

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ ZSIDÓ EGYETEM
Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola

DISSZERTÁCIÓ

Teodicea az Auschwitz utáni politikai teológiában

Iványi Gábor jr.

Témavezetők:

Dr. Bognár László egyetemi docens
Dr. Habil. Gábor György egyetemi tanár

Budapest
2022

Tartalom

Bevezetés	4
Problémafelvetés	9
Miért éppen Levinas?	12
I. A vallási naivitás igazságigényének új politikai teológiai megközelítése	19
Modernitás és hiány	19
Történetfilozófiák: hagyomány és szkepszis	22
Az anamentikus ész szubjektuma a modernitás határán	27
Az idő pereme	29
A teodicea kérdés hermeneutikai nyugtalanága	30
II. Az új politikai teológia válsághelyzetei	33
Az új politikai teológia a „posztidealista paradigma” tükrében	33
Új politikai teológia, vallás és világpolitika a „modernitás határán”	38
Az apokaliptika „szubverzív tekintete” és az „üresen hagyott szék” etikája	42
III. A szubjektum politikai karaktere	44
Politikai szuverenitás és hatalomgyakorlat	44
A „képrombolás” szövetségi etikájának teológiai szemhatára	47
A szubjektum újonnan nyert önazonossága	50
IV. A közösségi hatalomgyakorlat kategóriái és formái	52
Egy közösség viszontagságairól	52
Az egyén és a közösség idegenszerűsége	53
A monoteizmus politikai többletei	57
V. Áldozatok a Templomon innen és túl	62
Teodicea, memoria passionis és üdvösségtörténelem	62
Az Istenről beszélő nyelv	68
VI. Profán történelem és eszkatológia	71
A kontingencia probléma feszültsége	71
A megváltás egylényegűsége	76
Az Í/írás, mint a felépítés és a lebontás repetíciója	79
„Kettős tevékenység” és „khóra”	82
Van-e konklúziója a megváltásnak?	84

Hiány és dialógus _____	87
VII. Dialektus nyelv nélkül? Az új politikai teológia dialógus kritikája _____	89
Dialógus és profántörténet _____	89
A dialógus dinamikája a paradigmák szelte térben _____	91
Konszenzus és szenvedő nyelv _____	93
VIII. Kriptatörténetek az apokaliptika, az eszkatológia és az alteritás szemléletvilágában 99	
„Némaság van mindenütt” _____	99
A messiás miatti gyanú némely történeti-politikai vetülete Albert Schweitzer után _____	115
Relativizáló biblicizmusok: a krisztológiai dialektika határa _____	125
Kontroverz dialektika – politikai biblicizmus _____	130
A messiás „miatti” gyanú túlélése – Excurzus _____	153
Felhasznált irodalom _____	162

BEVEZETÉS

Annak idején, még gyermekkoromban, egy húsvéti ünnepi istentiszteletünkre érkezve, szokatlan módon berendezett kápolna fogadott. Az oltár előterében, a falra függesztett, barnára mázolt kereszt alatt széles asztalt láttam fehér abrosszal, amin érdekes, számomra még ismeretlen írásjelek voltak. Az asztalon sokágú gyertyatartó, edények és különös ételek sora látszott. Széder asztal volt, rajta menórával. Az asztal mellett egy ismeretlen férfi ült figyelmesen, várakozóan. Az istentisztelet végül elkezdődött, s az időközben az ismeretlen férfi mellé telepedő gyülekezeti lelkész, édesapám, elmondta a bevezető szertartási beszédet, majd bemutatta a mellette ülőt: Dr. Raj Tamást, országos főrabbit. Akkor hallottam rabbit először beszélni, sőt *mesélni* a Húsvét (a Pészach) ünnepéről. Akkor kóstoltam először a pészachi szabadulástörténet hagyományos, a széder asztalon felsorakoztatott ízeit: édeset, keserűt, sósat, csípőset, gyorsan pirítottat.

Talán ekkortól figyeltem fel méginkább azokra a megjegyzésekre, elmesélésekre, melyek apai nagyapám családi hátterének zsidó érintettségéről szóltak, s az eseményekről, amikben része volt a Második Világháború alatt: részt vett deportálás alól mentességet adó dokumentumok készítésében (és hamisításában); egy ízben, a dokumentumok kiszállítása közben, őt és egy barátját a csendőrök egy, a Duna partja felé terelt zsidók csoportjába lökték, ahonnan végül egy, velük kapcsolatot tartó magasrangú rendőrtiszt rántotta ki őket. Hallottam arról is, ahogyan a Holokauszt alatt nagyapám ragaszkodott keresztény pietista lelkiismeretéhez: hazudni nem szabad senkinek, még a csendőröknek sem, akik egy feljelentést követően a nagyapámék házában rejtegetett zsidó család után kutattak. Végül a csendőrök figyelmét, hazugságot elkerülve, cselesen egymásba fűzve a szavakat sikerült elterelni: a csendőrök megszégyenülve távoztak, miután a házkutatás egyszerre csak nevetség tárgyává vált (a bújttak közül senkit nem találtak meg).

Ha nem is rendszeresen, de része volt családi diskurzusainknak apai nagyapám zsidó származásának és a mi érintettségünknek az ügye. Raj Tamás főrabbi is visszatérő vendégként látogatta ünnepi istentiszteleteinknek (egy időben oktató is a Wesley János Lelkészképző Főiskolánkon). Nőttön nőtt bennem a kíváncsiság a zsidóság vallási, kulturális életére.

Amikor teológiára jelentkeztem, mindamellet nem az imént említett kíváncsiság vezetett. Egyszerűen pallérozni akartam a tudásomat azt remélve, hogy bibliaismeretem, s a hitem majd méltó figyelmet és elismerést kap a tanárain részéről. Nem csak nagy tudásbeli hiányosságaimmal, s hitvallásom ingatagságával volt részem szembesülni már tanulmányaim

legelején. Idővel részt vehettem Majsai Tamás professzor úr egyik tanulmányi programjában: az egyháztörténeti-, zsidó-keresztény kapcsolattörténeti-, Soá és kereszténység kurzusok keretében, a teológiai gyakorlat részeként, zsinagógai közösségi alkalmakat látogattunk. Élményeinket, felismeréseinket megbeszéltük a látogatásokat követően. Majd, a program részeként elutaztunk az auschwitzi emlékhelyre. Menet közben lehetőségem nyílt a professzor úrral hosszabban is beszélgetni, kérdezni őt az út céljáról, jelentőségéről egy keresztény teológus-, vagy lelkészhallgató vonatkozásában. A vele való diskurzus világított rá, ahogyan Auschwitz kihívás a keresztény hittel szemben, ide értve a vallásgyakorlatot, a teológia művelését, a hitoktatást. Auschwitz olyan szó, mely megrengette a keresztény hitvallás valamennyi oszlopát, szükséges tehát számba kell venni, hogy a kereszténység épületének a tartópillérei közül melyik áll még. Számos kérdés követte egymást: lehetséges, hogy valamennyi pillér kidőlt? Ha igen, hogyan mérjük fel azt az alapot, amin e pillérek korábban álltak? A jelen körülmény között, hogyan tudunk az épületet megtartó és megtámasztó újabb oszlopokat emelni? Milyen módon vizsgáljuk meg egy újabb alap megépítésének a szükségességét? S egyáltalán: e munka körülményeit hogyan mérjük fel? Milyen módszerek léteznek ehhez, s ezek mennyiben érvényesülhetnek a folyamat során? Mi az, ami hitelesíti a felmérés, vagy a visszabontás, a renoválás folyamatát, kivitelezését és az egyház épületének, a teológia művelésének a vonatkozásában?

Harmadéves teológushallgató voltam, amikor több teológus, hittantanár évfolyamtársammal, hallgatótársammal lehetőségünk nyílt tanulmányokat végezni az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (OR–ZSE) művelődéstörténet szakán. Ott az egyetemen a hallgatók között voltak zsidó vallásgyakorlók, rabbihallgatók, volt Holokauszt-túlélő, továbbá a zsidóság kultúráját a szekularizmus felől megközelítők, s voltak keresztények is: katolikus, protestáns, újprotestáns felekezetek képviselői, valamennyien lelkészek, papok, közösségvezetők, vagy közösségszervezők. Egy ízben, jóval a kezdő előadás előtt érkezve az egyetemre, egyik egyházi alkalmazásban lévő keresztény hallgatótársamat láttam ülni az előadóterem padsorában, arcát a kezébe temetve. Hogy léte felől érdeklődtem, mire azt mondta: „azon gondolkodom, hogy meg kéne térnem”. Mivel mást nem fűzött a vallomásához, magam sem ostromoltam kérdéseimmel. Ugyanakkor azóta is foglalkoztat: milyen módon érthette azt, amikor „megtérésről” szólt? Az egyházi liturgus, istentiszteleteket vezető kollégám vallomástétele ugyanis a hivatását gyakorló rabbi soron következő Talmud előadását közvetlen megelőzően (és számos korábbi követően) fogalmazódott meg. Más kérdések is foglalkoztattak azután, melyek egy, a rabbi hallgatók számára meghirdetett kurzuson fogalmazódtak meg bennem. Ezen a kurzuson az időközben

elhunyt Staller Tamás professzor úr szervezésében és hozzájárulásával vehettem részt. Az egyik alkalom során izgalmas vita bontakozott ki a kérdésről: miért fontos egy rabbihallgató számára, hogy ismerje a kereszténység számára központi jelentőséggel bíró úgynevezett újszövetségi irodalmat? Ennek a kurzusnak a témája ugyanis a zsidóság, a kereszténység és az iszlám vallási-kulturális hagyományainak összevetése volt. A szóban forgó kérdésre akkor három válasz érkezett. Az egyik rabbihallgató azt erősítette, hogy az újszövetségi bibliai irodalom fontos kultúrtörténeti, vallástörténeti dokumentum, amelynek ismerete szükséges a vallási világirodalomban és a vallásközi párbeszédben való jártassághoz. Egy másik rabbihallgató arról szólt, hogy az újszövetségi irodalom kivételes, akár hiánypótló rálátást biztosíthat a korabeli rabbinikus gondolkodás társadalmi, vallási körülményeire, vitáira, hiszen viszonylag kevés rabbinikus (nem-keresztény) forrás maradt az említett korszakból. A harmadik rabbihallgató arról szólt, hogy Auschwitz emlékezete elutasítást vált ki belőle a kereszténység irodalmával szemben a kereszténységnek a Holocaustban betöltött szerepe miatt. A beszélgetésnek, vagy vitának ezen a pontján a kurzust vezető professzor felém, a keresztény hallgatóhoz fordult, hogy megvilágítsa az elhangzottakat. A professzor úr, más mellett, mintegy magyarázatképpen kiemelte, hogy a vélemények, s közöttük az utóbbi is része a kurzuson belüli szabad diskurzusnak. Magam akkor azt gondoltam, és ma is úgy gondolom, hogy az említett diskurzus utóbbi hozzászólását megítélni már eleve nincs erkölcsi felhatalmazásom. A Holocaust-túlélő hallgatótársammal való beszélgetések, másokkal, közöttük a túlélők leszármazottaival való találkozások hatására, valamint olvasmányaim, tanulmányaim nyomán tovább nőtt a gyanú bennem, hogy a Soá rettenete, társadalmi hatásának máig tartó személyes, közösségi, vallási, egyházi körülményei kitörölhetetlen nyomot hagytak a kereszténységben akkor is, ha adott esetben nem szembesülünk is velünk. A Soá alapjában rengette meg a keresztény egyházi gondolkodás alapjait, a teológia tudományának épületét és a hitgyakorlat (teológiai) etikáját. Arra jutottam, hogy a Soá emlékezete egyszerre teher, és kényszerként ható nehézkedés a keresztény teológuson, gyakorló egyházi alkalmazotton (papon, lelkészen, lelkigondozón, hitoktatón stb.) és a közösségen, melyeket egy keresztény fórum, vagy vallásgyakorló hívő sem oldozhat le önmagáról. Akkor sem, ha erre késztetést érez, s helyet adna a benne ágaskodó ellenérzésnek, ellenkezésének: „nem vettem részt benne”; vagy: a Soá rettenete jelentheti a kereszténység érvényességének a végét?

E teher, mely kérdések sokaságaként is tornyosul felettünk, keresztények felett, a megítélésem szerint ugyanakkor nem felszámolja a kereszténységet, mint olyat, inkább újra és újra kényszeríti – más mellett – az áldozataival és az elkövetőikkel való szembesülésre, az

áldozatok és elkövetők nevesítésére. Ezentúl a kereszténységgel mint örökséggel való szembesüléssel is: az előljárói, hívei és a tanai, dogmái történelmi tetteivel, következményével. Vagyis az egyház mindenkori történelmi beágyazottságával, történelmi felelősségével. E szembesülés nélkül, azt gondolom, a kereszténység azt kockáztatja, hogy végképp felszámolja a hitelességét és a megújulásába vetett bizalmat nem csak a hívei, vagy előljárói előtt, hanem éppen annak a társadalomnak a vonatkozásában is, ami történelmi hitelességet vár el az egyháztól: a kereszténység történelmében jól látható vétkek miatti valódi bűnbánatot, valódi megújulást, s valódi áldozathozatalt a kiszolgáltatottak felé a bibliai gondolkodásmód és a modern kori humanizmus által is gondozott szellemiség talaján.

Vajon a keresztény egyházi identitás milyen módon kerül kritikus helyzetbe a korábban említett terhek, nehézségek felvállalása során, s a szükséges társadalmi, vallásközi diskurzus folytatásakor? Milyen hatást gyakorol e diskurzus a keresztény vallási, hitvallási, hittanoktatói, teológiai meggyőződésre, ide értve annak elvi-ideológiai, gyakorlati alapjait?

Válaszkereséseimet időközben több további fejlemény együttese is kísérte. Egyházunk és felsőfokú oktatási intézményünk, a Wesley János Lelkészképző Főiskola (és közoktatási intézményeink is) együttesen nagy fontosságot tanúsítva a múlttal való szembenézésnek, a zsidósággal való kapcsolattartásnak beszélgető fórumokat kezdeményezett, vagy részt vett mások kezdeményezéseiben. Szükségét láttuk eközben olyan irodalmi anyag szerkesztésének, kiadásának, gondozásának is, mely érzékenyítően hat a szembenézés, a múlt feltárása és a megfelelő elméleti és gyakorlati válaszok keresésének vonatkozásában. Több mint egy éves programmal, ökumenikus liturgiával, politikai-társadalmi figyelemtől és aktivitástól is kísérve emléktáblákat helyeztünk el az ország valamennyi vonatállomásán, ahonnan a haláltáborokba való deportációkra sor került.

Időközben egyre csak mélyült bennem a kérdés, milyen munkát – egyháziasan fogalmazva: – szolgálatot szükséges vállalni ahhoz, hogy a társadalmi, vagy vallási diskurzus fenntartható legyen? A hétéves tanulmányom alatt, melyet az ORZSÉn folytathattam, egyre inkább szembesültem azzal, hogy például a zsidó-keresztény párbeszéd fogalma, vagy a benne zajló diskurzív folyamatok sokakból inkább kételyt váltanak ki e párbeszéd társadalmi-, szakmai-, tudományos karakterének, avagy a résztvevők szerepe hitelességének a megítélésében. A zsidó-keresztény párbeszéd irodalmának tanulmányozása közben fordultam azokhoz a szerzőkhöz, akik e párbeszéd kihívásairól, nehézségeiről, hiányosságairól írtak, s kezdeményeztek azokról nyílt diskurzust. Eközben egyre foglalkoztatott annak kérdése, hogy az egyház, s közelebbről is a magam egyháza, milyen módon készülhet fel azokra a feladatokra, szolgálatokra amelyek elvégzésére szerződött – főképpen édesapám (egyházunk

jelenlegi elnöke) ösztönzésével és elméleti-gyakorlati iránymutatásával –a felismerései nyomán? Másképpen szólva: melyek azok a megkerülhetetlen szakmai, tudományos, az egyház és teológia elméleti rendszerét és gyakorlatát érintő kérdések, melyek hozzájárulnak az egyházi-teológiai gyakorlat és az egyházi-teológiai elvi irányelvek, égető (stalan lezárhatatlan) kérdések körültekintő megfogalmazásához? A folyamatában megfogalmazódó kérdések hogyan érintik az egyház és a teológia hitvalló alapját (credóját), tantételeinek, szemléletének a rendszerét, s e rendszernek a nyelvi és gyakorlati kifejeződését? Ezeket a kérdéseket tovább mélyítette bennem az a megjegyzés is, mely egy konferencián elhangzott előadásomat követően Dr. Gábor György tanárom és témavezetőm részéről hangzott el felém: „a kérdésed igazi problémája a keresztény krisztológia”. S valóban, ez a probléma nyugtalanító probléma. Számomra a krisztológia problémája meghatározóan a páli krisztológia problémájává vált. Még a teológián, Dr. Bognár László forrásfeldolgozó kurzusán végzett fordítások, elemzések, kutatások rámutattak: a páli levelek, avagy a páli szemléletmód mögötti hagyomány(ok) feltárása, az apostol megítélése jelentős kihívás elé állítja azokat a kutatókat, akik eredeti hozzáállásukkal, vagy pusztán kíváncsiságaikkal e hagyomány(ok) sokrétűségébe ütköznek, avagy a Pállal kapcsolatos előítéleteikkel szembesülnek.

Régóta kerülgettem Johann Baptist Metz 20. századi német teológus műveit, amelyek közül némelyek ott sorakoztak a könyvespolcomon. Zavart keltőnek találtam már a címükben szereplő „politikai”, vagy „új politikai” jelzős szerkezet szerepeltetését. Bármennyire is éreztem, hogy a fent említett témák, dilemmák valójában politikai, társadalom-politikai természetűek. De milyen módon azok? Végül mégis kézbe véve Metz írásait, úgy találtam, hogy a számomra nagy jelentőségű kérdések (pl. a kereszténység Auschwitz utáni kényszerű terhei; a kereszténység és a társadalmi felelősség kérdése Auschwitz után; egyház és politika Auschwitz utáni viszonyának problémája és perspektívája) feltárásában jelentős útmutatóhoz és munícióhoz jutottam.

A disszertációm, bizonyos értelemben nem más, mint „*narratív beszámoló*”, mely a Metzcel való találkozásom után állt össze a jelenlegi formájában. Meglátásom szerint az említett „*narratív beszámoló*”, mint írásmód szorosan követi Metz írásmódját, aminek egyik meghatározó ismérve, hogy nem lineárisan fejlődő, így nem is egy végső formát öltött szövegtestetként ábrázolódik ki. Nem azért mert a Metz féle írásmód valamifajta szerkesztési kontrollálatlanságot hordozna önmagában, sokkal inkább azért, mert Metz szövegei reflexív módon állnak össze olyan értelemben, mely szerint tudatosan ellene állnak a lineáris szövegstruktúrához, levezetésekhez szokott gondolkodásmód törvényeinek, elvárásainak.

PROBLÉMAFELVETÉS

Jelen disszertáció szándéka egyfelől az, hogy felmérje az Auschwitz utáni teológiai vizsgálódás gyakorlati és szisztematikusságra törekvő erőfeszítését a politikai teológia összefüggésében. Számos jelentős zsidó és keresztény gondolkodó, közöttük teológusok, vallástudósok ösztönözték munkáikkal a teológia XX századi eszmélődését a Soá után, s ezzel hozzájárultak ahhoz, hogy a kereszténység felelősen szembenézzon a véskorszakban játszott szerepével. Köztük most Johann Baptist Metznek, a német származású teológusnak a hiánypótló munkásságát helyeztük vizsgálódásunk fókuszába, aki átfogó és mélyreható diskurzus kezdeményezésével széleskörűen tekintette át az elvi-rendszeres és gyakorlati szempontokat a politikum és a teologumenon összefüggésében – *Auschwitz után*. Az 1947-es svájci Seelisbergi Nemzetközi Keresztény–Zsidó Konferenciától kezdődően születtek olyan figyelemre méltó hitvallások, teológiai reflexiók, dokumentumok, amelyek megállapították a kereszténység okszerű érintettségét és válasznélküliségét az antijudaizmus, az antiszemitizmus és a Soá vonatkozásában. Azonban ezek a felismerések, sőt paradigmák nem hoztak igazából áttörést teológia belső magját (szótériológia, krisztológia) jelentő tartalmak vonatkozásában. Meglátásunk szerint Johann Baptist Metz kiemelkedő jelentőségű újrafogalmazója volt annak a teológiai kezdeményezésnek, mely – Carl Schmitt politikai teológiai munkássága után, mindazonáltal tőle alapvetően elhatárolódva – számot vetett azzal, hogy csak a politikum figyelembevételével lehet teológiát művelni – *Auschwitz után*. Metz teljes mértékben elvetette Schmitt politikai teológiai irányzatának elvi-ideológiai és gyakorlati alapozását, mivel azokat nem tekintette teológiának, hanem egy jogi-ideológiai alapokon megkonstruált, a decizionista „politikai monoteizmust” éltető államelméletnek. Ezzel tehát „új politikai teológiáját” Metz nem kizárólagosan Schmitttel szembeni válasznak szánta. Habár célul tűzte ki, hogy minden vonatkozásában elhatárolja a politikai teológiát a schmitti ideológiától, ugyanakkor méginkább vitát kezdeményezett a korábbi restauratív-integrista, idealista-egzisztencialista, a XIX. századi (poszthegeiánus) nézőpontok stb. meghaladásáról, tekintetbe véve mások ezirányú erőfeszítéseit is.¹

Az 1960-as évektől kezdődően tehát Metz hozzálátott, hogy hosszan tartó munkával kidolgozza az úgynevezett „új politikai teológia” támpontjait, majd vitára bocsássa azokat. Kezdeményezésében elmélyítette és egyben ösztönözte is azt a vitát, amely Horkheimer és

¹ Vö.: METZ 2004b: pp. 25-30.; METZ 2004a: pp. 153-156.

Adorno nagyszabású műve, *A felvilágosodás dialektikája* nyomán bontakozott ki. Ezzel egyidejűleg állást foglalt amellett, hogy lényegi teológiát művelni csak a politikum figyelembevételével lehetséges, amely utóbbtól elválaszthatatlan a teodicea-kérdésnek az a tehertétele, melyet ma Auschwitz „neve” fémjelez.²

Metz „új politikai teológiája” így számba veszi a *felvilágosodás-, a modernitás* (és a posztmodern)³ XX. századon is átívelő világának a főbb szellemtörténeti, (történetfilozófiai, történetteológiai, politikai filozófiai, politikai teológiai) örökségét, mely egyúttal nem elvonatkoztat a teológia lényegi problémájától, hanem visszavezet hozzá.

Metz bizonyos értelemben emancipálja a bibliai apokaliptikus narratívák szubverzív látásmódját azért, hogy érvényt szerezzen annak (a bibliai apokaliptikus [...] látásmódnak) a teológiai diszkusszió vonatkozásában. Sőt, e látásmód emancipációja azután Metz fundamentális teológiai nézőpontjává lesz, ami nézőpontból veszi azután szemügyre új politikai teológiájának mind az elméleti és gyakorlati kihívásait. Ezt a fajta nézőpontot a későbbiekben Metz a *„feltartóztató, [vagy válság] hermeneutikának”* a megértési és gyakorlati elméleti konzekvenciákat megalapozó, anamnetikus-mnemotechnikai teológiai-filozófiai irányelveit alapul véve fejti ki. Ezen irányelvei természetesen nem öncélúan mutatják be az említett anamnetikus-mnemotechnikai teológiai-filozófiai hatóköreit. Sokkal inkább par excellence világítják meg a vallás(i naivitás) reflexív attitűdjét, mely utóbbi megőrzi az anamnetikus ész hiteleségét az említett teológiai-filozófiai irányelvek (politikai) vonatkozásában.

Az Auschwitz utáni új politikai teológiájának már a teodicea problémája rámutat a Jacques Derrida és Heller Ágnes által hangsúlyozott „üres hely” messianológiai (krisztológiai) szimptomájára is, tekintettel a fogalmak tisztázásakor jelentkező, a „beidegződések” szintjén ható definitív hajlam a teológiai (és filozófiai) vonatkozásaira. Ez a definitív hajlam nagymértékben fel idézi – igaz nem kizárólagosan – a modernitás örökségét, s arra törekszik, hogy végsőképp azonosítsa, egyben élesen lehatárolja azokat a fogalmakat és jelenségeket, melyek feltárásában látszólag elsődleges szerepe van a kognitív-objektíváló

² Auschwitz mint „név” vö.: METZ 2004p: pp. 174., 34.j. METZ 2004r: p. 197. Az Auschwitz „név” tartalmával kapcsolatban különösen is vö.: I. jegyzet; METZ 2004f: pp. 92-102.; METZ 2004g: p. 102.; METZ 2004g: pp.109-110., 114.; METZ 2004h: p. 117.; METZ 2004k: pp. 143-147.; METZ 2004o: pp. 159-160.

³ Metz a saját bevallása szerint mindazonáltal távol tartja magát a posztmodern áramlat „neomitikus [etikát nélkülöző] kultuszának” „boldog feledékenységétől”, melynek kétértelmű, diffúz fogalmisága nem csak az „életvilágunk körvonalvesztéséhez vezet”, hanem a „kulturális amnézia diadalmenetéhez” is. Ld. METZ 2004k: p. 144.; METZ 2004m: p. 151.; METZ 2004p: p. 172.

megismerői aktusnak. A megismerést, vagyis az ész jelentőségét figyelembe véve Metz már felidéz a bibliai apokaliptikus hagyomány „szubverzív tekintetét”, mely a teodicea-kérdés történeti horizontján elevenedik meg. Metz ezzel megerősíti azt, hogy nem tartható fent a tudományos objektíváló megismerés egyedülisége, vagy elsődlegessége a dolgokat feltáró folyamat reflexívtásában. Amikor Metz egyre inkább úgy exponálja az (új politikai) teológiát mint teodiceát, akkor az a célja, hogy bevonja a „vallás naiv tartományát” a reflexív folyamatba, egyúttal megerősítse is azt a történeti kontextusát, ami végezetül nem veti ki magából Auschwitz emlékezetét. Az emlékezet elvi-gyakorlati érvényességét azután a bibliai apokaliptika szubverzív narratívájának a fénykörében, „a veszély [történeti] horizontján” ratifikálja.

Noha a témánk körüljárása során meghatározó lesz számunkra Metz politikai teológiai olvasata, mindazonáltal hivatkozunk azokra az eltérő kezdeményezésekre is, melyek más, őáltala talán kevésbé részletezett oldaláról is bemutatják Metz politikai teológiájának a vizsgálódásait. A teljesség igénye nélkül így soroljuk elő Hobbes politikai teológiájának a koncepcióját, a zsidó felvilágosodás (haszkala) örökségét, a történeti (Qest) probléma megoldási kísérleteit, Walt Whitman poétikájának hatását („új Amerika”, „új Biblia”, „új spiritualitás”, „új teremtéstörténet”, „új [amerikai] politikai teológia”), a radikális (Dietrich Bonhoeffer, Friedrich–Wilhelm Marquardt, Dorothee Sölle, Rosemary Radford Ruether, bizonyos értelemben Helmut Gollwitzer stb.) és nem-radikális (pl. Moltmann, Pannenberg) teológiai olvasatokat, melyek Auschwitz (előtt és) után a hagyományos teológia „romjain” tekintik át a korábbi vizsgálódások elméleti és gyakorlati politikai hagyatékát, és a maguk módján hozzájárulnak Metz politikai teológiai koncepciójához.

Továbbá úgy látjuk, hogy Metz „új politikai teológiájának” a tömör összegzését a *hatalom-visszahelyezés* megközelítő kifejezésében foglalhatjuk össze, ami a teológiában ható hatalom-privatizációs folyamatokkal szemben fejt ki a hatását. Metz politikai teológiája nem jövőt kutató teológia, hanem dialektikus-gyakorlati teológia, amihez közel áll a szisztematizáló szándék. Eközben Metz figyelme nem utópisztikus, nem az eljövendőre fókuszál, hanem sokkal inkább támaszkodik a memoriára, az emlékezés jelenben ható erejére. A memoratív (gyakorlati) ész lesz az, mely miközben a teológiai beszédmód lényegét kutatja, aközben összefűzi a történelem egyetemességét az emlékezés aktív horizontjával. Ez a teodice-problémára fókuszáló teológia egyrésztől feltárja a történeti idő apokaliptikával szaggatott világát, másrésztől rámutat az idő innenső végén, az idő „határpontján” közeledő Istenre (és messiásra), aki/ami a hatalmánál fogva „azt sem hagyja nyugodni, ami elmúlt”. Az „új politikai teológia” a történelem egyetemességét látja, s eközben kimutatja, hogy a

memoria passionisnak (az „Isten »miatti« szenvedés” emlékezetének) a szubjektumban való közelsége, a feltartóztatás- és a megmentés (új politikai teológia) kategóriáival tör a felszínre.

Miért éppen Levinas?

Az írásunkban talán rejtőzködően hat az a koncepció, amely miatt az egymást követő elemző szövegrészetek, vagy fragmentumok látszólag lazán, nem közvetett módon kapcsolódnak egymáshoz. S valóban, írásunk szándékosan nem egy lineárisan fejlődő szövegtestet állít elénk, hanem egy a szövegeket füzérszerűen egymáshoz kapcsolt írásmód dinamikus ívét, mozgó-képét. Ez egyrésztől biztosítja azt, hogy láthatóvá lehessen valamennyi szövegrészletnek a saját belső dinamikájából fakadó mozgásteret. Másrésztől a szövegfüzér dinamikája összetett módon mutatkozik meg: a részeit képező írásokat ahhoz hasonló érzékeny szál köti egymáshoz, amit a természetben pillanthatunk meg, mely alácsüngve rejtőzködően, vagy csak kevés részleteiben válik láthatóvá és így fűzi egymáshoz a lehullott faleveleket. Az írásunkban megmutatkozó fonál természete – hasonlóan az előbbi képhasználatunkhoz – nem összefüggően csillámlik, hanem csak ott, ahol a szemlélőtől való (hermeneutikai) távolságának rejtekéből időlegesen felfénylik. Az eképpen egymáshoz fűzött szövegrészek dinamikus mozognak, egymáshoz képest elforoghatnak. A szál, ami egymáshoz kapcsolja a fragmentumokat, nem merevíti ki a végső szövegtestről nyert összképet, sokkal inkább felfedi a szövegezés természetéből fakadó több irányú mozgását. Így a sorjázó szövegrészek alkalmasint összesűrűlődnak egymással, ám minden esetben anélkül, hogy a mozgásuk idővel rögzülne valamely végső nyugalmi állapotban.

Írásunk, mint már korábban utaltunk rá, hangsúlyosan érinti az apokaliptika, illetőleg az eszkatológia politikai teológiai határait, alapvetően Johann Baptist Metz munkásságán érlelődve, noha megjelennek más szerzők elemzett szövegei is az egymást követő fejezetekben, alfejezetekben. Különösnek hathat, hogy ezekben sajátos, megelőlegezett szerephez jut Emanuel Levinas munkássága, már csak azért is, mert Metz csak elvétve, röviden utal őrá. Sőt megállapíthatjuk, hogy amikor Metz fölvonultatja a politikai teológia új kihívásait, azokban egyszer sem értékeli ki, vagy elemezi átfogóan Levinas munkásságát. Ezt figyelembe véve most mi sem szándékozzuk részleteibe menően összehasonlítani a kettejük gondolkodásmódját, jelen munkánknak ez nem célja. Azonban azt is látjuk, hogy Metz elementáris erővel hivatkozik Levinas szellemi örökségére ott, ahol (Metz) az etikával, a gondolkodó szellemmel, a dialógussal, a dialektikával, az alteritással, a szubverzivitással, a

teológia és a filozófia érintkezési pontjaival kapcsolatos összegzésének némely csúcspontjához ér. Kétségtelen, hogy Metz politikai teológiájának etikai következtetései nem egészében véve adoptálják Levinas filozófiai eszkatológiájának etikai vonatkozásait. Ez különösen is igaz, ha figyelembe vesszük Levinas eszkatológia fogalmának a sajátosság kifejtését. Azt látjuk, hogy Levinas módszertani megközelítése általánosan hártja az apokaliptikus szemlélet fogékonyságának bármely etikai összefüggését a szubjektum léhelyzetének viszonylatában – a modernitás örökségének felmérése közben. Mintha csak az apokaliptika szemléleti horizontját a „messiási béke eszkatológiájának” a felfogásával hozná összefüggésbe, mely utóbbi gyakorta, vagy éppen eredeti módon „vetül a háború ontológiájára”⁴, vagy a keresztény humanizmus végére – Auschwitzra⁵. Metznél az etika, pontosabban a politikai teológiai által körvonalazott etika legfőképpen a bibliai monoteizmus apokaliptikus kifejeződésének a talaján, a teodicea probléma újraértelmezésében nyer alakot. Ez az alakot öltés mindamelllett egyszerre alkalmazza és gyengíti is a filozófiai szemlélet kizárólagosságra törekvő értelmezési síkját az etika horizontjának elméleti és gyakorlati felmérésekor. Levinas etikája az eszkatológikus szemléletnek egy más fajta dialektikus filozófiai tartományát tárja fel, melyben az eszkatológiai-etika filozófiai (értsd: nem-teológiai) problémafelvetése elutasítja a feltételezést, hogy az apokaliptika (teologizáló, vagy politikizáló) fogalmának bármely szemléletvilága lényegi összefüggést mutat az etikáról szóló modern/posztmodern vitával – Auschwitz után. Mindazonáltal Levinas és Metz párhuzamot mutató vállalása mégis kitűnik abban, hogy megmozgatják az Én-hez képest elsőbbséget élvező Más(ik) arcát a szolidaritás hiánya miatt kialakult szellemi, társadalmi elszigetelődésében azzal a céllal, hogy a Másik arcát felszabadítsák ebből az elszigetelődésből. a nyilvánosságtól való elrejtettségéből. Mindeközben mindketten olyan fogalmakat is alkalmaznak, melyek biblikus-teológiai, vagy kvázi teologizáló talajon is értelmezik e vállalás összhangját a eszkatológikus (vagy kiváltképp Metznél az apokaliptikus) világkép összefüggésében.

Levinas és Metz, a maguk sajátosságos megközelítésének egymást keresztező megközelítéseiben síkra szállnak azért is, hogy Ábrahám Istenét, Izsák Istenét és Jákób (majd Jézus és az apostolok) Istenét kivonják abból a diszkusszióból, ami végérvényességre törekedve fedi el a szellem és a hit, a gondolkodás és a (naiv) remény együttes erőfeszítésének

⁴ Vö.: LEVINAS 1999a: p. 6.

⁵ LEVINAS 1976: p. 62.

legitimitását az Isten-kérdés bibliai monoteista vonatkozásában.⁶ Mindketten erősítik, hogy az (Auschwitz utáni) Isten-kérdés *teodiceai etikai* (Metz) és a *történelem mint nem eszkatológiai etikai* (Levinas) síkján a hit és szellem együttesen szembesül a metafizika és az ontológia temporalizálásának a kihívásával úgy, hogy eközben nem kerülnek el a modernitás örökségéről való vita dialektikus természetének újabb és újabb mérlegelését. Mindkettejük esetében a hit és szellem együttesen szembesül azzal a (modern) kihívással, mely nem csupán „a történelmi események szingularitásával és a kontingencia okozta rémülettel” (Metz) elevenedik meg, hanem a szubjektumnak a léthelyzetével is, amely már „az örökkévalóság »előtt«, a történelem bevégződése előtt is rendelkezik [ön]azonossággal, még azelőtt, hogy az idők megfordulnának” (Levinas).⁷

Végül úgy látjuk, mintha Metz ott hivatkozna legfőképpen Levinas munkásságára, ahol utóbbi a környezetünkben ható embertelenség kettős térnyeréséről vall. Levinas szerint embertelen világ az, ahol egyrészt a megbocsátás mindent felülír és elfeledtet, ahol a vallásgyakorlat rítusvilága a megbékélés mindenben-hatóságával (minden rettegésben-, minden gyötrelmben, minden pusztításban-hatóságával) azonosítja Istent, vagy ahol a hit megvallása a gonoszság misztifikálásával fedi el az áldozatok arcát.⁸ Másrészt, Metz nem csak elmélyíti munkásságában Levinas ez utóbbi tételét, hanem maga is egyre sürgeti az abban megnyilatkozó levinasi dialektika feltárását, továbbgondozását. Hozzá kell tennünk, hogy amikor a megítélésünkben Metz mások mellett az említett levinasi dialektika feltárására vállalkozik, akkor a továbbiakban a dialektikus- és a hermeneutikai tapasztalat-élmény közös metszéspontjára fókuszál. Hozzá kell tennünk, hogy ez a metszéspont Metznél már kifejezetten a teodicea-kérdés új politikai teológiai létlehetőségét méri fel, miközben tekintetbe a levinasi dialektika éles kihívásait a keresztény teologumenon vonatkozásában.⁹

Levinas szerint a kereszténység mindig is tekintetbe vette a kontingenciát, vagyis a világnak azt a velejáróját, ami úgy befolyásolja a környezetét, hogy az elme, vagy a hit nem képes uralni az általa és benne ható (történelmi, vagy természetes) folyamatokat. Miközben a kereszténység egyre inkább szembesült e valósággal, azt vagy túlbecsülte, vagy relativizálta,

⁶ METZ 2008: pp. 67-68.; LEVINAS 1981: p. 85 kk.

⁷ Vö.: METZ 2008: p. 68.; LEVINAS 1999a: p. 7. old.

⁸ Vö.: LEVINAS 1976: p. 37.

⁹ Vö.: METZ 2008: p. 184.

amikor felmérte az emberi cselekedetek hatályát azzal szemben. Miközben a kereszténység nyughatatlanul kereste az eredeti, vagy újralelt hagyományának létjogosultságát, egyrészt egyre inkább befogadta a feltartóztathatatlan folyamatoknak azt a rögzítettségét és megváltoztathatatlanságát, mely végül új életre keltette a kapcsolódások, a kezdeményezések minden szintjén megmutatózó erőtlenséget az emberi cselekvésben, vagy kezdeményezésben. Ez az erőtlenség abban mutatkozott meg, hogy az emberi cselekvés létlehetősége egyrészt alárendelődött a valóság súlyának, mely természetes módon ellenállt az azt (természetes valóságot) megkérdőjelező bármely emberi, vagy metafizikus kezdeményezésnek. Másrészt, miközben a keresztény hit felismerte a világban ható folyamatok, események fontosságát, azokat mégis alábecsülte, elhárította magától, s ahhoz a reményhez tért, melyben Isten közbeavatkozása lett az egyedüli tényező, ami befolyással bírhat a világban zajló folyamatokra. Ezeknek a folyamatoknak a tehetetelét, mely a világban ható kataklizmák, tragédiák nyugtalansága miatt nehezedik az emberre, Isten már az ember (a szubjektum) közvetlen aktív jelenléte nélkül változtatja, vagy éppen szünteti meg. Főképpen e kettős fejleményben fejt meg Levinas a kereszténység nagy kihívásait rámutatva, hogy a kereszténység a kegyelem és a kontingencia okozta rémület szoros összefüggésre egyre-másra naiv költészettel felelt. Az emberiség olyan abban, mint valami erdőrengeteg, aminek minden kuszaságát és göcsörtösségét végül kisimítja a gazda megdicsőült életerejének mindent túlnövő és átszövő robosztussága.¹⁰ A judaizmus örökségéből, mely magában hordja a kegyelem és a kontingencia okozta sokk élményegyüttesét, végül a pogányság mindent átfedő-újrasimító, szelíd-eszkatológikus (Metz)¹¹ diadala lett. Azon a talajon, amelyen a Szentírás sarjadt, egyre csak eláradt a pogányság (naivként ható) szelleme. E szellem ugyanakkor nem a szent szövegek szolgálatára szegődött, nem rendelődött alá azoknak, hanem a szent írás valamennyi betűjét paradox módon úgy nyerte meg, mint termőtalaj *feletti* új termőtalajt, ami majd befogadja és táplálja csupasz maradt gyökérzetét. Azonban Isten nevének egysége, avagy a bibliai monoteizmus nyelvi integritása – ezek Levinasnál határt szabnak a naivitásnak: már bevégték a gyökérrel való behelyezés műveletét –, végül az elföldelt anyaföld bizonytalan helyének homályába merültek. Eközben a pogányság, mely végül Egyházzá lett, bármennyire is ragaszkodott hithű módon a judaizmus elhomályosult örökségéhez, szent irataihoz, olyan intézményesült szóhasználattal sürgette az emberiség

¹⁰ LEVINAS 1976: p. 134 kk.

¹¹ METZ 2008: p. 179 kk.

vallási emancipációját, amelynek minden betűje a gyökerestül való kitépésről, a talaj szöveggel való helyettesítéséről, avagy kifosztásáról vallott. A történelemben ható Istengondolat univerzalizmusa idővel újabb kezdetet nyitott, utat engedett a keresztény hit exkluzivitás-élményének, mely az elévülhetetlenség metafizikus doktrínáját hirdetve indult világhódító útjára. Levinas olvasatában a kereszténység kezdeti talajának, a judaizmus örökségének betűvel/szellemmel való kilúgozása azzal járt, hogy egyre elmélyült az a boldogtalanság, melyet nem önmagában a világban ható folyamatok általános ellenőrizhetetlensége váltott ki. Sokkal inkább a judaizmus talajának a hiánya az újabb (pogány) gyökérzet körül. Ebben a talajban ugyanis mindig hatott az alteritás, helyet kapott benne a veszély és emlékezet együttese, a kegyelem és a kontingencia együttállásának szubverzív vallási-teológiai tapasztalata.¹²

A judaizmus talaján való talajvesztés üdveuforikus keresztény paradoxon-élménye magával vonta dialektika valós érvényesítése utáni vágy elsikkadását, a befogadás és megismerés biblikus monoteista vonatkozásainak elsorvadását. Levinasnál elvonatkoztathatatlanság az örökség és az emlékezet judaizmusban fogant eszméje egyrészt a befogadásnak és megismerésnek attól a dialektikus feltárásától, mely saját valóságában ragadja meg a szubjektumot. Másrészt, mikor megfosztjuk e dialektikus léthelyzetétől a szubjektumot, abban az esetben az embert nem megfosztjuk, hanem éppenséggel megőrizzük egy olyanfajta barbárságában, amelyben elvonatkoztatjuk tőle a kijelentés-alteritás és kegyelem-kontingencia párosait, mely a bibliai monoteizmus istenélményének a mélységéről vall. Ez az elvonatkoztatás viszonylagosítja a dialektika által újult erővel életre kelő emlékezetet, egyúttal elfojtja az elmúlt korok jelenben ható alteritását. A monoteizmus szellemét őrző Szentírás ugyanis mindig a maga eredeti barbárságában ragadja meg az embert, mely a választottságában elnyert újabb státuszában is vissza-vissza tér. Levinas szerint olyan ez, mint az elmúlt korok visszatükröződése, melyek kifejezetten az emberi lét körülményére vonatkozóan lesznek újólag erőteljes és visszavonhatatlan(-dialektikus) világtanúsággá. A temethetlenség gyolcsával burkolt, a homályból egyre visszatérő, újra és újra támadt világról esik itt szó. Ebben az egyszerre visszatérő és haza érkező világban keletkeznek azok a bibliai feltámasztástörténetek is (pl. Elizeus próféta és a sunemi asszony fia, vagy Jézus és Lázár), melyekben változatlanul nyílik meg a háborút és rabszolgaságot, az

¹² LEVINAS 1976: pp. 183-184.

áldozatokat és papokat, a féltékenységet és gyűlöletet megőrző világ anélkül, hogy az feloldódna a testvéri együttérzésben, vagy a felebaráti parancsolatok megtartása által.

A bibliai monoteizmus nem kitöltetlen tér, hanem eleve feltételezi a világ ellenmondásosságát, a benne ható kontingencia miatti sokkot, a szubjektumban fennmaradó barbarizmust. A bibliai monoteizmus ugyanakkor épületet is emel, mely ott alapozódik, ahol a tér nem önmaga kifosztottságában tárul elő. A bibliai monoteizmus terén felállított épület, vagy létrehozott intézmény helyet ad a küzdelemnek, melyben a szubjektum Jákóbként kel birokra a Biblia szellemiségének szubverzív tekintetével: a háború és rabszolgaság, az áldozatok és papok, a féltékenység és gyűlölet, a barbárság és szabadulás, az emlékezet és a talajtalanság visszatérő élményének evilágiságával. A bibliai monoteizmus judaizmusban kiforrot szellemének az intézményesülése éppen azt célozza Levinas szerint, hogy miközben ítéletet hirdet, vagy törvényt alkot az ember által embert érő elnyomással, visszaéléssel, erőszakkal, gyilkossággal szemben, aközben paradox módon egy dialektikus visszatérésbe hajszolja azokat. Mintha e szellem az által akarná igazolni a mitológiák túlélését, vagy újjászületését, hogy a bálványokat összezúzza. Az a t/Törvény, vagy az a hit – vallja Levinas –, melynek rítusgyakorlata mágikus módon tagadja el a szubjektum létállapotának imént felvázolt körülményét, óhatatlanul utópiába süllyed, despotizmust imád és örökít tovább, bármennyire is hegyeket mozgatott meg és emancipált, építet rabszolgaság nélküli világot valaha, vagy épít most is.¹³

A szóbeli törvény így tehát örökösen kortársa marad az írottak anélkül, hogy egyik kioltaná, vagy éppen fenntartaná a másikat, noha éppen az egymásmellettségük miatt lesznek a maguk módján mindig is gyakorlatiasak és ugyanakkor folyamatosan tanulmányozandóak. Ebben az együttlétben, mely megalapozta a farizeikus életszemléletet, a gonoszság végső megsemmisítése együtt jár a gonoszság befogadásával, ahogyan Isten jóságát is dialektikusan hozza elő az, ami benne, nevezetesen Istenben vád alá helyezhető. E világban Isten türelme éppúgy véges mint beláthatatlan, az ember úgy felszabadult mint ahogy az elkövetett bűneivel ismerszik meg. E világban az istentisztelet egyúttal Isten tisztelete is, mely a felelősségét felvállaló ember felé irányul, mindazok felé, akik nem véges szabadságra szegődtek el, akik a történelmet nem játszmaként, hanem mint a felnőtté válás felelős színterét veszik figyelembe.

¹³ LEVINAS 1976: p. 135.

A felnőtté válás felelőssége abban felismerésben fogan meg, hogy e világban Isten szubverzív tekintete mindig is visszaverődik a szubjektum ábrázatáról.¹⁴

¹⁴ LEVINAS 1976: p. 185.

I. A VALLÁSI NAIVITÁS IGAZSÁGIGÉNYÉNEK ÚJ POLITIKAI TEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSE

Modernitás és hiány

A felvilágosodás fogalomalkotó világa – mely önmagát szembehelyezi a premodern szemlélet rendszereivel –, miközben a „tisztáz[hat]atlan fogalmakban és szavakban szimatolja meg a mítoszt”, aközben zavart keltőnek is tartja valamennyi emberi megnyilvánulást, amely nem vallja az erény első és egyetlen alapjának az ember(i nem) előrelátható-kiszámítható (definitív) önfenntartásra való törekvését¹⁵. Az előbbiek mentén a modern szemlélet relativizálta az úgynevezett premodernitásban fogant vallás, vagy filozófia, vagy tudományos megismerés, illetőleg politikai megközelítés valamennyi önmagán túlmutató (nem-definitív) elméleti-gyakorlati gondolatrendszerének a törekvéseit, amelyek az igazság fogalmiságának végső meghatározását célozták. Mindezek összefüggésében, egy a korábbi meghaladó újabb korszak eljövételét meghirdetve, tárult fel a modernitás számára az univerzalitás élményének (az emberi nemhez és a „nembeliséghez konvergáló” egyetemesség kérdésének)¹⁶, valamint a kontingenciának (a véletlenszerűség tapasztalatának és kockázatának) a problémaköre. Azt látjuk, hogy a modernitás szellemi örökségében ez a kritikus hangvétel mindinkább elővételezte az ész tapasztalati-megismerői attitűdjének azt az elsőbbségét, ami egyre csak megállapította valamennyi a premodern tradícióban gyökerező megismerésmód kognitív válságát. A modernitás eszmetörténeti sajátossága azonban koránt sem abban áll, hogy bemutatja a premodernitás letűnt korszakának hátrahagyott cserepeit, vagy épületmaradványait. Ebből kifolyólag az sem, hogy tárlatvezetőként hatoljon a korábbi teológiai, filozófiai, objektívizáló megismerésmódoknak a szakszerűen kategorizált látványvilágába, hogy a következő, diskurzívitást ösztönző előadására készülve közelítsen a jogi, a politikai értelemben már avítnak számító korszak pergamenjeihez, kódexeihez, katalógusaihoz. A modernitás dinamikájából más következik: amennyiben valóban forradalmi változást mutat, annyiban valóságos szellemi fordulatot tematizál, miközben látszólag elhalad az úgynevezett premodern korszak mállatag makettvilága mellett. Milyen módon?

¹⁵ In. ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 47-48.

¹⁶ Vö. HELLER 2009: p. 468. kk.

Azt látjuk, hogy a modernitásnak a S/szellemről, az É/észről alkotott világlátása nemcsak alapjaiban kérdőjelezte meg a hagyományos társadalmi berendezkedés valamennyi credóját, hanem meghirdette egy következő (nem-ismétlő) korszak beálltát, amelyben már nem jutnak szerephez a korábbi (prekritikai) gondolkodástörténeti elemek. Az úgynevezett vallási naivitás igazságigényének (saját igaza megkerülhetetlenségének) a viszonylagosítása is erre a sorsra jutott: a prekritikai (kritikai megismerést megelőző), naiv-mitikus tartományába (világába) zárult. A vallás, a hit szemléletvilága egy előzetes, kritikai vizsgálatot nélkülöző puszta tapasztalatként (naiv önreflexióként) oldódott fel a szerzett tudásnak és a kritikai-reflexív megismerésnek (másodsztintű tapasztalatnak) az igazságigényében. A modernitás talaján, Levinas lényeglátását felidézve, az előzetes (többnyire vallási) érintettségnek tulajdonított emlékezet, vagy a büntudatos lelkiismeret immáron nem állíthatott semmifajta akadályt annak az újólag nyert szabadságának, a „happy end várakozás prédikációjának”¹⁷, mely nyilvánosságot nyert a nyugati gondolkodásmód újólag meghódított terén. A modernitás elutasítóan viszonyult a bibliai eszkatológikus, apokaliptikus látásmódnak az idő- és történelemfelfogását és a bennük ható dialektikát kvázi-dialektikaként rögzítette. Ezzel egyidejűleg nem csak meghirdette a (vallási) naivitás korszakának a végső lehatárolását, hanem bejelentette a végső felszabadulást is a vallás tekintélyelvű, patriarchális, mítosztudatos (kvázi-nyilvános) tartománya alól.

A modernitás fogalmiságában kibontakozó új világgép előrehajló, valóban újszerű horizontján győzelmes harc bontakozott ki a fundamentalizmussal, kiváltképpen a politikai fundamentalizmussal szemben. Ez utóbbit a modernitás valamennyi kritikai megnyilatkozása azonosította a vallás szemléletmódjának politikai öntudatával. Ez az azonosítás szükségyszerűen (logikusan) megvonta az érvényességet a vallás, vagy vallási naivitás igazságigényétől, így annak társadalmi nyilvánosságától is. Ugyanakkor a modernitás szellemi erőtartalékainak kritikus felülvizsgálatakor – ahogy ezt látjuk Löwith, Taubes, Horkheimer, Adorno, Marquard, Nirenberg és mások esetében¹⁸ –, fény derült rá, hogy a modernitásnak a megismerésre, a dolgok tapasztalati-objektív feltárására irányuló elméleti erőfeszítése már a kezdetektől fogva magán viselte a vallás mitikus beszédmódjának számos

¹⁷ Vö.: LEVINAS 2000: p. 1022.

¹⁸ Vö.: TAUBES: 2009. p. 34.; LÖWITH 1996; ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 32-33. kk.; MARQUARD 2001: pp. 75-100.; 238. kk.; 251-273.; 291-296.; NIRENBERG 2016.

jellemzőit.¹⁹ Megmutatkozott az is, hogy a modernitás társadalommal való érintkezésének a gondolati-politikai támpontjait, az úgynevezett polgárság eszméjét nagymértékben befolyásolta a „politikai monoteizmus” hatalomgyakorlatának elve. Ez az elvi-jogi-erkölcsi alapozás, mely „az uralkodó erő kialakításának a kedvéért” jött létre, elszánt kísérletet tett az alávetett, illetőleg a halott (egy) i/Isten megteremtésére (Hobbestól Baconon át Nietschéig vagy Marxig), ezzel egyidejűleg a vallás (a mítosz, a rítus) monoteista látószögének az átfogó, némely esetben óvatos(kodó) relativizálására. Ez utóbbi egyébként megfigyelhető a modernitás egy jelentős kritikusanak, Odo Marquardnak az egyetemes történelem elméleti alapozását, vagy az igazság fogalmát körüljáró szkepticizmusában is.²⁰ Noha Marquard kritikai élel szólalt fel a későbbi, modernitás hatását és határait felülvizsgáló vitákban, de szándékát tekintve egyúttal provokációja maradt az apokaliptikus beszédmódot befogadó történetfilozófianak.

A modernitás a tudás hiányát, vagy ha úgy tetszik a tudás üres helyét a hit primitív (prekritikai) fogalmával töltötte ki, máshogy szólva a „világtörténet különös cselével” (Hegel) értelmezte.²¹ Ezzel egyidejűleg fenntartotta a visszamenőlegesen betöltött, vagy azonosított üres helynek a kvázi-legalitását (fenntartással fogadott jelenlétét), a hit primitív fogalmának a kvázi-érvényességét (viszonylagosságát), hogy így szemléltesse és erősítse a szerzett tudás elsődlegességét, kritikai státusának a diadalát az előbbihez képest. Továbbá azt is előrebocsátotta, hogy a vallási szemlélődésnek a kétes emancipációját, nagyfokú gyanakvással felügyelt integritását továbbá már nem képes uralni a zsidó-keresztény vallásos diszkussziójából, vagy rítusvilágából eredő szellemisége. A vallás (üres) helyének a kijelölése, mint lehetőség, ebben az esetben már jutalomként adódott, a paradoxonokkal

¹⁹ A modernitás és a vallás közötti összefüggésrendszer sajátosságainak a szociológiai aspektusait tárta fel mások mellett Durkheim és Tönnies. Ezek a feltárások rávilágítottak, hogy az ún. racionális tudomány gondolati struktúrái a vallás nyelvéből vett alapkategóriákat használnak fel. Mindamelllett az is megerősítést nyert, hogy a vallási élmény (nyelvi) funkciója és célja elsődlegesen nem az, hogy azonosítsa a vallásnak, vagy a hit világnak a sui generis megjelenésmódját, hanem társadalmi szükségletet elégít ki és ezzel hasznos az egyéni értelemadason túl a társadalmi integráció vonatkozásában (mint Hobbesnál, vagy Marxnál) is. Ez a megközelítés számot vet ugyan az európai, vagy nyugati hagyomány zsidó-keresztény szellemi örökségével, azonban azt gyakorta *hellén-zsidó* örökségként tekinti át. Ez esetben a hellén örökség a judaizmus gondolkodásmódjának korrekciójaként, az elsődleges-korrigáló interpretációjaként jelenik meg. Jelenlegi írásunkban a vallásnak, vagy a hittapasztalatnak nem ezt a (szociológiai, vallásszociológiai) megközelítést fogjuk követni. A problémával kapcsolatban vö. BOGNÁR 2008: pp. 155-165. A prekritikai és posztkritikai közötti diskurzus teológiai, filozófiai kihívásáról vö.: METZ 2004a: p. 12. kk.

²⁰ Marquard fontosnak tartja megjegyezni, hogy szkepticizmusa nem követi a szisztematikusságra való törekvés elveit. Vö. MARQUARD 2001: pp. 12, [7-13.]

²¹ Marquard is felfedezi a vallás üres helyén keletkezett vákuumot a modernitásban, amikor e vákuum enyhítésére utalva a szellemtudományok nélkülözhetetlenségére helyezi a hangsúlyt. Vö. uo: pp. 392-3.

megvívó antinomikus ész (Kant) hozzájáruló, gesztust gyakorló autonómiájának és többletének az érdekéként mutatkozott meg. Vagy, ahogy azt Hegel esete mutatja, a történeti ész (fejlődéelméletbe ágyazódó) cselének lett a következménye. Azt látjuk tehát, hogy a felvilágosodást követően a modernitás a vallás kérdését a maga elvontságában vette tudomásul, s ezzel egyidejűleg határvonalat húzott a hitbeli kérdések problémafelvető érzékenysége és az objektíváló megismerés közé.²² Ebben az esetben nem a hitnek, vagy a vallásnak a rehabilitálása került előtérbe a modernitás számára, sokkal inkább a modern tudományos megközelítés autonómiájának a biztosítása vált sürgetővé. Így a „tudás korlátozása” (Kant) lépett a hit élményének a többlete helyére, mely (objektív, vagy racionális tudás) noha kevésbé érvényesül a hit világában, ellenben beláthatatlanul tágul a fejlődés, az objektív megismerés egyre inkább apokaliptikusan kiterjeszkedő jelenség-világában. Ebben az újonnan megnyílt világban ahol továbbra is a fejlődés megállíthatatlan haladásába vetett bizalom érvényesült, a hit univerzalitás-élménye egyre inkább világtalan marad.²³

Történetfilozófiák: hagyomány és szkepszis

Időközben a modernitás eszmei alapozásának a kritikus felülvizsgálata rávilágított a modernitás történetfilozófiai, ontológiai támpontjainak (történet-)teológiai gyökereire, történelemről, vagy a világtörténelemről való gondolkodásmódjának vallási (eszkatológikus, apokaliptikus) hagyományára. Mindamellet azt is láthatjuk, hogy a modernitás örökségének kritikus, és a vallási megismerésmód tekintetében bizonyos esetekben rehabilitáló feltárása vitás helyzethez is vezetett. Taubes, Löwith, vagy Adorno számára a modernitás örökségének kritikus felülbírálata a vallási beszédmód megismerésre, vagy tudásra vonatkozó egyetemes, vagy részleges igazságigényét tárta fel és igazolta vissza.

A modernitás valláshoz való viszonyulásának a kritikus felülvizsgálat Levinas is elvégezte, ő a judaizmus fogalmi tartalmát vizsgálva hasonló, egyúttal további sajátos következtetésre jutott el. Esetében a judaizmus vallási kifejeződésének eszme-, illetve kultúrtörténete nem idézi fel egy lineáris fejlődéstörténeti megközelítés támpontjait. Levinas ezzel azt erősíti, hogy a judaizmus esete éppenséggel rámutat, hogy a bevett azonosítás,

²² Ez a határvonal egyben jelezte azt is, hogy mint ismeretes, a keresztény „világ” szent könyvéből hiányzik Európának, mint szellemi centrumnak a megnevezése. Vö.: BOER 1995: pp. 19-20.

²³ Vö.: ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 36-37.

objektíváló (tudományos) módszer nem képes átfogó leírást adni az egységes képet mutató történeti fejleményeknek, sem módszeresen rögzíteni azok valamely célját a fejlődéstörténet vonatkozásában. Úgy látjuk, hogy Levinas e problémát körüljáró szkepticizmusa tulajdonképpen a modernitás objektíváló-azonosítási hajlamát célozza meg, mely megfosztja relevanciájától a vallási kifejeződés kifejezetten is a judaizmus terén (diaszpórai talaján, vagy a zsidó asszimiláció vonatkozásában) kibontakozó szellem-, és kultúratörténet sokszínű, pluralizáló jellegzetességét. Levinas megemlíti egyfelől, hogy a judaizmus (monoteizmusa), és különösen is a nyugat európai zsidóság (Spinozától a haszkaláig) közvetlen ihletője volt a modernitásnak és ösztönzőleg hatott rá. Másrészt kitér rá, hogy a modern kinyilatkoztatás számára fő helyre kerülő univerzalizmus-kérdésnek a jelentőségét és jelentéstartományát lehetetlen bemérni, ha a Bibliának a kinyilatkoztatásaiban ható szellemiségét végképp elutasítjuk.²⁴ Más mellett e problémafelvetés annak a levinasi fenomenológiai koncepciónak az előkészítése is egyben, melyben „az ontológia síkját [mindig is] megelőzi az etika [mint »első filozófia«] síkja»²⁵.

Odo Marquard is előtérbe hozza az fentiekben idézett problémafelvetést, amikor az *Egyetemes történelem és más mesék* című írásában fenntartja a szkepszist az egyetemes történelem fogalmával szemben. Ebben a megközelítésében bizonyos értelemben Löwith hatása is érvényesült.²⁶ Mindamellet Marquard állhatatos tekintete nem pusztán kételkedőn fogadta az egyetemes történetet kutató és igazoló történetfilozófiai konszezust, hanem jelezte azt a konszenzusban ható fogalmi-logikai bizonytalanságot is, mely e konszenzus nyelvi-struktúrális viszonyára mutatott rá: az apokaliptikus beszédmód vallási-nyelvi örökségére. Az ő megközelítése – ami bizonyos értelemben egyezést mutat az apokaliptika történeti olvasatának levinasi kritikájával²⁷ – azt az elvet képviseli, mely szerint a zsidó-keresztény hagyománynak a bibliai horizonton megnyilvánuló teológiai-apokaliptikus beszédmódja igazából nem képes választ adni az egyetemes történelem, vagy a történelmi folyamatosság végső értelmét kutató (modern) kérdésekre. Máshogyan fogalmazva, egyben koncentrálna is e probléma jelentős kihívására, a (zsidó-keresztény) hagyomány nem volt mindezidáig képes rá, hogy végső és átfogó választ adjon az egyetemes történetre, s a benne ható teodicea

²⁴ Vö.: LEVINAS 1989b: pp. 250-251.

²⁵ Vö.: LEVINAS 1999a: pp. 167, 261.

²⁶ Vö.: ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 26-30.

²⁷ Vö.: LEVINAS 1988: p. 162.; LEVINAS 1999b: p. 84.

problémájára. A lényeges oka annak, hogy Marquard erre a belátásra jutott az, hogy ő a történelem értelmét, vagy a teodicea dilemmáját inkább az általa eredetinek tartott hellén gyökereihez, a szkepszishez vezette vissza – nem egyedülálló módon.²⁸ Más esetben viszont azt látjuk, hogy akik a történelem egyetemességének a kérdését az újabb politikai teológia horizontján vizsgálták (itt elsődlegesen Johann Baptist Metzre, majd Jürgen Moltmannra, vagy Francis Schüssler-Fiorenzára utalunk), ők azokra a gondolkodókra, vagy örökségre hivatkoznak, amelyek felidéznek az apokaliptikus-prófétai beszéd mód meghatározó jelenlétét a történelemben és így látnak hozzá, hogy feltárják az egyetemes történelem teológiai szemléletmódjának igazságigényét és politikai vonatkozásait. Ez a megközelítés mód a kezdeteitől jelentős erőfeszítést tett azért, hogy a zsidó-keresztény örökségnek, a bibliai hagyomány apokaliptikus-argumentatív narratíváinak az érvényességét feltárja, és azt a modernitással szembeállítva a politikai teológia újszerű metodológiájának az állandó kihívásaként mutassa be. Kérdéses azonban, hogyan jutassuk érvényre a modernitás bizonyos örökségét, ha azzal egyidejűleg megerősítjük a vallás naivitás integritását is? Ehhez megkerülhetetlen, hogy dialektikusan mérjük fel az apokaliptikus bibliai képek nyelvi hatóerejét, vagy éppen illetéktelenségét, gyengeségét a modern reflexivitás fogalmi összefüggésében. E probléma felvetésben az hat kifejezetten provokatív módon, hogy a modern reflexivitás olyan tudást előlegez, mely az objektivitásában (a tárgyiasultságában) felmérhető, látható dologra irányul. A vallás naiv tartományában, így az apokaliptikus beszéd módban a tapasztalati tudást megelőlegező, vagy elkerülő ráismerés-élmény viszont szoros korlátok közé szorul, vagy egyáltalán nem érvényesül (Levinas) a modern reflexivitással összemérve. Az apokaliptika ráismerés-élménye a találkozás meglepetésként előálló élményéből fakad, s minduntalan visszatérni látszik ahhoz. Ezzel viszont szembe kerül a modernitás szellemét idéző tapasztalat előzetes (másodszintű) tapasztalatként való megnyilatkozásmódjával, amely utóbbi különösképpen is arra irányul, hogy már eleve kimerítse a látható világ végső értelmét. Érthető tehát, hogy a modern tapasztalat viszont megtorpan, mikor rámered a tapasztalati tudást a végességére emlékeztető új valóságra, mely

²⁸ A szkepszis és a hermeneutika műfaji (heideggeri) összevetéséről vö. még FEHÉR 2006: pp. 651-661. Ebben az írásában Fehér a hermeneutikát mint a szkepszis megszüntetve megőrző utódát mutatja be; HEIDEGGER 2006: pp. 12.; 136-142. kk. Heidegger szerint a „nyugati gondolkodás talajtalansága” ugyanabból fakad, mint valamikor a rómaiaké: noha „átveszi[k] a görög szavakat, de a jelentésüknek megfelelő, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó nélkül” (12.). Metz ellenben úgy gondolja, hogy a nyugati gondolkodás (politikai) talajtalanságának oka az, hogy az elvetette a bibliai monoteizmus, az anamnetikus ész (memoria passionis) eszkatológikus, apokaliptikus idő- és történelemszemléletének (és belső lényegük univerzalizmusának) a lényegi örökségét. Vö. még METZ 2004q: pp. 165-176.

meglepetésképpen áll elé egy másik világ integritásában. A támpontjait rögzítő modernitásra ez esetben sajátos kényszer hat: hátrál, visszahúzódik az ismeretlen (Isten) elől, hasonlóan mint Jób, illetőleg – Nietzschét szabadon idézve – hasonlóan ahhoz, aki önnönmaga elől is bujkálva hirdeti a Rejtőző (Szellem) örök rejtélyének tanát (ressentiment)²⁹. Ebben a visszahúzódásban – mely elsőre csak haloványan mutatja a reflexív-kritikai attitűd ismérveit, bármennyire is fenntartja a diskurzivitás lehetőségét –, a találkozás mindazonáltal létrejön, ahogy azt éppen Jób bibliai alakja példázza. Ugyanakkor be kell látni, hogy ez a találkozás a vallásnak a naivitást (az előzetes tudásnak az önmaga végességét) szemlélő tartományában (gondoljunk itt Kantnak a tudás végességéről is tett vallomására), mintegy új világában bontakozik ki. Ez a világ pedig egyszerre tűnik közeli mind a marquardi szkepszishez, vagyis az ironikus beszédhez, mely a paradoxonaival hat, mind pedig Taubesnek az apokaliptikával szaggatott világához, melyben újra és újra felcsendül a próféta nyugtalan hangja.

Johann Baptist Metz politikai teológiai olvasata egyrésztől újra fonja a Löwith és Marquard által is felvett szálakat, másrésztől felidézi Levinas dialektikáját is, noha a kiindulópontjaik különböznek az apokaliptika megítélésében. Metz egyik legfőbb vállalása az, hogy megvizsgálja apokaliptikus beszéd mód teljesítő képességét a modernitás viszonylatában, azt a célt tűzi ki maga elé, hogy azonosítsa a teodicea probléma centrumát az egyetemes történelem vonatkozásában. Marquardhoz hasonlóan Metz számára is nyilvánvaló lesz az, hogy az apokaliptikus-prófétai beszéd módnak a (vallás naiv tartományában hozzávetőleges formát öltő) igazságigénye nem egyértelműen illeszthető ahhoz a kritikai olvasathoz, ami a modernitás nyelviségében kiforrott. Marquard mindamellettt úgy látta, hogy a történelem egyetemességének képzete nem mutat túl a teológia biblikus-narratív megközelítésmódjánál, vagyis a hitnél, s ennek távlatát szűkösnek tartva ő végül eltekintett az egyetemes történelem eszményképébe vetett hittől és a szkepszis erőtartálékaihoz járult. Metz viszont, amikor kitar a történelem egyetemességének a szemlélete mellett, akkor leszögezi: nem az a célja, hogy annak feltárásakor abszolutizálja a teológiai módszert. Metz bizonyos tekintetben osztja Bruckhardt történetfilozófiai álláspontját, miszerint a történelem egyetemességének doktrínáját csak a benne ható önellentmondásosságával együtt lehetséges fenntartani. Mindazonáltal, amíg Bruckhardt az egyetemes történelem ellentmondásosságának az esztétikai többletét tárta fel, melyben a történelem már-már pusztá szemlélője a szenvedő ember igaz szépségre irányuló vágy(álmá)nak, addig Metz sokkal inkább kiemelte az

²⁹ NIETZSCHE 1996: pp. 33.; Vö. még KISS 2008: pp. 223.

egyetemes világtörténelemben ható feszültséget és nyugtalanságot. Az egyetemes világtörténelemben ható feszültség és nyugtalanság oka nem a világra tekintő szkepszis feloldhatatlansága. Sokkal inkább a „meddig még Uram?” prófétai kiáltás apokaliptikus nyughatatlansága, ami szembemegy bármely olyan világszemléleti megértéssel, amely a végső elrendezettséget, vagy végső megállapodottságot (sterilitást) célozza. Ebben az értelemben a szkepszis és az apokaliptika fogalomvilága nem azonos eredettörténetre tekint vissza, s így végsős soron azok (a szkepszis és az apokaliptika) szemhatárai eltérnek egymástól. Metznek a bibliai-profetikus hagyományra való sajátos utalása, a „feltartóztató apokaliptika fullánkjárá” vonatkoztatott utalás lesz, ami („feltartóztató apokaliptika fullánkjárá”) újra és újra feltámadó nyugtalanságként hatja át a történelmet.³⁰ Olyan nyugtalanság ez, melyet semmifajta rendszerező értelmezés nem old ki, a szkepszisé sem.

A történelem végső értelmének szabatos meghatározásának a kívánalma ugyanis a benne ható nyugtalanság végső kioldására irányul a modernitás rendszerező személetében. Nem véletlen, hogy amikor Metz felvázolja a politikai teológiájának, pontosabban szólva az „új politikai teológiájának” a szellemtörténeti keretezését és koncepcióját, akkor nyomatékosan hangsúlyozza a bibliai apokaliptikus beszédmód teológiai többletének a megkerülhetetlenségét. Azt is látjuk, hogy mindezzel nem az a szándéka, hogy előirányozza az apokaliptikának, mint bibliai elbeszélő műfajnak a rehabilitálását a modernitással szembe fordulva. Ellenkezőleg. Metz úgy beszél a bibliai apokaliptika nyelvi örökségéről, mint ami „mérhetetlen feszültséget” rejt – a modernitás számára.³¹ Megfigyelhető ugyanis, hogy amikor felvázolja a politikai teológiájának támpontjait, akkor nem relativizálja a modernitás szellemiségének felismeréseit. Még akkor sem, ha mindeközben szembehelyezkedik a (történeti) fejlődés feltartóztathatatlanságának a gondolatiságával, vagy a történelem hanyatlásának az eszméjével. Politikai teológiájának a rendszerező támpontokat is kereső szemlélődése elsősorban a modernitásnak azzal az elméletével mutat rokonságot, amit Horkheimer és Adorno a „felvilágosodás dialektikájában” körvonalazott.³²

Metz szerint a felvilágosodás rabja maradt az *emlékezéssel* szembeni előítéletének, mivel a modernitás elméleti-gyakorlati alapvetése nem vette számításba az emlékezés kritikai teljesítményét. Ebben az összefüggésben elkerülhetetlen volt, hogy a modernitás

³⁰ Vö. METZ 2008: p. 179.

³¹ Vö.: METZ 2004q: p. 163.

³² Uo.: 171.

szemléletmódja a vallást a magánszférához utalja, s ezzel megelőlegezze a vallás világának relativizálását, miközben óvatos kísérletet is tett a legitimálására. A modernitás ugyanis mérlegre helyezte a vallás többletét a magáéhoz képest, mindazonáltal egyre csak legyőzendő „ellenvilágként” azonosította azt. Így a modern szemlélet dialektikusságra való törekvése ínségbe jutott, mivel a vallás síkján formát öltő gondolkodásmódot talajvesztétként mutatta a felvilágosult szellemhez képest. A felvilágosult szellem nyilvános gyakorlásától fosztott biblikus-vallási eszmeiség (a vallási naivitás) elvesztette ezzel a létlehetőségét, hogy az kritikai-termékeny módon hozzászóljon a hit és az ész, a naivitás és a megismerés viszonyához, s azt nyilvánosan megvitathassa. Metz szerint ez a fordulat volt az, amely végül elvezetett a modernitás (dialektikus) szemléletének céltévesztéséhez és erkölcsi, politikai erőtlenségéhez.

Az anamentikus ész szubjektuma a modernitás határán

A korábbiakban azt láttuk, hogy miközben Metz fenntartja a vallás naiv tartományának az érvényességét, aközben felméri a modernitás gondolkodásmódjának az erőtartalékait is.³³ Metznek végül a vallás- és modernitás világának sajátos metszetére látva, mintegy megoldási képletet, felfedte az *anamnetikus ész* fogalmát.³⁴ E felfedésével végül nem lehatárolta, hanem megállapította a zsidó-keresztény gondolkodásmód bibliai örökségének az integritását és alkalmazhatóságát a modernitás vonatkozásában.

A Metz által alkalmazott anamnetikus ész fogalma azt a bibliai monoteizmusban fogant zsidó-keresztény reflexív-kritikai és szisztematikus attitűdöt hangsúlyozza ki, amely már eleve érti és befogadja a gyakorlati észnek (Kant) a világ egésze felé megnyilatkozó univerzalizáló törekvését.³⁵ Mindamellettt leszögezi: annak az empirikus törekvésnek, mely a zsidó-keresztény hagyomány (biblikus) talajáról vesz lendületet, annak a politikai, etikai mozgását minden esetben egy meghatározott emlékezés szabja meg, nevezetesen a szenvedés

³³ METZ 2008: p. 180.

³⁴ Vö. METZ 2004q: pp. 171-173.

³⁵ Metz a gyakorlati ész pusztá kíváncsiságára, vagy problémaérzékenységére utalva, vitatja azt a gyakorlati észnek szánt szerepet, mely kizárólagosan hártja a gyakorlati észre azt, hogy „az egész és a parciális között közvetítsen”. Vö.: HELLER 2009: p. 262. kk.

emlékezete (*memoria passionis*).³⁶ Metz ezt követően tér ki az anamnetikus ész, illetőleg a *memoria passionis* szubjektuma léthelyzetének az összefüggésére. Metz nem választja el a szubjektumot a politikai(-teológiai) attribútumától, hanem utóbbit, voltaképpen a politikai teológia szubverzív-narratív olvasatát összefüggésbe hozza a szubjektum eredetiségét kutató kérdéssel. E szerint a szóban forgó alapprobléma már nem az, hogy lehetséges-e a szubjektumot elvonatkoztatni saját maga integritásának a figyelembevételétől. Metz a szubjektum vitás helyzetét más oldalról járja körül, amikor rámutat, hogy az új politikai teológia a szubjektum kapcsán egy „nyugtalanító kérdéssel” szembesül, amikor azt (a szubjektumot) az apokaliptika síkjára, a „határponttal bíró idő horizontjára” állítja. E nyugtalanság oka nemcsak abban rejlik, hogy a modernitás eszköztára ellentmondásosan hozná a bibliai apokaliptika fogalmiságát, hanem az inkább abból a felismeréséből fakad, hogy bibliai gondolkodásmódot jelentősen meghatározó apokaliptikus narratív beszédmód magát a „veszély horizontját” nyitja meg. Ráadásul úgy, hogy mindeközben egyáltalán nem áll szándékában feladni az egyetemes történelem képzetét. Metz ebben az esetben létjogosultságot és nyilvánosságot ad a modernitás azon tételének, amely szerint a szubjektumnak minden vágyakozása és várakozása már eleve a történelem horizontján, (vagy folyamatában) tudatosul és ábrázolódik ki.³⁷ Metz éppen azt erősíti tehát, hogy a történelmi idő bibliai szemlélése, zsidó-keresztény megközelítése mindig is egybeesik a „remény világbeli [lét]helyzetével”.³⁸ A remény evilágiságának, vagyis a történetiségének a kérdése pedig a zsidó-keresztény örökségnek a centrumában, a bibliai-profetikus hagyománynak az apokaliptikus beszédmódjában éleződik ki. Kétségtelen azonban, hogy ez a beszédmód „veszélyt ígérő, visszatetszést keltő, nehezen elviselhető” problémaként nehezedik mindazokra, akik a történelem értelmét keresve azt végleg rögzítenék, vagy azokra, akik további kérdések megfogalmazásához vesznek végső erőt. A bibliai apokaliptikus hagyomány hangvétele valóban felfedi a veszély horizontját. De nem csak erről van szó. Ahogy utaltunk

³⁶ Vö. METZ 2004f: p. 172.

³⁷ Olybá tűnik, mintha Metz szubjektum értelmezése sajátosan reflektálna Marquard (és Ritter) filozófia értelmezésére: „jobb elviselnünk az ellentmondásokat, mintsem engedni fölöadásuk látszatának. [...] Az élettapasztalat [ennek bizonyos értelemben vett olvasata Metznél: „a szubjektum {...} nem őrizheti meg történelmi ártatlanságát”] nélkülözhetetlen a filozófiában. A tapasztalat filozófia nélkül vak; a filozófia tapasztalat nélkül üres: nem lehet filozófiánk, ha nincs tapasztalatunk, mert a filozófia [Metznél: a bibliai apokaliptikus narratíva] a válasz. A tapasztalathoz azonban idő kell.” Vö. METZ 2004p: p. 159; METZ 2004n: p. 152. 10.j.; MARQUARD 2001: p. 19. A problémához vö. még: SCHÜSSLER FIORENZA 2005: pp. [87-]91-92[-102].; SCHÜSSLER FIORENZA 2014: pp. 93-95.

³⁸ Vö. METZ — SCHUSTER — BOSCHERT—KIMMIG 2006: p. 454.

már rá, e hangvétel szándéka újra és újra rávilágítani, hogy maga az emlékezés szubjektuma, az emberiség erőtlenség fogalom marad és „veszélyt vonz” az emlékezés történeti módon létrehívott (erő)terében. Ebben a gondolati síkban azonban a memoratív megismerésmód definíciós-azonosítási, rendszerezési kényszere állandó akadályba ütközik. A bibliai hagyomány történeti messiás-értelmezéseinek újabb interpretációi figyelmeztetnek rá (Derrida, Heller), hogy az újra és újra átrendezett térnek a közepén ott áll üresen egy trónus, illetőleg egy szék.³⁹ Ez a trónus, vagy ez a szék a számtalanszor megidézett és várva várt Messiás számára különített el az idők kezdete óta az idők végezetéig. Ha azt bárki eltávolítaná, abban az esetben „vége az előadásnak és a Lélek elhagyja a közösséget”, vagy ha bárki elfoglalná azt (az *idő* előtt), az bizonyosan hamis Messiás.⁴⁰ Úgy tűnik, hogy ebben az esetben a modernitás dialektikáját annak a veszélye fenyegeti, hogy Hobbesnak a Leviatán államban közrebocsátott, biblikusan is referált (történetteológiai) modelljének a gondolkörébe és örökségébe fullad. Mindeközben látjuk és véljük is érteni a modernitásnak azt a célkitűzését, hogy szétfeszítse, vagy viszonylagosítsa Hobbes máig ható állam- és polgárkonceptiójának némely politikai teológiai, politikai filozófiai értelemben gazdagon cizellált struktúráját.⁴¹

Az idő pereme

Metz az új politikai teológiai koncepciójának és hermeneutikai programjának az egyik legfontosabb kihívását a következőben látja: a bibliai apokaliptika nyelvezetében megjelenő idő- és történelemszemlélete mindig paradigmikus és újszerű marad a modern eszkatológiával szemben. A modern szemlélet számára az idő folyamatosága – ahogy Nietzsche megfogalmazza: a „kezdet és vég nélküli” idő⁴² – a történelem örökkévalóságában jelenik meg. Az apokaliptika „szubverzív tekintete” viszont cáfolja, felforgatja az idő folyamatoságának ezt az elvszerűségét, noha ragaszkodik a történelem egyetemességének tételéhez. Az apokaliptika „szubverzív tekintete” az időt az egyetemes történelemnek „a

³⁹ Vö. METZ 2004q: p. 169.

⁴⁰ Vö. HELLER 1995: p. 28.; DERRIDA 2006: pp. 25-36., 63 kk., 98 kk.

⁴¹ A modernitás eszmeiségének Hobbessal való összefüggéséről vö. HAMMILL – LUPTON 2012: pp. 9-21.; HAMMILL 2012: pp. 84-101.

⁴² Vö.: NIETZSCHE 2002: p. 439.

rohamosan közeledő, végeként” értelmezi. Az egyetemes történelemnek ez a „rohamosan közeledő vége” a (természetes) idő peremén tűnik fel, s ezt a bibliai apokaliptika nyugtalan beszédmódja „a szenvedések nyomvonalában” észleli és azonosítja.⁴³ Ebben a megközelítésben a bibliai apokaliptika alárendeli a természetes időt a szenvedés idejének. Az idő Istené marad, miközben „Isten nem az idő túloldalaként jelenik meg, hanem [...] a rohamosan közeledő végeként, [...] megmenekülést szerző határáként”. Ezzel szemben a modern eszkatológia esztétizáló szelídsége kényszeresen hirdeti a minden ellentmondásától megtisztított „idő nélküli »örök idő«” (Nietzsche) valóságát. Amíg a modernitás szellemében fogant eszkatológia nem vette tekintetbe a bibliai apokaliptika „szubverzív tekintetét”, addig a „vallás naivitásában” felsejlő apokaliptikának a szemlélete már számol e nyugtalansággal. De nem csak evvel. Számol a modernitás örökségeként ható „beidegződéseinkkel” is, melyek úgy veszik tekintetbe a konkrét történelmi körülményeket, hogy kisimítanak belőlük minden ellentmondást. Az apokaliptika szemlélete ugyanakkor nem csak felöleli a történelmi körülményekben felrémlő ellentmondásokat, veszélyt, kudarcot, hanem ezek történetiségét (az idő és a sors összefüggését) már „válság-, illetve feltartóztatási hermeneutikával” járja körül.⁴⁴

A teodicea kérdés hermeneutikai nyugtalanága

Metz a „vallás naivitásáról” azt tartja, hogy abban újra és újra felfüggesztésre kerül az, amit már eleve rögzítettnek (plauzibilisnek) tekintettünk, más mellett a vallási üzenetek életről való elgondolásainak a vonatkozásában is. Ez a „[naiv-vallásos] felfüggesztés” másrészt olyan megismerői aktus, amely „tovább időzik a Biblia apokaliptikus szövegeinél és képeinél”, mint ami a modernitás számára elfogadható. Az említett apokaliptikus szövegek, vagy képek arról tesznek tanubizonyságot, hogy az eljövendő ember (s vele a mindenkori ember) sziluettje háttérben már eleve felsejlik „a szomorúság, a szenvedés, a bűn [és a vétek] és a halál” valamennyi árnyalata, melyet örökös titok jár át. Ezzel a vallás apokaliptikus szövegei és képei az időről és történelemről fogalomvilágot alkotó modernitás számára mindig is provokációt jelentenek, amennyiben provokációban megjelenülő ellenállás egyúttal a megingadhatatlan folyamatok „feltartóztatásával” válik. Noha az iméntiek

⁴³ Vö.: METZ 2008: pp. 178-181.

⁴⁴ VÖ. UŐ. PP. 179-181.; METZ 2004XX: P. 31. KK.

összefüggésében beszélt Metz a vallás naivitásáról, ugyanakkor a tárgyalt probléma hermeneutikai megközelítések elutasítja a hermeneutikai naivitást, mint módszert, s vele szemben az úgynevezett „feltartóztatási hermeneutikára” hívja fel a figyelmet. A feltartóztatási hermeneutika kritikusan lép fel minden olyan (modernizáló) hermeneutikai naivitással szemben, amely felszabadítani kíván a botrány (avagy a veszély) alól, mely mindig is helyet kapott a Biblia által Istenről, avagy az „Isten tomboló viharairól” szóló narratívákban. Metznél a modern világkép által létre hívott hermeneutikai naivitás „tehermentesítő célzatú hermeneutika támadást” jelöl. Ez utóbbi azzal, hogy az apokaliptika nyelviségének száműzésével előidézi az alteritásra való vakságot valamint a történelemtől és a politikától való elszakadást, úgy restaurálja, avagy integrálja a gnózis szellemiségét.⁴⁵

A teodicea-kérdés, ebben az összefüggésben, nem pusztán érvényességét keresi a történelem folyamatában felhangzó hermeneutikai vizsgálódások sokszínűségében, hanem szót emel azért az értelmezői többletért, ami a szubverzív apokaliptikus bibliai narratívában bontakozik ki. Ennek a beszédmódnak Metz szerint a lényege az, hogy ellene áll annak a relativizáló hajlamnak, amely szembe állította a modernitás számos történetfilozófiai, történetteológiai megközelítését a teodicea problémával. Más módon fogalmazva, amely szembeállította a határponttal bíró idő szubverzív apokaliptikus olvasatát a történelem egyetemességének az elvével.⁴⁶ Metz úgy látja, hogy a modernitás számos történetfilozófiai, teologizáló megközelítésében ható relativizáló hajlam az „üdvösségről szóló keresztény üzenetet távol tartotta az emberi szenvedéstörténet mélységeitől”. Nem is tehetett mást, mivel a reflexív megismerés tükréből visszatekintve, széleskörűen szabadulást hirdetett „az Isten[–]kérdés apokaliptikus nyugtalanságának [az igazságigénye] alól”. Mindazonáltal Metz arra figyelmeztet, hogy a bibliai apokaliptikus beszédmód a reflexív módon azonosított történelmi időt éppúgy célozza, mint a reflexivitáson innen és túl létező, gyakorta szem elől tévesztett idő tartományát. Az apokaliptikus megnyilatkozási mód nyugtalanságot támasztó, egyszerre táguló és szűkülő horizontjának a közeledése reflexív éberségre ösztönöz a történelem folyamatosságának általánosító elvével szemben, miközben rámutat a vallás naivitásában alapozódó „feltartóztató hermeneutika” nyugtalanságára. Metz szerint a prófétai beszédben, az apokaliptikus szövegek feltartóztató nyug(ha)talanságában – mely a vallás

⁴⁵ VÖ. METZ 2008: PP. 179-184. A MEGTESTESÜLÉS, A MORALITÁS MINT VESZÉLY TÉMÁJÁHOZ
VÖ. MÉG: COHEN 2016: PP. [31-]39-43, 51-56, 127.

⁴⁶ VÖ.: PINNOCK 2002: PP. 86-96.

nyelvi világának az alteritást és szubverzivitást fenntartó naivitásából indul ki –, Isten hatalmára nem pusztán az áll, hogy megjelenik a történelem innenső oldalán és bizonytalanságát felkutatja az át- és átrendeztetett tér üres székét, vagy trónusát. Az Istenről való beszéd, mely a vallás naivitásában fogant, a levinasi dialektika erejével hat: hamis békét kioltó nyugtalanságával nemcsak az (empirikus) jelenben érvényesül és ejt ámulatba (Bonhoeffer)⁴⁷, hanem körül veszi, felzavarja azt is, ami a múlt, vagy éppen az eljövendő homályába veszett.

⁴⁷ In BONHOEFFER 1999: p. 137.

II. AZ ÚJ POLITIKAI TEOLÓGIA VÁLSÁGHELYZETEI

Az új politikai teológia a „posztidealista paradigma” tükrében

„A posztidealista teológia felé (1985)” c. írásában⁴⁸ Metz a teológia paradigmáit taglalva arra jut, hogy azok három, egymással feszültségben álló megközelítésmódot, korszakot jelölnek: az „újskolasztikus paradigmát”, a „transzcendentális–idealista paradigmát” és a „posztidealista paradigmát”. Ezek a paradigmák és egyúttal paradigmaváltások különböző válsághelyzetek mentén fogalmazódtak meg. Ahogy az általánosságban megfogalmazható, Metz a transzcendentális–idealista paradigmán túl a klasszikus teológiai hagyománnyal szembesülve, már kizárólag a posztidealista paradigma („új paradigma”) eszköztárával találta lehetségesnek az új politikai teológia válsághelyzeteinek a kifejtését. Metz tehát az elméleti-gyakorlati támpontjainak a filozófiai-teológiai szempontjait „a gyakorlati ész elsőbbségét hangsúlyozó Kanthoz”, kritikai szempontjait a posztidealista valláskritikához (Marx, Bloch, Benjamin) és a frankfurti iskolához, valamint a görög–hellén hagyományoktól nagyban különböző zsidó vallásbölcselethez, a zsidó hagyománynak kereszténységhez való lényegi hozzátartozásához, teológiai szempontait pedig Kierkegaard, Bonhoeffer munkásságán túl, az ún. felszabadítási teológiához fűzi. Metz felismeréseinek a paradigmatisztikus jelentőségét továbbá az adja, hogy a válsághelyzetek feltárásakor az filozófiai tartott, tehát nem teológiai fogalmakat és kezdeményezéseket integrál az új politikai teológiájába. Így válik esetében a teodicea kérdés „bibliai gyökerűvé”, sőt, egyenesen *a teológia* eredet- és sorskérdésévé.⁴⁹ Fontosnak tartjuk itt kiemelni, hogy Metz posztidealista paradigmáról szóló teológiai beszédmódja felfed egyfajta „tanácstalanságot”, miközben felmérte az újskolasztikus és a transzcendentális–idealista teológiai módszer jelen problémát érintő hiányosságát. Metz tanácstalanságának, avagy elővigyázatosságának oka az, hogy a teológia posztidealista paradigmájának a helyzetkezelése még „kialakulóban van”, ezért Metz a továbbiakban nem kíván többet nyújtani annál, mint felvázolni az úgynevezett új

⁴⁸ In METZ 2004h: pp. 99-114.

⁴⁹ Vö. METZ 2008: pp. 11-84., 152-153., 159-163., 239-244., 261 kk.; METZ 2004e: pp. 71-80.; METZ 2004g: pp. 91-98.; METZ 2004h: pp. 102-114.; METZ 2004o: pp. 153-156.; METZ 2004q: pp. 163-180.; METZ 2005: pp. 17-36, 45-54, 62-79, 113-127, 143-145, 174-181, 187-195.; METZ — SCHUSTER — BOSCHERT–KIMMIG 1999: pp. 7-38. Az új politikai teológia alapkonceptiójához továbbá vö. még: WACKER — MANEMANN 2008: pp. 28-65.; az új politikai teológia tipikusan politikai problematikájához vö. MANEMANN 2008: pp. 94-119.

politikai teológia „kísérleti” keretezését.⁵⁰ E kísérleti koncepció a következő válsághelyzetek összefüggését emeli ki: (1) „a marxista kihívást, [mint] a kognitív véltenségek megszűntével és a dualista történelemértelmezés kihunyásával szembesülő teológiának” a válsághelyzetét; (2) „az auschwitzzi katasztrófa kihívását, avagy a szubjektumtól független idealista jelentés- és azonosságrendszerek végpontra jutásával szembesülő teológiának” a válsághelyzetét; (3) „a harmadik világ kihívását, a szociális tekintetben polarizált és kulturális vonatkozásában policentrikus világ kihívásával, avagy az úgynevezett eurocentrizmus végével szembesülő” és az evolúciós elméletnek ellene szegülő teológiának a válsághelyzetét.

Az első válsághelyzet (1) „ismeretelmélet jellegű” kihívása a „teológia alapjait érintő problémaként [...], a teológia logaszával *szemben* fellépő marxista kihívásként” jelentkezik. Ez a kihívás egyrészt (a.) a megismerés-érdek (kognitív) összefüggésében méri fel az igazság kérdését („minden megismerést konkrét érdek határoz meg”). Metznek az új paradigmája belátja azt, hogy a teológia és egyház már nem azonosulhat önmaga politikai ártatlanságával (bizonyos értelemben vett politikai semlegességével): az egyháznak és a teológiának számot kell vetnie a politikai beágyazottságával. Ugyanakkor ez a fölvetés a politikát nem totalitásként értelmezi (mint ahogy Carl Schmitt teszi), hanem figyelembe veszi, hogy „a teológiával és egyházzal szemben ébredt gyanú” lett totálissá. A gyanú mibenlétéről így ír Metz: „Az új paradigma tudatosítani igyekszik magában, hogy a teológia és az egyház sosem lehet egyszerűen politikailag véltlen, s ezért a rendszeres teológia legalapvetőbb feladatai közé tartozik, hogy számot vessen a politikai vonatkozásokkal. Nem azért, mert a politikum – ahogyan például Carl Schmitt vélte – kizárólag totális módon alapozható meg, hanem mert a teológiával és a vallással szemben ébredt gyanú vált totálissá. A teológia posztidealista-politikai paradigmája abból indul ki, hogy a felvilágosodás kiváltotta folyamatok következtében sem a vallás nem szorult tökéletesen a magánszférába, sem a politika nem vált tökéletesen szekularizálttá.”⁵¹ Metznek az új politikai teológiát taglaló diskurzív munkássága jellemzően ritkán tér ki Carl Schmitt politikát (és egyházat–teológiát) célzó megfontolásaira, valójában gyakorta polemizál vele. Mindenesetre egyértelműsíti, hogy

⁵⁰ Vö.: METZ 2004h: pp. 99-114. A paradigma (Thomas Kuhn-tól eltérő) értelmezéséről vö. még: uo. 100. 24. j.; METZ 2012: pp. 316-326. A posztidealista paradigma nézőpontjának további sajátossága az identitásvesztés és a hiánytudat tapasztalatából fakadó, eredendően belső nyugtalanságának és rémületének a permanens felfedése. Vö. METZ 2005: pp. 21-88.; a rémület kiáltásaitól átszótt dialektikához vö. ADORNO — HORKHEIMER 2011: 32-33. kk.

⁵¹ Vö. METZ 2004. (26. jz.) 104.; a felvilágosult világban jelenlévő mitológiáról, a vallásos nyelv megkerülhetlenségének kerülgetéséhez vö. még: HORKHEIMER — ADORNO (28. jz.) 46-63.

Schmitt politikai teológiáját nem tekinti teológiának, hanem egy felvilágosodás- és demokráciaellenes decizionista államelméletnek. Ugyanakkor az új politikai teológiát egyetemességre törő, rendszeres teológiának tartja, mely felméri a „demokratikus politika [...] erkölcsi és kulturális alapjait a hagyomány talaján”. Az új politikai teológiának ez a kritikai megközelítése ugyanakkor „a legkevésbé sem eredményez felvilágosodás- és demokráciaellenességet, nem torkoll decizionista államelméletbe, és a politikai cselekvés észjogon alapuló és ebben az értelemben egyetemessé tágítható megalapozását sem utasítja el”.⁵² Ebben a tekintetben az új (posztidealista) paradigma létlehetősége a következőképpen adódik: kettős kritikával él a vallás és a szekuralizáció mint politikai funkció elvével szemben. E kettős kritika egyfelől a néma vallásnak „legitimációt biztosító mítosz” igazságtudatát célozza, másfelől a politikától független teológia kritikájával kíván érvényt szerezni a teológia politikai dimenziójának. A posztidealista paradigma voltaképpeni kérdése az, hogy vajon létezhetnek-e „olyan érdekek, melyek összhangban vannak az igazsággal”? Metz olvasatában létezik minden emberre kiható egyetemes érdek, s az a bibliai hagyományban alapozódik, mely („gyakorlati alapokon”) igazságot hirdet élőknek és holtaknak, a feledésbe taszított és a jelenvaló szenvedésnek és szenvedőknek egyaránt.

Másrésről (b.) Metz szól arról a marxista felismerésről, miszerint az emberek a „történetük szubjektumaivá válnak”: a történelem hozzátartozik az ember (a szubjektum) belső lényegéhez. Metz ugyanakkor kihangsúlyozza, hogy ebben az esetben voltaképpen arról a *történelemről* van szó, mely „a zsidó-keresztény hagyománynak [beleértve Isten és a történelem elválaszthatatlanságát is] egyenesen a sorskérdése”.⁵³ Metz egyértelműsíti, hogy a kereszténység zsidó- és görög öröksége újra és újra egymásnak feszülnek amiatt, hogy az előbbi (zsidó örökség) már eleve ellene áll a végtelen fejlődést eszmeisítő történelemszemléletnek, míg utóbbi (görög örökség) támogatja azt. Metz számára a judaizmus hagyománya – beleértve a bibliai-narratív hagyományát – eredetibb öröksége a kereszténységnek, mint a görög-hellén hagyomány. A bibliai-narratív hagyomány számára csak egy történelem létezik: a világtörténelem mint üdvösségtörténelem. E történelemszemlélet megtalálható valamennyi bibliai elbeszélésben, s jelentősége abban

⁵² In METZ 2008: pp. 170-171., 176., 181., vö. még SZIGETI 2003; A gyanú teológiai összefüggéséhez, mint (teológiai-hermeneutikai) „kritika” történetiségéhez és hatástörténetéhez vö. DAVIS 1980: pp. 104-132.; DIETRICH 2007: pp. 190 kk.

⁵³A történelemet és szubjektumot érintő marxista felismerésről, a „teodiceai kérdés társadalomkritikai dramatizálása” marxi összefüggéseiről vö. METZ 2004h: pp. 102-107.; METZ 2009: pp. 6. kk.; HEWITT 2006. 458-461.

nyilvánul meg, hogy „legbensőbb mozgatóereje a folytonosan fenyegetett és végképp nem egyértelműen megítélt, de [kiolthatatlan] remény, [...] a holtaknak és a már múlthoz tartozó szenvedésüknek szolgáltatott igazságosság reménye”.

Metz reményfogalma kettős veszélyt leplez le. Egyrészt a teodicea által „megsértett” remény önmagában ható veszélyességét, másrészt abból annak a fejleménynek a veszélyességét is, hogy az „elfeledhetlen teodicea kérdés” igazából soha nem kapott nyilvánosságot a rendszeres, vagy gyakorlati teológiai megközelítésekben. Metz itt voltaképpen a teológiai problémafelvetés kilúgozásának a veszélyét hozza fel, mely azzal fedné el a zsidó-keresztény remény fogalmát, hogy ez utóbbiból kivonná a világ szenvedéstörténetétől provokált üdvtörténet válságos, negatív tartalmát. Metz azt állítja, hogy „nem létezik világtörténelem, és [egyúttal] »mellette«, vagy »fölötte« [is való] üdvtörténelem; az üdvtörténet ugyanis, amelyről a keresztény teológia beszél, maga az a világtörténelem, amelyet az egyetemes igazságosság, vagyis a halottaknak és a múltbeli szenvedéseiknek is kijáró igazság folyamatosan veszélyeztetett és vitatott, de elpusztíthatatlan reménye jár át: az a világtörténelem, amelyben a múltbeli szenvedések sincsenek kizárva a remény köréből.”⁵⁴ Ez a remény ellenáll az egyetemes igazság igényét eltorzító, szubjektum nélküli, fejlődéstudományban ágyazódó öntudatosságnak úgy, hogy fenntartja a *vétek eredetiségét* a történelmen belül. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az elbukást és a kudarcot már nem lehet a történelmi ellenfélre vetíteni, másrészt pedig azt, hogy a történelemben érvényességre jutó remény az egyetemes felszabadítás módján öleli át a történelem minden áldozatát, elnyomottját. Továbbá az látjuk, hogy a hívő közösség, miközben a remény voltaképpen közegévé válik, úgy már – Bonheofférral is szólva – „a [be]fogadott és elismert vétek” közegévé is” válik.

A második, az auschwitzi katasztrófával szembesülő válsághelyzet (2) azt egyértelműsíti, hogy a keresztény teológia „olyan metafizika, melynek sorsa van”. Melyben „a történelmi helyzetek belsőleg a teológia logoszához tartoznak”. Teológiát Metz szerint csakis konkrét helyzetben lehet művelni, s ez ma az Auschwitz utáni helyzet „páratlan és semmihez sem hasonlító provokációjaként” mélyül el. Az Auschwitz utáni teológia sajátos válságát az a

⁵⁴ Vö. METZ 2008: 34, 267. (itt: 15. j.), 267-270.; vö. még: RATZINGER — METZ 2006: pp. 402-409. Metz reményfelfogásának eszkatológiai vonására nagy hatást gyakorolt Jürgen Moltmannak a reményt az eszkatológia horizontjára bevonó „felforgató” beszédmódja. Vö.: METZ 2004b: pp. 25-30.; METZ 2004c: pp. 47., 51. j.; METZ — SCHUSTER — BOSCHERT-KIMMIG 2006: p. 454. A *memoria Christi*, mint *Istenről való felforgató beszéd* felvetéséhez, illetve az eszkatológiai reménység hagyomány(ozás)ához vö.: MOLTMANN 2005: pp. (61-94.), 155-164.; MOLTMANN 1993: pp. 291-303.

részvétlensége jellemzi, mely eredeti módon elhatárolódik a történelmi tapasztalatok befogadásától. Metz új politikai teológiája a történelmet kifejezetten „a maga katasztrófális természete szerint érzékeli, [mert] a történelemnek [már] nem lehet olyan értelme, amit Auschwitznak hátat fordítva menthetnénk meg, nem lehet olyan igazsága, amelyet Auschwitznak hátat fordítva védelmezhetnénk, és nincs olyan Istene, akit Auschwitznak hátat fordítva imádkozhatnánk”. Az új paradigma veszélyes emlékezésként hatol az új politikai teológiába és arra kényszeríti, hogy az befogadja, ami szétmállott, aminek megvalósulása kudarcba és botrányba fulladt. A teológia ebben az értelemben az „az emlékéért, folytatott küzdelem”, amely a nyilvánosság előtt zajlik, *memoria passionis*, amely a Bibliában gyökerező, a mások szenvedésére emlékező kategóriaként egyre inkább „egyetemes kategóriává, a megmenekülés kategóriájává” válik. A *memoria passionis*, mint az új politikai teológia egyetemességéért való küzdelmének a megkerülhetetlen eszköze és oka, már új módon, az „Isten miatti szenvedés” emlékezetének a horizontján fedi fel a teológia logoszába hatoló *teodicea* kérdését. Ebben a kontextusban Auschwitz azt jelenti, hogy „létezik a teológia számára megközelíthetetlen szenvedés, olyan rémület, mely zátonyra futtat minden bevett teológiai megbékélés-kísérletet” Isten vonatkozásában.⁵⁵

Végül (3) az úgynevezett „eurocentrizmus végével”, a harmadik világ egyre inkább nyilvános szociális kihívásával való szembesülése úgy érinti, s egyszerre provokálja a teológiát, hogy „a hitet a szenvedésre kész ellenállás és változtatás [politikai] kategóriáinak alapján fogalmazza meg”. A monocentrizmus leáldozásával, illetőleg kulturális policentrizmusával fokozatosan szembe néző „világegyház” (mindenekelőtt európai, s azon belül nyugati) teológiájának az új paradigmája a „vétektörténet horizontján reflektál önmagára [...], s történelmét az áldozatainak a szemével nézi”. A teológia új paradigmájának az irányvonalát újonnan meghatározó kényszerhelyzet kétségnélkül rámutat az egyház egészére kiható „karizmatikus sokkra”, mely az egyháznak már arra a (második reformációt sürgető) korszakára mutat, ami nem a nagy karizmatikus tanítóké, nem a mesterien teológiát művelőké és nem a korszakok peremén megnyilatkozó „nagy próféták” világa.⁵⁶ Metz itt azt erősíti,

⁵⁵ Az érintett problémakör által fölvetődő nyelvi-(rendszeres)teológiai dilemmák érintőleges megtekintéséhez vö.: FRIEDLANDER 1980: 37-51.; GRÜMME 2003: pp. 264-273.

⁵⁶ „Már leszoktam arról – mondja Metz –, hogy nagy álmaim legyenek az egyházzal kapcsolatban. Ma már sokkal inkább az nyugtalanít engem, amit az elterjedőben lévő istenválságnak, a remény válságának neveznek. Ami pedig az egyházat illeti: azért van szükségem rá [...], mert az egyház nélkül már feledésbe merült volna egy több évezredes remény, egy olyan remény, amely ráadásul oly hatalmas és oly valószínűtlen. [...] Úgy tűnik, ma az a feladatunk, hogy másodszor is gyümölcset szakítsunk a reformáció felismeréseinek a fájáról, vagyis hogy elszánjuk magunkat egy második reformációra, amelyben a Krisztus-követésnek újfent minden keresztény

hogy a második reformációt sürgető újabb korszak már nem a gondoskodásra berendezkedett, úgynevezett polgári vallást szolgálja ki, hanem síkra száll a „követésnek elkötelezett messiási vallás” mellett. Ebben az esetben már valamennyi „bázis közösség” (mintha Metz itt a Templom pusztulása utáni judaizmus zsinagóga-hálózatának excentrizmusára is reflektálna) „a megváltás és a felszabadítás [posztidealista, szociálisan emancipatív] élő egységéért küzd”. Ez a küzdelem föl vállalja az is, hogy „megfizesse a kegyelem és a szabadság történelmi egybekapcsolásának az árát”.

Új politikai teológia, vallás és világpolitika a „modernitás határán”

Metz az új, „mérhetetlen feszültséget” megjelenítő politikai teológiai programját négy fő szempont alá rendezi:⁵⁷

(1) Metz kritikus vizsgálatnak veti alá a vallás politikumhoz fűződő viszonyát a modernitás tükrében, majd megtartva a vallás és teológia politikai identitását és integritását, a teológiai módszert érintő megkerülhetetlen kihívásnak a politikai fundamentalizmust jelöli meg. Megállapítja, hogy a politikai fundamentalizmus (vallási-teológiai kifejeződése) mindig is elszigetelte a vallást a mítosz világának politikai reflexivitást elkerülő totalizáló síkján. Ennek az lett a fejleménye, hogy a keresztény vallási hagyomány megváltás-, illetve felszabadítás koncepciójának politikai legitimitációja elsikkadt a demokráciáról szóló lényegi vitában. Metz ugyanis leszögezi, hogy jelen esetben politikán a „demokratikus, jogállami, a reflexivitás szintjére”, az államhatalmi ágak szétválasztásának demokratikus elvéhez eljutott politikai diskurzust érti. E politikai diskurzus legfőbb jellemzője, hogy értékítéletében és érvrendszerében nem a reflexivitást hárító, totalizáló legitimitációs rendszerek érvényesülnek. Metz számára egyértelmű, hogy a politika nem térhet ki a „modernitás határán” az elől, hogy már reflexív módon biztosítsa a saját helyzetét és érvényességét. Amennyiben viszont a politika él reflexivitás lehetőségével, annyiban könnyen szembesül korábbi öntudatlanságának azzal a sajátos természetével, hogy „a modernizmus talaján talajt veszett”: hajlamos a bizonytalanságra, a határozatlanságra, a bizalmatlanságra – ami a reflexivitásának biztos középpontját és rendező elvét illeti. E politikai reflexivitás nem kerülheti el, hogy az

ügyének kellene lennie”. In METZ 2004e: pp. 71-80; METZ 2004g: pp. 96-97.; vö. még: METZ — SCHUSTER — BOSCHERT-KIMMIG 2006: p. 454.

⁵⁷Az említett négy fő szemponthoz vö.: METZ 2004q: pp. 163-180.

alapozásának kritikai felülvizsgálatát elvégezze: a szerződések felbonthatóak, az egyetértés viszonylagos, a társadalmi megegyezést gondozó intézmények elbonthatóak, azok politikai kódjai kérdésesek, hiszen újra és újra együttesen aktiválják a fundamentalizmust és a populizmust.⁵⁸ Metz új politikai teológiájának az elvi alapvetése mindemellett tekintetbe veszi a modernitás dialektikáját Adorno és Horkheimer nyomán, amikor figyelmeztet rá: amikor a politikum ellene fordul a modernitásnak, abban az esetben áldozatul esik a pluralitást elvető, szabadsággellenes fundamentalizmus tradicionalizmusának. Metz végül síkra száll a hitnek egy olyan észben belül való kifejeződése mellett, mely biztosítja a szubjektum szabadságát azáltal, hogy mindenekelőtt a Másik szabadságának és igazságosságának a gyakorlativá válását akarja, és ezen az akaratán keresztül jut el végül önmagához. Metz itt a „hitmegalapozás [új] »politikai« alakzatát” fedi fel, mint az új politikai teológia fundamentálteológiai fogódzóját.⁵⁹

(2) Metz a továbbiakban megállapítja, hogy manapság a vallás és politika elválasztásának elvét gondozó kompetens politikai elméletek ellentmondásosan képviselik a modern politika vallástól való autonómiájának szigorú jelrendszerét. Példaként hozza ehhez Hannah Arendt politikai filozófust, aki a legitimációs válságával küzdő „új politikai cselekvés” szituációját mintha a magánszférába utalt vallással biztosítaná, miközben megállapítja, hogy az új politika a vallással rokon szimbolikát alkalmaz.⁶⁰ Metz egyfelől feltárja –Alexis de Tocqueville és Robert Bellah nyomdokain is haladva –, hogy a modernitásban fogant politika angolszász és észak-amerikai (disszidens-vallásos) beszédmódja a szabadságra összpontosító politikát individualizálta, privatizálta, s ezzel hozzájárult a „vallásfogalom [...] lényegvesztését”.⁶¹ Másfelől végül felfedi, hogy „a francia politikai filozófiákban rejtve más – elsősorban történetfilozófiai – hagyományok is hatást fejtenek ki”. Ebben az esetben a hatalom-, illetve a „szakrális üres helyének” az esetét hozza fel, a francia politikai filozófiában megmutatkozó „rejtett történetfilozófiai hatások [...],

⁵⁸ A modernitás–vallás–(politikai) fundamentalizmus–felvilágosodás–szekularizáció–intézményesülés-mozgalmi lét–demokrácia–alteritás viszonyait, mintáit (a teljesség igénye nélkül) taglaló, némely esetben (pl. fundamentalizmus, modernitás) Metz-től eltérő kritikai fejtegetésekhez vö.: KAUFMANN 1996: pp. 249-274.; BERGER 2009: pp. 2-13.

⁵⁹ Ld. METZ 2004p: pp. 159, 166–167, 179-180, 192-194.; METZ 2004r: pp. 192-194.

⁶⁰ Vö.: METZ 2004p: p. 167. o. (10. j.); ARENDT 1991. Arendt politikai cselekvést elemző beszédmódjához vö. még: HELLER 1997: p. 105 kk.

⁶¹ Az (euro-amerikai) problémaszituáció átfogó elemzéséről vö.: BELLAH – MADSEN – SULLIVAN – TIPTON (eds) 1996: pp. vii-xxxix., továbbá, BELLAH 1976: pp. 333-352.; TOCQUEVILLE 1993: pp. 412-444.

történetfilozófiai-történetológiai kereteit” vonja előtérbe (Claude Lefort, Marcel Guachet).⁶² Meghatározó hivatkozása itt Heller Ágnes, aki „az Isten halála utáni politikáról” való megfontolásaiban, „a messiási, vagy messianizmus nélküli messianikusság [...] absztrakt messianikusságáról”, vagy Derridával szólva⁶³ „az erőtlén messianizmusról” azt írja: „Az utolsó szék a Messiásnak van fenntartva. Ha valaki elfoglalja ezt a széket, [...] csak eltorzult, vagy hamis messiás lehet. Ha valaki eltávolítja a széket, akkor vége az előadásnak, és a Lélek elhagyja a közösséget. A politika nem használhatja ezt az üresen álló széket. De ameddig a szék ott marad [...] a tér középpontjában, [addig annak ürességét] a politikai cselekvés alanyainak mindig is figyelembe kell venniük”⁶⁴. Újra csak elhatárolódva Schmidtnek a fasizmus által is felkarolt totális államelméleti koncepciójától⁶⁵, Metz egyértelműsíti, hogy az új politikai teológiát – mely „a leghatározottabban vett teológia” – annak az összefüggése foglalkoztatja, ami kimutatható a bibliai monoteizmus és a modern politika között. Ezzel egyrészt azt fogalmazza meg, hogy a bibliai hagyomány dialektikus (kritikai-felmérő), vagyis bevonható a modern politikai kultúra és erkölcs alapjairól szóló diskurzusba. Másrészt Metz azt is hangsúlyozza, hogy a bibliai hagyomány azáltal, hogy része lehet a fent említett diskurzusnak, nem válik sem felvilágosodásellenessé, sem demokráciaellenessé. Ez a felismerése vezet továbbá az ún. anamnetikus ész és a politika összefüggésének további feltárásához.

(3) Az új politikai teológia nem modernitás ellenes, habár ellenáll a történelmi hanyatlás eszméjének, hanem rokonságot vállal „a modernitásnak azzal az elméletével, amelyet Horkheimernek és Adornonak az *A Felvilágosodás dialektikája* c. közös művük körvonalazott. Metz felismeri, hogy a felvilágosodás szükségszerűen rabja maradt az emlékezéssel szembeni előítéletének, mivel nem vette számításba az emlékezés értelmi és kritikai teljesítményét, ami képes hozzájárulni mind a politikum, mind az erkölcs diskurzivitásának állandó fenntartásához.⁶⁶ Az új politikai teológia tehát azzal a céllal száll síkra az anamnetikus észnek mint egyetemességre törő gyakorlati észnek a rangjáért, hogy

⁶²Vö.: LEFORT 1988: p. 17.; BEHRENT 2004: pp. 325-352.; GAUCHET 1997: pp. 151-161.

⁶³ Vö.: DERRIDA 2006: Különösen is: pp. 25-36kk., 63-75., 98-102.

⁶⁴Idézi: Johann Baptist Metz. In METZ 2004q. p. 169.; vö. még: HELLER 1995: pp. 242-255.

⁶⁵ A problémafelvetéshez és elemzéséhez vö.: SZIGETI: 2013: pp. 82-111.

⁶⁶ Vö.: ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 214-308. Hogy a felvilágosodással kapcsolatosan megmutató szkepticizmus érzete kevésbé exkluzív, inkább előremutató (inkluzív), az megmutatkozik az ész fogalmalkotó gesztusában. Vö.: „Ember és állat”, in uo.: pp. 294-304.

biztosítsa azt az emlékezés által megszabott mozgása felől, mely a szenvedés emlékezetként már „a Másik, az idegen szenvedésének az emlékezetévé” lesz [a *memoria passionis*]”.

(4) Metz az utolsó szempontjának a kifejtésénél végül figyelemet szentel az ún. „eszkatológiai fenntartás” kérdésének.

„Minden monoteizmus univerzalizmus” – vallja Metz. Ugyanakkor egyértelműsíti, hogy az új politikai teológiának a bibliai narratíva által megalapozott monoteista univerzalizmusa nem egyeztethető össze a politikai monoteizmus hatalmi univerzalizmusával. Az előbbi ugyanis „minden hatalmi viszonyt »eszkatológikus fenntartás« érvénye alá rendel”, amivel már eleve relativizálja a politikai hatalmat. Tudatában van, hogy univerzalizmusában „erőtlenség” fejeződik ki, hiszen azt (a monoteista univerzalizmust) a megkerülhetetlen, ugyanakkor nyugtalanító, veszélyt hozó teodicea-kérdés újra és újra megsebzí. Ezzel együtt jár ugyanakkor az is, hogy a monoteista univerzalizmusnak ez a fajta gyengesége, melynek megsebzettsége az oka, megóvjá azt (a monoteista univerzalizmust) a feledéstől, az anonimitástól. A monoteizmus univerzalizmusa azt jelenti, hogy „nyilvános”, történelmi: érzékeny a szenvedés iránt, elkötelezett a kulturális-civilizációs konfliktusok enyhítésében. A politikai monoteizmus politikai totalitásra való állandó törekvése⁶⁷, kizárólag műveleti univerzalizmusa azonban eleve nem mutat hajlandóságot sem a szenvedés elfogadására, sem annak enyhítésére. Ennek megfelelően a politikai monoteizmust örökbefogadó kereszténység sem képes a „szenvedés iránt érzékeny monoteizmus [...] cselekvő tényezőjévé” válni. A politikai monoteizmus elfogultságát az táplálja ugyanis, hogy nem veszi számításba az emberi létezés meggyengített belső lényegének az emléktörténetét, mélytörténetét, az ember, vagy emberiség fogalmának sérülékenységét, a széthullás veszélyének való kitettségét. Az új politikai teológia azonban kitüntetett módon elővételezi az ún. *anamnetikus ész* fogalmát és univerzalizálja az új politikai teológia saját maga által meghaladhatatlan paradigmáját (*memoria passionis*). Ugyanakkor tudatosítja: a megemlékezés szubjektuma mindig is veszélynek kitett, „erőtlen” fogalom marad, miközben várakozva, vagy éppen titkos vággyal tekint a Messiás üresen álló székére.

⁶⁷ GÖRFÖL 2002: pp. 431-440. Nem vitás, hogy Metz új politikai teológiája választ keres és talán kiutat(?), mások mellett Odo Marquard politikai monoteizmust vádló-feltáró, bevallottan szkeptikus beszédmódját is mélyen befogadva. Vö.: MARQUARD 2001: pp. 75-100., 238kk., 251-273, 291-296. A (politikai) monoteizmus ontogeneziséhez vö. még: ASSMANN 2008: pp. 17-38, 299-337.

Az apokaliptika „szubverzív tekintete” és az „üresen hagyott szék” etikája

Metz az új politikai teológia hermeneutikájának a megértésmódját taglalva megállapítja, hogy a zsidó-keresztény hagyomány apokaliptikus szövegeiben feltárulkozó provokatív-feltartóztató nyelvezet megfajtkulcsa lesz az új teológiai paradigma hermeneutikájának.⁶⁸ Ennek a tételnek a kezdeti megvilágítására az apokrif Tamás evangéliumból származó idézetet hozza fel: „Aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel. Aki távol van tőlem, a királyságtól van távol!”⁶⁹

Az új politikai teológia „nyugtalanító kérdéssel” szembesül, amikor kutatva az apokaliptikus szövegeket egyszerre csak felfedezi a „határponttal bíró idő horizontját”. E nyugtalanság legfőbb oka az, hogy az apokaliptikus szövegek által feltárt horizont érintésközelbe van az olvasóhoz, vagy hallgatóhoz. Ráadásul ez a közelség már-már elviselhetlen módon nagyítja fel a zsidó-keresztény *reménynek* azt a világbeli körülményét, hogy együtt jár vele (a reménnyel) a *veszély* visszatetszést keltő *ígérete*. Az apokaliptika horizontján megmutatkozó történelemszemlélet az időt Isten idejeként azonosítja: „az idő [...] Istené. Isten nem az idő túloldalaként jelenik meg, hanem [...] a rohamosan közeledő végeként, [...] hataraként, megmenekülést szerző hataraként”. Az idő rohamosan közeledő végén az apokaliptika „szubverzív tekintete” jár körül, mely nem az „idő nélküli idő” örökkévalóságát azonosítja, hanem „a szenvedések nyomvonalának” a rajzolatát, mely a természetes idő innenső peremén tűnik fel. Az apokaliptika – ebben a vonatkozásban – tehát alárendeli a természetes időt a szenvedés idejének.

Az apokaliptikának ez az új paradigmatis szemlélete ellenáll az „apokaliptika fullánkjától” megfosztott „szelíd eszkatológiának” (Metz), a „messiási béke eszkatológiájának” (Levinas), melyet a modernitás eszkatológikus szemléletével azonosít. A modern eszkatológia szellemi síkján a minden ellentmondástól megtisztított „idő nélküli »örök idő«” (Nietzsche) uralma tágul, amely minden felelősséget a szubjektumától megfosztott történelemre, illetve az elkövetkezendő korok igazságszolgáltatására hárít (Levinas)⁷⁰. Az apokaliptika új paradigmájának a modern eszkatológiával való szembeállítása újra értelmezi a (vallási) naivitás igazságigényét. A vallási naivitás igazsága minden esetben

⁶⁸ Vö.: „Veszélynek kitéve: a feltartóztatás hermeneutikájáról”, in METZ. 2008: pp. 176-184.

⁶⁹ Hubai Péter fordításában: „Jézus mondta: Aki közel van hozzám, közel van a tűzhöz; aki távol van tőlem, távol van a királyságtól.” In HUBAI 1990: p. 83.

⁷⁰ Vö.. LEVINAS 1999a: pp. 6-7.

annak a vallási banalitásnak az ismétlődése, mely újra és újra a szomorúság, a szenvedés, a halál árnyéka nélküli jövő emberét vízionálja, majd alkotja meg. A vallási naivitás dialektikus abban az értelemben, hogy miközben áthatja a tőle elidegeníthetetlen szomorúság, mégis így válik képessé rá, hogy vígasztalást nyújtson és befogadásra késztesen. A vallási naivításba hatoló „dialektika fullánkja” mindig provokálja a modern ember által előre rögzített képet az időről és, miközben békétlenséget támaszt benne az apokaliptikus szövegekkel és képekkel szemben, amikben Isten szubverzív tekintete tükröződik. Istennek e tekintetét mindazonáltal Metz nem tartja olvashatatlanak, amennyiben olvasásakor a „válság-, illetve feltartóztatási hermeneutika” eszköztára alkalmazásra kerül, melyet a konkrét történelmi-társadalmi körülményekre kell alkalmaznunk.

Metz éles határvonalat húz a vallási naivítás dialektikájának a válságot felidéző „feltartóztató hermeneutikája” és a modern eszkatológikus szellemnek a „hermeneutikai naivitása” közé. Utóbbit, vagyis a hermeneutikai naivitást a modernitás által felkarolt naiv szellem hermeneutikai támadásának tartja, ami arra törekszik, hogy megszabadítsa a szubjektumot a történelem terhétől és attól a gyanútól, botránytól, amely a bibliai istenképpel együtt jár. A modernitás azzal, hogy az apokaliptikát elűzte a modern világképéből és azt végleg az archaikus-mitikus világképek birodalmába zárta, úgy elválasztotta az „üdvösségről” szóló keresztény üzenetet az emberi szenvedéstörténet mélységeitől és mentesítette [megfosztotta] azt az Isten kérdés apokaliptikus nyugtalanságától”. Az apokaliptika annyiban dialektikus, amennyiben egyrésztől éberon tartja a másikat, az idegen szenvedésének és halálának a feltartóztató-nyugtalan tapasztalatát, másrésztől Isten hatalmának azt a tapasztalatát, mely „olyan erő, ami azt sem hagyja békén nyugodni, ami már elmúlt”. Isten hatalmának ez a békétlensége (*memoria passionis*) szembe helyezkedik annak a világnak az embertelenségével, amelyben a megbocsátás beláthatatlan túlgulása már eleve örök üdvösséget hozott a „megbékélés mindenhatóságának” (Levinas).⁷¹ Metz hozzáteszi: az embertelen világban a megbocsátásnak az a naiv megelőlegezése hat, mely megelőlegezés már eleve kifosztja, kiüresíti a könnyörületnek és a felszabadításnak minden alakját és tapasztalatát.

⁷¹ Idézi Metz, in METZ 2008: pp. 184.

III. A SZUBJEKTUM POLITIKAI KARAKTERE

Politikai szuverenitás és hatalomgyakorlat

A vallási szemlélet mindig is érzékenyen számításba vette a társadalom, a közösség, az egyén úgynevezett *szuverenitása* határait. E szuverenitás kérdés sajátos dilemmákat és megoldásokat vetett fel a teokratikus, monarchikus rendszerekben, a felvilágosodást követően ma is. Jürgen Moltmann nagy hatású német lutheránus teológus egy írásában politikai teológiai kritikával illette Hobbesnak a *Leviatán* címmel közrebocsátott rendszeres államelméletét. Ezzel az volt a célja, hogy felvázolja a *centralizmus és a föderalizmus* problémáját a kereszténység politikai önértelmezésében.⁷² Vegyük előszörre szemügyre Hobbes államelméletének vonatkozásait.

Hobbes azt tartja az emberek természetes állapotáról, hogy az már a kezdeteitől fogva „nyomorúságos” és szenvedéssel teljes. Az emberek valamennyien a hataloméhségüktől, a dicsvágyüktől, a bizalmatlanságüktől szenvednek, s attól a halálukig tartó „hadiállapottól”, amit a hataloméhség, a dicsvágy és bizalmatlanság kontrolálatlansága tart fenn.⁷³ Valamennyi ember, hogy az életét óvja, hajlamos a másik ellen fordulni, miközben látszólag azonos eséllyel élnek a szabadság természet szabta jogával (*jus naturale*). Azonban az erősek, vagy sikeresebbek diadala az áldozatok vérével elegyedik, miközben a diadal ideiglenessége harsan fel a békét nem leelő csatáin.⁷⁴ Hobbes szerint mégsem vár örök győzelem és kárhózat e természetes emberi közösségre, amennyiben képes győzelemre jutni az individuum önfenntartási ösztöne. Ez az önfenntartási ösztön képes ugyanis rá, hogy a leigázás és áldozatul esés természetes eseményláncolatát kiváltsa, vagy legalábbis megszelídítse bizonyos kölcsönös összerződéssel (*lex naturalis*).⁷⁵ A létrejövő összerződések szövetség már azokat fogja közre, akik e szövetség jegyében a biztonságuk érdekében önként átruházták (privatizálták) a hatalmukat, a szabadságukat egy szuverén, általános függetlenséget képviselő felettes személyre, vagy fórumra. Az eképpen alapuló szerződések szövetség egyben a

⁷² MOLTSMANN 1996: pp. 299-317.

⁷³ Vö. HOBBS 1970: p. 111.

⁷⁴ Vö. UÓ: pp. 107-110.

⁷⁵ Vö. UÓ: pp. 112-116.

közösségi és egyéni szuverenitás kihelyezésének, átruházásának a deklarációja is lesz. A közösség és egyén átruházott szuverenitása újonnan szült szuverenitássá lesz, melyet kizárólag a Szuverén, az (intézményesített) Állam gyakorol, amely azután minden világi és lelki hatalom kizárólagos birtokosává lesz. Az egyén, vagy közösség átruházó-felhatalmazó szerződése a Szuverénnel, az Állammal az már az alattvalók tényleges szerződéses szövetsége lesz a felségjogokat végleg önmagánál tartó, kizárólagos uralkodóval.⁷⁶ Ebben a szövetségelméleti rendszerben viszonylagossá válik az önállóan gyakorolt egyéni, vagy közösségi hatalom, amennyiben az egyén már nem önrendelkező, a népnek már nincs ellenállási joga: megfosztatták a politikai-uralmi hatalom gyakorlásától. Noha Hobbesnál a Szuverén halandó, nem azonos az örökkévaló Istennel, mindazonáltal a Szuverén „Halandó Isten” lesz, aki a törvény felett állva kizárólagos Őre a jognak és igazságosságnak. Ő a Békesség Mitikus Fejedelme, a „halandó-isten”, aki mindvégig a mennyei Isten védelme alatt áll – és hal meg.⁷⁷ Az így uralt állam teokrácia, amelyben a lelki és a világi hatalom egysége megbonthatatlan. Hobbesnak a teokratikus Leviatán-államképe mindazonáltal nem a bibliai teremtő Isten ellenében ható kaotizmus szimbolikus megjelenítődése. Ellenkezőleg: Hobbes Leviatán-államképében éppenséggel a békeállam kizárólagos földi esélye testesül meg, melyben az ember természetes eredetisége és a békeállam létrejövésének nagyszerűsége egymás komplementerei lesznek. A létrejövő békeállamban ugyanakkor a túlélésnek a *nem-természetes*, hanem a *civilizált* polgári léte kap hangsúlyt. E polgári létben a békességnek az a tere nyílik meg, melyben a privatizációs-szerződés által biztosított kegyelmi idő és e szerződésben félelemet munkáló erő (dünamisz) egymással össze fonódva nyilvánulnak meg.

A reformáció örökségének szövetségteológiai koncepciója végül felidézte az ellenállás hitre való alapozásának teológiai-politikai örökségét, majd elvetette Hobbes államtanát, amiben egy rendszeresen kifejtett úgynevezett ellen-államelméletet ismert fel – mondja Moltmann. Előbbi a politikumot nem azonosítja végső módon az utóbbi legfőbb méltóságra vonatkozó lényeglátásával, gyakorlati alapozásával. Az ellenállási jog deklarációjának szövetségteológiai (nem természetjogi!), humanista elve már a reformáció politikai teológiájának a föderalizmusra, az „individuális fenntartásra” (Chomsky)⁷⁸ nyíló tekintetét mutatja. Hobbes államelméletének későbbi örököse, Carl Schmitt is elvetette a

⁷⁶ Vö. Uő: p. 149.

⁷⁷ Vö. HOBBS 1970: p. 149.

⁷⁸VÖ. EHHEZ: CHOMSKY 1997: PP. 16-18KK.

protestantizmus politikai teológiai alapvetését, a modern állam szekuláris jogállamiságát. Moltmann megállapítja, habár Schmitt államelmélete látszólag érintetlenül vette át Hobbesnak az (ellen-)államértelmezését, de annak egy fontos kitételétől eltekintett: Hobbes gondosan, s talán tudatosan is beépítette rendszerébe az állam, a Leviatán halandóságát. E halandóságban haloványan megmutatkozó megmutatkozó zsidó-keresztény hagyományt Schmitt végképp sterilizálta a máig is ható politikai teológiájában, amiben relativizálta az ellenállási jog biblikus szövetségteológiai megalapozását.⁷⁹ Az újabb politikai teológiák államkoncepciói (Peterson, Moltmann, Metz) viszont befogadják a Spinoza–Mendelssohn–Stahl-i örökséget, mely – s ezt Schmitt felismerte – a liberális demokrácia kultúráját szembe állította a Leviatánnal.⁸⁰ A zsidóság és a kereszténység ugyanis „nem politikai vallásként keletkezett, hanem a Törvényhozó, illetve a Megfeszített szabad követéséből”⁸¹. A bibliai (ide értve: a tórai és a tanachi) alapozás, illetőleg a belőle fakadó krisztusi-páli közösségi létértelmezés rámutat, hogy a bibliai értelemben vett vallási közösségek nem népvallásként, hanem független, hitvalló közösségekként álltak elő. Ebből kifolyólag a törvényadás emlékezetének prófétai hagyománya, ahogy Krisztus keresztje is, megbontja a vallás, az egyház és a politika egységét. Ez azért lényeges, mert a politikai egység relativizálása előhívja a zsidó-keresztény hagyomány monoteizmusát, mely, ahogy Peterson mondja, „tipikusan” elkötelezett a vallás, az egyház és a politika felosztása mellett (Peterson).⁸²

Az újabb politikai teológia demokrácia-szemlélete, kezdetektől ellenállva Schmitt decizionista államelméletének, eredeti módon elővételezi a keresztény hitvallás Auschwitz utáni locus theologicusát:⁸³ az Auschwitz név már visszavonhatatlanul egybefűzi a hitvalló nép politikai válságát a keresztény hit válságával. Moltmann itt ugyanazt látja mint Metz, aki utóbbi (Kanttal) vallja a hit szabadságáról, hogy e szabadság nem a hívő egzisztencia

⁷⁹ Vö. SCHMITT 1938. 106-108, 124-130.; MOLTSMANN. 357-358.

⁸⁰ LD. ERRŐL: MEIER 2011: P. 152. KK.; A KORSZAK EMANCIPÁCIÓS KIHÍVÁSAIRÓL VÖ. BENBASSA – ATTIAS 2004: PP. 51-97.

⁸¹ Vö. MOLTSMANN 1996: p. 357.

⁸² „Die typisch judenchristliche »Aufspaltung der politischen Einheit«, scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen ...”. In NICHTWEIß 1994: p. 735.; a zsidó-keresztény monoteizmus relativizáló hatásáról vö. még: PETERSON 1994: p. 44.

⁸³ Vö. MOLTSMANN 1996: P. 358.

magánügye. Vagyis a hit megvallása, vagy átélése már eleve nem független a nyilvánosságtól és ez fordítva is igaz: a nyilvánosság sem szakad el a hit megvallóinak a nyilvánosságától, akkor sem, ha utóbbiak elnémulnak. A hit szabadsága ugyanis a nyilvánosan történő hasznosíthatóságában, vagyis a (politikai) gyakorlata által mérettetik meg. Lényeges, hogy az egyház, a vallási közösség politikai léte nem a politikai hatalomba való tagolásának a szükségességéből fakad (ahogy azt láttuk Schmittnél), hanem ellenkezőleg: a keresztény egzisztenciának Krisztus-követővé kell válnia, hogy öntudatosan szembeforduljon az erőszak (pl. a politikai monoteizmus) kultúrájával. Moltmann, egyetértve Metzcel úgy látja, hogy valamennyi (zsidó-keresztény) vallási-egyházi közösségi attitűd mindig is politikai attitűd marad, amely „minden keresztény teológiának [megkerülhetetlen] további kontextusa”.⁸⁴ Ez a közösségi térben, a nép terében érlelődő és előálló teológia fenntartja kritikai attitűdjét a politikai vallás és a vallásos politika megítélésében, amikor újra és újra visszavételezi a közösségi hatalomgyakorlatot Hobbes (és tegyük hozzá: Schmitt) államtanától, vagy kritikát gyakorol vele szemben. Ez a visszavételezés feloldozást, megbékélést ad a természettől elidegenített, „államosított” ember, közösség, nép számára, egyszersmind felszabadítja a hajlam alól, hogy újra és újra igazolja az önmagát megvalósítani kívánó politika hatalomgyakorlatát. E visszavételezés a politikai élet föderalizálását célozza Moltmannnál, a „képrombolás” szövetségi etikáját sürgeti, s azt a nép belső törvényévé szilárdítva alkotmányozói parancsolatban örökíti tovább (J. Q. Adams).⁸⁵ E kontextusban a teológia már annak a népnek a nyelve lesz, mely tudatára ébredt saját történelmének, nyelvének, megnyilatkozásának és emlékezetének, s mint ilyen közösség, már újonnan vett kollektív önazonosságot nyert – Isten és az emberiség színe előtt (Metz).

A „képrombolás” szövetségi etikájának teológiai szemhatára

Az új politikai teológia narratív teológia, s ennél fogva reflexív is: megkülönböztető figyelemet szentel a nép saját történelmére és szenvedésének emlékezetére (memoria passionis). Az új politikai teológiának ez a megközelítése nem választja el a hitet a vallás(gyakorlat)tól, nem tekinti az egzisztenciát elvontnak, hanem tudatában van, hogy az

⁸⁴ Vö. uo.

⁸⁵ „Democracy has no monuments; it strikes no medals; it bears the head of no man upon a coin; its very essence is iconoclastic”. Ld. ADAMS 1876: p. 433.

ember a tapasztalatainak és történelme szövevényes hálójának a *szubjektuma*.⁸⁶ Az embernek ez a tapasztalata, mely feltárul a mindenkori szimbolikus elbeszéléseiben, az államtól elválasztott vallás síkján értelmezi magát. A narratív-kritikai teológia művelője tudatában van annak, hogy a közösség (*communio*) mindig is a kollektív emlékezésével együtt mutatkozik meg: a vallási tudat és a vallásgyakorlat nem hivatkozhat az ártatlanságára, avagy végtelenségére a politika és társadalom vonatkozásában. A teológia ennek megfelelően szükségszerűen elhatárolódik attól az eszméiségtől, amely a szubjektum meggyengítésével teret nyit a Leviatán állam puszta racionalizmusának, idealisztikus érzéketlenségének, hogy végképp földoldozza az emlékezés terhe alól valamennyi alattvalóját. Kérdésünk újra csak az: milyen módon adódik a közösség (*communio*), a szubjektum újabb politikai teológiai identitása? Metz itt felhívja a figyelmet az transzcendentális-idealista szemléletű önazonosság által nyújtott védelemnek a veszélyére, amit egy ismert tanmesével ábrázol, jelesül a nyúl és a sün egymás ellen vívott futóversenyével.⁸⁷ Eszerint a sün egyszer elhatározta, hogy megleckézteti a nyulat, egyszer és mindenkorra véget vet a nyúl behozhatatlan diadalának, melyre az a meghirdetett futóversenyek megnyerésével tett szert. Elhatározását követően a sün cselhez folyamodik, s rajthoz áll a nyúllal. Amint nekifeszülnek, a nyúl hamar eltűnik a látóhatárról. A sün kisvártatva letelepedik a közeli árnyékban. Nincs szüksége rá, hogy nekiiramodjon, már eldőlt, hogy a futóversenyt megnyerte. Bizton tudja, hogy amikor a nyúl a célvonalhoz ér, már ott találja őt magát. Pontosabban a feleségét, de kétségtelen, hogy a nyúl nem képes különbséget tenni közöttük. Miközben tehát a nyúl majdhogynem a halálba hajszolva magát közelít a cél felé, addigra sün már birtokokba vette a célt és az egész szemhatárt anélkül, hogy bármennyit is haladt volna a kijelölt pályán. Az újabb politikai teológia gyakorlatias felfogásában az idealista szemlélet a sün esetére emlékeztet a tanmeséből, aki csellel elébe vágva a nyúlnak már eleve a célban volt. A sün példázza az idealista megközelítésmód cseles megkettőződését, mely relativizálja a cél felé való futás gyakorlati tapasztalatát azzal, hogy a futó erejét próbára tevő pálya kihagyásával jut el a célhoz. Az idealista-transzcendentális teológia kontextusában a történelem olyan kategóriája a reflexiónak, mely nem inog meg a kollektív történelmi félelmek, az értelmet fenyegető katasztrófák, sem a remény láttán, mely utóbbi ébren tartja a várakozást. Az idealista-transzcendentális módszer, miközben univerzalizálja a mindent átfogó értelem képességét,

⁸⁶ Ld. METZ 2005: pp. 138 kk., 141 kk.; A szóban forgó felvetés további teológiai, szellemtörténeti háttéréhez ld. még: SCHÜSSLER FIORENZA 2005: pp. [87-]91-92[-102].; SCHÜSSLER FIORENZA 2014: pp. 93-95.

⁸⁷ METZ 2005: pp. 150-152.

aközben meg is szabadítja azt az összes történelmi-társadalmi ellentmondástól, feszültségtől. Ezzel azonbanaz együtt jár az, hogy mindenkoron türelmetlenséggel és céltudatossággal hártja is el a reménnyel való várakozás valamennyi korszakban érvényét kereső eshetőségét. A szubjektum idealista-transzcendentális módszerrel való megközelítésében a történelmi félélmek, a katasztrófák evilágiságának reflexív befogadása alóli felmentés és a reménnyel szembeni ellenállóság, vagy védettség kialakításának a folyamata hat (sün). Ez a megközelítési elgondolás eleve kiszolgáltatja *a zsidó-keresztény örökség narratív és gyakorlati felfogásának lényegét* a korszakos relativizáló hajlamnak (sün), hogy végképp eltekinthessen a történelem eszkatológikus-gyakorlati fölfejtésétől (a nyúl élet-halál futásától). Lássuk be: bizonyos értelemben nem is akar mást. A történelem eszkatológikus-gyakorlati szemlélete mindig is szembehelyezkedő, ellen-szemlélet, mert komolyan veszi a történelmi ellentmondásokat, a (kilátástalan) küzdelmeket, a vissza-visszatérő szenvedés horizontját. Ennek a horizontnak a komolysága újra és újonnan továbbgondozza az örökség és üdvösség lényegi kihívását, amiben a történelem és a bennük formát öltő történetek (stories) narratívái egyszerre jelennek meg. Az *egységes* történelem és a benne pluralizáló-formálódó történetek összefonódása viszont az egy üdvösségtörténelmet az egyén üdv- és bukástörténeteiben mutatja be. Ebben a megvilágításban a történelem egyetemes és végérvényes értelmének narratív (elbeszélésre alapozó) és memoratív (emlékezésre alapozó) feltárulkozása voltaképpen olyan ellenállási pozícióhoz vezet el az üdvtörténetre reménnyel tekintő szemléletet, mely szembeszáll az értelemnek és az üdvösségbe vetett hitnek egymástól való szétválasztásával, vagy az egymást kioltó természetükkel a történelemben. Ez az ellenállási pozíció elveti azt a feltételezést, vagy dogmát, hogy az üdvösség zsidó-keresztény értelmezésének univerzalizmusá hasonló volna az egyetemesség transzcendentális horizontján, vagy az egyetemes történelem horizontján kidolgozott üdvösségfogalom univerzalizmusához. Az egyetemesség narratív-memoratív feltárása az üdvösséget *meghívásként* fedi fel. E meghívás pedig nem kényszerítő erővel hat, inkább meglepetéssel, mert gyakorlati irányultsága, felszabadításra törekvő, narratív-hagyományozó struktúrája van.⁸⁸

⁸⁸ Vö. METZ 2005: p. 154.

A szubjektum újonnan nyert önazonossága

Az új politikai teológia a szubjektum, illetve a közösség fogalmát is a *memóriában* rögzíti,⁸⁹ az úgynevezett „Istent elfelejtő polgári vallással” szemben megnyilatkozó „politikai prófécia” emlékezetében. Metznél a politikai prófécia emlékezete annyiban helyezkedik szembe a polgári vallás modern felfogásával, amennyiben a „politikai prófécia [...] sosem a boldogság utópiája, hanem a boldogság nélkülözéséről szóló prófécia”. Ez az emlékezésből újra és újjól fog felfakadó bibliai hagyomány elsődlegesen nem a boldogság minden felett való diadalát célozza, hanem „a boldogság nélkülözésének berekesztését” tűzi ki céljául.⁹⁰ Hogyan?

Az új politikai teológia politikai-próféciai emlékezete mítoszkritikát gyakorolva a továbbhaladás, a fejlődés, a folytonosság felett, végül a feltartóztatás, a megtérés, az ellenszegülés politikai teológiai kategóriáihoz, a megmentés kategóriájához tér. Mindamellet azt látjuk, hogy a feltartóztatás e kényszerítő kategóriája nem ismeretlenül tűnik fel, amennyiben azt az emlékezet (memoria) korszakonként másként és másként felfedi. Ebben az értelemben az egzisztenciára a korszakról korszakra változó újradefiniálás memoratív-kényszeres, feltartóztató ereje hat és felelőssége hárul. Ez az erő (dünamisz) és felelőség a szubjektum, a közösség eredeti politikai-öntudatos feltartóztató hatalomgyakorlatának az alkalmazásában nyilvánul meg. Ebben az értelemben a szubjektum (közösségi léte) bizonyos értelemben sosem lel nyugvópontra, hanem az önmaga újabb megítélésével, a feltartóztatással, a hatalom kihelyezésével és visszavonásával, a hagyományozás felülvizsgálata által alapozódik és határolódik körül – újra és újonnan. E hagyományozásnak a feltartóztató-politikai tradíciója már úgy adódik, mint olyan kizárólag kényszer nélküli szerződés, mely megelőlegezi a szubjektum, vagy közösség számára a jogot, hogy bármely törvényről ítéletet alkosson (Moses Mendelssohn). Véleményünk szerint Metz esetében az új politikai teológiai megközelítés szubjektum és közösség felfogása mások mellett felidézi Mendelssohn vallásfelfogását, aki Hobbessal konfrontálódva azt már az ún. polgári vallás ellen-vallásaként identifikálja. E különbségtételben a polgári vallás mérlegelés, vagyis előzetes vizsgálódás nélkül szolgálja az állam aktuális politikai előírásait, törvényeit, szemben azzal a (zsidó[-keresztény]) vallásgyakorlattal, ami eleve a „feltartóztatás, az átalakulás

⁸⁹ Vö. METZ 1981: P. 89.

⁹⁰ Vö. uo.

jegyében álló prófécia”⁹¹. Mendelssohn azt erősíti, hogy a hitelességre törekvő vallásgyakorlat mindig is „távol tartja magát a polgári cselekedetektől [...], amennyiben azok nem meggyőződés [Gesinnung], hanem csak hatalom által valók”.⁹² A nem polgári szerződés módján jelenvaló vallásnak a nép körében vállalt szerepe nyilvános: „amit a vallás [...] nyújthat, a *tanítás* és a *vigasz*, mert a vallás hatalma a szeretet és a jótékonyosság”.⁹³ Ebben az esetben alighanem az „ultimátumot közlő” vallásról is beszélünk (Metz), amelynek a politikai (és Walter Benjammal szólva: forradalmi) próféciája mindig is tekintetbe veszi az emlékezet által megőrzött hagyományozás folyamatának a sajátosságát és elmélyülését mind a szubjektum, mind a közösség vonatkozásában: „a szokás, nevelés, gyakorlat, példa [...] *nem teremthet* korábban nem létező *gyönyört, vágyat, hajlamot*” (Mendelssohn).⁹⁴

⁹¹ Vö. METZ 1981: p. 90.

⁹² Ld. MENDELSSOHN 2010. 16.

⁹³ Vö. UÓ. p. 16-17.

⁹⁴ In MENDELSSOHN 2011: p. 202.

IV. A KÖZÖSSÉGI HATALOMGYAKORLAT KATEGÓRIÁI ÉS FORMÁI

Egy közösség viszontagságairól

Megfigyelhető, hogy Bonhoeffernek a *Szentesek közössége* c. írásában⁹⁵ csak egyszer fordul elő az *átok* kifejezése⁹⁶. Mindazonáltal a szó jelentőségére utalhat, hogy az mindjárt az írása elején szerepel. Az „átok” ott a kereszténység élethelyzetére utal, a „szétszórtottnépre”, amely nagyrészt „hitetlenek között él”. Azonban a későbbiekben azt látjuk, hogy az említett velejáráin túl, az „átok” további értelmet nyer, többletet kap a keresztény közösségi lét üdvösségének a megértése és az elfogadása tekintetében is.

Azt látjuk, hogy Bonhoeffer írása szerint az *átok permanens* (folytonos-visszatérő) *módon hat*, állandó nyugtalansággal tölti el a hívők közösségét. E nyugtalanság kétségkívül hozzájárul ahhoz is, hogy Istent „messze földeken is emlegessék” – idézi Zakariás könyvét Bonhoeffer. Írásában azonban arra is kitér, hogy az *átok* mellett kétség kívül érvényre jutnak *Isten ígéretei* is a gyülekezetben. Sőt, azok kizárólag a gyülekezetben élő hívők számára válnak valósággá. Úgy tűnik, hogy Bonhoeffernél az *átok* állandó (és dialektikus) jelenlétének a problémája elvonatkozhatatlan az isteni ígérek állandó (és dialektikus) megnyilvánulásának a problémájától. Hogyan?

A keresztény közösségi létnek nem az a végső célja, hogy kizárólag sajátmagára vonatkoztassa, elemezze és igazolja az *átok*nak és az *ígérek*nek a nyilvánosságért vívott, azonos időben vívott harcát – mondja Bonhoeffer. Az egyidejűség, vagyis az *átok* eredetisége (természetes volta) és az isteni ígérek valóságának együttállása a gyülekezetnek inkább a világban való láthatóságát jelenti. A keresztény közösség végső ügye ebben a sajátos egyidejűségben mindig is a (Krisztusról való) *megemlékezésben* fejeződik ki. E megemlékezést ugyanakkor nyugtalanság hatja át. Az *átok*nak és az *ígérek*nek a megemlékezés színterén való együttes jelenéből fakadó nyugtalanság. Ezt a nyugtalanságot alapvetően az táplálja, hogy a jelen körülményei között az isteni ígéreknek az újra és újra

⁹⁵ BONHOEFFER 1997. Jelen írásunk alapvetően ennek a műnek az alapján hivatkozik Bonhoefferre a későbbi vizsgálódások során.

⁹⁶ Ld. uo: p. 8.

(permanens) elnyerése nem iktatja ki az átok újra és újra visszatérő (permanens) jelenvalóságát.

Johann Baptist Metz munkássága visszatekint rá és számot vet Bonhoeffer teológiai örökségével, habár az „új politikai teológia” lényeges kérdéseinek alapot vető (politikai teológiai) megfontolásai elkerülik ennek az örökségnek a részletező, rendszeres-kritikus bemutatását.⁹⁷ Mégis feltesszük, hogy Metznek az új politikai teológiájában megjelenő „veszély” és „memoria” kategóriái egyben leképezései, továbbgondolásai is annak, ami az átok és ígélet dialektikus kategóriáiban jut kifejezésre Bonhoeffernél.⁹⁸ Vegyük most szemügyre az átok (és az ígéret) léthelyzetét Bonhoeffernél.

Az egyén és a közösség idegenszerűsége

„Minél mélyebb, minél hitelesebb a közösségünk, annál jobban háttérbe szorul minden más [...]. Óvakodjunk hát...” – írja Bonhoeffer a fentiekben említett írásának „Közösség” c. fejezetében⁹⁹. Hogyan és mitől óvakodjunk?

Bonhoeffer szerint a hiteles keresztény közösség nem pszichikus (érzéki), hanem *pneumatikus* (lélektől áthatott).¹⁰⁰ A közösség pneumatikusságának és az abban ható átok egybeesésének nagy jelentőséget tulajdonítva, Bonhoeffer három pontban összegzi az ezzel kapcsolatos megállapításait:

(1) A lélekben (a *pneumatikus*, vagy *Krisztusban* – Bonhoeffernél az iménti három kategória [más mellett] egymást jelöli a jelen esetben) fennálló közösség tagjai egymásra vannak utalva. Az egymásrautaltságuk *szükségszerű*, mivel „Isten emberi ajakra helyezte az Igéjét”¹⁰¹. Istennek ez a végzése egyben a lélek akarataként munkál a közösségben és bármely közösséget formáló emberben. Bonhoeffer megerősíti, hogy az isteni végzés és a lélek (Krisztus) akarata együttesen műveli az isteni kijelentés átörökítését a közösség által. Ez az

⁹⁷ Vö: METZ 2004o: p. 154.

⁹⁸ Noha a „veszély”, vagy „veszélyes” kifejezések gyakrabban felbukkannak Bonhoeffer említett írásában, mégis úgy tűnik, hogy azokat a későbbiekben már nem kizárólag az átok szó átírásaként, továbbértelmezéseként jeleníti meg.

⁹⁹ Ld: BONHOEFFER 1997: p. 15.

¹⁰⁰ Vö. uo: p. 16.

¹⁰¹ Ld.uo: p. 12.

együttműködés mindamellet leleplezi a csüggedő, az elbizonytalanodó (közösségi) ember (szubjektum) magányát, avagy egyediségét kereső „önámítását” is, ami újra csak erősíti az egymásrautaltságot a közösségben. E közösség színterén valósul meg „az üdvüzenet hordozóinak a találkozása”. A szóban forgó közösség hitelességét az mutatja, ha valamennyi találkozásban bebizonyosodik e közösségi tér hozzáférhetősége, a már eleve *mindenki számára* való nyitottsága. A nyitott, hiteles közösség léttérén együttesen mutatkozik a véték megítélése és bárki szabaddá és igazzá nyilvánításának aktusa – *Krisztusban*. Bonhoeffer rámutat arra is, ahogyan az isteni kijelentés megnyilvánul e közösség konkrét színterén.

A közösség e nyilvánossága semmiképpen nem jelenti a sajátmaga kizárólagosságát az isteni kijelentés (Ige) igazságának a végső kifejlődésében, majd gondozásában. Sőt, alkalmasint még csak otthont sem képes biztosítani az isteni kijelentésnek, akárha e kijelentésnek Salamon szentélyét is emelte volna. Isten Igéje ugyanis minden esetben kívülről, „idegen világból” („nem evilágból”, Ján 17,14) jut el a tér szegleteibe, s bizonyos tekintetben idegenszerű is marad a számára. Ennek az idegenszerűségnek a jelentősége abban áll, hogy ha a hely minden rejtett zugát módszeresen kutadjuk, felforgatjuk is, akkor sem leljük az isteni kijelentés (Ige) *konkrét helyét* e közösségi térben. Hogyan értsük ezt?

Bonhoeffer a Krisztusban lévő közösség léttérén szakadatlan harcot, tülekedést lát, amit népek, csoportok és egyének állandó mozgása-áthaladása nem csak jellemez, hanem egyre öszoönöz is.¹⁰² Ebben az olykor zarándoklatszerű, feszültségeket is hordozó kavalkádban látjuk a „város kapuin kívülről” érkező híveket, vagy idegen alakokat, a másnyelvűeket, a kivetetteket, a megalázottakat csakúgy, mint azokat a híveket is, akik a falakon belül élnek. S ott vannak még Jézus szőlőskert példázatának az állástalan munkavállalói is. E közösség léttérében a *teremtő szó* minden esetben idegenszerű marad, mivel „nem e világból”, hanem *kívülről való*. Bonhoeffer szerint mindig is idegenül hangzik fel a teremtő szó annak a *természetes* és *veszélyt* hozó emberi hajlamnak a vonatkozásában, amely utóbbi saját birtokának tekinti az igazságot a hatalomgyakorlás érdekében, hogy utat engedhessen önös érdekekeinek és leigázó indulatainak. Ezzel szemben az isteni kijelentésnek (Igének) az idegenszerűsége –Metzcel szólva – kiemeli az Ige, a teremtő aktus *monoteista (egylényegű), memoratív kegyelemszerűségét*, mely már eleve is idegenszerű, elválasztott jelleget ölt: e monoteizmus számára a vád akkor is érvényes, ha a véték ismeretlen maradna és az igazságosság (az igazzá nyilvánítás) eléri azt is, aki a bűne és vétke alóli felmentését remény

¹⁰² Vö. uo: pp. 9-12.

nélkül keresi. A bibliai monoteizmusban az isteni Ige *telosza* munkál, amely újra csak szabadulást hirdet a közösség, a hívek és valamennyi rabságban szenvedő számára. E felszabadító kijelentés és aktus, mindvégig, eredeti módon *idegenszerű, különálló* marad, s együtt mutatkozik a közösségre ható, az emberi hajlam természetéből fakadó *veszéllyel*.

(2) Bonhoeffer jelentőséget tulajdonít annak a feszültségnek is, mely abból fakad, hogy miközben „az emberek [eredendően] viszályban élnek”, addig „[»Jézus mindig is] a mi békességünk«” marad.¹⁰³

A közösségben tehát teret kap a „viszályban élés” újra és újra visszatérő (permanens) *veszélye*. Bonhoeffer nem azt állítja ezzel, hogy e veszély Istennek az időről időre megvalósuló elhallgatását fedné fel, noha ő utalást tesz ennek az eshetőségére is. Inkább azt erősíti, hogy a veszélynek a jelenléte lényegesen hozzájárul az isteni szó (Ige) közösségben ható idegenszerűségéhez (elválasztottságához), s ezzel a hitelességéhez is. Ugyanis az isteni szó (Ige) idegenségének a megtagadása paradox módon ezen idegenségből fakadó *remény* elutasításához, vagy kiüresítéséhez, kifosztásához vezet. E reménnyel szemben megnyilvánuló közösségi aktusok mindig is megerősítik, majd igazolják az abszolutizmusra törekvő hajlamot. A közösség számára ugyanakkor ez az abszolutista hajlam nem a lehetséges esélyeként (perspektívájaként), hanem inkább a vágyaként jelenik meg. Ez a vágy törekszik rá, hogy viszonylagosítsa a bibliai remény mindenre kiható állandóságát és egyediségét (monoteizmusát) a közösség számára. A bibliai monoteizmusból eredő remény kiiktatásának ez a veszélye végül a közösség önkénybe torkolló tudatos döntéséhez vezet. E döntés következményeképpen Isten valamennyi bevégzett tette, „minden értelmet felülmúló békessége”¹⁰⁴ viszonylagossá válik, s azt előbb-utóbb felváltja a „minden más” vissza-visszatérő állandóságának a hitelesítése és törvénybe foglalása. Bonhoeffernél a „minden más” azoknak a dolgoknak a gyűjtőfogalma, melyeket írásában a „zavaros érzések” alatt felsorol:¹⁰⁵ a „zavaros, tisztátalan vágyak”; a „keresztény testvériség és a vágyaink által megfestett jámbor közösség egymással való összetévesztése”; a „[pneumatikus alapokon érlelődő] keresztény testvériség” elfojtása; „[a »pszichikus« hajlam által legalizált] eszményképnek” való hódolás; a „vágyálmok”; a „csalódás minden keserűségének elutasítása” (utóbbi Bonhoeffernél a hit által nyert ígéretnek elutasítását is magában foglalja); a

¹⁰³ Ld. uo: p. 13.

¹⁰⁴ Vö. Jób könyve 32,8; Filippi levél 4,7.

¹⁰⁵ Vö: BONHOEFFER 1997: pp. 15-29.

kisajátított álomért való gőgös küzdelem; az önző módon felállított törvények előtérbe helyezése; a „testvérekkel való [engesztelhetetlen] perben állás”. Az iménti (nem teljes) felsorolás az úgynevezett „pszichikus közösségnek” az ismérveit sorolta fel. E *pszichikus közösségek* minden esetben *pszichikus embert* választanak előljáróknak, akire mindig is jellemző lesz (ahogy lentebb látni is fogjuk) az, hogy – ez esetben Metzcel szólva – kiszolgálja a közösség abszolutizáló, bibliai monoteizmus ellenes, *hatalompolitikai uralmi* vágyát.

(3) A „minden más” mélyén, így a pszichikus közösség, pszichikus vezetője lelke mélyén is „a kegyes-kegyetlen ösztön sötét szeretete, az erosz izzik”. Ez az izzás fénykörbe vonja a lélek által (Krisztusban) létrehívott közösség „Lélek szerinti valóságának” a hiányosságát, *gyengeségét*. A „lélek szerinti valóságnak” a megmutatkozó hiánya, gyengesége ugyanakkor Bonhoeffernél „a jámbor lelkek természet szerinti vágyakozásának” a közösségi többletévé is lesz. E közösségi többlet ugyanakkor viszályt szül. Egyfelől azt látjuk, hogy az *ígéreteit* továbbra is fenntartó isteni jelenlét a „vétkező testvért” is elfogadva, a lélek (Krisztus) közösségének a szeretetben való egyesítésén (*agapé*) fáradozik. Ezzel szemben „a jámbor lelkek természet szerinti vágyakozása” alárendeli az egyént a „maga szabta törvényének”, sterilizáló-szelektáló közösségének. Az így folytonosan sterilizált közösség, saját halála felé tart,¹⁰⁶ amikor a kiszolgáltatottakat, a gyengéket, a csökkent értékűeket, a kishitűeket, a nyomorúságaival élő „vétkező testvért” előbb-utóbb kiszolgáltatja az „alázatoskodó önhittség” helyi bálványa „kegyes-kegyetlen sötét szeretetének”.¹⁰⁷ Erre a szeretetre az jellemző, hogy a *politikai monoteizmus* (bármely politikai hatalom alá rendelt monoteizmus) hatalomgyakorlatát élteti, s a környezete leigázásával küzd az általános behódoltatásban érdekelt *hatalompolitikai-eljárési univerzalizmus* legalitásaért (Metz). E közösség végül eltaszítja magától azt a bűnöst, akit annak előtte szabadságában korlátozott és végül megtört (Bonhoeffer)¹⁰⁸. Az eltaszítás ugyanakkor nem csupán az alkalmazkodni képtelen, „csökkent értékű” bűnöst éri el, hanem a hatását tekintve messzemenőleg elértékteleníti a bűn megvallásának eseményét, lehetőségét is. Bonhoeffer ugyanis hangsúlyozza, hogy az Istentől nyert kegyelem, mely „megbocsátásra való felhívás” is egyben, éppen hogy a „testvéri bűnvallás” befoghatatlanul szélesre nyíló terén hat. A „Lélek

¹⁰⁶ Vö. uo: p. 82.

¹⁰⁷ Ld. uo: p. 21.

¹⁰⁸ Vö. uo: p. 23.

szerinti szeretet” mindenkor, „a *másik* szabadságának az elviselésével” építi a közösséget, mivel ellenáll a „collegium pietatisnak” a szenvedést, bajt, harcot, ígéretet önkényesen szelektáló, pluralizmust elvető természetének. A másik szabadságának az elviselése tekintettel van a szenvedés iránti érzékenységre, az erőtlenség bibliai, zsidó-keresztény örökségre, a „Krisztus eredetiségének” monoteista vonásaira.

A bibliai hagyomány eredeti monoteizmusa gyarapodik az átok és veszély bibliai kategóriáinak politikai többlettartalmával Bonhoeffer és méginkább Metz gondolkodásában.¹⁰⁹ A bibliai monoteista hagyomány egyrészt felfedi az átoknak és a veszélynek a minden kétséget kizáró (és „minden más” módján való) jelenvalóságát a közösségben. Másrészt a vele egyidejűleg ható isteni szó (Ige) dicsőségének lényegi idegenszerűségét is. A közösség tehát így lesz a Lélek ajándékának a közössége, a remény *pneumatikus* közössége, melyben a „kimondott, megvallott bűn [már] teljesen elerőtlenedett”¹¹⁰.

A monoteizmus politikai többletei

Metz következetesen vallja, hogy „minden monoteizmus univerzalizmus”¹¹¹. Ebben a megállapításban jól kivehetőek a politikai teológiai programjának jelentős feszültséget hordozó főbb szempontjai:¹¹²

(1) Metz kritikusan újraolvassa a vallásnak a politikához fűződő viszonyát, majd megállapítja, hogy a modernitás vallásértelmezésének az öröksége mindmáig árnyékot vet a vallásgyakorlat politikai oldalát. Azzal, hogy a modernitás öröksége magánvilágnak, illetőleg „ellenvilágnak” tartja a vallást, úgy elvette annak lehetőségét, hogy a vallási szemlélet kritikai módon és új jelentésekkel gazdagítva értelmezze a politikumhoz való viszonyát. A modernitás

¹⁰⁹ A monoteizmus kapcsán itt szükséges megállapítanunk, hogy míg Metznél a bibliai zsidó-keresztény monoteista hagyomány történeti síkját a görög gondolkodásmód viszonylagosítja, miközben ellenében hat, addig Bonhoeffernél más ellenvetést találunk ebben a tekintetben. Esetében (és a kereszténység történeti alapvetését tekintve) a görög politeizmussal az antik világ „római öröksége”, ez utóbbinak a kereszténység felé való asszimilatív képviselete (és nem utolsósorban a humanizmus [krisztológia] öröksége) áll szemben. Vö: METZ 2004h: pp. 105-107.; METZ 2004k: pp. 139-142; BONHOEFFER 2015: pp. 73-74, 210-211.; Bonhoeffer és a humanizmus viszonyáról vö: Jens ZIMMERMANN 2010: pp. 39-48.

¹¹⁰ In BONHOEFFER 1996: p. 101.

¹¹¹ In METZ 2004q: p. 173.

¹¹² Vö. uo: pp. 164-180.

abban marasztalja el a vallást, ideértve a zsidó-keresztény vallási eszmeiséget, hogy a politikai öröksége, (politikai) monoteizmusa megőrzi és élte a politikai fundamentalizmust, amivel sérti az államhatalmi ágak szétválasztásának demokratikus elvét. Metz úgy látja, hogy ma a modernitás vallást érő kritikája különös felhívás a kereszténység számára. A „modernitás határán” és Auschwitz után, a keresztény teológia fontos és teherterelt jelentő feladata lesz a vallás politikai identitásának helyreállítása. Metz új politikai teológiájának voltaképpen ez az elsődleges kihívása. De mit ért ő politikán?

Metz leszögezi, hogy politikán a „demokratikus, jogállami, a reflexivitás szintjére jutott politikát” érti.¹¹³ Úgy látja, hogy a politikának ez a létmódja az, mely ellenáll a kritikai reflexivitást elhárító totális rendszereknek. Ezzel együtt elkerülhetetlen, hogy a vallás politikai tényezőként „új, [reflexív] módon biztosítsa saját helyzetét és [lét]jogosultságát” a jelen korszak viszonyai között. Ez a kényszer abból fakad, hogy szembesült a modernizmus utáni „talajtalanságával” és a vele (a vallással) szemben tanúsított bizalmatlansággal. Tudatára ébredt, hogy reflexivitásának középpontja már bizonytalan, alapozása visszás. A szerződések felbonthatóak, a társadalmi megegyezést gondozó intézmények politikai kódjai bizonytalanokká válnak.¹¹⁴

(2) Metz a továbbiakban kritikusan szemügyre veszi a vallás és politika elválasztásának elvét megőrző „mai mérvadó politikai elméleteket” is. Megállapítja, hogy ezek az elméletek a szabadságra összpontosító politikát gyakorta individualizálják, privatizálják, s ezzel újra csak hozzájárulnak a „vallásfogalom [...] lényegvesztéséhez”¹¹⁵. Fejtegetésében ugyanakkor kitér azokra az elsősorban történetfilozófiai hagyományokra, pl. a „a francia politikai filozófiákra”, amelyek a politika és vallás viszonyának lényegi problémájára hívják fel a figyelmet.¹¹⁶ A hatalomnak, illetve a „szakrális üres helyének” történetfilozófiai-történetteológiai sajátos esetéről van szó (Claude Lefort, Marcel Guachet)¹¹⁷. De Metz számára meghatározó az is, ahogy „az Isten halála utáni politika” tekintetbe veszi az „erőtlen messianizmus” kiiktathatatlan létjogosultságát (Heller Ágnes,

¹¹³ Ld. uo: p. 164.

¹¹⁴ Vö. Bonhoeffernek a Machavelli államtanában szereplő „*necessitá*” kifejezés és az „ultima ratio” politikai többletéről szóló rövid elemzését. In BONHOEFFER 2015: p. 164.

¹¹⁵ METZ 2004q: pp. 167-168.

¹¹⁶ Vö. uo: p. 169.

¹¹⁷ Vö. Claude Lefort 1988: p. 17.; GAUCHET 1997: pp. 151-161.; BEHRENT 2004: pp. 325-352.

Jacques Derrida)¹¹⁸: „Az utolsó szék a Messiásnak van fenntartva. Ha valaki elfoglalja ezt a széket, [...] csak eltorzult, vagy hamis messiás lehet. Ha valaki eltávolítja a széket, akkor vége az előadásnak, és a Lélek elhagyja a közösséget. A politika nem használhatja ezt az üresen álló széket. De ameddig a szék ott marad [...] a tér középpontjában, [addig patetikus ürességét] a politikai cselekvés alanyainak mindig is figyelembe kell venniük” (Heller). Metz tehát megerősítve látja azt, hogy a teológiát jogosan foglalkoztatja annak az összefüggése, ami kimutatható a bibliai monoteizmus és a modernitás politikafelfogása között. Metz számára világos, hogy a monoteista hagyomány politikai kultúrája és etikája mindig is paradigmatiszta többlettel járul hozzá a vitához, hogy a felvilágosodás és a demokrácia – ami mindig szemben áll a politikai monoteizmus Egy Uralmat (mono-arkhé) hirdető hatalmi politikájával – létlehetőségét gondolja a „modernitás határán”.¹¹⁹ Metz ez a felismerése arra ösztönzi, hogy feltárja az úgynevezett anamnetikus ész és a politika összefüggését.

(3) Metznek az új politikai teológiája, modernitáskritikát gyakorolva, ellenáll a történelmi hanyatlás eszméjének. Metznek ez a modernitáskritikája megkülönböztetett figyelemmel kíséri azt a kritikai módszert, amelyet Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájában* fejt ki.¹²⁰ Ennek nyomán megállapítja, hogy a felvilágosodásnak az emlékezéssel szembeni előítélete nem számolt az *emlékezés (memoria)*, az *anamnetikus ész* értelmi és kritikai teljesítményével. Meghatározó jelentőségű számára, hogy az anamnetikus ész gyakorlati ész, melynek „meghatározott emlékezés szabja meg a mozgását”: az Idegen, avagy az idegen Isten „veszélyes emlékezete”, a másik „szenvadásának a veszélyes emlékezete [a *memoria passionis*]”. Ebben a kontextusban az anamnetikus ész valamennyi megnyilvánulási formáját, cselekvési szituációját az előbbiek határozzák meg.

(4) Metz az utolsó szempontjának a kifejtésénél végül kitér az úgynevezett „eszkatológiai fenntartás” problémájára.¹²¹ E tekintetben (is) alaptétele, hogy „minden monoteizmus

¹¹⁸ Vö. METZ 2004q: p. 169.; HELLER 1995: p. 28.; DERRIDA 2006: pp. 25-36., 63-75., 98-102.

¹¹⁹ Bonhoeffer is úgy gondolja, az (amerikai) demokrácia hatalomgyakorlatát példaként említve, hogy a demokratikus politikai berendezkedés képes számot vetni a szuverén Isten jelenlétével: „Az amerikai demokráciát nem a felszabadított ember, hanem éppen ellenkezőleg, Isten országa alapozta meg, és az, hogy minden földi hatalmat korlátoz Isten szuverenitása. [...] A hatalom földi birtokosai éppúgy, mint a nép, tisztában voltak azzal, hogy az ember veleszületett hataloméhségének határt szab Isten egyedüli hatalma”. Vö. BONHOEFFER 2015: p. 83.

¹²⁰ Vö. METZ 2004q: pp. 171-173.; Vö. még: ADORNO – HORKHEIMER 2011: pp. 32-33. kk, 46-63, 214-308.

¹²¹ Vö. METZ 2004q: pp. 173-180., vö. még: METZ 2004e: pp. 76-77.

univerzalizmus”. Noha, ahogy megállapítást nyert, a bibliai narratíva monoteizmusa is univerzalizmus és a politikai monoteizmus is univerzalizmus, Metz ugyanakkor élesen elhatárolja egymástól a monoteizmus fent említett eltérő megjelenési formáit (univerzalizmusait). A bibliai narratívák monoteizmusa „veszélyes” és „erőtlen” abban az értelemben, hogy „minden hatalmi viszonyt ’eszkatológikus fenntartás’ érvénye [hatálya] alá rendel”. Milyen módon?

A bibliai monoteizmus veszélyt jelent a politikai hatalomra, mivel relativizálja azt és „erőtlen” olyan értelemben, hogy „mindig is mítoszkritikával él a tévedhetetlenség elvével szemben”. A bibliai monoteizmus „erőtlenége” ugyanakkor mélyen összefügg a benne mélyülő teodicea-kérdés *veszélyével*, ami e monoteista szemléletet újra és újra „megsebz”. Ez a gyengesége lesz egyúttal az, ami megmenti őt az elfeledéstől, az anonimitástól. Ugyanis a bibliai monoteizmus történelmi, vagyis a nyilvánosságra igényt formáló monoteizmusa mindig a szenvedés emlékezete (a memoria passionis) iránt érzékeny univerzalizmus marad. Ezzel szemben a politikai monoteizmus nyilvánosságért (univerzalizmusáért) vívott küzdelme kimerül abban, hogy kizárólag a politikai totalitás megteremtését jelöli meg a céljaként. A politikai monoteizmus univerzalizmusa gyengesége, veszélyessége abban van, hogy minden esetben „merőben eljárási [taktikai jellegű művelet megvalósítását irányzó] univerzalizmussá” torzul. Gyengesége és veszélyessége paradox módon áll elő: eleve nem számol az emberi létezés meggyengített „belső lényegének” az emléktörténetével, s így már eleve elutasítja az „emberiség” fogalmának „mélytörténetét”: a *sérülékenységet*, a „szétforgácsolhatóságát”.¹²² A politikai monoteizmus hatalmi univerzalizmusa is kétség kívül egyetemes közösségért küzd. Ugyanakkor küzdelme eredendően kudarchoz vezet, mivel nem veszi tekintetbe, hogy az „ember”, és „az emberiség” fogalma veszéllyel jár. Az „ember” és a „közösség” kezdettől „erőtlen fogalmak” abban a térben, melynek közepén üresen áll a Messiás számára elkülönített szék. Ha a széket bárki elbitorolja, „az előadás [már] újra és újra megszakad”, a politikai monoteizmust éltető közösség elhal. A bibliai monoteizmus azonban, a lényegét tekintve, szükségképp *veszélyes emlékezetet* hordoz és gondoz: mint emlékezet (memoria), felöleli mindazt, amit (az elmúlás) veszély(e) fenyeget, ami szétmállott, aminek megvalósulása kudarcba, sőt botrányba fulladt. A *bibliai memoria* eredendően a bibliai monoteizmus univerzalizmusában, a „vallás naivitásában”, az „apokaliptika nyugtalanságában” (a „többi ember világában [...] a többi ember halálának a tapasztalatában)

¹²² Az ember „végső előtti” létmódjáról ld. még: BONHOEFFER 2015: pp. 105-111.

– avagy, Metzcel szólva: az iméntiekben elősoroltak „*miatt*” – áll fent. A bibliai monoteizmus ebben az értelemben elszánt és fáradalmas küzdelmet vív a memoriáért, az „Isten miatti szenvedés” (teodicea) veszélyes emlékezetéért (*memoria passionis*), a halottak feltámasztásának reményéért, az egyetemes igazság Isten hatalmában való megőrzéséért.¹²³ Az „apokaliptika nyugtalanságának” ebben a naiv tartományában „Isten hatalma olyan erő, ami azt sem hagyja békében nyugodni, ami már elmúlt”¹²⁴. Metz mindamellet Bonhoefferrel egyetértően hangoztatja, hogy Istennek ez a hatalma noha „megrémíti, mégis lenyűgözi az embereket, [ahogy] az igazságosság és az igazság új nyelve [is] olyan nyelv, amely Istennek az emberekkel való békességét és országának közelségét hirdeti”.¹²⁵

¹²³ Vö. METZ 2008: pp. 181-184.

¹²⁴ Ld. uo: p. 183.

¹²⁵ Ld. METZa: pp. 14-15.

V. ÁLDOZATOK A TEMPLOMON INNEN ÉS TÚL

Teodicea, memoria passionis és üdvösségtörténelem

Vajon az ember és Isten találkozásainak a bibliai narratívák határolta világban, a zsidó-keresztény monoteista hagyomány teremtett világában, milyen módon beszélhetünk a Teremtő Isten(ség) és az áldozatul eső ember(iség) szenvedésének egyidejű jelenvalóságáról? Beszélhetünk egyáltalán egyidejűségről? Azonos világról? Metznek a *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* című műve megkülönböztetett figyelmet szentel a fenti kérdések teodiceai vonatkozására.¹²⁶

Metz arra törekszik a teodicea fogalmi körülhatárolásakor, hogy „kellő tágassággal és mélységgel megvilágítsa”, kritikai fénybe vonja az írása címében jelölt *memoria passionis* fogalmi világát. Meglátása szerint e fogalom „bibliai talajon” öltött alakot, mégis szükséges figyelembe venni a teodicea interpretációs támpontjait, noha némely érvelés szerint annak korábbi, klasszikus filozófiai eredete ezt nem biztosítja kellő mértékben.¹²⁷ Szükségesnek tartja tehát leszögezni, hogy a teodicea kérdése olyan problémát vet fel a zsidó-keresztény gondolkodásmód horizontján, mely probléma az eredeti természete szerint „bibliai gyökerű”, vagyis az (a teodicea probléma) a zsidó-keresztény Szentírás textualitásából származik. Mit jelent ez?

A teodicea az „Isten miatti szenvedés” kérdését taglalja, mely a szenvedés jelenvalóságát olyan rémületté fokozza, aminek a kioldására tett minden korábbi teológiai békéltető-kísérletet. Ugyanakkor, miközben a teodicea fogalmiságát bevonja a teológiai vizsgálódás színterére, eközben más, „nem teológiai fogalmat, vagy felismerést vonatkoztat politikai [teológiai] kérdésekre”. Metz számot vet azzal, hogy a klasszikus filozófiai (leibnizi), és a sajátosan azt újra és újra idéző teológiai kísérletek, a dogmatikus, vagyis az

¹²⁶ Vö. METZ 2004: (Előszó) p. 7.; METZ 2004o: p. 154.; METZ 2008: pp. 11-13.; A teológia, mint teodiceáról való beszéd sajátos (Auschwitzra emlékező) beágyazottságáról METZ 1981: pp. 18-23. A probléma felvetéséhez vö. még: KIERKEGAARD 1998: pp. 44-48.; BONHOEFFER 2015: p. 122. Különös tekintettel a teodicea és a dialektika viszonyára vö. AUBERT 2011: pp 47-67.; A szóban forgó teodiceai-kérdés átfogó ismertetéséhez vö. TRACY 1995: pp. 15-36.

¹²⁷ Vö. MARQUARD 2001: pp. 251-261.; METZ 2008: pp. 265-270.; METZ 2004c: p. 42.; Az egyetemesség, a szenvedés (fizikai rossz), az egzisztenciális és teodicea viszonyához vö. TILLICH 2002: pp. 218-220, 656-657. A teremtmények „látszólagosan értelmetlen” szenvedéséhez, a rossz időlegességéhez, a tevékeny Isten világtörténetben való jelenlétéhez, a teremtés „eszkatológikus beteljesedéséhez”, a teremtettségben megmutatkozó „önállósághoz”, az eszkatológikus reményhez, mely „szervesen” összevonja a teremtést a világ kiengesztelésében és megváltásában megmutatkozó isteni művel, vö. PANNENBERG 2006: pp. 128-137.

objektivitásra, végső teoretikus-fogalmi megismerésre törekvő ismeretelméleti, analitikus-rendszerező megközelítések, igazából nem a teodicea problémájának az elmélyítését célozták. Inkább a teodicea lényegi kihívásának a felszámolását irányozták elő. Metz azt tartja, hogy a teodicea-érzékeny teológia alapproblémája nem pozitivista természetű, amennyiben egy társadalmi, történelmi, kulturális alaphelyzetből indul ki és oda is tér vissza. Metz számára a teológia az módszer, ami a teodicea-kérdésre irányuló negatív teológiát járja körül. A teodicea negatív teológiai olvasata nem tekinti feladatának, hogy megoldja, vagy megválaszolja a teodicea kérdést. A teológiának mint negatív teológiának kettős célja a teodiceával az, hogy utóbbit „ne engedje át a feledésnek”, hanem a provokatív emlékeztetést jelenítsen meg általa. A másik célja az, hogy megőrizze a teodiceában ható „emlékezésnek és a felejtésnek a történelmi dialektikáját”, mely mint emlékezet, mindig provokáció marad a pluralista nyilvánosság számára.

A teodicea negatív teológiai olvasatának történelmi dialektikája egyrészt rámutat, hogy a teológia politikai tartományának és távlatainak az újboli feltárása szükségszerű. Másrészt, mivel Metz a politikai teológiát „belső lényege szerint” rendszeres teológiának tartja, így megfogalmazza a teodiceát marginálisan kezelő rendszeres teológiai módszert érő kritikáját is. E kritikája azzal az ismeretelméleti módszerrel szemben foglalmazódik meg, mely elválasztja egymástól a üdvtörténet és a világtörténelmet. Ezzel nem csak megkérdőjelezi pl. Pannenbergnek az egyetemes történelemről alkotott rendszeres teológiai felfogását, hanem Odo Marquard nyomán azt hangsúlyozza ki, hogy a világtörténelem teodiceától áthatott üdösségtörténelem. Metz fenntartja az egyetemes igazságosság igényét a világtörténelem vonatkozásában és azt is, hogy „a vétek e [világ]történelmi folyamatban nem másodlagos mozzanat, hanem eredeti jelenség”. Metz ezen a ponton tárja fel, hogy a teológia, amikor a teodiceától áthatott üdösségtörténelem léthelyzetéről beszél, akkor politikai teológiát művel. Az új politikai teológia célzottan a kereszténység (a keresztény ember mint szubjektum) Auschwitz utáni léthelyzetére vonatkozóan támaszt kihívást¹²⁸, s eközben újratárgyalja és újonnan meghatározza azt a viszonyt, ami kirajzolódik a bibliai narratív (narratív: a

¹²⁸ Noha Metz a *Memoria Passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* című írásában többször is hivatkozik a „soá”, vagy a „holocaust” kifejezéseire, végül mégis egyre Auschwitz néven nevezéséhez jut el, amit sajátos döntésének is tekint: „Az Auschwitz utáni teológia [...] elsődleges feladata, hogy magának a keresztény teológiának tegyen fel kritikai kérdéseket. Ily módon pedig a legkevésbé sem instrumentalizálja a katasztrófát. A magam részéről sohasem beszéltem szívesen holocaustról, még csak soáról sem, mindig az Auschwitz kifejezést részesítettem előnyben: úgyszólván a rémület topográfiája volt fontos a számomra, azt akartam, hogy konkrét történelmi helye legyen a katasztrófának, s ne lehessen a történelemtől távoli, negatív mítosszá stilizálni, amely leveszi vállunkról a történelmi és az erkölcsi, legfőképpen pedig a teológiai felelősséget”. In: METZ 2008: pp. 70-71.

határponthoz rendelt idő [történelmi] dimenziójának szem előtt tartásával Istenről beszélő hagyomány¹²⁹ és az emlékezet (memoria) között. Először azt vesszük szemügyre, hogy mit tart Metz a bibliai narratív hagyomány és a modernitás memoria fogalmainak a természetéről, majd ezt követően összpontosítunk Auschwitz néven nevezésének a (politikai) teológiai szemhatárára.

Metznek a „kései modernitás nyelvén” újra gondolt memoria fogalma egyrészt nagyban számol az emlékezés szellemi teljesítményével, másrészt megállapítja annak lényegi veszélyeztetettségét is. Miközben elismeri, hogy a memoria az emlékezésre alapoz, ugyanakkor arra a belátásra is jut, hogy az (a memoria) ellene szegül azoknak az ontológiai, eszencialista megközelítéseknek, melyek fogalmi megvilágításra törekedve végső módon rögzítenék belső lényegét. A bibliai narratíván alapuló, a történelemhez tudatosan odaforduló memoria természetének a sajátossága ugyanis az, hogy újra és újra „hiánytudást”, nyugtalanságot, sőt rémületet hoz elő, a *memoria passionis*, a szenvedés emlékezetének „veszélyes” mozgásterét idézi fel.¹³⁰ Metznek e veszélyes vonások (filozófiai-)teológiai kifejtésére irányuló kísérlete ugyanakkor a teodicea problémájának egy valóban új és tipikusan provokatív módon feltárulkozó horizontját mutatja be. Ebben az esetben a teodicea olvasata az *Isten miatti szenvedést a szenvedés miatti emlékezés és az emlékezés miatti (együtt)szenvedés* a sajátos metszetében értelmezi. Metznél a memoria passionis jelentéstartalma valóban szétfeszíti a reflexszerűen kínálkozó fordítási, vagy értelmezői keretet, ezért a pontos azonosítása kihívásokat támaszt. Metz esetében azért is igényel érzékeny körültekintést a memoria passionis jelentéstartományának a behatárolása, mert a memoria és a passio önmagában is vett terminusait külön is elemzi, azután újra és újra szintetizálja az analízisei során. Úgy tűnik, Metz ebben az esetben is arra a meglátására épít, mely szerint a (bibliai) memoria fogalma ellenáll azoknak az ontológiai, eszencialista megközelítésmódoknak, melyek végső fogalmi alapot vetnének belső lényegének meghatározásához. Ezzel szemben azt látjuk a teodicea metzi olvasatát figyelve, hogy a memoria passionis általa gyakorta kifejtett és újrataglott terminus technicus nem csupán a „szenvedés emlékezetét” jelenti, hanem hangsúlyosan a „szenvedés miatti emlékezést”, a

¹²⁹ Vö: METZ 2004n: pp. 150-153.

¹³⁰ A memoria, vagy ahogy Metz másutt hivatkozik rá, az „anamnetikus ész” az emlékezés és felejtés dialektikáját bevonva, „hiánytudást”, nyugtalanságot, rémületet tár fel. A memoriának ezt az esetét Metz a teodicea kategóriájaként megjelölt *memoria passionis* nyelvi, fogalmi, filozófiai és teológiai vonásokat is felmutató karakterében tárgyalja és rögzíti. Vö. METZ 2008: pp. 45-52, 87-96.

„mások [az idegen] szenvedésére való emlékezést”, s ahogy azt korábban jeleztük, az végső soron az „Isten miatti szenvedés” teodiceai kérdésének a konkrét támpontjával is szolgál.¹³¹ Az bizonyos, hogy az utóbbi esete meghatározó abban, ahogyan Metz eljut az Auschwitzra való reflektálásának teológiai kifejtéséhez.

Metznek a memoria passionis teodiceai kihívásait kiemelő, Auschwitzra irányuló vizsgálódása nem tér ki a Barth–Bultmann tanítvány Friedrich–Wilhelm Marquardt munkásságára, aki a huszadik századi, Auschwitz utáni német teológia szintén jelentős hatású alakja. Most mégis figyelmet szentelünk Marquardt némely meghatározó írására, amelyben jelentős erőfeszítéseket tesz a Soá utáni kereszténység és teológia integritásának és további létlehetőségének a konkrét feltárása, újragondolása.¹³² Annál is inkább ezt tesszük, mivel az esetek jelentős részében Marquardt azokra a nagyra becsült mestereire, (kor)társ szerzőire, vagy mentoraira hivatkozik (pl. Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle, Eberhard Jüngel stb.), akik Metznél is meghatározó figyelmet kaptak. Példaként hozva, a Metz által politikai etikája miatt is nagyra tartott Helmut Gollwitzer volt az, aki konzulense volt Marquardt doktori disszertációjának (*Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths* [München 1967.]).¹³³ Azt gondoljuk, hogy Metz részéről megmutatózó hallgatás oka Marquardt irányába az a kettejük közötti lényegi különbözőség lehet, mely az Auschwitz utáni keresztény identitás integritását tárgyaló beszédmódjukban megfigyelhető. Míg Marquardtnál a rubensteini kázus („Isten meghalt Auschwitzban”) lényeges teret nyer az Auschwitz utáni teológia tekintetében, addig Metznél, a teológia teodiceával való azonosítása miatt Isten (a wieseli értelemben is) „megmarad” Auschwitzban, igaz bemérhetetlenül, végső módon megragadhatatlanul.¹³⁴ Míg Marquardtnál

¹³¹ A memoria passionis további többértékes értelmezési lehetőségeiről (a compassio és az apokaliptikus idő- és történelemértelmezés összefüggéséről, a „szenvedésre érzékeny ész igazságmegragadási képességéről” stb.) vö. METZ 2008: 76-82, 90, 110-111, 224-237, 261-270.; METZ 2004q: p. 174., METZ 2004r: pp. 188-189, 192-193.

¹³² A teljesség igénye nélkül idézzük némely teológiai-politikai, krisztológiai aspektusú írását: MARQUARDT 1980; MARQUARDT 1998; pp. 86-93. MARQUARDT 1990a.

¹³³ Megjegyezzük, a Manemann és Metz közös gondozásában megjelent kötet (MANEMANN, Jürgen – METZ, Johann Baptist (Hg.) *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Berlin -Münster - Wien: Lit Verlag [Religion – Geschichte - Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd. 12]) diskurzív szerkesztési módja már hozza Marquardtöt. Vö.: MARQUARDT 1998: pp. 86-93.

¹³⁴ Vö. MUSSNER, 1991: pp. 46-53.; Vö. továbbá: RUBENSTEIN 1992: pp. 3-8., 293-306.; WIESEL: 1990. p. 74.; FRIEDLANDER 1980: pp. 49-50.

a keresztény identitás és teológia „összedől” Auschwitz után¹³⁵, addig Metz számára Auschwitz „fájdalmas tapasztalata” *újra* felveti a „keresztény teológia lehetőségét és kötelességét”, hogy Auschwitz után hozzáfogjon „identitása exkluzív szellemének” az átfogó leépítéséhez. Amikor ezt Metz megfogalmazza, teret ad azoknak a kritikai észrevételeinek is, amelyek elérik nagyra becsült tanítómesterét, Karl Rahner is. A Rahnerhez fűződő és az Auschwitzcal kapcsolatos teológiai-politikai örökségéről azt írja egy ízben: „Abban a szerencsében volt részem, hogy a háború utáni időszak megítélésem szerint legkiválóbb teológusánál, Karl Rahnernél tanulhattam. De Auschwitz Rahnernél sem jelent meg, a Holokauszt nála sem került elő! És ez az alapja a kritikai kérdéseimnek, s voltaképpen ebben gyökerezik, hogy elszakadtam a transzcendentális teológiától. Az én szememben nincs olyan igazság, amelyet Auschwitznak hátat fordítva meg lehetne védeni. Az én szememben nincs olyan »értelem«, amelyet Auschwitznak hátat fordítva is meg lehetne menteni. Az én szememben nincs olyan Isten, akit Auschwitznak hátat fordítva is imádni lehetne. Az én szememben nincs olyan Jézus, akit Auschwitznak hátat fordítva is követni lehetne. És az én szememben nincs olyan spiritualitás, amely Auschwitznak hátat fordítva is »krisztusformájú« maradhatna”. Metz megállapítja, hogy „Karl Rahner egyáltalán nem érintette a teodicea és a negatív teológia kérdését”. Azt azonban nyomatékosítja, hogy Rahner „sosem értelmezte a kereszténységet az előre haladott polgárság jó lelkiismereteként, nem tekintette a kereszténységet a polgárság nemzeti vallásának, amelyben nyoma sincs a halálos fenyegetésnek kitett reménynek, a sérülékeny és dacos szenvedélynek. [...] Ezzel ellentétben mindvégig elevenen őrizte ezt a szenvedélyt, amelyet nála sosem éreztem szentimentálisnak, [...] mellőngetőnek, olyan volt számomra, mint a teremtmény hangtalan sóhaja, mint egy néma kiáltás a fényért Isten sötétségbe burkolózott arca előtt”.¹³⁶

Metz szemlélete szerint tehát egyrészt az egyház, és a teológia identitása (ahogy identitásvesztése is) és integritása elvonatkoztathatatlan a „teodiceai kérdéstől”, s attól, ahogyan annak Istenről beszélő nyelve kibontakozik a pluralista – vagyis nem csak a győztesek történetét, hanem a szenvedéstörténetet is magában foglaló –, nyilvánosság számára.¹³⁷ Ebben a mozzanatban ugyanis előjönnek a teológiája úgynevezett „posztidealista”

¹³⁵ In: MARQUARDT 1980: p. 33.

¹³⁶ In: METZ 2008: p. 121.; Vö. még: METZ 2004g, p. 92., Vö. még: METZ 2008: pp. 56-60, 70-84, 119-122.; METZ 2004p: pp. 157-162.; METZ 2004s: pp. 195-199.

¹³⁷ Vö: METZ 2004r: pp. 173-174.

vonásai, amelyeket „bizonyos nyugtalanság, sőt rémület, nevezetesen az identitásvesztés tapasztalata” mélyít el. Meg kell említenünk mindazonáltal, hogy a szóba hozott identitásvesztésnek a tapasztalata ugyanakkor Metznel nem kötődik kizárólagosan Auschwitzhoz – noha azt a „keresztények katasztrófájának” tartja –, azonban kétségtelen, hogy végérvényesen feltárulkozik *miatta*. Véleményünk szerint tehát, míg a huszadik század második felében meghatározó keresztény identitásvesztés Marquardtnál kizárólagosan *Auschwitz miatt* jelentkezik, addig Metz esetében az identitásvesztés tapasztalata már eredendően, mindig is a *memoria passionis tapasztalatának elfojtásából*, a *szenvedés miatti emlékezés* és az *emlékezés miatti szenvedés* (az *exodosz* és a *pészah*) *veszélyes tapasztalatának a relativizálásából* fakad. A bibliai narratív-memoratív tapasztalat egyrészt mindig kritikusan feltárja azt, ahogyan az „Istenről beszélő szavaink szembesülnek a teodiceai kérdéssel”, másrészt azt is, ahogyan a teodiceai kérdés már eleve „behatol a teológia logoszába, hogy kérdőre vonja” azt.¹³⁸ Metznel az „újfajta teodiceai érzékenységnek” az „Istent hiányként megélt tapasztalata” ugyanakkor nem a nyelv elvesztésének végső tapasztalata (mint ahogyan Auschwitz tapasztalata megjelenik Marquardtnál), ugyanis „van nyelvem”, bármennyire is nincsenek már válaszaim – Auschwitz után. Az Auschwitz utáni lét kérdése, különösen Gollwitzernél, vagy Adornónál, megkerülhetetlenül lesz a kereszténység nyelvi-teológiai kontinuitását érintő sorskérdése. Helmut Gollwitzer 1938. november 16-án, a dahlemi pogrom éjszakáját követően így beszélt bűnbánat-napi prédikációjában: „Hát ki hirdethet még igét a mai napon? Ki hirdetheti még a bűnbánat igéit? Nem tömték be ma a szánkat? Tehetünk ma mást, mint hogy hallgatunk? Mit használt nekünk, népünknek és egyházunknak az egész éven és évszázadokon át folytatott minden igehirdetés és igehallgatás, ha most oda jutottunk, ahol ma állunk, hogy úgy kellett ma idejönnünk, ahogyan idejöttünk? Mit várunk Istentől, amikor most úgy járulunk elé és úgy énekelünk, és úgy olvassuk a Bibliát, úgy imádkozunk, úgy prédikálunk, úgy tartunk bűnbánatot, mintha arra számítanánk, hogy még itt van?”.¹³⁹ Azonban, ahogy Gollwitzernek a (teológiai-hitvallói) elnémulása mintegy nem halkuló viszhang ismétlődik a politikai etikájában, úgy Adornónak a felvilágosodás dialektikáján gyakorolt kritikája egyszersmind a felejtéssel szembeni kiállításaként hangzik fel a nyilvánosság előtt. Így ír erről Thomas Assheuer: „Adorno és Horkheimer nemigen féltek jobban mástól, mint az emlékezet nélküli jelen emberi poklától. [...] A demokráciáknak nem

¹³⁸ Metznek a teodiceával kapcsolatos („posztidealista”) hermeneutikai felvetéseiről vö.: METZ 2008: pp. 123-129.; METZ 2004j: pp. 119-124, 161-163.

¹³⁹ Idézi Marquardt, in: MARQUARDT 1980: pp. 30-31.

csak a szabadság tudatára van szükségük, hanem arról is tudniuk kell, amivel nem azonosak: tudniuk kell előtörténetükről és értelmetlen áldozataikról. A szabadság feledékenységről...”.¹⁴⁰

Metznél tehát a keresztény teológia nyelvezetének a kontinuitással kapcsolatos problémája csak Auschwitz rémületének a befogadásával fejthető ki, s továbbá azzal, ha a memoria passionisból előtörő identitásvesztés és „hiánytudás” történelmi tapasztalata belemélyed a teológia logoszába.¹⁴¹ Az Auschwitz utáni kereszténység „folytonossága” kizárólag a „vétektörténetének horizontján” tárulhat fel. E vétektörténeti horizontra ugyanakkor az egyetlen teodiceai kérdés, az „Istenhez intézett eszkatológiai kérdés” veszélyes homálya borul, amelyen átszivárog a szenvedők nyelve, s ahonnan újra és újra felhangoznak a „vallásos nyelv eredeti hangjai”, a halottak és szenvedők néma, feledésbe merült kiáltásai.

Az Istenről beszélő nyelv

A héber „jizkor” (emlékezz!) „veszélyt” jelző bibliai imperatívuszára utalva, Metz végül az „Istenről beszélő nyelvnek”, mint a rémület nyelvének a zsidó-keresztény kategóriájára tér át. A rémület nyelve „a teremtésben létező ellentmondások keltette fájdalom” emlékezete (memoria passionis) és fájdalmas kiálltása. E kiálltó emlékezet válik Metz „sajátos teodiceai érzékenységgel felruházott teológiájának az alaplendületévé”.

A rémület nyelve felfedi a teológiának a teodicea miatti érzékenységét. Metz kitér annak kényszere elől, hogy az általa „bibliai gyökerűnek” tartott teodicea kifejezését, annak léthelyzetét és problémaszituációját objektiválja, végleg körülhatárolja. Mégis egyre oda tér, hogy a teodicea a rémület nyelven szól, mely mélyen ágyazódik az imádság nyelvi világába. Az imádság nyelve (beleértve a zsoltárok világát és a próféták írásaiban a próféta kiáltását) gyakorta ürességet fed fel, önmagának (az imának) valamifajta alkalmatlanságáról szól, miközben „Istent kéri Istentől”. Metznél ebben a szubverzív világban rejlik Auschwitz rémülete is: „Auschwitz olyan rémület [...], amelyhez nem találtam nyelvet a teológiában. [Auschwitz] olyan rémület, mely áttörte az Istenről állított keresztény tartalmak jól ismert

¹⁴⁰ Ld.: METZ 2004q: pp. 163-180.

¹⁴¹ Vö. METZ 2004p: p. 159. Vö. még: MARQUARDT 1980: pp. 9-10, valamint a nyelvi identifikációs, asszimilatív problematikához még Adorno megjegyzése: „Assimilatory language is the language of unsuccessful identification.” In. ADORNO 2003: p. 208.

teológiai sáncait, amelyek [ma is] elfednek előlünk minden történelmi sérülést, pusztulást és katasztrófát”. Metz gondolata egybecseng Adornoéval, aki szerint ha „egy alkotás felmondja a valósággal kötött társadalmi szerződést, s [...] már nem úgy beszél, mintha valami valóságosról számolna be, az felborzolja a kedélyeket”.¹⁴² Isten szuverenitásának, mindenhatóságának és a teremtettségben megmutatkozó szenvedés evilágiságának az összehajló horizontja már fájdalmas, nyugtalanító kérdéssé, *a teodiceai kérdéssé* válik. E horizonton egyre egymásnak feszül az Isten világának és az áldozatul esés evilágiságának az egyidejűsége. Metznek a beszédmódja, mely az isteni mindenhatóságnak és a szenvedés evilágiságának a viszonyát tárgyalja azért sajátos, mert egyáltalán nem törekszik nyugvópontot keresni az Istent kereső nyelv számára, vagy végső módon azonosítani belső lényegét, valamifajta közvetlen, definitív-megbékéltető kijelentéssel. Az Istent kereső nyelv, különösen Auschwitz után, nyugtalan nyelv. E nyugtalanságának legfőbb oka az, hogy ráhatással van az a korai keresztény gondolkodást is jelentősen befolyásoló dualista elv, mely Isten teremtő természetét és Isten gondviselő természetét egymástól elvonatkoztathatónak tartja. Az Istent kereső nyelv ebben az értelemben tehát gyanakvó nyelv, amennyiben elmélyülő kételyt táplál minden olyan törekvés iránt, amely a bűn oksági összefüggésében kutatja az áldozatul esést – az ellenség áldozatul esését is! – és a szenvedést. A bűn oksági összefüggésének a tétele ugyanis úgy mutatja be Isten világát és (egyetemességre törő) igazságát, hogy az abban megmutatkozó és ható viszonyulásokat a barát—ellenség, szabadulás—áldozatul esés sémáinak a racionalizáló dualizmusában értékeli ki. Metz ugyancsak „elvi fenntartással”, szorongással tekint arra a megközelítésre is, amely az áldozatok szenvedésének a lényegét újra és újra „Isten szenvedésében” méri fel. Ha az előbbi ugyanis valóban előidézi Isten (együtt)szenvedését, akkor már eleve kihuny az „elfeledhetetlen teodicea kérdés” jelentősége: az áldozatok profán világban megnyilvánuló szenvedésének a tekintélyére az Isten által önnönmagához (az Istenhez) rendelt szenvedés (Metz: „Isten és Isten közötti szenvedés”) „profán szenvedéstörténetének” tompa homálya borul, mely elnyel minden kiállást. Az a metafizikai szemlélet, mely a szenvedést „nem a Biblia teodiceai tájain” kutatja, az az elföldelés és elfedés szándékával lesi az áldozatok szenvedését és a *memoria passionis* „jelenidejű eszkatológiájának” a világát, amiben a remény dialektikája már meg is mutatkozott. Azonban „az [Isten miatti szenvedés] abszolút

¹⁴² Vö. METZ 2008: pp. 70-76, 119-136.; ADORNO 1998: p. 119. A „veszélyes emlékezet” és az Auschwitz utáni nyelv és memoria problémaköréhez vö. OSTOVICH 2002: pp. 246-252.; a memoria, az „elbeszélés” és a szubjektum kérdéséhez vö. még: METZ 2005: pp. 73-77. Az Auschwitz utáni további esztétikai, nyelvi megfontolásokhoz vö. SZŰCS 2011: pp. 515-524.; HELLER 2002: pp. 21-36.

eszkatológiai kérdése”, a Bibliának ez az apokaliptikus és végső teodiceai paradigmája újra és újra előáll a „teológia egyedüli kérdéseként” kínálva magát. Metznél az abszolút eszkatológiai kérdés nyugtalan apokaliptikus-teodiceai paradigmája ismétlődően átszivárog a rá dobott rögökön, felfedi magát, s újra kitér a kísérlet elől, mely objektiválná, újra eltemetné azt.

VI. PROFÁN TÖRTÉNELEM ÉS ESZKATOLÓGIA

A kontingencia probléma feszültsége

Metz szerint az Auschwitz utáni kereszténység politikai teológiai kihívása kizárólag akkor jelenül meg, ha „teodiceaként fogja fel a teológiát”.¹⁴³ Metznek ebben a megállapításában egyrésztől burkoltan megfogalmazódik a „kereszténység teológiává válásának” a kritikája is. Metz úgy látja, hogy „az ártatlanul szenvedők, [és a holtak] igazságát érintő kérdés” eredeti és nyugtalan (eszkatológiai és apokaliptikus) alapproblémája, avagy szenvedésre érzékeny bibliai hagyománya már hamar perifériára szorult az ember vétkességének korai teológiai hagyományától kezdődően. Másrésztől itt világlik ki Metznek az a szemlélete, mely szerint a teológiának a teodicea-problémával való azonosítása a kereszténységnek nem az Auschwitz-tapasztalatában alapozódik meg, noha végérvényesen kifejezésre jut *miatta*. A teodiceai-probléma gyökere abból ered, hogy a kereszténység egyre megtagadta azt a Jézusát, akinek a szenvedéstörténete mindig is a profán világban megmutatkozó passiójaként hívta tanítványaiul a hallgatóit. A Jézus mozgalom követőinek emlékezési és elbeszélési közösségtudata, melyben a mozgalom közösségi identitása mint *történelmi* lét, mint *nyilvános* lét állt elő, már korán háttérbe szorult. A bibliai örökségéhez folyamodó „egyetlen teodiceai kérdés”, a *memoria* (passionis) elsikkadása miatt a szelíd olajfa beoltott vesszője meddővé lett: a keresztény tanúság megrekedt, egyre inkább elvesztette a nyilvánosságát. Metz azt erősíti, hogy a teodicea-kérdés ezzel szemben nem elfedi a zsidó-keresztény hagyományban lévő emlékezés sajátos, veszélyt idéző jellegét, hanem sokkal inkább feltárja azt, hogy a szenvedés miatti emlékezést egybeoltsa az emberiség szenvedéstörténetéből felfakadó kérdésekkel. Az Istenről szóló beszédet mint a teodiceáról szóló beszédet befogadó vallás ugyanis nem reked meg valamely reflexivitástól, kritikai szemlélettől megfosztott közegben, hanem ellenkezőleg, mozgásban van, „kitágul”. Metz számára a vallásnak ez a veszélyes, „plurális világban” megmutatkozó kitágulása felidézi a Tamás-evangélium örökségének („Aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel. Aki távol van

¹⁴³ A kérdés áttekintéséhez vö. METZ 2008: pp. 120-129, 161-165, 199-203, 268-270.; METZ 2004p: pp. 160-162.; METZ 2004q: pp. 173-180. Betekintést kínál Metznek a teodicea sajátos, önálló, gyakorlati és elméleti alkalmazásába, (valamint Dorothee Sölle és Jürgen Moltmann teodiceával kapcsolatos gyakorlati megfontolásai is): SURIN 2004: pp. 124., 132. Metz teodiceájához ld. még: MARTINEZ 2001: pp. 21-88.

tőlem, a királyságtól van távol”¹⁴⁴) újbóli jelentőségét, s mindeközben mintha továbbértelmezné Jézusnak a Nikodémus felé az „újonnan születés” körülményéről az evangéliumban lejegyzett vallomását is. A vallásnak a korábban említett veszélyes tágulása leleplezi az Istenről szóló beszédnek, mint teodiceának, az emlékezet tűzétől (memoria passionis) fogant nyelvenek a szüntelen újonnan születését: a remény eszkatológikus jelenné válását és kitágulását (a végső deffiniálás folyamatával, s így önmaga fogalmi foglyul ejtésével szembeni ellenállását) a profán történelemben.¹⁴⁵ A remény e jelenné válásának a lételemességét már nem az anyaméhhez való visszatérés, vagyis a természet (a teremtettség) ideális visszarendeződésének, feltámadásának (újraszületésének) a kétségtelenül vonzó eshetősége veti fel. A remény eszkatológiáját sokkal inkább a teremtettség bibliai hagyományában megjelenő eredeti-profán természetének az ellentmondásossága, veszélyessége, Isten-telensége kényszeríti ki és egyben határolja is. Metz amikor „második reformációt” sürget, akkor az „Isten iránti szenvedélyből fakadó *compassiót*” sürgeti, a szenvedő együtt-érzést a holtakkal és az áldozatokkal.¹⁴⁶ E *compassió*val olyan emlékező-közösség megalapozását sürgeti, mely a szenvedőkkel való együtt emlékezés *közös térében*, avagy a szenvedés emlékhelyein valósul meg. E közös téren mindig is újonnan, vagyis a korszakos határokon átnyúlva tárul fel a teodiceáról szóló beszédet befogadó vallás(gyakorlat) egyetlen eszkatológiai sorskérdése (hol van Isten?) és e sorskérdés cselekvő emlékezete.

De mit értsünk a fent is említett profán történelemben? Amikor Metz profán történelemből szól, Walter Benjaminhoz hasonlóan kritika alá vonja a történelem és az eszkatológia dualista megkülönböztetését. Metz ugyanakkor kétséget támaszt a történelem és az eszkatológia komplementaritásával szemben is, mivel ebben az esetben fennáll a veszélye annak, hogy az „eszkatológia mindenestől a »profán rendjébe« ágyazódik, »forradalmi dialektikába« fullad”. Metznek a profán történelem-értelmezése előrevetíti (avagy implikálja) a „történelmi világ szemlélésének”, pontosabban szólva a történelemmel való szembenézésnek a szükségességét, amivel egyúttal sürgeti a metafizika és az ontológia temporalizálását, hogy „számot vessünk a [profán] történelmi események szingularitásával és a kontingencia okozta rémülettel”.

¹⁴⁴ Vö.: METZ 2008: pp. 176-184.

¹⁴⁵ Vö.: METZ 2004c: pp. 50-53.; METZ 2008: pp. 64-76.

¹⁴⁶ Vö.: METZ 2008: pp. 224-233. A problémához vö.: SCHLUCHTER 1989: pp. 249-264.

A *memoria passionis* miatt egyszerre feltáruuló „Istenhez intézett egyetlen teodiceai kérdés”, minden esetben eszkatológiai kérdés, mely számol azzal, hogy Ábrahám, Izsák, Jákób és Jézus Istene Auschwitz után is az élők és holtak Istene marad. Mindeközben már előre jelzi az Istenről beszélő (profán) nyelvnek a dialektikus, korszakról korszakra való újonnan születésének az ismétlődését is. Egyfelől, mondja Metz, „a nyelvem megvan [...], az imádság nyelve, az egyetlen olyan nyelv, amelyben nincsenek nyelvi tilalmak, az ember azt is ki tudja mondani, hogy képtelen hinni”. Elsősorban a keresztény vallás nyelvére sugallja, hogy az mindig együtt jár a profaneitása miatti újonnan születésének a szükségszerűségével. Ez esetben leszögezhető, hogy a kereszténység (teológiai) nyelvének a legbensőbb centrumát, eredeti inspirációját érintő kérdéstről van szó: a krisztológia problémájáról.

A *memoria passionis* a krisztológia alapkategóriája Metznél. Így amikor Metz a *memoria passionis* nyelvi-fogalmi világát fejtegeti, abban az esetben mindig a krisztológiai kérdés alaproblémáját járja körül. A krisztológia, a benne ható *memoria passionis* okán, már eleve „kitágul a gyakran ijesztően profán világ irányába, [...] hogy emlékezetet adjon az emberek kiáltásának és határpontot idejüknek”. A krisztológia alapkérdése tehát nyugtalansággal fordul a kereszténység profán „világban-benne-létéhez”, s e „benne-lét” gyökeréhez, identitásához. Jelen esetben Gadamernek a (Heidegger-től átvett) kifejezésével élve („világban-benne-lét [nyelvisége]”)¹⁴⁷ arra is szeretnénk rámutatni, hogy amiképpen Gadamer-nél az érzéki (Metz esetében: „ijesztően profán világot” befogadó) és a szellemi (Metz esetében: a [klasszikus] metafizikai és dogmatikus) szemlélődés absztrakt szembeállítására ismeretelméleti zsákutcahoz vezet, úgy Metznél a krisztológiai kérdésből fakadó állandó nyugtalanság azonosítása is már számol a teológiai módszer modern-tudományos dogmatizmusának a végességével, kiútatlanságával. Metznél az utóbbi állítás kritikai megközelítése nem csak a teodicea tekintetében, hanem a krisztológia esetében is újra és újra szembesül azzal a problémás helyzettel, hogy a teológia vizsgált tárgya (amennyiben az végső soron az Írás) mindig ellenáll a belehelyezett dogmatikus, módszeres feltárással irányuló értelemnek (Gadamer). A teológia vizsgált tárgya egyrésztől és végső soron mindig is maga az Írás, ami „ismétl[őd]és módján” áll elő a számára, és amely (az Írás repetitív létmódja) az értelmezőnek ellenállva, mindig is önmaga „sajátos értelmének az újra visszanyerését” előlegzi meg (Gadamer). Kétségtelen tehát, hogy (Metznél) a teológiai megértés módszere a krisztológia esetében sem a végső feltárást célozza, hanem egy sajátos

¹⁴⁷ In GADAMER 2002: p. 125.

szituációra alapoz: a mindenkori megértőre annak a visszavonhatatlan történeti-morális felelőssége hárul, hogy a k/Kezdet és a v/Vég, az első és az utolsó sz/Szó továbbra is azonosíthatatlan marad az azt végleg kimeríteni (definiálni) szándékozó törekvés számára. Ilyen módon tehát a krisztológiai kérdésnek a nyugtalansága visszatérő veszélyből fakad.¹⁴⁸ E veszély a kereszténységnek azokat „a krisztológiai középpontját” mutató tartalmait, üzeneteit érinti, melyeket egyre kevésbé képes nyilvánosan – a kritikai közeg nyilvánosságában, vagy éppen a szószer nyelvében – képviselni, fenntartani: a teodicea üzenetét, a monoteista teremtéshagyományok e veszélyt implikáló tartalmát, melyet a kereszténység időközben kiárult, privatizált. E kiárult, privatizáció gyakorlati veszélye már a teológia integritását fenyegeti, ami privatizálás azt az ártatlanságba vetett naiv bizalmat tartja ébren, amivel élt a kezeit mosó Pilátus is. Ez a bizalom mindig is előkészíti azoknak az áldozatoknak az útját, akiket végül Heródes tálcán hordoztat körbe, s mutogat, reflexiót és felmentést nem várva.

Metz úgy látja, hogy a görög látásmód teológiai öröksége is hat abban, hogy a teológia művelése mindig is reflexszerűen megsértette az „egyetlen eszkatológiai kérdés” integritását, a bibliai monoteista hagyományban feltáruló áldozat igazi valójának eredeti és végső alakját. Ezen a ponton is kiviláglik Metz sajátos álláspontja a zsidó-keresztény (bibliai) monoteista hagyomány és a görög gondolkodásmód hagyományának az egymástól eltérő ontogenezisével. Közben azokat gondosan elválasztja egymástól, olthatatlan feszültségüket is jelzi a teológia művelése tekintetében. A kereszténység a szellemi erejét, megértésmódját ugyanis gyakran „Athéntól kölcsönözte”. Ezzel viszont fokozatosan elvesztette azt a perspektíváját, amely eredeti „szellemiségének alapvetően fontos dimenzióját” célozta, nevezetesen az Izrael hitéből fakadó, és a vele mélyen összefüggő monoteista hagyomány történeti síkját. Ezen a történeti síkon a görög metafizika „lét- és azonosság-gondolkodása” olyan megismerésmódot implikál, mely megkerüli a bibliai *kontingencia* megismerésmódját. A bibliai kontingencia ugyanakkor nem tűnik el, újra és újra megmutatkozik a körülhatárolt és szingularitást mutató világ kezdeteiről és végéről szóló bibliai tanúságban. Ennek a tanúságnak a lényege az, hogy már eleve belefoglalja a „feltartóztatást és megtörést” a bibliai hagyomány narratívájába, hogy így őrizze a mozgásban lévő, azonosításoktól idegenkedő bibliai Isten-képet. De nem csak erről van szó. Metz ugyanis kifejti, hogy az említett görög gondolkodásmód nyomvonalán kirajzolódó azonosság-gondolkodást nagymértékben befolyásolja az is, hogy teret biztosít „a határpont nélküli időnek”. Ez utóbbi megközelítés

¹⁴⁸ Vö. GADAMER 1984: p. 218.; FEHÉR 2002: p. 30.; Vö. még DOAK 2004: pp. 110-122.; E. MENDIETA 2005: pp. [2]-7.; METZ 2004c: p. 44.; METZ 2004b: pp. 28-30.; METZ 2005: pp. 104-110.

viszont utat enged annak a gondolati struktúrának, mely az idő fogalmához kapcsolódó bibliai memoriát (a *memoria passionis*) viszonylagosítja. Metz szintén a görög hatásnak tulajdonítja, hogy a teológia egyre inkább a „kulturális amnézia” sajátos esetét mutatta és hajlamos mutatni ma is. A teológiának a teodicea jelentőségéről való beszédmódja visszaszorult, a szenvedés evilágiságának bibliai öröksége egyre feledésbe merült, s vele együtt „a szenvedés emlékét őrző temporális gondolkodás [...] a világ eszkatológikus és apokaliptikus szenvedéstörténetének” a „meddig tart még?” (teodiceai) kérdése is. Kétségkívül fennáll ezzel annak az eshetősége, hogy a teodiceai kérdés fenntartása alapjaiban kérdőjelezze meg a teológia és metafizika viszonyának relevanciáját. Azonban Metznek nem az a szándéka, hogy erősítse az Istenről szóló beszédnek, a teológia beszédmódjának antimetafizikus elköteleződését. Csupán azt hangsúlyozza, hogy meglátása szerint a történelem, a múlt, az eredet kiiktatása ellen ható bibliai monoteizmus feltárásmódja nem görög szemléletű, amennyiben megállapítható, hogy bibliai monoteizmus politikai identitása az Egy Uralom (mono-arkhé) politikai monoteizmusa ellenében hat. Metz lényegesnek tartja, hogy a politikai monoteizmus problémájának a kritikus és felelős feltárása a teológia vonatkozásában megkerülhetetlenül szükséges. Igaz, ez az állítása csak abban az esetben állja meg a helyét, ha a politikai monoteizmus kritikájával egyidejűleg érvényre jut a teológia, „lezáratlan »eszkatológikus oldalszárnyának«” a megerősítése is. Evvel az egyidejű megerősítéssel ugyanis a teológia építményén belüli elszigetelhetetlen eszkatológikus épületszárnyában mindig is rendelkezésre fog állni az a politikai-módszertani eszköztár, amivel az új politikai teológiai módszer már eleve „minden hatalmi viszonyt »eszkatológikus fenntartás« érvénye alá rendel”. Ebben az „eszkatológikus fenntartásban” minden esetben kifejeződik az a törekvés, hogy napvilágra kerüljön, megfelelő fényhez jusson a „bibliai hagyományok sajátos felvilágosodása”: a mítoszkritika, a képtilalom, a negatív teológia, melyek meghatározók a monoteizmus és a demokrácia összefüggésének megállapításában. Az Ábrahám, Izsák, Jákób és Jézus Istenéről szóló bibliai elbeszélések valójában „olyan beszédmódot jelenítenek meg, [...] amelyben »erőtlen«, sérülékeny, szenvedő monoteizmus mutatkozik meg. [...] E monoteizmus olyan, [...] melyet az elfelejthetetlen teodicea-kérdés belső szerkezetében »megtör«, [mely monoteizmusnak] egész sor kérdése van minden válasszal szemben. [...] Számára a történelem nem egyszerűen a győztesek történelme, hanem szenvedéstörténet, olyan monoteizmus, amely történelmileg a *memoria passionis* köré, az idegen, a másik [...], az ellenség köré szerveződik [és így] válik egyetemessé”. A „bibliai hagyományok sajátos felvilágosodásából” származó monoteizmus univerzális, így tehát politikai törekvése megmarad, már ha ösztönző hatást gyakorol a demokrácia és a pluralizmus irányába, és elveti

(a Carl Schmidt szellemében is fogant) decizionista államelméletet.¹⁴⁹ Metz szerint az „egyetlen eszkatológiai kérdés” megsebzésének a politikai (teológiai) vonzata ugyanis különösen jelentős. Az „egyetlen eszkatológiai kérdés” megsebzése olyan, mintha látnánk Jóbot, akihez már a barátai sem mennek oda, de bármivel is bátorítanák: az áldozat kiáltása távoli, „a Biblia hagyománya [a hozzá nőtt – rabbinikus – hagyományai] istenképének kiiktathatatlan, fájdalmas dialektikája” néma-üres tájon keres utat magának, mely tájon már nincs helye a krisztológiában felfakadó eszkatológia suttozó nyugtalanságnak (vajon hol van Isten?). Csak az a tapasztalata marad: a kiiktatott, súlyától megfosztott „egyetlen eszkatológiai kérdés” miatt „a megbékéltség hiánya lebeg a kereszténység fölött”. A „krisztológiai nyelv”, jóllehet felismeri és mindig is befogadja a győzelem élményének apokaliptikus, üdvözlő nyelvét, ám Metz szerint, ha elhal benne a memoria passionis „fájdalomtól feszített kérdése”, nem több, mint mitológikus nyelv. És így már Krisztus sem egyéb, mint az áldozatok tetemein tapodó Diadalmas, Visszatérő, Megbékélt Hős.

A megváltás egylényegűsége

Az alábbi vizsgálódással kapcsolatban felmerülhet a kérdés, hogy a megváltás, sőt Jób megváltásának problematikáját miért éppen Derrida némely írásainak a bevonásával fejtjük ki? Megjegyezzük itt, hogy a következőkben kifejtésre kerülő Jób-értelmezésben valóban párhuzamot vonunk Derrida terminus használatának dinamikussága és a Jób könyve vonásai közt, melyet a „Jób–megváltás–hiány” programmatikus címszavaival illusztrálunk, (eközben támaszkodunk az említett szerzőn túl, mások mellett az Orbán–Angyalosi–Boros recepcióra Derrida vonatkozásában).

Azonban mindjárt szögezzük le: figyelmünket elsődlegesen nem Derrida, hanem Jób könyve keltette fel: a *hiány* bibliai kifejeződése. Jób viszonzásként, visszaverődésként megjelenő megváltásának a hiánya. Hipotézisünk ugyanis az, hogy Jób esetében a megváltás nem viszonzásképpen adódik (Jób Istene részéről). Ehhez a hipotézishez – és a jóbi létmód látászögünkből történő megvilágításához – Derrida retorikája, a derridai beszédmód jó eszköztárat biztosít, mely – feltesszük – nem határolódik el attól a tanachi hagyománytól sem, mely az Örökkévalót haSem-ként örökíti.

¹⁴⁹ Vö. METZ 2008: pp. 67, 72-73, 117, 154, 198. Vö. még: METZ 2005: „Szenvedéstörténet...” in: METZ 2004h: pp. 105-107.; METZ 2004k: pp. 141kk; METZ 2004m: pp. 149kk; METZ 2004n: pp. 150-153.

A továbbiakban Istent a következő módokon fogjuk bemutatni és értelmezni: *a*, A Tetragrammaton (JHWH, HaSem [ha Meforas], vagyis A [Megmondott] Név) az, akiről – feltesszük – Jób nem tud, aki nem igazodik Jób váradalmaihoz, és nem azonosul „Jób Istenével”. A Tetragrammatont minden esetben HaSem-ként (A Név-ként) fogjuk rögzíteni a későbbiekben, a definiálás szándéka nélkül, pusztán megjelölés céljából. *b*, „Jób Istene”, akit Jób (el)vár, de aki nem jön el, és aki eltűnik a jóbi történetből, a jóbi eseményből oly módon, hogy Jóbnak a korábbi (szenvedésével kapcsolatos) váradalmihoz fűzött reményeit nem váltja be. Feltesszük: „Jób Istene” nem azonos azzal, aki Jób könyvének végén a forgószélből megszólal (vö.: Jób 38,1–38). Vagyis „Jób Istene”, „Jób Megváltója” nem azonos azzal, akit a későbbiekben JHWH (HaSem) módján mutatunk be. A „haSem” összekapcsolása Jób könyvével ugyanakkor nem a jahvista szöveg hagyományt, vagy az ahhoz fűződő kommentárhagyományt idézi, nem teheti abban az értelemben, hogy Jób könyve egyike azon néhány bibliai tekercsnek, mely nem a JHWH tetragrammatont, hanem az Elohimot alkalmazza, mikor az Örökkévalót jelöli meg. Vagyis Jób könyvének jellege a JHWH tetragrammatont illetően „hiányos”, „üres.”¹⁵⁰

Arról a különleges, (mondjuk ki: visszataszító) esetről van szó, hogy Jób, aki szemétdombbá omló romhalmaza tetején vakarózva nyög megváltása és Megváltója után, nem találja Megváltóját¹⁵¹. Nem azért, mert időközben megvakult, hanem mert nincs mit

¹⁵⁰ Isten „nemzhetetlenségéről” és az „üres hely” (a „távollét jelenlétének”) problematikájával kapcsolatosan vö.: DERRIDA 2006: pp. 44-48.; a Derrida által felvetett problémákhoz vö. még: BUBER 1999: pp. 117-120.; EDWARDS 2003: pp. 142-153.; JHWH etimológiájáról: Von RAD 2000: pp. 18. [JHWH etimológiájáról], 148-149. [JHWH és a név, elnevezés viszonya], különösen 83. jegyzet; 153. [Jób könyve és a JHWH viszonya]. Vö. még: ROSENZWEIG 1990: pp. 172-196, különösen: 189-191.: a JHWH a „szembetalálkozás és a jelenlét szava [mely] körülvetett az 'Uram!' fedőszó védelmező sövényével [...] amely e szót elhallgatott és mégis látható titokká teszi. [...] A fedőszó [...] olyanként nevezi meg Istent, mint aki [...] a meg-létbe, a jelen-létbe alászállni hajló. [...] A név [...] az alakítás az újjáalkotás ereje” (191. old.); SCHOLEM 1995: pp. 108-117., a „Sem [ha]Meforas” paradoxonairól (a kabbalában): 113-114. old.; Vö. még: BUBER 1998: pp. 41-48. Buber számára JHWH „hivatkozható”, hiszen Ő az „Atyák Istene”, vagyis JHWH „név” egyben utalás az atyák tanúságára. Ha komolyan vesszük Buber tételét az „atyák Istenéről”, mondhatjuk azt, hogy Jób könyvének megfosztottsága a JHWH tekintetében nem más, mint a „hivatkozás” (lehetőségének) megfosztásként való megjelenése Jób számára. Ez a megfosztás ugyanakkor jelentkezik korábban is (Ex. 6,3) oly módon, hogy a hivatkozás alanya (Isten) megnevezhetetlen, „idézhetségtelen”: „JHWH nem azt mondja, hogy ő feltétlenül és örökké jelen van, hanem [...] – anélkül, hogy valamilyen meghatározott megjelenési formát rögzítene, és ezáltal [...] minden kísértésnek ellenállva – népe mellett marad”.

¹⁵¹ Jelen írás szempontjából különösen is releváns, ahogy Jób kríziséhez, a (jóbi) „hiányhoz” az alábbi írások hozzászólnak: COHN-SHERBOK 2002: pp. 5. [„Religious Faith”], 7. old. [„The Holocaust and Mystery”]; Jakob Jocz Wieselnek a Jób-ábrázolását vizionálja a „Israel After Auschwitz” c. írásában, vö. JOCZ 1982: pp. 63-66.; GREENBERG 1977: pp. 34-35.; GILLMAN 1990: pp. 209-211.; SHERMAN 1974: pp. 150-152.; BERKOVITS 1973: pp. 69-70.; GLATZER, 1966: pp. 209-210.; GRAD 2007: pp. 36. kk. Jelen írás nem tekinti kiindulási pontjának azokat a (felszabadítási-teológiai) megfontolásokat, amelyek Jób per(lekedés)ét úgy értelmezik, mint amelyek Jób jogos és „bátor” – vagyis szükségszerű, „aktuális” – válasza arra a szituációra, melyben az ember (jelen esetben Jób) szenvedését Isten némasága tovább mélyíti (vö. pl.: TOLLERTON 2007: p.

látni. És ez az, ami *vissza*-taszít. „Jób Megváltója” nincs. Nincs Megváltó. „Jób Megváltója” helyett – de nem a *helyén!* – saját exkluzív integritására hivatkozva „Istent” (HaSem) vélünk látni, Aki, vagy Ami kihirdeti megközelíthetetlen és kikezdzhetetlen dicsőségét (vö. Jób könyve 38–42. fejezetek). Az exkluzív integritására (értsük most rajta: a kisajátítással való szembefordulására) hivatkozó „Isten” (HaSem) nem „Jób Istene”, nem „Jób Megváltója” (annak ellenére nem az, hogy Jób „tudja”: „Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom felett megáll”¹⁵²). Ki hát „Jób Istene”? Nem tudjuk. Ugyanis nem derül ki. Jób könyve *elnémul* „Jób Megváltójának, Istenének” megérkezése előtt. Akkor tudhatnánk meg, illetve tudtuk *volna* meg, ki „Jób Istene” ha Őt/Azt Jób megidézte volna (mint ahogy Illés próféta tette a Kármelen). Nem idézte meg. Viszont látjuk Jóbot visszavonulni „Isten” (HaSem) elől, aki nem az övé. Aki Más. Aki nem eljön, hanem *eltávolodik*, hiszen mihelyst eljön(ne), s Jób mihelyst látná (bármennyire is hallja) őt, vissza kell húzódnia előle – ahogy azt Jób és „Isten” (HaSem) dialógusa mutatja: „*Isten*” (HaSem): „*Ki az, aki elhomályosítja az örök rendet tudatlan beszéddel? [...] Hol voltál, mikor a földnek alapot vettem?*”; „*Aki pert kezd a Mindenhatóval, cáfolja meg [...]!*”; *Jób*: „Tudom, hogy te mindent megtehetsz [...]. Megvallom azért, hogy nem értettem; csodadolgok ezek nékem, és fel nem foghatom. Hallgass hát kérlek [...]”¹⁵³). „Jób Istene” helyett egy a „jóbító” eltávolodó, elkülönülő (*differance*) „Istent” találunk. Felmerül a kérdés, hogy hol találjuk Jób Istenét? Amikor a „hol” felvetődik, mintha a „találunk” szócska máris kicsúszott volna kezünkől, elidegenedett volna szánktól. Ugyanis nem találjuk „Istent” (HaSem), már amennyiben mi is visszahúzódunk előle Jóbbal, aki azt kiálltja „Istennek”: „Hallgass el!”. De foglalkoztat bennünket a „kicsúszásra” vonatkozó korábbi kérdés további vonatkozásai: honnan, hogyan és mi „csúszott ki”? Nem az áll szándékunkban, hogy az említett kérdésekre, s nem utolsósorban arra: „*Ki Jób Megváltója?*” – választ ajánljunk, inkább az, hogy a „k/Ki” kérdőszócskát a „m/Mi”-re cseréljük, majd az ezt követő mozgásokat, amennyire csak számunkra lehetséges, rögzítsük.

75.). Jelen írás Jóbnak Isten némaságára vonatkozó reflexiójaként Jób „visszahúzódását” tekinti („Kezemet a szájamra teszem” vö. Jób 39,37[–38].).

¹⁵² Ld.: Jób 19,25.

¹⁵³ Ld.: Jób 38,2,4.; 39,35.; 42,2–4.

Az Írás, mint a felépítés és a lebontás repetíciója

„Derrida [retorikája] strukturális változást jelez” – írja Orbán Jolán a „Konstrukció és dekonstrukció – Derrida és az építészet” c. írásában.¹⁵⁴ Az idézett írás nem tartalmaz hivatkozásokat, jegyzeteket. Mintha csak azt látnánk, ami Angyalosi Gergelyt is foglalkoztatja, nevezetesen Derrida írásai „hivatkozhatatlanok”: „a hatvanas évek végétől, a *Grammatológiát* vagy a *Marges*-kötetet követően olyan pályákra tér a derridai diskurzus, amelyek sehogyan sem helyezhetők el a filozófiai elmélkedés hagyományosan elfogadott játéktereiben, bármelyik tradíciót valljuk is a magunkénak”¹⁵⁵. S valóban, a Derrida-szövegek retorikájának a ritmusa¹⁵⁶ heves ellenállást, ellenkezést válthat ki, illetőleg a szándéka szerint ki is vált a más nyelvhez szokott olvasóból. Ezen olvasó számára „a szöveg felvet ugyan problémákat és kérdéseket [...], de nem engedi azokat a megszokott módon konceptualizálni, megragadni.”¹⁵⁷ Derrida szövegei különösek abban az értelemben, mintha írásai csakugyan nem kívánnának visszaigazolni bármit is. Mintha nem törekednének rá, hogy a bennük megfogalmazódó gondolatok definíciókat hívjanak elő. A definíció minden esetben kizárólagosságra törekszik, ami a derridai írásmódból hiányzik. Illetőleg, a nem-kizárólagos kizárólagossága megtalálható benne, ami viszont ódzkodik definícióvá válni. Levetve magáról bizonyos kötöttségeket, megszökik a definiálás kényszere elől. A derridai szöveg minden definitív szándéknak és felcsillanásnak úgy áll ellen, hogy írásának nyelvezete, ritmusa, szóhasználata és a szavak egymáshoz való alkalmazása, el-rendezése apró, képeket felvillantó vagy tükröző szilánkokra morzsolja (belülről¹⁵⁸) azt, ami az előbb egységet és definitív hajlandóságot mutatott. A különböző szilánkok pedig más és más szint, hangulatot, nyomot, képet tükröznek, tárnak elénk mintegy el-vakítva, el-tulajdonítva, „kimozdítva” a szilánkokká összeállt-átrendeződött fogalmakat, struktúrát. A derridai szövegekkel szembesülni annyit tesz Angyalosi Gergely szerint, hogy azokat „nem tudom ’definiálni’, vagyis tisztán és

¹⁵⁴ Derrida filozófiájával és megközelítés módjaival kapcsolatosan vö: LOBOCZKY 1997: pp. 73-81.; ORBÁN 1998; RICOEUR 1997: 871-908. ANGYALOSI 1997: pp. 13-30.; ANGYALOSI 2005: pp. 86-91.; POPOVICS 2002: pp. 11-14, 17.

¹⁵⁵ Ld.: ANGYALOSI 2005: p. 86.

¹⁵⁶ Utalt írások Derridától: DERRIDA 1998: pp. 5-61.; DERRIDA 1994: pp. 3-17.; DERRIDA 1991: pp. 43-63.; DERRIDA 2005; DERRIDA 2006.

¹⁵⁷ Vö.: ANGYALOSI 2005: p. 86.

¹⁵⁸ Vö.: ORBÁN 1998: p. 3.

körülhatároltan bemutatni, s ez által ellenőrizhetővé tenni a fogalmi eszközei[t], [amivel] reménytelenné válik a megértés hagyományos játszmájának végig vitele. A 'rejtvényfejtő' olvasás taktikája csődöt mond, már nem reménykedhetem abban, hogy 'rájövök' a felvetett probléma megoldására, s egyszersmind véglegesen kimerítem [kifosztom] a szöveget".¹⁵⁹ Ugyanakkor az sem állítható, hogy nem lehetséges érteni Derrida írását. A derridai írásmód annyiban paradoxon, amennyiben nem célja, hogy a szöveget megértsük, azt végső módon rögzítve-kimerítve magunkba zárva – de nem is kínál melléolvasást, elértést sem. A derridai retorika olyan szavakkal operál, s eközben olyan ritmikát, „manővereket” alkalmaz, melyek eleve kitérnek azelől, hogy a megcélzott kifejezés (legyen az akár a „dekonstrukció”¹⁶⁰) egy rendszer vagy rendszeres munka körülírásához, biztonságos megértéséhez, vagyis biztonságba helyezéséhez biztos támpontokat adjon abból a célból, hogy félreértéseket kizárva hivatkozni lehessen rájuk. A derridai retorika és mondatszerkesztés mintha *félre-értésre* biztatna, dekonstruálna: *más* szavakkal és módszerrel ír a már eleve meglévőről, a tényszerűnek elfogadottról, amik „szokatlanok”, s mint ilyenek szokhatatlanok, vagyis elfogadhatatlanok is egyúttal, ugyanakkor kimozdítanak. Így erről Derrida: „Mindig csak egy nyelvet beszélünk – és az disszimetrikusan mindig a *másikhoz*, [és] a másiktól tér vissza, a másik őrzi. A másiktól jött, a másiknál maradt, a másikhoz tért vissza”¹⁶¹. Derrida szerint a magunk egynyelvűsége, mely oda-visszatér a másikhoz, mivel a másiké, demonstratív abban az értelemben, hogy kimozdításra vagy kimozdulásra készlet. Derrida nem a politikai-utcai demonstráció képeit és ritmusát idézi fel, mely magának követeli azt, ami az övé, hanem a *jelenetet*, amit ismerek, mert meglestem, s ezenközben távol állt a követelés indulata, a hivatkozás kényszere, vagy az érintés vágya.

„A franciában,” – írja Derrida – „ékezet nélkül, a demonstráció nem egy következtetést ránk kényszerítő logikus érvelés, hanem inkább politikai esemény, utcai megnyilvánulás [...], felvonulás, cselekedet, felszólítás, követelés. És jelenet. Egy jelenetet rendeztem. Ugyancsak franciául, ékezettel, a '*démonstration*' mindenekelőtt talán egy gesztus, testmozdulat, egy 'megnyilvánulás' aktusa. Igen, egy jelenet. Színház nélkül, de jelenet, utcai jelenet. Feltéve, hogy egyáltalán érdekel valakit is [az], amiben kételkedem,

¹⁵⁹ Vö.: ANGYALOSI 2005: p. 86. Vö. még: SIM 2002: pp. 9-11.

¹⁶⁰ Valószínűleg Boros János is erre céloz „Aki több, mint filozófus: Jacques Derrida” c. írásában: „A dekonstrukció több mint filozófia, tanúsággá, az egyediről, az individuálisról, a felelősségről való tanúskodássá válik”. Vö. in: DERRIDA 2005: p. 137.

¹⁶¹ Ld.: DERRIDA 2005: p. 62.

amennyiben érdekelheti, amennyiben elárul engem, amennyiben egy leshelyen, amelyről sejtelmem sincs, jó franciasággal hallani fogod azt, amit nem akartam sem mondani, sem tanítani, sem tudatni”¹⁶²

Amikor a derridai retorikával kapcsolatosan, azt jellemezve a „kimozdít” szóval éltünk, nem valamifajta gyökerekből kiszakító elmozdításra utaltunk, de a gyökeres át-ültetés képzelete is távol állt tőlünk: mint mikor egy fát gyökerestül kiemelve átültetnek a neki szánt, megfelelőbb helyre. Derrida ugyanis nem kívülről közeledve „mozdít ki”, hogy kérdését föltegye, hanem belül, mondhatjuk úgy, házon *belül*¹⁶³ „át-mozog”. Nevezetesen, ahogy Orbán Jolán erről ír, „Derrida a filozófiát nem egyszerűen épületként, hanem szövegként, a filozófus tevékenységét nem építésként, hanem írásként, az írást nem reprezentációként, hanem kettős artikulációként értelmezi. Nem pusztán a filozófia építészeti metaforáit, a felépítés vagy lebontás egyirányú és célirányos tevékenységét kérdőjelezi meg, hanem írásmódjával a filozófiai rendszerek architektonikáját is megbontja [...]. Nem házon kívül teszi fel a kérdést, hanem a házban, tiszteletben tartva és áthágva az építészeti retorika filozófián belüli határait. Maga a dekonstrukció mint kifejezés, mint a lebontás-elmozdítás kettős tevékenysége is erre utal.”¹⁶⁴ Azonban – ahogy erről Derrida vall – a „leleplezés-elmozdítás” nem „nyugati-apokaliptikus”, vagyis nem célja a végső és alapvető (ha úgy tetszik, az apokaliptikus szemléletbe forduló) felfedés: „Nem [...] egy végső leleplezésről beszélek, hanem arról, ami mindenkor idegen marad az elleplezett alakzattól, magától a lepel alakzatától.”¹⁶⁵ Másrészt pedig az, „ami mindenkor idegen marad”, mindazonáltal valóságosan kimozdít, mozgásra (akár a megváltás felé való mozgásra) ingerel. Pontosan azért, annál az oknál fogva, mivel mindenkor idegen marad. Derridánál az elkülönülő, (elidegenedő) és a (felévaló-)mozgás szümfónikus: egyszerre disszonáns és konzonáns. Hasonló ez ahhoz, ahogyan a konzonancia és disszonancia nem abszolút kategóriái megjelenülnek a különböző zenei korszakok írásmódjaiban. E nem abszolút kategóriák további értelmezései, alkalmazásai korszakosan változtak, így végső soron, definitive

¹⁶² Ld.: DERRIDA 2005: p. 122.

¹⁶³ „A nyelvben az írás ellenáll a [...] redukáló, nyelvtisztító, kész termékekben gondolkodó, célirányos tevékenységnek és belülről kezdi ki azt. Már ’eredetében’ ’megfertőzi’ a filozófia nyelvét, amely a maga részéről módszeresen és következetesen próbálja elnyomni, elfojtani, magáról leválasztani az írást mint idegen, külső, másodlagos elemet.” Ld.: ORBÁN 1998: p. 3.

¹⁶⁴ Ld.: ORBÁN 1998: pp. 2-3.

¹⁶⁵ Ld.: DERRIDA 2005: p. 123.

azonosíthatatlanok maradtak: eleve nem egymást-önmagukat határolják körbe, inkább át- és átmozognak, alkalmazásra kínálják magukat, miközben fenntartják, magként hordozzák a másik mezőjét saját magukon belül (pl. Palestrina Bach polifóniájában vagy Steve Reich 20. szd-i repetitív zenei nyelvében). Derridánál sem különül el egymástól a disszonáns és a konzonáns, hanem át-haladnak egymáson és maga az *át-haladás* lesz az, ami már egyszerre nem kínál azonosítást sem a szümfóniával, sem a disszonanciával, sem a konzonanciával. Leleplezve elleplezi azokat.¹⁶⁶ Mint nyelv az írást úgy az írás sem világítja be maradéktalanul a nyelvet, de el sem von tőle.

„Kettős tevékenység” és „khóra”

„A tulajdon nyelvem asszimilálhatatlan számomra. A nyelvem, az egyetlen, amelyet beszélni tudok és szándékozom, a másik nyelve” – írja Derrida.¹⁶⁷ Derridánál a nyelv a következőképp tűnik kettősnek: egyrészt nem „bemérhető”, másrészt az írás mint artikuláció (és nem mint prezentáció) *benne* van a nyelvben. A kérdés felvetődik, hogy az Írás mint artikuláció, hogyan része a nyelvnek? Az írás nyelvben való „benne léte” mindenesetre ellenállást fejt ki: „az írás [Derridánál] ellenáll a [...] redukáló, nyelvtisztító, kész termékekben gondolkodó, célirányos tevékenységnek”. Az írás a „jelenlét és hiány játéka” íródik, megtörve a jelentés, a jelenlét tisztaságát” (Orbán Jolán).¹⁶⁸ A „jelenlét és a hiány játéka” ugyanakkor nem eredményt akar felmutatni és nem cél-tudatos. A „jelenlét és a hiány játéka” nem apokaliptikus, vagyis valamire függeszkedően történő esemény, vagy lehatárolás, hanem *folyamat*. Olyan folyamat, melyben a mozgás és mozgások nem csupán birtokba vehetetlen, kisajátíthatatlan területeket alakítanak ki, hanem amelyben maga a tér és az idő is belakhatatlan, meghódíthatatlan. Az említett nem-apokaliptikus „folyamat” logikátlan,

¹⁶⁶ Fontos, ahogy a *hiányról* Derrida fogalmaz (azért fontos, mert a derridai leleplezés eredménye: „hiány, elidegenedés”): „Akárcsak a 'hiány', [...] az 'elidegenedés' is maradandóan konstitutívnek látszik. Mégsem hiány, sem elidegenedés, nem hiányzik neki semmi, ami megelőzi vagy követi, nem idegenít el semmiféle ipsiszeitást, semmiféle tulajdont, semmiféle *ön-t* [...]” Vö.: DERRIDA 2005: p. 40.

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ Vö.: ORBÁN 1998: p. 3. Talán arról is szó van, amit Derrida a „névvel” és Arendt-el kapcsolatban jegyez meg: „A név [...] arra szólít fel, hogy a tudat logikáján vagy fenomenológiáján túl közelítsük meg a kérdést, ami még túlságosan ritka korunk nyelvezetének legnyilvánosabb szférájában.” Vö.: DERRIDA 2005: p. 97.

kiszámíthatatlan, alineáris, kaotikus-anarchikus mozgásoknak ad otthont, amelyeket nem sajátít ki, bármennyire is otthont adna, vagy vendégül látná azokat.¹⁶⁹

A mostani ponton előtérbe kerülő Jób bibliai megváltás-története és benne Jób Megváltója nemcsak előre vetíti számunkra „Jób Megváltójának” a hiány-történetét, hanem a megváltást olyan történészként is rögzítjük (amennyiben persze elfogadhatónak tartjuk, hogy ebben az esetben megváltással van dolgunk), amelyben logikátlan, kiszámíthatatlan, alineáris, kaotikus-anarchikus mozgásokra lelünk. Ennek következményeként folyamatosan emlékezetben kell tartanunk azt, hogy Jób megváltását végső módon azonosíthatatlannak tartjuk. Ez utóbbi esetében felidézzük Derrida „gyökeresen heterogén” „khóra” (tér, hézag, hely) elemzését:

„Khóra [mint tér, hézag vagy hely] [...] minden történelmi kinyilatkoztatás vagy antropológiai tapasztalat folyamatával szemben [...] teljesen érzéketlen és heterogén marad. Soha nem lépne be a vallásba, és soha nem hagyná magát szakralizálni, megszentelni, humanizálni, teologizálni, művelni, történelmiesíteni. Gyökeresen heterogén lévén az éphez és az üdvhöz, a szenthez és a megszentelthez képest, soha nem hagyja magát érintetlenné tenni. Mindezt nem lehet jelenidőben mondani, mivel khóra soha nem jelenik meg mint olyan. Ő nem a Lét, nem a Jó, Nem Isten, nem az Ember, nem is a Történelem. Mindig ellen fog állni nekik [...]: egészen más, arc nélküli. [...] Khóra semmi [...], de nem az a Semmi, mely a Dasein szorongásában, megnyílna még a lét kérdésére. Ez a görög név azt mondja ki a mi emlékezetünkben, ami nem sajátútható ki újra, emlékezetünk által sem, legyen bár görög emlékezetünk.”¹⁷⁰

A derridai „khóra” (tér, hézag, vagy [ki nem töltött: üres] hely) fogalma – bármennyire is kitér a végső azonosítás elől –, egyre inkább kezelhetlenné válik abban az esetben, ha nem ejtünk szót a természetéről, vagyis a khóra „kitölthetőségéről”. A khóra kitölthetőségének (tovább fogalmazva: a tér–hézag–hely ürességének, vagy alaktalanságának kitölthetőségének) a nehézsége bizonyos összefüggést mutat a „vallás” esetének a nehézségével, különös tekintettel a „messiási, avagy a messianizmus nélküli messianikusság” mozzanatára a *Hit és tudás; A vallás két forrása a puszta ész határain* c. írásában. Ebben a „khórát” a „messiási, vagy a messianizmus nélküli messianikusság” mint „absztrakt messianikusság” tölti ki. Így ír erről Derrida: ez a „*messiási, vagy a messianizmus nélküli messianikusság [...] lenne az*

¹⁶⁹ Vö: ORBÁN 1998: p. 2.

¹⁷⁰ Ld.: DERRIDA 2006: p. 37.

eljövő jövőre való megnyílás, vagy a másíknak – mint az igazságosság elérkezésének – a jövőtelére való megnyílás, de várakozási horizont és prófétikus előkép nélkül. A másík jövőtele csak ott jelenhet meg egyedi eseményként, ahol egyetlen elővételezés sem látja jönni, ott, ahol a másík és a halál, amiként a gyökeres rossz is, bármelyik pillanatban meglepetésként felbukkanhat. Olyan lehetőségek, melyek egyszerre megnyithatják és félbeszakíthatják a történelmet.” A megjelenés kezdeményezése ebben az esetben mindig a másíké. Ez a kezdeményezés nem a másiktól elkülönülő, vagy a másikkal szemben lévő (szubjektum) fölmentését, vagy felelősségrevonását célozza, hanem függetlenséget hirdet ki. A másík azért lép meg a megjelenésével, vagy a megjelenés kezdeményezésével, mert az (el)várásoktól független, mert nem tudni (nincs mód előzetes tudást birtokolni) a jövőteléről: *„Ez a messiási dimenzió nem függ semmilyen messianizmustól, nem követ semmilyen meghatározott kinyilatkoztatást, nem tartozik tulajdonképpen semmilyen ábrahámí valláshoz”* az eredete vagy célja vonatkozásában. Derrida állítása, miszerint e „messiási dimenzió” „nem tartozik [...] semmilyen ábrahámí valláshoz”, ugyanakkor nem jelenti azt, hogy tagadná, vagy elutasítaná azokat. Nem tartozik semmilyen ábrahámí valláshoz, mivel meglepetésként van a számára. A „valamihez való nem-tartozás” ebben az esetben is a „meglepetés” mint „nem-várt”, sőt a „váratlanban” némán rejtőző várakozásként, a fogódzók *hiányaként*, *„abszolút kockázatként”* értelmezendő. „Absztrakt messianikusság”, az „igazságosság leküzdhetetlen vágya”, ahogy Derrida írja: *„az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy bizalomnak és a megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másíkhöz való viszonyt 'megalapoz'. [Ez] a mindentől megfosztott messianikusság [... paradoxon], ez [...] a dogma nélküli hit [...] az abszolút éjszaka kockázatában halad előre [úgy, hogy azt] nem [...] tartalmaz[za] a mi hagyományunk egyetlen kapott oppozíciója sem [...]. Mindenütt mutatkozik [...] megalázkodás nélkül reflektálva [...] ott, ahol [...] az alapozás összeroskadva alapoz, ott, ahol annak a földje alá rejtőzik, melyet alapoz [...]”*.¹⁷¹

Van-e konklúziója a megváltásnak?

Jób (nem várt) megváltásáról, annak radikalitásáról a következőt tesszük fel: Jób (nem várt) megváltásának lényege az egyben volna, a nem-oszthatóban, a nem-hasonlíthatóban, a

¹⁷¹ Vö.: DERRIDA 2006: pp. 30-35.

megközelíthetetlenben, a *ki*-oszthatóban.¹⁷² A megváltás, mivel *egy*-lényegű, nem csupán megközelíthetetlen, hanem megszerezhetetlen is. Nincs hozzá út. Mivel elvonatkoztat tőlem és megfoszt attól, hogy utat találjak felé, a/Akit, bármennyire is ráfüggesztett szemmel nézem, azonosítani képtelenül *el*-várok, hogy megváltson. Legfeljebb az ő/Ő (jelezzük a judaizmusból vett szóval: HaSem, a N/név, I/isten) irányából, vagy tőle van út. De a Jób által megpillantott, majd felismert úton, mintegy „forgószéllel” találkozva és abban tájékozódást keresve, nem lehetséges „oda” menni.¹⁷³ „Onnan” vezet út, nem pedig „oda”. Ugyanis Jób esetében a megváltás *egylényegű*, nem *közösködik*.¹⁷⁴ A megváltás, amennyiben *egylényegű*, úgy von be a megváltottak körébe, hogy ez a bevonás nem válik a megváltó és megváltott közös cselekvésévé: (a megváltás) forrása mindvégig *egy* és nem több. Bevon, de nem *közösködik*. Megmarad szuverénnek, úgy, hogy más szuverenitását nem vonja kétségbe. Jóbnál a megváltás eseményét a megváltott nem birtokolja (amivel az nem is válhat a kizárólagos tulajdonává). Tegyük fel hát a kérdést: *nincs*?

Nem halkuló vita övezi Jób könyvének azt a szituációját, melyben az igazza nyilvánított Jób gazdagságát és jólétét (melyet Jób anyagi jóléte és az igazza nyilvánítása együttese alkotja) egyik pillanatról a másikra mérhetetlen szegénység, ínség és gyötrő nyomorúság, *hiány* váltja fel.¹⁷⁵ Ami a Jób életében bekövetkező csapásokat illeti, alapvetően két kívülről hozott észrevétel fogalmazódik meg az élethelyzete taglalásánál. Az egyik a bűnösségből eredő bűnbánatának a szükségszerűsége, mely alkalmas az őt ért csapások elhárítására, de legalábbis megértésük reményére, a másik pedig a *hiány*, nevezetesen nem azonosítható annak indoka, hogy Jóbot miért veri Isten.¹⁷⁶ Számunkra *itt* fogalmazódik meg

¹⁷² A problematikához vö.: GLATZER 1966: p. 36.

¹⁷³ Vö.: Jób könyve, 38. fejezet.

¹⁷⁴ A fenti megállapítás „elkülönbözik” a *concurus divinus* (isteni együttműködés) elvétől. Az „elkülönbözés” lényege abban van, hogy a teremtmények tevékenységével való isteni együttműködést adott esetben nem Istennek az együttműködésre irányuló akarata, reflexiója okozza, valamifajta teremtési elvből kiindulva, hanem a párhuzamosságoknak való nem-megfelelése, vagyis az együttműködéstől való elhúzódása, elfordulása, az „elhagyása” (nemcsak a szenvedő Jób megválaszolás, „megokolás nélküli voltára” gondolunk most, hanem a balthasari húsvéti-jézusi elhagyatottság jellegére – Isten hiányára – is). Vö.: PANNENBERG 2006: pp. 49-53.; vö. még a nem-lét, „ptóma”-állapot és a szolidaritás, ill. elhagyatottság mint nem-pedagógia összefüggéseiről: BALTHASAR 2000: pp. 111-119, 129-160.

¹⁷⁵ A „mérhetetlen szegénység, ínség és gyötrő nyomorúság, *hiány*” Jób esetében nem a kierkegaardi „szerencsétlen reménykedő individualitás” (nyomorúsága és hiánya) maga, inkább az a kierkegaardi Jób, aki „mindent elveszített; de ennek birtokában volt”. Vö.: KIERKEGAARD 2001: 211-222.

¹⁷⁶ Vö.: Jób 9,17.

Jób vallomása: „*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom fölött megáll*”¹⁷⁷. De mit értünk azon, hogy „itt”?

A módszeresen fölsejlő „itt” olyan *helyet, vagy teret (khóra)* jelöl a számunkra, ami Jób bűnbánatra való felszólítása, valamint Jóbnak az igaz voltához való változatlan ragaszkodása *között* húzódik – azonosíthatatlanul. Ezen az azonosíthatatlan (és egyben hiányként megélt) helyen (*khóra*) nyilvánul meg Jób megváltása is (HaSem részéről). Az idézett jóbi mondat („*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára porom fölött megáll*”) által megjelölt „tudás” és a HaSem részéről történő megváltás nem forrnak össze egy eseménnyé, vagy jelenetté, miközben e megnyilvánulások, történések helye azonosságot sejtet, valamifajta közös térre nyílik: az „itt”, mindkét megnyilvánulás, történés számára „*itt (khóra)*”. Megkerülhetetlen a kérdés, (mely mögött újabb és újabb kérdések sorjáznak): *hol* van Jób (értsd: Jób áldozat mivolta, megváltásra szoruló mivolta) és *hogyan van* Jób megváltása? Kérdéseinket és a szituációra való érzékenységünket az erősíti fel, hogy a Jób könyvének végén megváltóként megjelenő HaSem egyfelől nem igazolja Jób barátait, akik Jóbót bűnbánatra szólítják fel, másfelől Jóbót sem igazolja, hanem megfeddi „perelő” magatartása miatt. Úgy tűnik, hogy a Jób perlekedésére reagáló és a Jóbbal való összemérhetetlenségére hivatkozó HaSem semmifajta viszonyt nem fogalmaz meg az áldozatul esett Jób nyomorúságához, hiányához szemben.¹⁷⁸ Sőt, HaSem hatalmasságához viszonyítva Jób (és az ő áldozatul esése, szenvedése) *radikálisan* háttérbe szorul. A két pozíció vagy állapot között húzódó hely (*khóra*) azonosíthatatlan, elhelyezhetetlen¹⁷⁹: mozgásban van. A hely vagy tér (*khóra*) azonosíthatatlan mozgásának a megfigyelése megfoszt azonosítást várt eredményétől, a végleges eligazodás (elhelyezkedés) lehetőségétől. Jób és HaSem viszonya egyértelműen aszimmetrikus: Jóbé, aki áldozatul esik és háttérbe szorul, bármennyire is jól látnánk őt, és HaSem-é, aki említést sem tesz Jób nyomoráról, hanem arra nézve néma marad, bármennyire is halljuk a szavát. Ráközelítve az említett összeilleszthetlenség problémájára, újra csak egy Derridától kölcsönzött kifejezést

¹⁷⁷ Ld.: Jób 19,25.

¹⁷⁸ Kierkegaard Jób per(lekedés)ének lényegéről azt tartja, hogy annak célja nem lehet más, mint visszahúzóds Isten elől. Ebben az esetben a per(lekedés), illetőleg a „visszahúzóds” vallomása önmagáról annak belátása, hogy (Istenre vonatkozó) igazsága Istenre vonatkoztatva nem létező: „Istennel szemben csak úgy kezdhetsz pert [...], ha megtanulod, hogy nincs igazad”. Ez a vallomás a per(lekedés) részéről ugyanakkor nem más, mint a már birtokolt tökéletesség sértetlenségének meghatározása: „ha megtiltatik számodra, hogy pert kezdj a Mindenhatóval, akkor ez tökéletességedet fejezi ki.” Vö.: KIERKEGAARD 2001: p. 752.

¹⁷⁹ Ezt az azonosíthatatlanságot, vagy elhelyezhetetlenséget az említett két tér, vagy két pozíció drámai-el túlzott bibliai megfestése, megidézése is okozza.

alkalmazunk: *elkülönböző* (*différance*). A HaSem és Jób közötti aszimmetrikusan kifeszülő („kifeszüléssel” a derridai „différance” fogalmának dinamikájára utalunk) viszonyra való figyelés számos további olyan kérdést vet fel, amely érinti a megváltás klasszikus terminológiáját és a Megváltónak a megváltotthoz/megváltandóhoz való viszonyát kutató előzetes megfontolásokat. Úgy tűnik ugyanis, hogy a derridai *radikálisan távollevő* is megjelenül A/abban, A/ami reagál Jób gyötrelmére. Továbbá ez a radikalitás, a távollévő távollétének radikalitása abban jelentkezik, hogy a távollevő (HaSem) hallgat arról, ami Jób. Azt látjuk, hogy Jób áldozat voltát, szenvedését és igaz voltát (megváltását) HaSemnek nem a Jóbot jónak vagy rossznak minősítő döntése-ítélete rendeli el, hanem HaSemnek az a reagálása, ami hiányként (és azonosíthatatlan távolságként) jelenül meg a Jóbra adott válasza vonatkozásában. Ebben az értelemben tehát a megváltás hiányt idéz – azonosíthatatlan távolságból.

Hiány és dialógus

Feltesszük, hogy Jóbnál a megváltás dialogikus: *nem-kijelentő*. A megváltás, elszakadva a „jóbi”-tól, tőle eltávolodva valósul meg az alakot öltő *hitek* között, a nem-„jóbi”-ra reflektáló HaSem (hitében) és Jóbnak a visszahúzódásában, a hit-tagoaltságában (artikulációjában)¹⁸⁰, a radikális el-távolodásban és elkülönözésben (*différance*)¹⁸¹. Eszerint Jób megváltása a *más*(-Isten: *HaSem*) tükröződésében jeleníti meg magát, ami (a megváltás) Jóbnak a *más*(-Isten: *HaSem*) elől való visszahúzódásában és a *más* számára való hely-átadásban (ami a magáéra nézve: kiüresítés) mint ezen események kiürülő dialógusában válik intenzívvé, vagyis a *hiányban*. Olyan ez, mint az idő halálos türelme Levinasnál, amelyben a válaszhiány a túlélő tapasztalatává, a félbeszakadás tapasztalatává erősödik a negativitás határán. Jóbnál és a „jóbinál” a megváltás *hiányként* van, nem lévén képes a

¹⁸⁰ Jób visszahúzódása mint „hit-artikuláció”, mintha a kierkegaardi értelemben vett „hit bátorságát” idézné, ami az „evilági létet az abszurd erejénél fogva ragadja meg”. Vö.: KIERKEGAARD 1986: p. 81.; Hit és paradoxon Kierkegaard-nál és Jóbnál, vö. még: SONTAG 1988: p. 310.; KIERKEGAARD 2008: pp. 83(-88).; BERGMAN 1991: pp. 96-99.; POPOVICS 2002. Jób „kitéréséről”, megértéséről, hitéről vö. még: HARTMAN – YAGOD 1988: pp. 162-164.

¹⁸¹ A hit és a „szent”, illetve „megszenteltet” jellemző szimmetriahiánnyal kapcsolatosan vö.: DERRIDA 2006: pp. (98–)100. Másrészt a „différance” dinamikáját mintha a „khóra” heterogenitása, érzéketlensége illusztrálná, vö.: uo.: p. 37.

transzcendenciára (Levinas).¹⁸² A megváltás, mint *hiány* dialógikus (nem transzcendens) marad, amennyiben a dialógus nem önmaga kizárólagos helyének azonosításával veszi kezdetét, hanem a jelenlét miatt teljesebb ki – tudatában lévén a jelenlét elkerülhetetlen, avagy kényszerű (történelmi) nyilvánosságának.

¹⁸². DERRIDA 1997: p. 16.; LEVINAS 1993: p. 16.; LEVINAS 1999a: pp. 24kk

VII. DIALEKTUS NYELV NÉLKÜL? AZ ÚJ POLITIKAI TEOLÓGIA DIALÓGUS KRITIKÁJA

Az úgynevezett zsidó-keresztény dialógus valamennyi fórumán gyakorta felhangzik a „paradigmaváltás” terminusára való hivatkozás a Soát követően. Vajon az Auschwitz utáni *teológiai paradigmaváltás* lételemességének és felismerhetőségének a dilemmája és a kockázata hogyan jelenik meg a zsidó-keresztény diskurzus nyilvánosságában? Mostani vizsgálódásunk nem törekszik a felvázolt problémakör általános, tematikus bemutatására. A következőkben Bernhard Grümme „Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum” és Albert Friedlander „Jüdisches Glaube nach Auschwitz” című írásos reflexióit vizsgálva végzünk megfigyeléseket a dialógus és a paradigmaváltás természetéről és viszonyáról.¹⁸³

Dialógus és profántörténet

Kétségtelen, hogy jelentős számú dokumentum és tekintélyes nyomvonal jelöli a Soát követő zsidó-keresztény diskurzus útját. Ennek a vonala az 1947-es svájci Seelisbergi Nemzetközi Keresztény–Zsidó Konferenciától a Bernhard Grümme 2003-as dátummal jelzett írásáig, számos stációt megjelölve, ma is húzódik.¹⁸⁴ Kétségtelen az is, hogy a diskurzusok, valamint az azokat követő reflexiók teológiai dokumentumai mélyreható, tájékozási pontokat kijelölő¹⁸⁵ felismerésekhez vezettek, ezenkívül feloldhatatlan dilemmákhoz is.

A megnyilatkozások felvetéseinek, tematikáinak a főbb kérdéskörei a következők: a zsidóság és a kereszténység közös gyökere; Izrael örök kiválasztottsága és a keresztény hitvallások viszonya; a Soá felelőségének és individualizálásának a problémája; a megváltás és szenvedés teológiai fogalmainak kritikus felülvizsgálata és krisztológiai vetülete; Krisztus

¹⁸³ Ld. GRÜMME 2003: pp. 264-273.; FRIEDLANDER 1980: pp. 37-51.

¹⁸⁴ A témában magyar nyelven is elérhető (hozzávetőlegesen áttekintő) irodalom, melyet a teljesség igénye nélkül megemlítünk: BÉKÉS 1999: pp. 212-217.; FLUSSER 1999: pp. 472-480.; MÁRTONFFY 1998: pp. 68-84.; ENDREFFY 1994: pp. 11-20.; MARQUARDT 1990b: pp. 14-28.; HAACKER 1991: pp. 4-8.; SCHUBERT 1990: pp. 157-168.; MENKE 2001: pp. 261-273.; MAJSAI 1999: p. 187. kk.; MAJSAI 1998: pp. 59-76.; MAJSAI 1990: pp. 10-13.; NEUDECKER 1992: pp. 18-27.; PERCZEL 2003: pp. 946-951.; RUETHER: pp. 90-134.; VATTAMÁNY 2003: pp. 823-890.; ECKERT – HENRIX – KLEIN – MÜLLER – ULRICH – VORGRIMLER – ZENGER 2003: pp. 71-85.

¹⁸⁵ METZ 2004h: p. 108.

transzcendenciájának és a megváltás befejezetlenségének, avagy kezelhetetlenségének, történelmi bukásának a kérdése; az isteni megváltás és/mint részvétel jelenvalóságának (teodiceai) dilemmái a szenvedés történetiségének a figyelembevételével; az eszkatológiai és apokaliptikus gondolkodásmód felülvizsgálata a szuper-eseményről beszélő vagy éppen historizáló teológiai megközelítésekben; a megváltás hiányának és botrányának történet-teológiai, történet-filozófiai, politikai teológiai megközelítése. Ez utóbbi különösen is kendőzetlenül feltárja az el nem oszló *gyanút*, mely a teológia legbensőbb lényegét célozva érzékeny kérdéseket szegez a próbálkozásoknak, melyek rögzíteni akarják Isten mindenhatóságának, jelenvalóságának és megbízhatóságának a természetét. A gyanú ebben az esetben *egyrésztől* a jóbi-derridai-rubensteini kázus módján jut szóhoz, amiben Istennek a létmódja kettősséget mutat. Miközben az hagyományosan szembesít a (Baj-)Társnak, a Partnernek, az Örökszövetség Urának, a Szabadítónak a kijelentéseivel, az *aktivitásával*, addig konfrontál is ugyanennek az Istennek a váratlanul és botrányosan elidegenedő, sőt kiüresedő, *passzív* létmódjával is.¹⁸⁶ Másrésztől szót kell ejtenünk a keresztény teológia rendszerének (különösen a krisztológiának) a belső koherenciájáról is. Nevezetesen arról van szó, hogy üdvtörténelmi értelemben a keresztény teológia szerkezete és tartalma kizárta a judaizmus üdvösségre vonatkozó hitvallásának az érvényességét. A zsidóság üdvértelmezésének ez a teológiai kiiktatása végül teret adott a megváltás eseményét illető további általános gyanúnak, a megváltás szerep- és hatókörének vonatkozásában. Ennek végső olvasatát tükrözi egyfelől Rubensteinek a Soát utáni, a hagyomány Isten-képét illető történetkritikája (a Tanach, vagy a Biblia által bemutatott Isten mint a történelem Istene: halott), vagy éppen Harnack vizsgálódásának végső következtetése is, mely a judaizmus kanonikus hagyományának az elutasítását sürgette a modernitás szemléletének az előnyével szemben.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Vö. BRAITERMAN 1998: pp. 3-16.

¹⁸⁷ Vö.: HARNACK 1921: p. 248. Hogy az ezzel kapcsolatos vita máig része a teológiai, vallástudományi diskurzusnak, jó példa Notger Slenczka Die Kirche und das Alte Testament c. vitatott írása, melynek nyelvezete noha más kontextusban tárgyalja a Héber Biblia kánoni jelentőségének a kérdését a mai kereszténység vonatkozásában (főbb vonalaiban a judaizmusnak és a zsidóságnak mint népnek a kereszténység általi kisajátításával szemben emel kritikát, illetőleg figyelmeztet rá, hogy az Egyház már a kezdetektől elszakadt a judaizmus irányzataitól, ami jellemzők ma is érvényre jutnak a keresztény bibliai hermeneutika olvasatában), az mégis Harnackot idézi. Vö.: SLENCZKA 2013: pp. 49-81.

A dialógus dinamikája a paradigmák szelte térben

Grümme szerint a szisztematikus teológia „riasztó megtéveszthetlenséget, felvilágosulatlanságot, érzéketlenséget, [...] tájékozatlanságot mutat a gondolkodási mintái és kategóriái megválogatása tekintetében, Auschwitz után”.¹⁸⁸ A teológus úgy látja, hogy a kereszténységnek már a korai időktől datálható antijudaista szemlélete Auschwitz után is része maradt az útját egyengedő, vagy útját kereső teológiai diskurzusnak. Grümme méltányolja a második világháborút követő (rendszeres) teológiai erőfeszítéseket, melyek a zsidó-keresztény dialógus előmozdítására, vagy annak eredményeképpen újabb paradigmákhoz vezettek, például a klappert-i dependencia-modellhez. A dependencia modell lényegi összefüggést ismer fel az isteni szövetségnek az Ószövetségben kibontakozó természete és az Újszövetségben látható jézusi-részvételi esemény isteni természete között (Marquardt, Ruster).¹⁸⁹ Grümme érvényesnek tartja azt a történet-teológiai irányvonalat is, mely a kereszténység vallásformájának a megítélésekor számba veszi, hogy a zsidóság az Istentől támasztott „üdv-út” primer (közvetlen) és egyetemes (nem alárendelt!) érvényű közösségi léttére (Vorgrimler, Wohlmuth, Moltmann, Metz).¹⁹⁰ Ugyanakkor úgy látja, hogy „a teológiai gondolkodásmód zsidó-ellenessége nemcsak kendőzetlen, agresszív rasszizmusként, hanem finoman, maga köré metafizikus és pszichologizáló drapériát is vonva tűnik fel”. Ilyen az üdvtörténet újabb interpretálására hivatott „tipológia-modell” esete is (Balthasar, Hoffmann, Rahner).¹⁹¹ A „tipológia-modell” ugyan elismeri az „Ó-” és „Újszövetség” megakaszthatatlan folytonosságát, aminek a része Jézus és az Egyház is, azonban – szemben a „szubsztitúciós-modell” lényeglátásával – az ószövetségi választás-történetet olyan „szükséges előtörténetnek” tartja, amely megválk majd Krisztusban a maga ellentmondásos, ideiglenes természetétől. Ebben az összefüggésben a tipológiai-modell Krisztus olvasata mint az üdvtörténet interpretációs-hermeneutikai kritériumát alapozó megközelítésmód, már tagadja Izrael szövetségstörténetének a magában való, egyetemes értékét. Ebből következően elveti a bibliai és a poszt-bibliai zsidóság szóteriológiai küldetését

¹⁸⁸ Ld.: GRÜMME 2003: p. 267.

¹⁸⁹ Vö. MARQUARDT 1990a: p. 161.; RUSTER 2000: pp. 43, 80.

¹⁹⁰ Vö. VORGRIMLER 1987: p. 15.; WOHLMUTH 1999: pp. 286-303.; MOLTSMANN 1995: pp. 49-63.; METZ 2004q: p. 164.; METZ 2004p: p. 160.

¹⁹¹ Grümme egy Rahnerrel szóló kritikus írása a problémára részleteiben is kitér: GRÜMME 1997: pp. 266-270.; Vö. még: BALTHASAR 1961: pp. 169-177.; HOFFMANN 1982: pp. 85-90.

is. A szisztematikus teológia imént tárgyalt, a két szövetség viszonyát taglaló beszédmódja egyrészt tehát fenntartja a keresztény teológiai hagyomány antijudaista örökségét. Ennek jelentősége az, hogy az antijudaista örökség gyökeresen befolyásoló, formáló ereje maradt az új nyelvért és új hermeneutikáért folyamodó teológiai irányzatoknak, közöttük Leonardo Boff felszabadítás-teológiának is. Ez utóbbi esetében is megfigyelhető a Törvénynek és az Evangéliumnak az egymással való szembeállítás, melyben kibékíthetetlenül egymásnak feszül az isteni harag és az isteni szeretet.¹⁹² A dualista szemléletmódból fakadó szembeállítás, mely már a korai kereszténységre is jellemző volt, újra csak „zsidóellenes sztereotípiákat közvetít”. Látens teológiai antijudaizmust tár fel a megváltástörténet „theodramatikus”, „theopszichologizáló” megközelítésmódja is (Balthasar, Drewermann, Schwager, Jeremias).¹⁹³ Ebben az esetben az isteni szeretetnek a feltámadt Krisztusban való eszkatológikus kinyilatkoztatása arra irányul, hogy az ó-szövetségi bosszúálló Isten haragját végleg kioltsa. A Grümme foglalkoztató lényeges kérdés voltaképpen az, vajon képes-e a teológia eltekinteni azoktól a máig ható paradigmáitól, melyek a „bibliai monoteizmus alapvető ambivalenciáját” mindig is előszeretettel oldották fel a zsidó monoteizmus vélelmezett kiúttalanságában, apóriájában (Neuhaus)¹⁹⁴? Alkalmas-e a teológia – különös tekintettel is a krisztológia – olyan modell befogadására, mely Istennek a világbékét előmozdító, univerzális szeretetét már nem Krisztusban abszolutizálja (Küng)?¹⁹⁵ Grümme számára e kérdésfelvetések visszatérően vezetnek el a szisztematikus teológiai megközelítések nyelvi-szituációs és perspektivikus kontroverziáihoz, Auschwitz után. Megállapítható, hogy az újabb szisztematikus teológiai erőfeszítések már számolnak az Auschwitz utánvalóság terhes és kényszerítő jelenével. Ugyanakkor a Soát követő zsidó-keresztény dialógus kényszerű paradigmái számos esetben nem vezettek e vészterhes emléknym mélyreható, szisztematikus feltárásához és dialektikus kifejtéséhez. Inkább kétséges maradt azok igyekezete, akik kísérletet tettek olyan nyelvi konszenzus létrehozására,

¹⁹² „The proclamation and practice of Jesus postulates a new image of God and a new approach to God. God is no longer the old God of the Torah. He is a God of infinite goodness, even to »the ungrateful and the wicked«...”. Ld. BOFF 1978: p. 284.

¹⁹³ Vö. BALTHASAR 1961: pp. 169-177.; DREWERMANN 1982: p. 198. 1991.; JJEREMIAS 1965: pp. 21. kk.; SCHWAGER 1990: p. 133.

¹⁹⁴ Neuhaus nyomatékosan képviseli: „nem lehetséges világbéke a kereszténység abszolutizmusának igénylése nélkül” („Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch”). Ld. NEUHAUS 1999: p. 166.

¹⁹⁵ „Nincs esélyünk a fennmaradásra világethosz nélkül. Nincs világbéke vallásbéke nélkül. Nincs vallásbéke a vallások dialógusa nélkül”. In KÜNG 1994: p. 19.

amely a kritikus teológiai paradigmák önálló (nyelvi) kifejtésére hivatott. Mindamellet a hiányolt konszenzus felé való igény is mintha egy kvázi-szociolingvisztikai problémához vinne el. Kimutatható egyrészt, hogy az Auschwitz utáni zsidó-keresztény párbeszédben felhangzó dialektusok (teológiai-, világnézeti megfontolások, paradigmák) általánosan visszaidézik a teológia megszokott rendszeres-nyelvi kategóriáit. Látjuk azt is, hogy Auschwitz után új paradigmák (kategóriák) is születtek, s ezek létjogosultságát a szisztematikus teológia felismerte. Ez utóbbi vonatkozásában viszont kétségtelen, hogy az örökölt, az újonnan felismert, majd befogadott paradigmák nyelvi egységesítéséért való megannyi erőfeszítés sem vezetett általános, rendszerező konszenzushoz.

Lehetséges az, hogy egy paradigmatis felismerés és az általa befolyásolt újabb olvasásmód elidegenül az eredeti elméleti- és gyakorlati rendszerének nyelvi közegetől?

Konszenzus és szenvedő nyelv

Grümme szerint, a post-soá zsidó-keresztény diskurzus nyomán megfogant paradigmatis felismerések jelentős része legfeljebb periférikusan hatott a jelenkori szisztematikus teológiában. Ahogy utaltunk is rá korábban, a problémás helyzet azt mutatja, hogy hiányzik a (rendszeres) nyelvi konszenzus, fogalmi-szerkezeti egység, amely az új mértékadó felismerések hordozója lenne. A dialógusban született felismerések ugyanis azzal a következménnyel járhatnak, hogy az adott szisztematikus felépítmény (pl. a szisztematikus teológia) nyelve kiürül, semmitmondó lesz a dialógus által felfedett új történelmi paradigmában. Visszatérve a zsidó-keresztény dialógus és a rendszeres teológia viszonyának a problémájához: Friedlanderrel szólva a dialógus „halott szavakba erőltetett” paradigmája eleve „elhal” a szisztematikus teológiai közegében?¹⁹⁶ Eszerint sajátos paradoxona a zsidó-keresztény dialógusnak a Soát követően, hogy ugyan van dialektusa, de már/még nincsen nyelve, amely e dialektust hordozza. Olyan ez mint az életben tartott tájnyelv, mely már elvesztette kapcsolódását a tájjal?

Friedlander olvasatában arról a kritikus helyzetről beszélünk, melyben szavak „elvesz[et]tek”, gazdátlaná váltak: „hiányzik a nyelv. Nem születik meg a párbeszéd [...]. A napjaink idejébe vezető útra már rátaláltunk, csak a szavakat veszítettük el. Mert a szenvedés... és a halál... és az embertelenség velünk jöttek, [...] kérget vontak a világ köré

¹⁹⁶ FRIEDLANDER 1980: p. 44.

[...]. Elvesztettük a párbeszéd nyelvét. Csak nem tudunk róla”.¹⁹⁷ Ebben az esetben azt látjuk, hogy a Marquardt – Friedlander dialógus létmódja „különösen, személyesen” adódik: a reménység és a kényszerű-rászabott kétség egymástól elválaszthatatlanul mutatkozik meg a számára. A dialógus konvenciózusa (normakövetése) váratlan magányt leplez le a szenvedés jelenidejűségének egyszerre szent és profán tükröződésében. Szavai pedig, melyek a rendszerező megismerés tekintetében mindig is idegenek maradnak és valóban paradigmaticusak, újra és újra visszatérnek, Elie Wieselt idézik: „[Isten] itt van felkötve, erre a bitóra”.¹⁹⁸ A konvenciók keresése és a (wieseli) szavak rögzítésének a (paradigmatikus) kihívásával, vagy kivihetlenségével való szembesülés egyidejűek, ami kényszerű beismeréshez vezet: a dialógust nehezítő ún. „kapcsolatok hiányának” felismeréséhez. Amikor Friedlander az elvesz(t)ett nyelvről, a szavak kapcsolatnélküliségéről szól, melyek mintegy kettészakítva a dialógus terét elhatárolják egymástól a résztvevőket, akkor a megértés hiányára – ez meglátása szerint különösen is a keresztényekre áll – mutat rá: „értjük, amit némelyek a birodalmi pogromok éjszakájáról és Auschwitzról mondanak? Értjük-e, amit mások a magányról mondanak, amelyhez végül foggal-körömmel ragaszkodik az ember, hogy ne kényszerüljön másokban bízni, hogy egyedül élhessen vagy halhasson meg? Hogy Istenen át vezet az út embertársunkhoz – és ezért átvezet a halál völgyén is?”.¹⁹⁹

Meglátásunk szerint azok a rendszeres teológiai reflexiók, melyek előzetesen tekintetbe vennék a zsidó-keresztény diskurzus paradigmaticus eredményeit, mégis megkerülik a kérdést: a dialógus résztvevőinek a kulturális-nyelvi identitása utólagos, vagy elsődleges tényezőként adódik a diskurzus során? Ha ugyanis az utólagos tényező, akkor be kell látnunk: kétséges nyelvi konszenzusról beszélünk. Mivel ebben az esetben a teológia rendszerező tekintete eleve nem számol a dialógusnak azzal a teljesítményével, mely érvényesíti a résztvevők kulturális, vallási-nyelvi identitásainak az elsődleges érvényességét, többletét is. Ha azonban a kulturális-nyelvi identitás elsődlegességének (meghatározó voltának) helyet adunk ebben a tekintetben, akkor további dilemmával is szembesülünk. Nevezetesen megkerülhetetlennek tűnik annak a figyelembevételre, hogy a dialógusban megmutatkozó nyelvi kategóriák különbözőségének az egyidejűsége nem jelenti ugyanakkor azok rokonságát, vagy rokoníthatóságát, egymásnak való megfeleltethetőségét

¹⁹⁷ Uo: 39.

¹⁹⁸ In. WIESEL 1990.

¹⁹⁹ FRIEDLANDER 1980: p. 40.

(complementeritását) is pusztán az egyidejűségük (máshogyan szólva: a vitaterük azonossága) okán. Úgy tűnik, a Marquardt–Friedlander dialógusra is az áll, hogy a stációs, a főbb állomásokat kijelölő paradigmikus felvetéseik (Marquardtnál: „a teológia összedőlt Auschwitz után”; Friedlandernél: „elvesztettük a párbeszéd nyelvét”) lényeges vonatkozásai és végső tárgyi referenciái *de facto* már eleve elmozdulnak egymástól, elkülönbözést mutatnak. A Marquardt–Friedlander dialógus jellege számunkra a következő kérdést is felveti: mennyire sajátos az ő esetük, ha zsidó-keresztény dialógusról beszélünk? Tovább fogalmazva: hogyan lehetséges rögzíteni a zsidó-keresztény dialógus örökségét a rendszeres teológia igényének is megfelelően, ha a dialógus sajátosságára az említett módon derül fény? Kérdéseinknek nem az a szándéka, hogy olyan módon mutassanak rá a dialógusra, mint aminek a kihívásai már eleve értékteleníték a párbeszéd hozományát a rendszeres teológia vonatkozásában. Éppen ellenkezőleg. Felvetéseink inkább egy a dialógus sajátos kihívásához vezetnek el. Egyrészt a dialógusban résztvevők különböző vallási-kulturális érintettségiből megfogalmazott paradigmák lehetséges, vagy szükségszerű divergálásának a kihívásához. Másrészt a *dialógusnak* ama *dialektikusságáról* is szólnak, mely – Gadamer megfogalmazásával élve – az igazságot a „dolog” felfejtését célzó beszélgetéssel mutatja fel.²⁰⁰ A „dolog” ebben az esetben a dialógusnak az a „közös fellelt oka, melyben a dolog a maga szükségképpen léteben és mivoltában felmutatottá és megalapozottá válik”. A Marquardt – Friedlander párbeszéd *dolog-oka* nem a paradigmák hiánya a megnevezettek által képviselt területeken, hanem Auschwitz: lehetséges-e beszélni Auschwitz után a keresztény teológiai- és a zsidó rabbinikus hagyomány túléléséről, és ha igen, hogyan? A zsidó-keresztény dialógusban ható dialektika kapcsán tehát nem egy tautológiai útvesztőhöz értünk el, hanem a „másik” problémájához. Pontosabban a „másik” ama „funkciójához”, ami a dialektikus lényegét a „másik” dialektikus lényegében” ragadja meg, még közelebről a „másiknak” „a beszélgetés tárgyi szót értésre irányuló törekvésében”. Ebben az értelemben a dialógus műveléséhez szükséges „dialektikus ellenvetés” – mely a vitapartnerek különböző pozícióit feltételezi –, nem fullad ki ellentézisek egymással szembeni felsorakoztatásában, nem is valamifajta nyelvi univerzalizmusra törekszik, hanem azt irányozza, hogy a „logosz” (a dolog és ok) a *másik által kivívott lehetőségként* „megismerő felmutatássá és elsajátítássá építhesse ki magát”. Milyen módon?

Marquardt és Friedlander esetében egyértelműen felszínre kerül a dialógus logosza

²⁰⁰ Vö. NYÍRÓ [2013]: pp. 80-81.; GADAMER [1931]: pp. 27-33.

(dolog-oka), s világos lesz annak némely paradigmatisz kihívása, ugyanakkor azt látjuk, hogy e dialógus végső célja, meghatározó elve nem egy általános nyelvi konszenzus, nyelvi univerzalizmus megszerzése, mintegy megfelelv a későbbi interpretátorok várakozásainak. E dialógus mintha más célt szolgálna. Azt tartjuk, hogy a dialógus jelen értelemben vett dialektikája egyrésztől kritikai módon feltárja a dialógusban ható valamennyi megközelítésmódnak az eltérő vallási-kulturális eredőjét, másrésztől valódi ösztönző hatást is gyakorol – a másik miatt. Tudniillik eleve számol azzal, hogy a különböző eredőjű paradigmák képesek figyelemben venni a másik (*egy-más*) bizonyosságainak érvényességét. Az érvényüket kereső újabb paradigmák ugyanakkor sajátosan rá is világítanak a teológia, a vallásbölcselet némely korábbi, megszokott kategóriáira. E kritikus paradigmákat már úgy látni, hogy egyre inkább hiteltelenekek a megváltozott viszonyok között, a „kiáltásokból szőtt tájon” (Nelly Sachs), amelyen a hatályukat keresik. A (*zsidó-keresztény*) *dialógus dialektikus természetének a feltárása* arra mutat rá, hogy a dialógus újabb, nem hagyományos teológiai felismeréseket, vagy kihívásokat is bevon a konkrét vizsgálódás közös terére. Nem csak arról van szó, hogy ezzel egyrészt elejét veszi az öncélúságának (Metz), hanem arról is, hogy igazolva látja azt a teljesítményét és kompetenciáját, mely előmozdítja, és kritikai módon kíséri is a megújulást, az újraértelmezést a (teológiai) nyelv vonatkozásában. Ezt a felfogást tükrözi mások mellett Metz új politikai teológiai alapvetése, ahogy Grümme is hivatkozik rá. Metznek az új politikai teológiai megközelítése újragondolja a zsidó-keresztény dialógus némely meghatározó terminusának (a teodiceának, a memoriának stb.) a létjogosultságát Auschwitz után.²⁰¹ Miközben a teodiceát újraágyazza a bibliai narratíva világába, megállapítja az új teológiai-nyelvi státusát is: a teodicea új (nyelvi) alapkategóriájává teszi a memoria passionist (szenvetés emlékezetét).²⁰² Marquardt megértési módszere más. Az ő szemléletében Rubensteinnek a kételytől szorongatott radikalizmusa (a történelem Istene már eleve halott – Auschwitz miatt)²⁰³ jelenik meg és Gollwitzernek a Kristály-éjszakát követő dahlemi prédikációja – melyben az utóbbi azzal szembesül, hogy a kereszténység elvesztette a talaját (Ki hirdethet még igét?; „Mit várunk Istentől, miközben [...] üres vallási üzemet működtetünk”?)²⁰⁴. Marquardt beszélgetést kezdeményez az „új hitnek” a „talánjáról”,

²⁰¹ Vö. METZ 2008: pp. 233 k. Vö. még PINNOCK 2002: pp. 1-20-, 81-93.

²⁰² Vö. METZ 2008: pp. 268-270.

²⁰³ Vö. RUBENSTEIN 1966: pp. pp. 151-152. Marquardtnak a rubensteini kázus előtti sajátos elhallgatásáról vö. HOLTSCHEIDER 2001: pp. 130 k.

²⁰⁴ Vö. MARQUARDT 1980: 30-31.

azonban, ezzel egyidejűleg nem tudja megkerülni, hogy szóljon a teológia „összedőléséről”, nyelvi útvesztéséről. Így ír erről: „Az Istenről alkotott gondolatok útvesztőjében és zűrzavarában vagyunk. A teológia összedőlt Auschwitz után.”²⁰⁵ Az idézett mondat komoly vonatkozása mindazonáltal abban áll, hogy az Istenről való beszéd nyelvi újraalapozásáról a teológia romjain kezdeményez diskurzust. Egy új nyelvről, egy „új hit” „talán”-járól²⁰⁶ Friedlandernél ugyanakkor – Marquardt esetével szemben - a hit megélésének és megvallásának a korábbi, hagyományos nyelvi vonatkozása továbbra is fennáll: „az út folytatódik”.²⁰⁷ Friedlander a Jeruzsálem pusztulását követő rabbik (Rabbi Akiba, Rabbi Josua) – és a maga módján Berkovics, Fackenheim és Rubenstein – tanításait magáévá téve²⁰⁸ már Leo Baeck radikális, a történelem terhét és a történelem Istenének terhét felvállaló (a továbbiakban: történeti hit) hitét választja. Ez a történeti hit a mai Izraelnek az Auschwitzra adott válasz-létében bontakozik ki. Ebben az értelemben a történeti hit nem vizionálja a teológia, az Istenről való beszéd lételemének valamely időhöz, korszakhoz kötődő, benne kifejeződő teljes pusztulását. Ellenkezőleg, a történeti hit különös többletet mutat Friedlandernél: „az út folytatódik. »Tisztulás, megbékélés, megváltás, ezek mindig egyszerre kettők: út és cél. Az, ami történeti, nem végérvényes. Minden másnál erősebb ez a vigasz, a messiási«” – idézi Leo Baeck²⁰⁹.

A zsidó-keresztény dialógus lehetősége eszerint tehát nem abban áll, hogy ápoljon egyfajta koherens nyelvi univerzalizmusra való törekvést, bármennyire is vonzónak tűnik ez az eshetősége. Sokkal inkább azt látjuk, hogy a közös nyelvért való fáradozásakor, mely konszenzusokat is megállapít, inkább figyelembe ajánlja a diskurzus során felmerült (újabb) dialektusait. Ennek fényében vizsgáltuk már a korábban is megfogalmazott és az egyre-másra visszatérő alapkérdésünket: milyen módon adódik a dialógusnak az a többlete, mely a nyelv, pontosabban szólva a politikai-teológiai nyelv kiérleléséhez vezet? Friedlander azt vallja, hogy „Izrael népe csak azért is tanúja marad Istennek. Izrael létezése példaértékű, valamiképp jel”, mely jel újabb és újabb kihívásra, s alkalmasint paradigmaticus fordulatra figyelmeztet. Lehetséges tehát, hogy valamely nyelvi kategória mégsem merőben a nyelv autonóm

²⁰⁵ Vö. UŐ: p. 33.

²⁰⁶ Vö.: UŐ: pp. 32-34.

²⁰⁷ Vö. FRIEDLANDER 1980: p. 43.

²⁰⁸ Vö. uo: 49-50.

²⁰⁹ BAECK 1955: p. 182. Vö.még BAECK 1976: pp. 131-132.

attribútumaként áll elő?

Lehetségesnek tartjuk, hogy bármely nyelvi kategóriára az áll, hogy azt előhívta, mozgósította egy olyan tapasztalat, távolról is ható emlék, memoria (Metz)²¹⁰, átörökített és újra elsajátított (anamnetikus) hagyomány (Yerushalmi)²¹¹. Ebben az értelemben bármely nyelvi kategória abban az esetben találja meg az érvényét, ha azt mindenkoron a dialógus nyilvánosságában keresi (Kuhn)²¹², mely a paradigma nyilvánossága is. Bármely paradigmához bizonyára szűk ösvény vezet. Abban az esetben, amennyiben a nyelvi kategória (és a paradigma) mindig is „a lehetséges által kiváltott sokk” marad (Ricoeur)²¹³, melynek többlete a szenvedő-közvetítő-, „véges nyelv” (Gadamer)²¹⁴, mely „véges nyelv” ugyanakkor a M/másik nyelvének az újonnan születéséhez is vezethet.

Azt gondoljuk, hogy Metz új politikai teológiájának a rendszerező törekvése nem vesztette el létjogosultságát, akkor sem, ha időnként zavarba hozó az ő írásmódzere a sérülékenynek ható piktografikus (Derrida)²¹⁵ jellege miatt: Metz írásmódja újabb színeket és vonásokat húzva bizonyos értelemben már eleve nem az arculat végleges rögzítésére törekszik, hanem annak az egyre inkább kibontakozó szűkösségét, összetettségét, mozgékonytását és töredezettségét emeli ki.

²¹⁰ Vö. J. B. Metz 2004d: pp. 59-70.

²¹¹ Vö. YERUSHALMI 2000: pp. 111-114.

²¹² KUHN 2002. [pp. 102-112.]

²¹³ RICOEUR 1999: p. 298.

²¹⁴ A nem-dogmatikus, a nem objektíváló (univezalizáló) értelemben vett tapasztalati nyelvről, mely közös nyelv, vö. GADAMER 1984: pp. [249-]329.

²¹⁵ Vö.: DERRIDA 2014: pp. 42-43.

VIII. KRIPTATÖRTÉNETEK AZ APOKALIPTIKA, AZ ESZKATOLÓGIA ÉS AZ ALTERITÁS SZEMLELETVILÁGÁBAN

„Némaság van mindenütt”²¹⁶

Gerald Darell, a huszadik század neves brit zoológusa és kedvelt írója egy Argentinában tett kutatóútja során különös esetet jegyzett fel. A történet szerint egy fazekas madárpár fészeképítésbe kezdett. A végső simításokat végezték már, amikor a nőstény csapdába tévedt, ami halálosan megsebezte. Annyi ereje még volt, hogy megszabaduljon és visszatérjen a sárból tapasztott fészekbe, ám ott hamarosan elpusztult. A hím napokig röpdösött a halott párját rejtő építmény körül, majd elszállt. Idővel újra megjelent, új párjával együttesen befalazták a korábban elpusztult társát rejtő fészek nyílását. Azután új fészket tapasztottak úgyszólván a kriptára, s annak új üregét hamarosan belakták.

A feljegyzett történet különös, szokatlanként ható végkifejlete egyszerre táplálja a megrendülésünket, és ugyanekkor nyújtja annak a bizonytalan felismerését is, hogy csupán egy a természethez alkalmazkodó, szükségszerű (predestinált) folyamat rögzítésének vagyunk a tanúi. A Darell által lejegyzett esemény különös emlékezete nyomán fakadt gondolatok felidéztek számunkra a modernitás sajátos léthelyzetét.

A felvilágosodást követően a lét- és történelemértelmezés racionális, szekularizáló megközelítésének posztmetafizikai fogalmi tartománya egy előzmény nélküli kulturális tudat szellemi potenciáljaként állt elő a modernitás számára. Azt látjuk ugyanakkor, hogy az apokaliptika és az eszkatológia korábbról örökölt, premodern, nem-szekuláris metafizikus képzetei nem csak kiszöktek a felvilágosult szellem hermetikus öleléséből, hanem hatást gyakoroltak a modern szemlélet gondolati mélystruktúráira is – ha csak nem újult erőre kaptak abban. A modern világszemlélet végül helyet biztosított, ha elkerítettet is, az apokaliptikus és eszkatológikus örökség tárgyalásának, sőt a maga módján újjáélesztette e premodern kultúrtörténeti, vagy szellemtörténeti leszármazása miatt nem illeszkedő, halódni látszó világszemlélet. Ez a fejlemény mindazonáltal belső szerkezeti feszültséghez vezetett, amely mélyről és váratlanul mozgatta meg a modernitás épületét. A modernitás racionalizáló szelleme végül új jelentéstartományt keresett az eszkatológiai és az apokaliptikus fogalmaknak, s hozzálátott, hogy végleg elfedje a premodern vallási örökség jelentéstartományait, vagy

²¹⁶ SCHWEITZER, Alber 1911: p. 369.

végérvényesen beazonosítsa és kiértékelje az új megvilágításba helyezett tartalmait. Azonban a premodern és modern korszakok között húzódó törésvonal mentén, időről-időre kétely támadt a modernitás kultúraszemléletében, bármennyire is nyilvánosan hirdette a premodern szellem múlandóságát, illetve megállapította annak mindenkori érvénytelenségét. Ahogy azonban a modernitás bizonytalansága nőtt, úgy egyre csak újabb tereket nyitott a múlandóság kérdésének a körülhatárolására. Azonban a premodern szellem némely szekuláris filozófiai, vagy vallási paradigmáinak a történelemértelmezései és univerzalizmus-élményei, mint az elbontott épület maradványai szerte ott heverték a modernitásnak elkerített világ terein. A modern szellem végül kriptát húzott e maradványok fölé, hogy fokozatosan elfedje e korábbi korszakok töredezettségét, zavaró nyomait, elhalt (hit)igazságait. Ez történt a bibliai monoteizmusnak tulajdonított apokaliptikus narratívák nyugtalan világszemléletével is, amely látszólag már nem hatott a kibontakozó modern eszkatológia hermeneutikai szemléletére.

A zsidó-keresztény apokaliptika, mely a végpontja felől szemléli az időt, s az idő végpontjában fedi fel a történelem folyamatának (nem-triumfális) értelmét²¹⁷, a premodernitás avított tekintet világába száműzetett. Ez lett a sorsa a bibliai narratívák eszkatológikus nyelviségének is, mely mindig is ragaszkodott a látható fogódzótól megfosztott remény létjogosultságához és igazságigényéhez²¹⁸, ami fölhangzott a vissza-visszatérő prófétai ima kiáltásában („Meddig még oh Uram?”²¹⁹). A zsidó-keresztény apokaliptikus világszemlélet és bibliai eszkatológiai beszédmód nyelvi öröksége mindazonáltal egyre kitöltötték a kriptának már tárnákká szélesített üregeit.

A határponthoz rendelt (apokaliptikus) idő közeli nyugtalansága, csak úgy, mint az újra és újra felélesztett, a sebezhető és nem-halandó, a megmérhetetlenségében végsőleg azonosíthatatlan (eszkatológikus) remény otthontalan elevevége ugyanakkor nem halványult el végleg a modern szellemtudományok újabb agoráinak disputáiban. A periodikusan újrainyitott, majd korszerűen újravakolt kriptá labirintusszerű folyosóin egyre bizonytalanabb lett a tájékozódás, az eszkatológikus élmény univerzalizmusa egyre-másra kiszökkent onnan, s magával vonta az egyetemes érvényével előtáruló apokaliptikus történelemszemléletet. Ez utóbbi jellemzően mindig is kételyt támasztott a modern evolúciós doktrínák megrendíthetetlenségével és azok határtalan tökéletesítésével szemben. E kétely főképpen a

²¹⁷ METZ 2008: p. 80.

²¹⁸ Római levél 8,24-25.

²¹⁹ Habakuk 1,2., Ps. 13,2.

modern fejlődélmélet időfelfogásába és világszemléletébe ágyazott történetfilozófiai konstrukciók immunitását gyengítette, ezzel egyidejűleg rezignációval fordult a modern kori teológiai konstrukciók metafizikus, egzisztencialista, vagy axiológikus-szisztematizáló többletteljesítményei felé is. Különös paradoxonként adódott mindeközben az, hogy a modernitás univerzalizáló beszédmódjának az előzetesen feltáró és mindig is rendszerező fogalmi érzékenysége egyre kevésbé volt képes átlátni az általa elfedett bibliai apokaliptikus szemléletet és ez utóbbi erőterében kibontakozó eszkatológikus váradalom katalogizált, racionalizált világát. Ameddig csak a szem bizonytalanul ellátott, a Kafkát idéző, sorjázó (T/törvény) kapuiveken innen és túl, számolatlan újabb terem, világ tárult fel, melyek néma homálya növekvő veszélyérzetet hívott elő.²²⁰ A modernitás válaszul újra simította a kripta bejáratán futó repedéseket, a premodernitás világára újbóli sötétség kúszott. A felvilágosult szellem végtelenül és egyúttal beláthatatlanul gyorsuló térhódítása vette kezdetét a zsidó-keresztény történelemszemlélet bibliai-apokaliptikus alapvetésének megüresedett helyén.

A felvilágosult-modern világtapasztalat az újszerű horizontra tekintve egy érintetlenségében megnyíló világrendet látott, majd egyfajta sajátos-víziós fogalmi rendszerével vette szemügyre azt, miközben egyre csiszolt fogalmi rendszerének nagyfokú önállóságot biztosított. Az új világtapasztalat már szabadon mérte fel és fogadta be a (modernizált) kultúra újult történelemszemléletét az új világrend háttérében, a végleg kifakult eszmetörténeti előzmények letűntével. E tapasztalat azután életet lehel a modern ember politikai-tapasztalati világán újjászülető szubjektumba, mivel felismerte az abban kifejeződő, az előzetes transzcendens vagy erkölcsi autoritástól való szabadságát, és az ebből fakadó univerzalizáló törekvését (Gilles Deleuze). Lelepleződött az, hogy a világ többé már nem titokként ébred magára, hanem „új, titokmentes vallásként”, a „legtágabb lehetőségként” (Spengler)²²¹. E szellem hamar magára talált, s berendezkedett a zsidó-keresztény örökségnek tulajdonított, valaha konstruált apokaliptikus (a maga idejében felfedendő titkot tudomásul vevő) világnézet immáron elnémult, átjárhatatlan ikonosztazionjának helyén. Időközben a keresztény teologumenon, mely hozzáidomult a modern tudományos dogmarendszerhez, eloldotta újonnan nyert vallási identitását az idő végeességét hirdető zsidó(-keresztény) apokaliptikus történelemszemlélettől.²²² A keresztény szemlélet ezzel az egyetemes eszkatológiát

²²⁰ Vö. KAFKA 1973: p. 189.

²²¹ Vö.: SPENGLER 1994: p. 166.

²²² Ld. erről: RUGÁSI 2004.

átváltotta az (ágostoni) immanens értékei felé forduló egyén (vagy majdan a descartesi individuum) végnapját célzó eszkatológiára (Taubes) ²²³. A modernitás tekintete végül meghódítás szenvedélyes vágyával fordult az ismert-ismeretlenül kibontakozó táj felé, s mindinkább az ösztönözte, hogy egybefonja a hamar birtokba vett világ peremvidékének valamennyi premodern kulturális emlékezetét, s azokat végleg önmaga világosságához (prekonceptiójához) rendelje. Ám a felvilágosult-modern világtapasztalat gyanútlanlansága, mely világ-talanként ismerte fel a premodernitás valamennyi (hit)vallás-, vagy szellemtörténeti (teologizáló) univerzalizmusát, hasonlóan bizonyult a cetéhez, mely elnyelte Jónást, s elragadta oda, ahol a világ alapot vetett.²²⁴ A cet azonban idővel partra vetette a továbbra is életjeleket mutató prófétát, és a modernitás által lezárt kriptából ismét mozgolódás zaja szűrődött át. Majd a kripta falazatán támadt résen át fátyolos fény vetült a történelem apokaliptikus értelmének elfeledett, prófétai-eszkatológikus tartományára. A „messiási titok” eredeti történeti-objektíváló összefüggése, mely a próféta arcát mindig a bibliai eszkatológia palástja mögé rejti²²⁵, újra napfényre került.²²⁶

Albert Schweitzer kultúrakritikus munkássága – magán viselve Franz Overbeck, William Wrede hatásainak a nyomait és különösképpen is Johannes Weissét – végül szembe állította az apokaliptikus és az eszkatológiai szemlélet fogalmi tartományát és megértésmódját a 19. századi modernizációs gondolati struktúra valláselméleti axiómatikus paradigmájával. Schweitzer ezzel visszavételezte, majd rehabilitálta az apokaliptika és eszkatológia fogalmait úgy, hogy azokat behelyezte az általa egyébként nem homogénnek tekintett őskeresztény diskurzus judaizmuson belül artikulálódó (premodern) világába. Schweitzer valóban szeizmikus mozgásokat indított el, amikor kiváltotta a bibliai hagyomány apokaliptikus és eszkatológikus történelemszemléletét a felvilágosodást követő racionalista szemlélet elvi-dogmatikus univerzalizmusának időtlenségéből. Ennek hatása végül megrengette a kizárólagosan modern doktrínák mentén érvényesülő racionális-objektíváló teológia bástyáit. De a végeredményét tekintve Schweitzer megrepesztette az e bástyákat összekötő kultúrkeresztény (harnacki) falazatot is, mely a kereszténység és a (modern) kultúra egymástól való függésének, sőt azok szükségszerű szintézisének az ideálisan fő léptéket világot

²²³ Vö. TAUBES 2004: pp. 9, 112[-114].

²²⁴ Ld. Jónás könyve 2. fejezet

²²⁵ Vö.: II. Mózes 3,6.; Királyok 19,13 kk.

²²⁶ A történeti-Jézus kérdés összegző áttekintéséhez vö. BROWN 2011: pp. [855-]860-865[-886].

határolta. Végül az a teológiai olvasat, mely szerint a kereszténység lényegét szükségszerűen az elért és ideális kulturális szinthez, jelesen a modernitás szintjéhez való igazodása határozná meg, már triviálisnak mutatkozott (C–F. von Weizsäcker)²²⁷, az idealista teológia zsákutcájának bizonyult (Franz Overbeck)²²⁸. A Nietzschével szoros baráti és szakmai kapcsolatot ápoló Overbeck felismerte, hogy a judaizmusból szárbá szökő kereszténységnek az apokaliptikus és eszkatológikus beszédmóddal átszőtt hagyománya összeegyeztethetetlen a modernitás szellemével.²²⁹ Ez a megállapítása, mely felismerte azt, hogy az idő önmaga végpontjához igazodik, s hogy a remény kiiktathatatlan jelenvalósága mindig feltár egy megtorpanó világot, az Schweitzernél is megkerülhetetlen alaptétel lett. Noha eltérő indíttatásból, mindazonáltal mindketten arra az álláspontra jutottak a vizsgálódásuk során, hogy a kereszténység eredeti, vagy kora-keresztény öröksége eltér a modernitás evolúció-racionalizáló kultúraszemléletétől. Mindazonáltal amíg Overbeck vallásértelmezése – Nietzschéhez hasonlóan – modern kultúra-kritikaként fogalmazódott meg, mely elérte a kereszténységet is, addig Schweitzernek a kritikája a modern idealista teológiát vette célba, amelyben otthonra lelt a racionalizmus szellemének relativizáló valláskritikája. A schweitzeri modernitáskritika különösképpen is mérlegre helyezte az evolúciós ismeretelmélet univerzalizmusát, egyúttal megállapította annak viszonylagosságát a teológiai kérdés lényegi centrumát illetően. A kritikáját főképp a szinoptikusok történeti Jézus-képének, illetőleg a történeti Pálnak (különösen is az apostol Római levelének) a görögséghez fűződő viszonya tárgyalásakor fejtette ki. Végül Schweitzer konfrontálódott a modern teológiának azzal a szemléletével, mely az előbbi bibliai portrék és a kereszténység történeti-kulturális sajátosságát úgy határozta meg, mint amelyek a lényegük szerint elsődlegesen egy szintetizáló vallás természetét vetítik elő. Schweitzernél a vallás és teológia elvi-racionális megkülönböztetése a modernizáló teológia meghatározó doktrínájává vált. Ez csak erősítette azt a folyamatot, amely a keresztény teológia lényegének, nevezetesen a krisztológia (eszkatológiai-misztikus) nyelvi világának az „elszellemesítéséhez” vezetett: a krisztológia bibliai alapvetése alárendelődött a kultúra-, vagy a világtörténet alakulását vizsgáló és rögzítő vallástörténeti-evolúciós szempontoknak. E szempontok egyfelől azt a megállapítást erősítették, hogy a szinoptikus és az apostoli iratok apokaliptikus kifejeződései

²²⁷ Vö.: WEIZSÄCKER 1976: p. 398.

²²⁸ Vö.: OVERBECK 1981: p. 35. kk.

²²⁹ Vö.: OVERBECK 1963: pp. 62-64.

visszavezethetőek azok eredeti görögségére, illetőleg Pál szinkretizmusára. Továbbá azt is erősítették, hogy miközben a jézusi, vagy páli vallási kifejezések felidéztek az antik szellem univerzalizmusának formai jegyeit, ugyanakkor meg is haladták azokat. Másodsorban e szempontok górcső alá vették az újkor által felélesztett szubjektum történeti léthelyzetének a kérdéskörét is, amit (a történeti szubjektum-kérdést) azután elhatároltak a bibliai narratív hagyomány eszkatológikus idő- és történelemfelfogásának a nézőpontjától. A szubjektum-kérdés ezzel végérvényesen feloldódni látszott az „önmagukért felelő rendszerek” racionális tudományelméleti szabadságfogalmában (Metz).²³⁰ Az igazság felkutatására és rendszerezésére felesküdt nyelv a szellem spontaneitását firtató kérdés haláláról beszélt, bármennyire is e nyelv elemeire töredezett a szubjektum léthelyzetét és a szubjektumon túli valóság kifejeződését tagláló diskurzusban (Nietzsche).²³¹ Schweitzer szerint a (XIX. századi, vagy a századfordulós) modernizáló teológiai beszédmód lényeglátása azért eleve hibás, mert otthontalanná vált benne a jézusi és főképpen a páli hagyománynak az eredeti felfogása.²³² Ez utóbbi felfogás ugyanis szorosán az eredetinek tartott tanachi-bibliai, vagy a posztbiblikus korszak, illetőleg a korabeli judaizmus (véges) idő-szemléletének a horizontján értelmezte a Messiás képzet apokaliptikus és eszkatológiai kifejeződését. Ezen a horizonton az apokaliptikai és az eszkatológiai hangvétel szélesen alkalmazott képvilága, egységes, ugyanakkor nem-szisztematizáló nyelvisége mindig is áthághatatlan akadálya maradt annak, hogy kikezddhetetlen jelképpé válhassanak a Jézusra és Pálra hivatkozó modernizáló ideák.²³³ Azonban Schweitzer azt is megjegyzi, hogy a Jézusra és a Pálra jellemző világlátás már valóban olyan szokatlan, nem visszatérő kvalitást jelölt, mely a maga nemében egyedülként mutatkozott a kortárs, vagy bármely addigi zsidó (és nem-zsidó) hagyomány, vagy szellemiség tükrében. Ez Schweitzer számára annak a későbbi fejleménynek is a magyarázatául szolgált, hogy a jézusi és a még inkább a páli hagyomány, mint a feledésbe merült korszak idegenül ható világa, végleg elhalványult az azt követő korszakok emlékezetében. Schweitzernél az eredetiként megjelölt jézusi és a páli portrék eszkatológiai vonásai, vagy apokaliptikus áthallásai ugyanis olyan eredeti alteritás-élmény nyomait hordozták, amelyek a továbbiakban már nem voltak összemérhetőek mással. Mindamelllett a

²³⁰ Vö.: METZ 2004k: p. 138.

²³¹ Vö.: uo. p. 139.

²³² Ld erről: SCHWEITZER 1969: pp. 113-123.

²³³ Vö.: SCHWEITZER 1969: pp. 118-119.; Albert Schweitzer 1911: p. 322.

mód, ahogy Schweitzer végleg kiemelte a kereszténység, illetőleg a zsidó-kereszténység vallási öntudatát a modern szemlélet evolutív-racionalizáló attribútumaival érvelő 19. századi, vagy századfordulós teológia keretezéséből, az egyáltalán nem adott választ a kereszténység eredetiségének a történeti meghatározására irányuló kérdésre. Inkább feloldotta azt a jézusi, vagy páli portrék hatástörténetére adott válaszával, mely elhatárolódni látszik azok örökletes (nem-szerzett), vagy inkarnációs létlehetőségétől. Mivel Jézus és Pál alteritás-élményei nem váltak örökletessé, hanem visszatértek önmaguk elzárt integritásához, így azok el is veszték azután a történetileg végleges, politikai relevanciát nélkülöző egy-idejűségükben. Ahogy Schweitzer mondja, azok „elhaladt[ak] a mi időnk mellett, s visszatért[ek] a mag[uk]éba, mely [mindig is] túlhan áradt a világunkon”.²³⁴ Mindamellet Schweitzer kitar a meggyőződése mellett, hogy az apokaliptikus, illetőleg az eszkatológiai szemléletmód nem járulékosan, hanem immanens módon hat a zsidó-kereszténység fogalomalkotói identitásában. Schweitzer ezzel a továbbiakban rámutatott az általa eredetinek tekintett keresztény szemléletnek arra az esetére is, amit a Schleiermachertől származtatott és az alapvetően tőle inspirált századfordulós modernizáló liberális teológia kritikus felülvizsgálatakor ragadott meg.

Nevezetesen a teológia modern paradigmákat tükröző szemléletmódja identifikációs válságot idézett elő azzal, hogy miközben feltárta a korai keresztény szellemiség világát, beleértve a szinoptikus és a páli hagyomány szemléletmódját, aközben azt elszigetelte a későbbi krisztianizáló közösségektől. Ezzel a modernitásnak a történeti kontinuitás síkját tárgyaló teologizáló beszédmódja, a hermeneutikai, vagyis az értelmezői-alkalmazói módszertana visszamenőleges hatállyal ütött éket Jézus szenvedésének a történeti eseménye és a későbbi keresztény generációk történeti emlékezete közé. Schweitzer azonban úgy látja, hogy Jézus szenvedésének és halálának a történeti emlékezete nem veszett el, hanem a korakereszténység öndefiniáló emlékezetének alapvető részét képezte továbbra is. A Pált

²³⁴ vö.: SCHWEITZER 1911: pp. [338-]399. „he passes by our time and returns to his own. What surprised and dismayed the theology of the last forty years was that, despite all forced and arbitrary interpretations, it could not keep him in our time, but had to let him go. He returned to his own time, not owing to the application of any historical ingenuity, but by the same inevitable necessity by which the liberated pendulum returns to its original position.

The historical foundation of Christianity as built up by rationalistic, by liberal, and by modern theology no longer exists; but that does not mean that Christianity has lost its historical foundation. The work which historical theology thought itself bound to carry out, and which fell to pieces just as it was nearing completion, was only the brick facing of the real immovable historical foundation which is independent of any historical confirmation or justification.

Jesus means something to our world because a mighty spiritual force streams forth from Him and flows through our time also...”

követő keresztény közösségek nemcsak továbbörökítették a szinoptikus vagy a páli szemléletnek a Jézus szenvedésére és halálára való hivatkozását, hanem egyúttal továbbra is fenntartották a Jézus és az általa képviselt üzenet sajátos idegenszerűségét. Schweitzernek meggyőződése, hogy Jézusnak ez az idegenszerűsége, vagy a végső beazonosíthatatlansága részét képezte a róla való beszédmódnak a mindenkori környezete számára. Sőt maga Jézus is számot vetett vele, s a maga módján áldozatául is esett annak. Az evangélium természetes idegenségének ez a megtapasztalása, egyben ennek a tapasztalatnak a hagyományozó továbbvitele kétségtelenül meghatározó részét képezte valamennyi korakeresztény közösség történeti önértelmezésének, emlékezetének.

A modernizáló teológiának a történeti kontinuitás síkját tárgyaló beszédmódja azonban olyan hermeneutikai módszertan mentén fejlődött ki, mely az előbb említett kora keresztény történelmi emlékezetet megfosztotta a hitelességétől. A megüresedett helyre végül beemelte a bölcseleti, vagy etikai diskurzus fogalomalkotásának azt az eljárási racionalizmusát, mely e diskurzus műfaji időtállóságát egy általános bölcseletnek, vagy erkölcsnek a formális univerzalizmusával igazolta.²³⁵ A szinoptikus, vagy a páli narratívák ugyanezen megítélés alá estek, csak úgy, mint a bibliai monoteista emlékezet más történeti narratívái is. A modern vallástudomány történettudományos, irodalom-, illetőleg formakritikai módszere azzal a céllal vizsgálta e narratívák műfaji (bölcseleti-etikai) többlétejesítményét és rendszerezhetőségét, hogy azután azokat a modern kutatás doktrínáihoz alkalmazhassa. Ezzel pedig a bibliai narratívák eredeti jellegét ab ovo megfeleltette egy általános, univerzalizáló bölcseleti-etikai műfaj jellegzetességének, általános normatív szabályrendszerének. Schweitzer szerint ezzel a modern vallástudomány elvi-racionalizáló gondolatrendszere éket ütött Jézus történetisége és a korakereszténységnek tulajdonított későbbi memoratív hagyománygyakorlat (folyamat)történeti összefüggései közé. Bizonyos értelemben a modern vallástudomány nem is tehetett mást, mivel nem vette tekintetbe a szenvedés-, és feltámadás-történet narratíváinak háttérében felsejlő apokaliptikus világszemlélet vallási-hagyományos horizontját, sem az azon megnyíló eszaktológia-kérdés történeti-teoretizáló eredetiségét és gyakorlati jellegének elvszerűen kimunkált mélystruktúráit. A modernizáló teológiának a vallástudomány racionalizáló dogmatizmusa mentén kiütköző kritikus módszere, különösen is a Pállal kapcsolatos okfejtésében, nivellálta az apostolnak a judaizmusban fogant eszkatológikus nyelvi fogékonyságát: utóbbit úgy

²³⁵ Az eljárási-, vagy formális racionalizmus, illetőleg univerzalizmusnak a fogalmát Metzről idéztem. METZ 2004m: pp. 147kk., 187kk.

oldotta fel, hogy rögzítette egy felvilágosult metanarratívához. Az így kibontakozó nagy metanarratíva racionalizáló-sterilizált képi világa hézagmentesen illeszkedett egy tendenciózus, az eredeti nyelvi-hermeneutikai alapvetések fölött átívelő szinkretizáló (görög, azután modern) vallási univerzalizmus nyelvi formájához. Figyelemre méltó mindazonáltal, ahogyan kirajzolódik a páli írásmód (kiváltképpen a Római levél) apokaliptikus műfajának az eszkatológiai nyelvi mintázata Schweitzer szemszögében. Noha ez a mintázat megfejt a szinoptikusokban kibontakozó jézusi beszéd mód korhű jellegzetességét, ugyanakkor felfedi a maga sajátos vonását is. Ahogy a szinoptikusoknál, úgy a páli írásmódnál is beazonosítható a véges-*predestinált* idő apokaliptikus-objektív (történeti) valósága, mely az érzékelt és az érzéken túli világok síkjainak a metszetében ábrázolódik ki. Az időnek ez a tartománya látszólag nem idegenedik el a történelemtől, legalábbis a kezdeteiben. Mindazonáltal az a jellemző e temporalitásra, mondja Schweitzer, hogy benne minden érzéki tapasztalat alárendelődik az érzék felettinek, majd az utóbbi végleg feloldja magában az érzéki-tapasztalatit. *Egyrésztől*, állapítja meg Schweitzer, ebben az esetben tipikusan a hagyományos zsidó-keresztény misztika szokványos feltételével és általános modelljével találkozunk, mely Jézusnál és Pálnál egyaránt megmutatkozott. Ebben az esetben Schweitzer változatlanul azt erősíti, hogy nincs valós indok rá, hogy szembe fordítsuk egymással a páli jövővárast (a páli eszkatológiát) és a Jézus halálára (és feltámadására) emlékező ős-, vagy korakereszténység által gyakorolt szakralitás jellegét. Ebből következően arra sincs okunk, hogy elválasszuk egymástól az ős-, illetőleg a korakeresztény és a páli eszkatológikus alapélmény misztikus kifejeződését. Schweitzer szerint bizonyos hibás előfeltevéseken alapul a modernizáló teológiának az a fajta törekvése, hogy kizárólag a modern szellemtudomány racionalizáló módszertani megközelítés keretében vizsgálja a korabeli keresztény közösség történeti emlékezetét és az apostol hagyományszemléletét, hogy azután azokat élesen elhatárolja egymástól. Ez a törekvés ugyanis a szubjektumnak tulajdonított új azonosságtudatot általánosan vezeti le egy előzmény nélküli független entitásból. Schweitzer szerint ez a szemlélet ugyanakkor nem tudja elkerülni a racionalizáló megközelítés módszertani zsákutcáját. Ennek a hermeneutikai zsákutcának a lényege abban áll tehát, hogy a keresztény önértelmezés – a következőkben felidézve Derridát (az eredeti kontextusából némileg kiragadva) – „egy előzetes alapozás nélküli alapozáson” állapodik meg. A keresztény önértelmezésnek ez a konszolidációja viszont eliminálja a vallásos tapasztalat eredetiségére vonatkozó kérdést a (keresztény) szubjektum azonosságtudatának a vizsgálatakor. *Másrésztől* Schweitzer azt látja, hogy Pál számára az idő pontszerűvé zsugorodva össze már kizárólag a történelem apokaliptikus kiteljesedésére fókuszál. Ebben a vonatkozásban a zsidó vallási

hagyomány általános létjogosultságának és tovaterjedésének a szükségszerűsége egyszerre idő és tér nélkülivé válik. Jézus esetében azt látjuk, hogy az ő kényszerű azonosulása a Szenvedő Messiás alakjával végül elvezetett ahhoz, hogy végleg lemondott az eredetileg választott messiási identitásáról, amely eleve alárendelődött Izrael politikai öntudata és integritása helyreállításának. Jézus kényszerű azonosulása a szenvedő Messiás identitásával viszont felidézte, majd újra elmélyítette a maga, vagyis szenvedő Messiás idegenszerű másságát a környezete számára. Amikor Schweitzer már az apostolt exegetálja, akkor a páli hangvétel eszkatológiai- misztikus jellegét állapítja meg. Ez a történeti valóság olyan egyedi, tovább nem örökíthető fejleményként mutatja be Jézushoz hasonlóan Pált is, mint ami végül elidegenedett a Jézus halála és parúziája között álló történeti generációk későbbi, az apostol korszaka utáni (ignatiuszi-jusztiniáni) iskoláktól. Hogyan is lehetséges ez? Ahhoz, hogy a kérdésre választ kaphassunk, közelebbről kell megvizsgálnunk azt, amit Schweitzer Pál sajátos predestinációs időbeliségének (vagy történetiségének) a metszetéről előad.

Ahogy már korábban utaltunk rá, Schweitzer számításba vette, hogy Pál hitvallása olyan szubjektumnak a létfelfogását tükrözi is egyben, amely kizárólag a zsidó-őskeresztén jövőhitre alapozódott.²³⁶ Másrészt annak az erősítése, hogy Pál nem az őskereszténységen kívül értelmezte magát, már utal az apostol identitását meghatározó korabeli szellemi-kulturális-politikai beágyazottságra. Schweitzer ugyanis nem kizárólag azt erősíti, hogy keresve sem találunk célzott hellenizáló törekvést, vagy kizárólagos görög módszertani eljárást Pál érvelésmódjában, tanításában. Ő előtérbe helyezi azt is, hogy a Pál (későbbi) identitását nagyban befolyásoló őskereszténység sem a hellenizmus szellemi hatóközegének hatására alakította ki a maga emlékezetét, hanem az sokkal inkább a palesztinai, illetőleg a diaszpórai judaizmus hagyományos diskurzusán belül hagyományozódott és formálódott tovább. Ez az érvelési mód rá jellemző módon visszavezeti Schweitzert a Jézus-kérdés mint történeti-kérdés megkerülhetetlenségéhez. Pontosabban szólva ahhoz a viszonyulásmódhoz, mely Pált identitását összekötötte a Jézus-jelenség történetiségével: a Törvény és a szakramentalitás történeti összefüggésének a kérdésével és a jézusi-messiási megnyilatkozás univerzalizmusával („en Khriszo”). Noha elfedte Jézus messiási identitását az, hogy ő végül a Szenvedő Messiás kevésbé ismert, még kevésbé várt (a politikai tartalomtól távoli) alakjával azonosult, Pál mégis tudott Jézusról és kötődött hozzá. Jólehet keveset tár elénk erről a tanításaiban és védőbeszédeiben, mindazáltal joggal feltételezhető, hogy a páli szövegek

²³⁶ Vö.: SCHWEITZER 1969; p. 118.

jézus-hivatkozásainak a szűkössége voltaképpen az apostol rejtőzködő motivációjára tesz utalást. Pál krüpto-jezuanizmusa valóban magában rejti az apostol egyfajta rendszerező, konvenciózus cselekvési kényszerét, ami azonban már nem kötődik ahhoz a korábbi világperiódushoz, amelyikre Krisztus hatást gyakorolt emberként. Ez azonban nem juttatta identitásválsághoz az apostolt Jézus történetiségét illetően, hanem az idő (predestinációs) természetének a megértéséhez vezette el. Az Úr (Küriosz) halála és feltámadása után újabb korszak köszöntött be, mely szükségszerűen felülírja a korábbi általános hatályát. Pál új etikai alapvetés lefektetésére kényszerült, számolva azzal is egyúttal, hogy nem minden marad hatályos abból, amit Jézus tanított korábban. Az apostol új korszakot vizionáló paradigmikus felismerése tehát újabb univerzalizmus-élmény befogadásához vezette őt el Krisztus halálát és feltámadását követően, és ez a fejlemény új távlatokat nyitott meg a számára.²³⁷ Schweitzer ugyanakkor ebben az esetben is hangsúlyozza, hogy Pál nem a pogányok tapasztalatain keresztül jutott el az általa vallott univerzalizmus képzetének újszerű távlatához. De azt is, hogy bár elvi okok látszólag nem gátolták őt abban, hogy az evangéliumát a pogányok (és a barbárok) közé vigye, mindazonáltal nem rendelkezett előzetes tapasztalattal a Krisztusról szóló üzenet legitimitásáról a környező, görög ajkú kultúrában. Ezzel Schweitzer azt erősíti, hogy nem a görög-hellén kultúra közelsége és bizonyos alkalmassága ösztönözte Pált, hogy megfejthesse saját üzenetét, érvényre juttathassa azt, majd rendszeres gondolati struktúra mentén felvázolhassa a szemléletét. Hanem az *idő*. Schweitzer úgy látja, hogy a legfőbb sürgető elv Pál számára a maga korszakának a megértési szituációja. A *most*-nak az a mindennél erősebb kényszere hatott rá, hogy a lehető leghamarabb közel juttassa az evangéliumát azokhoz, akiket csak elér vele. E tekintetben Pált már nem az írásmódjának bizonyos görög fogalmisága teszi a görögök apostolává, vagy a maga módján hellénné (I. Kor 9,20-22.). Nem a kulturális-vallási értelemben vett áttérés (konverzió²³⁸) módján lesz a görögök apostola, hanem az idő sürgetésének engedve. A judaizmusához képest meghozott normatív döntésének az eredményeképpen lesz előzetesen

²³⁷ Vö.: Schweitzer 1969: 119. o.

²³⁸ A „konverzió” fogalmát ebben az esetben Gerd Theißen megközelítés módját felidézve hozzuk. Ő az áttérésnek ezt a speciális megnevezését azokra a „pogány keresztényekre” alkalmazza, akik a zsidó-keresztényekkel ellentétben a megtérést már „extrém religiózus konverzióként” élték meg. Az „extrém religiózus konverzió” ebben az értelemben azt a 180 fokos fordulatot jelenti a „pogány keresztény” közösség vonatkozásában, amely a közösségnek az eredeti kultuszából való kimozdulását, annak elhagyását mutatja be, mely a korábbihoz képest egy már teljesen megújult életút, már egy másik vallási-kulturális identitás mentén formálódott a továbbiakban. Vö. THEIßEN 2008: pp. 191-215.

zsidónak zsidóvá azután hellénné. ²³⁹ A kérdés felvetődik, hogy Schweitzer milyen módon tárja fel az apostol jelenének, pontosabban a jelenében kiütöző emlék-nyomának a lényegét mindezek összefüggésében? A kérdés azért lényeges, mert Schweitzernél a sajátos világhelyzet hatott sürgetően Pálra, a Krisztus halála és paruziája közötti szok(hat)atlan világhelyzet beállításának várt-váratlan eseménye. Pál indítéka elsődlegesen tehát az előbbi fejleményből indult ki, s azután a pogányok közé vitte a Krisztusról szóló evangéliumát. ²⁴⁰ Más oldalról megközelítve, az újonnan beállt idő általi feltételek sajátos kényszere, amelyek az apostolra neheztedek, azok a pogányok számára már lehetőséget biztosítottak, hogy részt vegyenek Izraelnek, Isten választott népének a kiváltságaiban. A Pált sürgető idő végső módon az úgynevezett Krisztus-eseménybe ágyazta az apostol eredeti hagyományának emléknymát. Ugyanez az idő felmentette a görög ajkú hallgatóit a kötelezettség alól, hogy a Törvény szakralitásának elköteleződjenek, vagy annak jelét a testükön hordozzák. Azonban Schweitzer hangsúlyozza, hogy az idő sürgetése már nem hatalmazza fel az apostolt rá, hogy általánosan mondjon ítéletet a Törvényről, a hozzá kötődő zsidó szakralitásról, vagyis a judaizmus önmagára nézve kötelező vallási gyakorlatáról. Ez azt jelenti, hogy minden olyan esetben, amikor Pál a körülmetélkedés gyakorlata ellen szólal, azt kifejezetten a pogány kereszténység relációjában fogalmazza meg, s nem azok vonatkozásában, akik körülmetélten hívtak el. ²⁴¹ Schweitzer úgy gondolja, hogy Pál számára a beállt idő apokaliptikus horizontja egyfelől szűkre szabja azt a cselekvési teret, amin a halachikus szabályok hatályukat keresik, másfelől ugyanaz az idő egyszerre feltárja az elnyert üdvösség beláthatatlan eszkatológikus horizontját már a halachikus előírások nélkül. Az időnek ebben az apokaliptikusan szűkre szabott horizontális síkján tárul fel az időre adott eszkatológiai-misztikus válasz: a nyilvánvalóvá váló üdvösségnek már a vertikálisan (időtlenül) is széthúzódó univerzalizmusában oka fogyottá, voltaképpen idő és tér nélkülivé lesz a zsidó vallási szokások elsajátításának a szükségszerűsége és érvényessége. Az újonnan elsajátítandó vallási szakrális-gyakorlati attitűd már az üdvösséget veszélyetető rítusgyakorlattá válik a kiterjedését elvesztő, vagy legalábbis a szűkösen határolt profán-átmeneti időben. Pál tehát nem azért szabadítja fel a pogányokat a Törvény alól vagy a zsidó szakralitás gyakorlása alól,

²³⁹ Róma 2,9-10.

²⁴⁰ Vö.: SCHWEITZER 1969: p. 120.

²⁴¹ Vö.: I Kor 7,18: „Körülmetélten hivatott el valaki? Ne fedezze el azt; körülmetéletlenül hivatott el valaki? Ne metélkedjék körül.”

mert számára immanens értelemben mindezek hatályukat veszítették volna. Hanem a tanításának konzekvenciája kényszeríti rá, mely az idő sajátos felfogásán alapul. Újra csak a modern teológia axiológikus megközelítésének elméleti- gyakorlati alapvetésével száll szembe Schweitzer, amikor rámutat: a görögök apostola „soha nem univerzalizálta” a körülméletkedési szokásról hangoztatott, vagyis a Törvény normativitásával szembehelyezkedő meggyőződését, hanem azt kizárólag a pogányságra alkalmazta. Ebből kifolyólag már nem tartható az a módszertani megközelítés, amely az apostolnak a vélt dualizmusából fakadó univerzalizmusát (vagy bizonyos esetben ezutóbbi hiányát) a korabeli judaizmussal való szembenállásaként, eredeti vallási identitásának szükségszerű feladásaként értelmezte. Schweitzer szerint Pál ugyanis nem kényszerítette rá a zsidóságot, hogy identitását feladja, hogy a továbbiakban már ne gyakorolja a körülméletkedés szokását.²⁴² Pál számára „az Úr halála és paruziája közötti idő sajátos feltételei már nem engedik a Törvény kiterjesztését az Izraelen *kívüli* hívőkre”, de ebből nem az következik a számára, hogy a Törvény általánosan hatályát veszítette volna.²⁴³ Mindazonáltal nem az apostol szubjektív- önkényes döntése jut érvényre ebben a helyzetben, Schweitzer megítélése szerint. Pál valójában egy a szingularitásában újszerű kor küszöbén áll és számára már „az Úr halála és paruziája közötti időnek a különleges feltételei” jelentik az ősgyülekezet eszkatológikus várakozásának az örökségét. Schweitzer itt az antiókhiai közösséget hozza fel példának, amely főképpen is az étkezési szokásait függetlenítette a hatályos halachikus előírásoktól (Gal 2,12). Ez az eset bizonytalant hatást gyakorolt az apostolra, de nem szüntette meg a kötődését az ő ellőtte létező ősgyülekezetek Jézusától örökölt eszkatológiai misztikához. Ezekben a gyülekezetekben együttesen mutatkozott meg Jézus eszkatológiai élményével a halachikus Törvény iránti hűség. Schweitzer szerint ezért erősíti Pál azt, hogy aki most a Törvényt betartja, annak gondja legyen azután is rá, aki pedig most, a Jézus halála és paruziája közötti korszakban függetlenedett tőle, az ne kívánjon visszatérni hozzá. Schweitzer érzékeli, hogy ebben az esetben Pál törvényértelmezésének az egymással látszólagosan ellentmondó végkövetkeztetései bizonyára értelmezői anomáliákhoz vezethetnek. Olvasata szerint a Ritschl-t követő számos dogmatörténész voltaképpen azon fáradozott, hogy Pált azonosítsa azokkal az új közösségi önértelmezésekkel, amelyek az új korszak beálltával a Törvény halachikus hatályának az általános relativizálását sürgették. Ez a megközelítés kétségkívül

²⁴² Ezzel kapcsolatosan vö. Acta 16,3 kk.

²⁴³ Vö.: SCHWEITZER 1969; p. 121.

alkalmas volt rá, hogy elválassza az apostolt attól a korabeli közegtől, mely fenntartotta kötődését a Törvényhez, a zsidóság életének valamennyi területére kiható és azt befolyásoló halachikus iránymutatáshoz. Schweitzer következtetése szerint azonban tévesnek bizonyult a páli szövegeknek ez az olvasata, mivel egyoldalúan megfeleltette a szerző szisztematizáló és didaktikus-gyakorlati megnyilvánulásait azzal, ami normativitást nyert a Törvényt relativizáló újonnan szült világában. E relativizáló normativitása Pál hatástörténetét úgy vette figyelembe, hogy végül feloldotta a páli beszédmód eredeti-vallásos fogalmiságát a görög filozófia, vagy a misztérium vallások megismerés koncepciójában és megértésmódjában. A páli beszédmód újszerűként ható létértelmezésének a megfeleltetése a görög szellem univerzalizmusának azt sugalmazta, hogy a korábbiakhoz képest most valóban egy példa-, vagy előzménynélküli megértésmóddal állunk szemben. Affélével, aminek a természetét már egy új, minden korábban bevett módszertől elszakadva szükséges kutatni. Mégis a paulinizmus és a görög szellem e modernitás által felfedezett konstellációja idővel bizonyos békétlenséget mélyített el a vallási identitás újabkori megítélésében.²⁴⁴ E békétlenséget a felvilágosult szellem rátalálás-élményének, illetőleg a modernitás módszerességének a gyanútlanága hozta elő. Egyfelől azt látjuk, hogy a felvilágosodás rátalálás-élménye, mely végül kifejeződött a modernitás dogmatizmusában, egyé olvasztotta a megértést az univerzalizmus tapasztalatával. Ez az egyéolvasztás ugyanakkor *ott*, és olyan módon valósult meg, „ahol az alapozás összeroskadva alapoz, ott, ahol annak a földje alá rejtőzik, melyet [újonnan] alapoz” (Derrida)²⁴⁵. Újra csak felidézve Schweitzert, ahogy kezdetben Jézus azonosult a Szenvedő Messiás alakjával, úgy az egyre csak elmélyítette az ő (és a szenvedő Messiás) idegenszerűségét és alteritását a környezetében. A schweitzeri exegezisben kibontakozó megértési koncepció úgy mutatja be Pált, mint a paulinizmus eszkatológiai misztikájának *egyedüli* származékát. Az apostol Schweitzer szerint nem teremtett iskolát. Pálnak a halálát követő hatástörténete már bemérhetetlen a későbbi generációk hitvallásaiban, noha azokat is Jézus halála és parúziája között találjuk hasonlóan Pálhoz.²⁴⁶

Ha figyelembe vesszük azt, ahogyan keretek közé szorult a modernitás látómezeje a bibliai szellem vonatkozásában Schweitzernél, akkor elgondolkodtató képet kapunk az

²⁴⁴ Vö.: SCHWEITZER 1969: p. 121.

²⁴⁵ In DERRIDA 2006: p. 35.

²⁴⁶ Vö.: SCHWEITZER 1969: p. 122.

apokaliptikai és eszkatológiai kérdés úgynevezett „kriptatörténetének” schweitzeri összefüggéséről. Nevezetesen Schweitzer egyrésztől határt szabott a modernitás objektív-evolúciós szemléletének azáltal, hogy világossá tette eszköztelenségét a kultúra, a (hit)vallás, az alteritás, az idegenség, a (történeti) narrativitás fogalmainak kizárólagos birtoklására. Másrésztől azt is látjuk, hogy Schweitzer maga is határt szabott a jézusi, vagy páli apokaliptikus, vagy az eszkatológikus szemléletmód lehetséges értelmezési pluralizmusának azáltal, hogy annak hatályát hozzárögzítette Pál, illetve Jézus korához. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Schweitzer szándéka nem is az volt, hogy ezt az elvi kérdést kizárólag az eszkatológiai szempont saját magában lévő, vagy a neki odaítélt pluralitás-problémája felől vegye tekintetbe. Inkább az vezette Schweitzert, hogy korlátozza a modernitás szellemi fölényességét a zsidó-keresztény bibliai szemlélettel szemben, a hermeneutikai módszer kizárólagos tulajdonlásáért vívott harcban. Másképpen megközelítve, hogy erősítse e problémás fogalmak (apokaliptika, eszkatológia) vissza-visszatérő idegenszerű jellegét: a bennük ható alteritás univerzalizmusát.

Ezzel együtt Schweitzer azt látja, hogy Jézus messiási identitásának a krízisének a végkifejlete, a rejtőzködő és elidegenedő Szenvedő Messiás alakiségének a megjelenése kihatással volt a páli önértelmezésre. Az apostol világszemlélete, az előbbieik hatására, egy sajátos, önmagában álló (iskolát nem alapító) hitvallásban fejeződött ki, mely helyenként egy rendszerező affinitást is felmutató gondolati struktúrát öltött. A (jézusi-)páli eszkatológikus misztika részét képezte az őskereszténység eredeti (jezuiánus-petriánus) hitvallásának, mely kötődött a hagyományos (halachikus) kultuszgyakorlathoz. A későbbiekben a mozgalomhoz csatlakozó krisztianizáló csoportok köre már azokkal a diaszpórai zsidó és egyre pogányosodó kora-keresztény közösségekkel gyarapodott, akik lazábban kötődtek a mózesi Törvényhez, vagy relativizálták a halachikus judaizmus normativitását. Schweitzer történetkritikai olvasata szerint Pál ennek a majdhogynem párhuzamosan létrejött kettős közösségi identitásnak a metszetében állt. Ezzel viszont vele járt, hogy az apostol hagyományszemlélete, csakúgy, mint a hatástörténeti szellemi potenciálja végül visszahúzódott egy olyan gondolati rendszerbe, mely elérhetetlennek bizonyult a későbbi korok számára. Schweitzer minden bizonnyal szembesült e sajátos történeti olvasat végső tanulságával: elkerülte, hogy szisztematikus rendszerbe foglalja a páli apokaliptikával és az eszkatológiával kapcsolatos felismeréseit, fogalmi elemzéseit, mind filozófiai, vagy teológiai értelemben. Így magunk is eltekintünk attól, hogy munkássága eredményeit és tanulságait kiváltképpen szisztematizáló rendszerkritikával illessük. Különösen is azért nem tesszük ezt, mivel megítélésünk szerint

az életmű kulturfilozófiai- avagy teológiai rendszerezése nem történt meg, javarészt azért, mert maga a szerző nem vállalkozott rá. Minden bizonnyal a szerzőben gyanú ébredt Isten Országá evilágóságának (vagyis Isten profán vonása és Isten szentségessége egyidejűségének) a tematizálhatóságával szemben. Ebben az esetben alighanem Schweitzer krüptoteodicea problémájának egyik alaptémájával állunk szemben, már amennyiben a teodicea kérdés felvethető Schweitzerrel kapcsolatban.

Schweitzer értelmezése szerint a szinoptikus szövegek Jézus-alakja és különösen is Pál írott öröksége azt a gyanút keltette, hogy azok apokaliptikus és az eszkatológikus bibliai hagyományvilága nem lelt befogadásra a későbbi keresztény interpretációk egymást váltó korszakaiban, ennél fogva nem lett átszarmaztatva sem általuk. E feltámadó gyanú Schweitzer hatására kiszökött a premodernitás köré épített kripta csendjéből, s nem kizárólag a bibliai szövegek fogalomalkotói természetének a későbbi koroktól (tőlünk) elidegenedő kontextusát illette. Schweitzer történetkritikai, vagy másképpen közelítve, kultúrkritikai módszeressége különösen is érzékennyé vált arra a modernizáló kísérletre, mely a kritikus fogalmak (apokaliptika, eszkatológia) meghatározására és végső rögzítésére vállalkozott. Ugyanakkor a schweitzeri apokaliptikai, vagy eszkatológiai probléma lényegi kérdése, mely a maga módján felidézi az emmauszi út Messiás miatti kietlenségét és céltalanságát is,²⁴⁷ végül mégsem állapodott meg a kritika alá vont vallási ideák modernizáló gondolati síkján. Inkább azt látjuk, hogy Schweitzer tárgyalásmódja időről időre az alteritás-probléma teológiai megközelítésének szűk és ritkán járt ösvényére tért. Kétségtelen, hogy az alteritás-probléma teológiai feltárása zavart keltő, bizonytalansággal járó, nyugtalanító művelet. A nyugtalanság egyik oka, hogy az ösvény mélyen beleágyazódik a bibliai apokaliptikus és eszkatológikus világeképek narratív világába, amit a kiapadhatatlan kétely és a látható fogódzóitól megfosztott állandó remény jellemez. Egy másik oka minden bizonnyal az, hogy e (premodern) narratívákat eleve mély gyanúval és távolságtartással szemlélte az újkori modern világszemlélet. Ez utóbbi kettősséget mutató szemléletvilágában nem csak Jób válasznélküli, hangtalan kiáltása hangzik újra és újonnan, hanem feltűnik a lezáratlan, az elhagyott kripta is, mélyén az alaktalanná omlott üres gyolccsal, a (Szenvedő) Messiás halálának és feltámadásának emléknymával.

²⁴⁷ Lukács 24,13 kk.

A messiás miatti gyanú némely történeti-politikai vetülete Albert Schweitzer után

Noha úgy tűnt, hogy a Schweitzer által megrepesztett kripta – mely a bibliai apokaliptikus, eszkatológikus világot elzárta a modern teológiai vizsgálódástól – látszólag a darabjaira hullott, mégis a törmelékéből újabb építmények alapzatainak a körvonalai bontakoztak ki. Az újabb teológiatörténeti tudományos expedíciók jelentős munkával járó kutatásai, melyek a Templom szegletkövét változatlanul Krisztusra vonatkoztatták, mintha újra és újra a Schweitzer által megbontott kripta hellén-dualista írásjegyeit viselő zárókövét illesztették egy újabb építmény boltívébe és nem a Schweitzer által javasolt judaizmus monoteizmusát mintázó építőköveit.

A vizsgálódások java része, melyek Pálnak és Jézusnak a hellenizmushoz fűződő viszonyát kutatták, voltaképpen az Egyház (politikai) identitásának időtállóságát, illetőleg történeti megalapozását helyezték mérlegre. Főképpen is Pál identitása lett újra csak kérdéses, mert hozzá fűződik a keresztény teologuon alapjainak a kidolgozása, egy új(abb) vallás sajátos alakzatának a körülhatárolása, melynek vallástörténeti, szociológiai, teológiai-filozófiai helytállósága újabb és újabb bizonyításra várt. Ugyanakkor felmerült annak az eshetősége is, hogy az Egyház tulajdonképpen egy összetett vallási-relativizációs szemléleti attitűdnek lett az eredménye. Eszerint a kereszténység lényegét egy sajátos identitás befogadása határozta meg, jelesül az, amely a páli módszeresség hatására lemondott az eredendően a judaizmusban gyökerező vallási identitásától. Miután pedig relativizálódott a judaizmus örökségének az érvényessége, a Krisztus követő szemlélet újabb támpontokat keresve a vallási-világnézeti önállóságának a figyelembevételével határozta meg az egyház teológiájának későbbi célkitűzéseit, diszkusszióit. Úgy látszott, hogy helytálló Schweitzernek egyfelől az a felismerése, mely szerint a modern teologizálás gyakorta inkább az E/egyháznak a felvilágosult szellem nyomán kivívott és az ennek megfeleltetett integritását népszerűsíti. Schweitzer azt is látta, hogy ezzel az eredeti, judaizmusban fogant jézusi, vagy páli apokaliptikus és eszkatológiai szemlélet szubverzivitása egyre marginalizálódott a későbbi, az újszövetségi irodalom hellenista vonásainak elmélyülő kutatása során. E kutatások hatására többen jutottak arra a meggyőződésre, hogy a zsidó vallás relativizálása elsősorban nem Pál apostolhoz köthető, mivel az Jézus tanításaiban, sőt már őt megelőzően Keresztelő Jánosnál is végbement.²⁴⁸ Gerd Theissen vallástörténeti-, szociálpszichológiai és társadalomtörténeti

²⁴⁸ Vö.: TAUBES 2004: pp. 85. kk.

módszerrel végigvitt kutatásai szerint Jézus tevékenysége felébreszthette a zsidóság egy meghatározó részében azt a meggyőződést, hogy relativizálhatóak a mózesi Törvény és a hozzá kapcsolódó halachikus rítusok, előírások a judaizmuson belül.²⁴⁹

Mindazonáltal legkésőbb a XIX-XX. század fordulójától továbbra is tendenciózusak a teológiára azok a (vallás)filozófiai, vagy vallástörténeti kutatások (Arthur Drews, John M. Robertson)²⁵⁰, melyek a teológia és a történeti probléma összefüggését elvi-racionalizáló módszerrel járták körül. E módszer többnyire kimerült abban, hogy az említett összefüggés viszonylatában megerősítette a komparatív és szisztematikus vallásfelmológiai, vallástörténeti vizsgálódások elsődlegességét és objektivitását. Eszerint a szinoptikusok és különösen is a páli levelek hangvétele lényegében a görög szinkretizmusnak, a misztériumvallásnak és a palesztinai-diaszpórai judaizmus vallási önkifejeződésének sajátos egyvelegét idézi fel. Ez a megközelítés más mellett abból a megfigyelésből indult ki, hogy a bibliai alakok mindig is felöltötték mások mellett a görög mitikus figurák attribútumait. A pogány misszió kiterjedése, ami némelyek szerint egybeesett azzal, hogy a judaizmus vallástörténeti fejlődése elérkezett a sarokpontjához, végül azt benyomást keltette, mely szerint Pál egyre inkább kilépett abból a tradícióból és kultuszgyakorlatból, melyet főképpen a korabeli judaizmus palesztinai (jeruzsálemi-galileai) vallási-kulturális tradicionalizmusa határozott meg. Ennek a tisztázása azért volt lényeges, mivel a szinoptikus hagyománynak az imént megrajzolt határok földrajzi-szellemi (halachikus, agadai, vagyis leíró, narratív) jellegzetességét Jézus mindig is figyelembe vette a tanítása során.²⁵¹ Vagyis Jézus működésének és kezdeti hatásának a vallási környezete, melytől Pál a maga módján eltávolodott, már előirányozta azt, hogy a kereszténység vallássá válásának a történetírói, objektivizáló feltárásakor végül sor kerüljön a Pál apostol alakjának és munkásságának a (hatás)történeti vizsgálatára is. Ezek a vizsgálódások egyre inkább prioritást tulajdonítottak Pál személyes hatásának a kereszténység vallássá válásában. E folyamatot alapvetően az a szándék ösztönözte, mely szerint a korabeli judaizmus tartalmi vonatkozásainak

²⁴⁹ Vö.: THEISSEN 2001: pp. 43-46, 57.

²⁵⁰ VÖ.: DREWS 1909: PP. 86-123.; ROBERTSON 1911: PP. 237. KK., 332. KK.

²⁵¹ A Jézus halála által elhozott üdvösséget, mely Isten megbocsátó kegyelmében és a „Megdicsőültben” mutatkozott meg, az apostolok először Izrael egészére vonatkoztatták anélkül, hogy azt a maga eredetiségében kiterjesztették volna a pogány gyülekezetekre. Goppelt továbbá úgy látja, hogy a hagyománynak ezt a fajta alkalmazását először Pál módosította úgy, hogy programszerűen vette fel a pogányságot is Isten üdvrendjébe. Vö.: GOPPELT 1992: pp. 25-26.

vallásfenomenológiai, vallástörténeti leíró módszerrel történő feltárása hasonló eredményekhez kell, hogy vezessen, mint minden más korabeli, vagy azt megelőző vallási jelenségek azonos módszertani eljárással történő elemzése. Újra csak megerősítést nyert, hogy bármely kultúra vallásgyakorlata és szellemisége elsődlegesen azzal a tartalommal töltődik fel, amit a közvetlen és legaktívabb kulturális közege biztosít a számára, vagy éppen rákényszerít (Leonhardt Goppelt)²⁵². Ilyen hatás érte a zsidó-keresztény és pogány-keresztény korai közösségeket is, habár – Goppelt pszichologizáló-tipológiai megközelítése szerint – az is megállapítható, hogy a vizsgált kultúrák vallási eszmerendzsei ugyanakkor nem rendeződött végül egyetlen közös világnézeti alapra. Ehhez hasonló eredményt hozott a Jézus személyéhez és hatástörténetéhez kötődő közösségek kutatása is, mely szerint – Theissen szociológiai fogalomhasználatával élve – e közösségek jellemzője az, hogy a judaizmus talaján maradva, „moderált religiózus fordulatot” követően jutottak hozzá a (zsidó-keresztény) vallási identitásukhoz. Ezzel szemben Pál hatása, vagy a hatástörténete már felidéz egy a judaizmusból kifelé mozgó „extrém religiózus konverziót” a hozzá kötődő közösségek esetében. Theissen azt állítja – ezzel szembeszállva Schweitzernek a paulinizmus végességéről alkotott vélekedésével –, hogy az apostol személyes hatása (extrém religiózus fordulata) nyomán és az általa befolyásolt közösségek vallásgyakorlata nyomán létrejövő (pogány-keresztény) hagyomány már nagyban befolyásolta a kereszténység önálló vallássá válásának a további folyamatát. Jézus életútja azonban, legalábbis a szinoptikus hagyományok narratív vonalvezetése alapján, nem szakadt el a judaizmus helyi kultuszától és belső vitás helyzeteitől, bármennyire is viszonylagosította alkalmasint azok mértékadóságát. Ellenben Pálnál olyan ellenkező fordulat (extrém religiózus konverzió) ment végbe, amellyel ő és valamennyi pogány-keresztény közössége végül eltávolodott a judaizmus normatív-hagyományos vallási szemléletétől és kultuszgyakorlatától. Ezzel a páli hatásnak kitett közösségi életszemlélet és vallásgyakorlat egy valóságosan új világ horizontját tárta fel. A megváltozott léthelyzet kényszerű hatására az újonnan kijelölt új életpályája mélyen a görög szemléletű világba vezetett. E pályát már olyan vitapontok és iskolák szegélyezték, melyek elkerülték a Galilea, Júdea (és Szamária) által határolt területek (illetve azokon túli) hagyományos, vagy missziós vallási-szellemi irányzatainak tanházait (jesiváit). Ennek eredményeképpen a Pálhoz kötődő diaszpórai zsidóságnak, vagy zsidó-kereszténységnek a

²⁵² Vö.: Uo. pp. 34-37.

jeruzsálemi kultuszgyakorlathoz való kötődése egyre inkább megszűnt.²⁵³ Pál mint „második vallásalapító” (Wrede), alkalmasint vallást teremtett, ugyanakkor az ő váltság-vallása már nem az volt, amihez Jézus még kötődött.²⁵⁴ Következésképpen a kezdeti páli vallásgyakorlat hagyománytudatának a vallási-, kulturális formaisága és diskurzív tartalmisága egy görög nyelvű közösségi-memoratív enklávévá lett, mely az idők során elvesztette az érzelmi és intellektuális kapcsolódási pontjait a judaizmus eredeti (a jézusi-petriánus értelemben is vett) vallási élményéhez. Taubesszelszólva, a görögség, mely eleinte úgy tűnt, hogy csupán a külső világ haladó szellemi többleteként befolyásolta a páli keresztény közösségek hagyományos, tórai-halachikus és agadikus vallási identitását, az végül áthatolt a mózesi Törvény és a prófétai hagyomány által húzott védőkerítésen: a szofista re- flectio, a szokratészi ész diadala, a sztoá relativizmusa és individualizmusa, a hellenizmus államtana, az arisztotelészi logika ahistorizmusa, a plotinoszi világ dualizmusa meghatározó részévé vált a páli hagyománynak.²⁵⁵ E fejlemény ugyanakkor nem a páli hagyománynak és a görög kultúrának a sajátos eggyé olvadását eredményezte, hanem egy sajátos, paradigmaticus fordulathoz vezetett el: a páli tradíció elszakadt a judaizáló ősgyülekezet élettapasztalatától, majd eltávolodott a diaszpórai judaizmus hellenizáló közösségeinek a vallási önértelmezésétől is (Goppelt).²⁵⁶ A páli-, illetve az aztkövető kereszténység generációinak a historizáló-dogmatikus szemlélete már az E/egyháznak és teológiája művelésének a szuverenitásáért folytatott küzdelmeként került lejegyzésre.

Az eredetiségét kereső és kibontakozásának lehetőségeit újonnan felfedő keresztény szellem hamar felfedezte, hogy a görög objektivizáló-azonosító érvelésmód dogmatikus hangvétele jelentős szellemi tartalékot is rejt a számára, amivel már szembeszállhat az őt körülvevő misztériumvallásokkal és filozófiai irányzatokkal.

Azonban a korakereszténység kibontakozó szellemisége, mely a görög világban akarta érvényesíteni az identitását, újra és újra visszatérni látszott a szuverenitásproblémájához. Ez a visszatérés már korábbról összekapcsolódott az egyház és a hívó kiépülő világképek az alteritás problémájával, amely az újabb (és újabb) történeti-politikai identitással megterhelt krisztuskövetők léthelyzetére összpontosított. Az alteritás-élménynek ez a válságos

²⁵³ Vö.: THEIßEN 2008: pp. 191-215.

²⁵⁴ Vö. WREDE 1907: pp. 103-104.

²⁵⁵ Vö.: TAUBES 2004: pp. 40-55. kk.

²⁵⁶ Vö.: GOPPELT 1992: p. 43.

tapasztalata felerősítette egy a mitologikus, korábról idegen világból megjelenő transzcendens erő utáni sóvárgást a hívekben.²⁵⁷ Ezt követően a keresztény egzisztencia egyre messzebb távolodott a judaizmus alteritás-élményétől (Levinas), majd végül beleereszkedett a profán történetiség és az idealisztikus transzcendencia elegyének a közegébe. A kereszténység már hamar felöltötte a számára egyre inkább eredetiként ható nyelvi vonásait a diaszpóra hellenizáló világának a szinkretista (nem bibliai-monoteista), populáris filozófiát hordozó szelleme felőli peremén. Ezek a vonások idővel egy fokozatosan felépülő elvi-teoretikus rendszer kontúrjait mutatták.

Mindazonáltal e kontúrok – Bultmann véleményezésében – azután szokatlan irányt vettek, mert látszólag mégsem kifejezetten a hellenista-görög hagyomány dualizáló történelemfelfogást rajzolták meg, sem nem idézték a troeltschi evolutív végpont szellemtörténeti megközelítését. Eszerint már a korai- és az azt követő kereszténység tanubizonyosságának a történelemszemlélete sajátos módon tekintett az egyénre, vagy a közösségre: a krisztianizált egyén, vagy közösség védi az integritását a „hellenista-görög örökség” némely a „történelem iránt érzéketlen dualizmusától”, azontúl tartózkodik az egyre inkább túlhaladottnak tekintett judaizmus örökségétől, amelyből valaha merített, majd helyet adott a történelmi fejlődés (historische Fortschritt) végeláthatatlansága vezérelvének. Mindezek a fejlemények végül együttesen járultak hozzá a keresztény teológia manifesztumának a megszületéséhez.²⁵⁸ Ez a végkifejlet azonban már nem az idő előrehaladtával, egy kulturális-asszimilációs fejlődéstörténeti vonal mentén bontakozott ki. Egyrésztől e végkifejlet távolságot is vett fel attól a „görög tudománytól”, mely „az ember által tapasztalt jelenségeket és magát a jelenséget tapasztaló embert egy distanciából észlelt κόσμος (világ) rendszerévé objektíválta” (Bultmann).²⁵⁹ Másrésztől a kereszténység önállóvá, és egyre inkább egzisztenciává válása sajátosan hordozta magán a történelem kontinuum szemléletétől²⁶⁰ és ebből következően a politikai értelmezésétől²⁶¹ való függetlenedésének

²⁵⁷ Vö. ezzel kapcsolatban: LEVINAS, 1999b: pp. 101-102.

²⁵⁸ Vö.: BULTMANN 1998: pp. 158-161.; Vö. még: METZ 2004h: p. 106. kk.

²⁵⁹ Vö.: BULTMANN 1998: p. 160.

²⁶⁰ Bultmann számára, alighanem a történelemmel, mint fejlődéstörténettel szembeni állásfoglalása, illetőleg az eszkatológiának, mint a történelem permanens törésének az azonosítása miatt nem létezik kontinuum történelem. Már az üdvtörténet tekintetében megfogalmazható kontinuitás kizárólag a „test szerinti Izráelről” az „Isten Izráelére” átszármazó isteni kiválasztás (exkluzív) eseményére érvényes. Vö.: UŐ: pp. 91-92(-93).

²⁶¹ Vö.: UŐ, p. 461.

eredetiként ható, Pálhoz igazított vonásait. Bultmann demitologizáló megközelítésmódja, mely filozófiai (heideggeriánus) és teológizáló módszerével a történeti Jézussal (a húsvét előtti Krisztussal) szemben a húsvét utáni keresztény közösségek kerygmaticus Krisztushagyományának az eredeti-keresztény történetiségét igazolta vissza, ugyanakkor fenntartotta a kötődését a vallástörténeti iskola korábbi (Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, vagy Wilhelm Heitmüller és Hermann Gunkel) formakritikai szemléletéhez. Ez utóbbi pedig mindig is a formatörténeti módszer klasszifikációs direktívái mentén igazodott el, mely megmutatkozott Bultmann krisztológiai felfogásában, aki a későbbiekben e tekintetben is követte korábbi mentorát, Heitmüllert akitől azután átvette a marburgi egyetem újszövetségi tanszékét. Úgy tűnik, hogy a bultmanni teológizálás történeti-egzisztencialista megközelítésmódjának az érzékenysége, melyben erősen hatott szuverenitás és exkluzivitás eredeti problémája, valóban tekintettel volt Heitmüller krisztológiájára az univerzalizmus-élmény összefüggésében.

Heitmüller szerint szoros összefüggés van a korai egyház szuverenitási törekvései és Pál világlátása között, mely utóbbi világosan igazolja az apostol történelemtől való függetlenségéért folytatott küzdelmét.²⁶² Heitmüller abban látja ennek az állításnak erős bizonyítékát, hogy végtére is Pál *pneumatikusként* tekintett önmagára, mint aki Lélektől született lélek (I.Kor 2,10 kk.), vagy már a gnosztikus, illetőleg az újkori látásmódot idézve, szellemtől született szellem, s eképpen mutatkozott meg a környezete számára is. Ebben az esetben Heitmüller egyrészt hangsúlyozza azt, hogy Pál *közvetlenül* jutott az isteni kijelentéshez, másrészt megerősíti azt is, hogy az apostol idővel megszabadult annak terhes kényszerétől, hogy a kerygma értelmét a történeti-hagyományos, az öröklött vallási-politikai vonatkozásai mentén vegye figyelembe és fejtse ki.²⁶³ Nevezetesen az apostol egzisztenciaként való meghatározása (en Khriszto) már az eredeti örökségén túl, s ezzel a hagyományos emlékezetének a peremén kívül, egyfajta metatörténeti síkon testesült meg. Heitmüller szerint az iménti állítás akkor is megállja a helyét, ha – egyetértve Arthur Drews-al –, megállapítható, hogy Pál tisztában volt Jézus alakjának a konkrét történelmi vonásaival és ennek kitapinthatóságával, példának okáért Jézus kereszthalálának a fizikai valóságával. Mindazonáltal Heitmüller szerint e dilemma utóvégre mégsem a vallástörténeti szempont struktúrái felől oldódik majd meg, hanem inkább Jézus történetiségének a teológiai

²⁶² Ld.: HEITMÜLLER 1969: pp. 124-143.

²⁶³ Vö.: HEITMÜLLER 1969: p. 126.

kihívásaként lényegül meg. Azonban Heitmüller teológiai eljárása e tekintetben különbözik a neves bibliakutató kortársától, Adolf Schlatter hermeneutikai-etikai megközelítésétől. Amíg Schlatternek a történeti-filológiai megközelítése elhatárolódott az egzisztencialista (az önmagában álló egyediséget előfeltételező) módszer valamennyi formájától, s így azonosította a Megdicsőült Krisztust a történeti Szenvedő Jézussal, addig Heitmüller Pál olvasata mást mutat. Heitmüller azt tartja Pálról, hogy noha az apostol megdicsőült Úrként (Küriosz) identifikálta Jézust, ugyanakkor Jézus mint Küriosz már eleve elszakadt ettől a tapasztalati világtól, s valamifajta más, elkülönített valósághoz kötődött, melynek a jelentősége mindig is meghaladta az előbbiét. Heitmüller szerint alapvetően ugyanez a szemlélet befolyásolta a későbbi (Pált követő) krisztushívó közösségeket a saját hagyományos kultúrájuknak szemrevételezésekor és missziós tevékenységük arculatának a meghatározásakor.²⁶⁴ Azonban, véli Heitmüller, bármennyire is dehistorizáló jellegűnek mutatkozik előszörre Pálnak a viszonyulása Jézushoz, voltaképpen mégiscsak szorosan illeszkedik a szinoptikusok Jézus ábrázolásához. Eszerint az apostolnak a fogékonysága az evangéliumi szövegek örökül kapott (folyamat)történeti szellemisége felé és annak továbbértelmezésére, végtére visszaigazolja egy folyamattörténeti ív létezését, mely Jézustól kezdődően húzódott Pálig. Mindamellet Heitmüllernek ez a további felismerése Pálról mégsem ad választ az apostol folyamattörténeti szemléletének a problémájára. Ennek oka nem csupán az, hogy itt Heitmüller folyamattörténeti íve csupán csak Jézustól kezdődően indul el, hanem az is, ahogyan azután ez a folyamattörténeti ív irányt vett. Heitmüller olvasata szerint Pál ugyanis meghatározóan a judaizmus vallási ortodoxiájának a harcos ellenzőjeként lépett fel, majd annak relativizálójaként lett ismeretes a Jézusra emlékezők, sőt a Mestert követők és az apostol köré szerveződő kulturkritikus mozgalmak számára. Továbbá az a mód, ahogyan Pál történeti módon abszolutizálta a megdicsőült Jézus egyediségét, az azt eredményezte, hogy az apostol missziója leginkább azokat a közösségeket célozta meg, amelyek a T/törénnytől már, vagy majdan függetlenül jönnek létre és így tesznek szert az őket mindig is meghatározó alteritás-élményére (en Khriszto).

Ami tehát Schweitzer szerint oly egyedinek mutatkozott az apostol sajátos Jézus-szemléletében, az Heitmüller meglátásában eredeti módon kiterjedt Pál tanítványi körére is. Nevezetesen Pálhoz hasonlóan, vagy éppen az ő nyomán, e közösségeket a megelőző hagyományukhoz képest egy primer módon ható emancipatív isteni szó hívta létre. Ez a

²⁶⁴ Vö.: HEITMÜLLER 1969: p. 125.

(teremtő) szó a maga autonóm történetiségéből nyilatkozik meg bármely korszaknak a jelenidejében (ahogy azt a Diltheyánus historiográfia idealizmusában is megfigyelhetjük),²⁶⁵ s így adott a maga korában de azon túl, vagy visszamenőlegesen is fölordozást a Pált követő közösségeknek a korábbi élet- és vallásgyakorlat megannyi területére kiható mózesi-tanachi rendelkezések alól. Ebben a kontextusban már kiviláglik, hogy a Pált követő közösségek felmentésének ez a módja már eleve relativizálta a bármely közbülső korszakok változó viszonyaihoz alkalmazott hagyományos-halachikus szabályokat, vagy az öröklött (agadai) írásértelmezéseket.²⁶⁶ Pál tradicionalizmusa, mely Heitmüller szerint a formáját és kezdeti irányultságát döntően a diaszpórai zsidóság talaján nyerte el, tehát valamifajta természeti módon egyre távolodott a hagyományt ténylegesen előtérbe helyező gyakorlati (jeruzsálemi) előírásoktól. Ezzel egyidejűleg szükségképpen lemondott az alkalmasint judaizáló diaszpórai (többnyire görögajkú) hitelvek továbbörökítéséről is. E folyamat végpontjaként a páli szemlélet korabeli hatása, vagy későbbi hatástörténeti fejleménye végezetül válaszfalat emelt a jeruzsálemi zsidó-keresztény tradíció és a diaszpórai hellenizált (zsidó-)keresztény közösségek közé: a páli tradíció végtére is elhatárolódott a jeruzsálemi apostolok működésétől.²⁶⁷

Már a vallástörténeti iskola szempontjaihoz visszatérő okfejtésével Heitmüller arra a megállapításra jut, hogy az imént körülírt folyamat – aminek számos pontja megidézi a modern fejlődéstudományban ágyazott objektíváló-azonosító megismerésmód formai jegyeit –, egyrészt bemutatja a diaszpórában élő hellenista zsidóság egyedülállóan sajátos vonását. Nevezetesen ők voltak azok, akik elsőként ragadták meg a jézusi tanításban meglévő univerzalizmust. A diaszpórai kezdeti keresztény közösségek kulturális beágyazottsága eszerint szintén egyedülállónak tűnt fel a vallástörténeti műhelynek azon a fényben úszó vákuumasztalán, melyen a judaizmusnak az univerzalizmus iránt való érzékenysége és fogékonysága került vizsgálat alá. E kutatások azt mutatták ki, hogy a diaszpórai keresztényeknek a kulturális beágyazottsága behozhatatlan előnyt jelentett más missziós irányzatokhoz képest a pogányok közötti munka során a „Jézus-hitű hellenisták” között és főképpen Pálnál. Pál ugyanis a prozeliták között „tért meg” a damaszkuszi úton szerzett

²⁶⁵ Vö.: BREISACH 2004: p. 336. kk.

²⁶⁶ vö.: HEITMÜLLER 1969: pp. 128-130.

²⁶⁷ Vö.: UŐ: p. 129.

élményei *után*.²⁶⁸ Másrésztől Pál esetének (és hatásának) a fejlődéstörténeti szempontokat is figyelembe vevő olvasata sajátos paradoxonhoz vezet el: az apostol, aki Jézustól az ösgyülekezeten át jutott el a hellenista kereszténységhez, végezetül mégis visszajutott a maga már újszerű formaiságában megmutatkozó történetének a geneziséhez. Másképpen fogalmazva, a páli genuinitás „extrém reliózus konverzióként” (Theissen) tért a maga sajátos alteritás-élményének eredeti centrumába, majd végleg megnyugodott annak azonosító-totalizáló szemlél(tet)ésében, univerzalizmusában.

Heitmüller állítása szerint a páli titok sokakat vezetett el egy földhatatlan kognitív disszonanciához. Ugyanis mindig is hatott egy „rejtélyes originalitás” Pál titkában, mely nem csak elővetítette egy partikuláris-nacionalista korlátokat áthágó egzisztenciális kérdés centrumát, hanem azt ugyanakkor már egy a Pál történeti világán kívül eső tartományban tárta fel.²⁶⁹ Akárhogy is hallanánk itt Schweitzernek a felismerését, mely szerint Pál halála egyben a paulinizmus végét is jelenti, mindazáltal a heitmülleri paradoxon más végkövetkeztetésre jut. Ez utóbbi szerint Pál a maga fölérendelt (metafizikus), nem-hasonlítható, vagyis nem-asszimilálható és nem-emancipáló szingularitásának az öntudatos felvállalásával valószínűsít elszakadt a zsidóság(á)tól. Ezt a végpontja felé tájékozódó, teleológikus folyamatot mi sem mutatja jobban, mint az apostol elkötelezett tudatossággal végigvitt relativizáló törekvése, mely újraolvasta és felülírta a diaszpórai hellén-zsidó(-keresztény) enklávét megmaradt, vagy feltételezett identikus kötődését a judaizmushoz. Heitmüllernek ugyanakkor az a határozott álláspontja, hogy nem Pál apostol hozta létre a hellenizáló kereszténységet, bármennyire is otthonra lelt a közegében, illetőleg gyakorolt maradandó hatást rá a későbbiekben. Heitmüller úgy látja, Pál apostol levelei messze nem is célozták, hogy lefektessék a hellén-kereszténység, vagy diaszpóra-kereszténység vallásos önértelmezésének az elvi alapjait, mivel azok már adottak voltak korábbról. Pál kivételességének a kvalitását sokkal inkább a szerepvállalásának az eredetiségében találjuk meg, amit Heitmüller szerint különösképpen is megragadhatunk a Római levél hamisítatlan teologizáló írásmódjában.²⁷⁰ Eszerint Pál eredetisége nem a

²⁶⁸ Vö.: UÓ: p. 138.

²⁶⁹ vö.: UÓ: p. 139.

²⁷⁰ Egyébiránt a tanítványának, Bultmannnak a Pál olvasata bírálja majd a későbbiekben Heitmüllernek az álláspontját, mivel előbbi (Bultmann) alapvetően Pál apostol leveleiből vezette le és határozta meg a hellenisztikus (zsidó-)keresztény vallásos gondolkodás meghatározó elemeit, vö.: BULTMANN 1998: pp. 158-162; Mások viszont, közöttük Goppelt az univerzalizmus gondolatát nem Pálhoz, hanem inkább a jézusi tanításhoz fűzik, azzal érvelve, hogy az Újtestamentumban először és nyomatékosan Máté volt az, aki már az egyetemes egyházra származtatta át Izrael kizárólagosnak mutatkozó üdv-jogosultságát. Vö.: GOPPELT 1992: pp. 179-199.

hellenista-keresztény világ megteremtésében rejlik, hanem a rá gyakorolt hatásában. Nevezetesen Pál a legnagyobb hatású ihletőjévé vált a hellenizáló keresztény közösségeknek, miközben autonóm maradt. Pál jelentősége tehát különösen is az ő saját kikezdehetetlen és változásnak ellenálló (metafizikus) autonómiájában rejlik,²⁷¹ amely másunnan származott e világra, s a hatása, újra idézve Schweitzert, messze túl(nan)áradt a hellenista-Krisztus-hívók világán.

Heitmüller megállapítja, hogy Pál tanításának az érvényesülésével a hellenista kereszténység egyre inkább önálló kontúrokat öltött, amit idővel a páli krisztológia (Krisztus meghalt, eltemették, feltámadt a mi bűneink miatt, I. Kor. 13,1 kk.) fogott össze. A páli Krisztus-eszme térnyerése fokozatosan a tradíció, a gazdag történelmi háttér helyébe került e közösségek világszemléletében. Ennek eredményeképpen az apostol közvetlen, vagy hatástörténeti hagyatékának a vallástörténeti leírása azt állapította meg, hogy az apostol nem csak a judaizmus örökletes kultuszgyakorlatával és általános hagyományával fordult szembe, hanem magában hordozott egy sajátos kulturkritikai attitűdöt is a hellén-római világgal szemben. Ennek a folyamatnak a teológiai értelmezése, amely specifikusan összpontosít Pál közvetlen hatására, illetőleg hatástörténetére – ezt látjuk Heitmüllernél is – már tételelesen kifejti: az apostol, mintha csak Jerikó falával állt volna szemben (mint Izrael népe útban az Ígéret Földjére), végérvényesen lebontotta a judaizmus közösségi identikus kereteit (Joseph Klausner)²⁷², mely elválasztotta a zsidóságot az Ígéret Földjének váratlanul újonnan föltáruuló világától. A Krisztus-eszme ezáltal háttérbe szorította a Krisztus-esemény történeti kvalitásának figyelembevételét, majd e kvalitás fölébe került. Pál inkarnációs teológiája – amely Krisztus halálának és feltámadásának a tételezése köré fonódott –, végezetül a judaizmus és a Tóra eredeti eszkatológiai örökségének transzcendálódásához vezetett (Rosemary Radford Ruether)²⁷³: kezdetét vette a misztika általános azonosítása a Krisztus-misztikával, melynek nyomán előtérbe lépett a krisztológia (Heitmüller)²⁷⁴.

²⁷¹ HEITMÜLLER 1969: p. 124.

²⁷² vö.: KLAUSNER 1993: pp. 327-329.

²⁷³ Vö.: RUETHER 1998: pp 90-134.

²⁷⁴ vö.: HEITMÜLLER 1969: pp. 126, 139.

Relativizáló biblicizmusok: a krisztológiai dialektika határa

A krisztológia előtérbe kerülése nem jelentette a történeti, egzisztencialista vizsgálódások elapadását (Jézus és) Pál színrelépésének és hatástörténetének a kutatásában. Mások mellett a Bultmann tanítványi köréhez tartozó James M. Robinson, vagy Helmut Köster meghatározóan az örökölt vallástörténeti iskola újabb, bultmanniánus paradigmái mentén haladva kutatták az őskereszténység kialakulásának a körülményeit mások mellett az extrakanonikus, illetőleg a különböző vallások hagyományainak a komparatív kiértékelésével. Ez a nem minden részletében újkeletű kutatási irányelv alárendelte a tanachi és az őskeresztény írásos dokumentumok (szinoptikusok, apostoli levelek, extrakanonikus iratok) szövegszerűségét (vagyis a hermeneutikai módszert) a történeti kutatás (vallás)fenomenológiai struktúráinak. Egyfelől vallástörténeti, vallásfenomenológiai (és irodalomkritikai) doktrínák kvalifikálták az egyház teológia-történetére hatást gyakorló tanachi-bibliai alakok és a vallási iratok kortörténeti hitelességét. Másfelől, mint láttuk, ez a megközelítés egyfajta vallástörténeti-evolúciós lefolyás részeként értelmezte (Ernst Troeltsch²⁷⁵) a páli befolyás alatt krisztianizáló közösségek sajátosságos, önálló jegyeit is, vagy azt egy kvázi-evolúciós történeti folyamat részeként mutatta fel (Bultmann)²⁷⁶, megint másutt a vallásfenomenológia által föltárt jelenségvilágban szemlélte és rendszerezte azokat (G. Van Der Leeuw).

A Bultmann-iskolát kövező kutatás további irányvonala (neue Frage/new Quest) már újabb, folyamattörténeti szempontokat vett figyelembe a történeti kérdés és a kérügma viszonyát elemzve. Ezenközben, Bultmannhoz hasonlóan, elhatárolódott a történetiség és a hit összetartozásának a fenntartásától, pontosabban szólva a folyamattörténetnek attól az ábrázolástól, mely Krisztus konkrét történeti kifejeződésének és a (bibliai) hit lényegének a tényleges (faktív, kauzatív) összefüggésére alapozott. Mindazonáltal a két (Ó- és az Új-) szövetség bibliai teológiai összekapcsolásával és e kapcsolat történetológiai kifejtésével, mely kihangsúlyozta a történeti Jézus és a kérügma közötti kontinuitást, újra értelmezte a szinoptikus és az apostoli írások alakjainak és hatásuknak a történetiségét (Ernst Käsemann).

²⁷⁵ Vö.: TROELTSCH 2007: p. 15.

²⁷⁶ Bultmann haladástörténeti paradigmát főlemlítő történelemszemlélete nagyban emlékeztet a vallás naivitásában fogant ontológiai, vagy ontikus igazságot vizsgáló kíváncsiságnak a kérlelhetetlen modern kritikájára, mely a modernitást egy (szellem)történeti evolúciós folyamat (nyugvó)pontjának tekinti.

Käsemann mindamellett szükségesnek tartotta kiemelni, hogy nagyban megterhelték, hacsak nem ellehetetlenítették Jézus (és Pál) hitének a történeti bemutatását azok a törekvések, melyek célul tűzték ki az imént említett bibliai alakok apokaliptikus, vagy eszkatológikus világnézetének az azonosítását és végső rögzítését. Ennek oka az, hogy számos korszak értelmezői megközelítésének a teologizáló, és/vagy historizáló-kvázipolitizáló irányzata különbözőképpen vázolta fel a Jézusról nyert történeti-apokaliptikus, történeti-eszkatológikus képet. Következésképpen e képek történeti tartalma egyre-másra kiürült, vagy áldozatul esett a változó, doketista, történetietlen-apolitikus pietásznak és más destruktív ideológiai megközelítéseknek.²⁷⁷ Ugyanakkor nem csupán Jézus és Pál történetiségének a visszatérő kérdése, hanem ezzel együtt a nekik tulajdonított apokaliptikus, vagy eszkatológikus világszemlélet világtörténetbe ágyazott értelmezői elsőbbségének a megítélése is egyfajta tartozkodáshoz, vagy ellenálláshoz vezetett el, mint ahogy azt a maga módján Käsemann esete mutatja. E fejleményt minden bizonnyal az is befolyásolhatta, hogy körülölelte a vallási legalizmus történeti-politikai világát egyfajta öncélúságot mutató, önmagába visszaforduló eszkatológikus-entuziaszta várakozás (N. T. Wright).²⁷⁸ A maga sajátos módján megfigyelhetjük ezt Käsemann szövetségelméleti koncepciójában, amit ő eredetileg Pálnak tulajdonított, melyben az ábrahámi és a mózesi hagyomány együvé kapcsolódnak és egy folyamattörténet részeként bontakoznak ki. Amiközben viszont e szövetségelmélet tárgyalásmódjában Pál főlemlíti és a maga módján rendszerezi is az ábrahámi, a mózesi hagyomány biblikus narratíváinak a folyamattörténeti-szövetségelméleti összefüggéseit és azok némely elméleti-teológiai vonásait, aközben már sajátos módon viszonylagosítja is a judaizmus örökségét e hagyomány(ok) vonatkozásában. Hogyan?

Käsemann exegetikai megközelítésmódja az imént körvonalazott állásból szemrevételezi az apokaliptikának a Páltól származtatott devalvációs értelmezését és folyamattörténeti érvényességét, amit végig az apostolnak tulajdonított szemlélet síkján tárgyal.²⁷⁹ Noha ennek nyomán Käsemann megállapítja Pál eredeti kötődését a zsidó apokaliptikus szellemhez, ugyanakkor ez utóbbinak a lényegvesztését is feltárja az

²⁷⁷ Vö.: KÄSEMANN 1954: p. [125]-134-[153].

²⁷⁸ Vö.: WRIGHT 2001: pp. 23-24.

²⁷⁹ Itt meg kell említenünk, hogy Wright szerint Käsemann az apokaliptika fogalmiságának a problémáját elsődlegesen nem Páltól, vagy a Második Templom korabeli judaizmus vallási diskurzusának a hagyományához köti, hanem azt a gnoszticizmus szellemi örökségének tartja, mely utóbbi mindazonáltal a judaizmus peremterületén létrejövőnek tartja.

apokaliptikus szemléletnek abban az általánosító megközelítésében, amelyben már az apostol identitása nyeri el végső formáját és tartalmát. Ebben a kontextusban tehát Pál eredetisége (a júdaizmushoz való kötődése) már föloldódik az újonnan elnyert identitásában. Az apostol, a maga (meta)historikus helyzetmegértésével, s a hozzáidomuló (meta)narratív nyelvi formaiságával, már a júdaizmusától egyre eltávolodó zsidó-keresztény apokaliptikus szemléletmódhoz kötődik. Ez utóbbi szemlélet sajátja már egy olyan dialektikus hangvétel, mely magába fojtja a zsidó apokaliptika hagyományosnak nevezett, már eleve doktrínális, rendszerező szemléletű beszédmódját. Nevezetesen amíg Käsemannál a zsidó apokaliptikus szemlélet teljes mértékben feloldaná a régi eónt az újban, addig a zsidó-keresztény apokaliptikus szellem megőrzi a régit az új hátterén anélkül, hogy a régit elkülönítené az újtól. Kétségtelen, hogy ez utóbbi megközelítés alkalmas rá, hogy igazolja és biztosítsa is továbbra a bibliai szemlélet folyamattörténeti olvasatát, de nem az eredeti dialektikáját. Käsemann úgy látja, hogy a (páli) keresztény szemlélet új eónja nem csak megtartja az eredeti zsidó apokaliptikus szemlélet képi világának az érvényességét, hanem fokozza is a létjogosultságát. Ámde az eredeti zsidó apokaliptikus szemlélet áttemelése a pauliánus kereszténység hátterére, utóvégre mint a múlt riasztó kísértetét idézi meg a zsidó apokaliptikát. A múlt, mint riasztó kísértet egyrésztől halálos veszedelemet jelent a *zsidó-kereszténység* apokaliptikus szemléletére. Másrésztől pedig, ahogy azt már Ágoston is fejtegette, a zsidó apokaliptikába burkolózó, a múltat újra és újra felidéző kísértet-árny egyben a krisztushívek hit- vallásának antitípusa is, amely minduntalan figyelmezteti a keresztényeket identitásuk örökös felülvizsgálatára és megőrzésére.²⁸⁰ Käsemann folyamattörténeti-, illetőleg szövetségelméleti-teológiai megközelítése szoros összefüggést feltételez Pál apokaliptika-értelmezése és a zsidó apokaliptikus hagyomány, vagy a Holt-tengeri tekercsek apokaliptikus iratai között.²⁸¹ Ugyanakkor a zsidó apokaliptikus megközelítés összevetése a zsidó-keresztény apokaliptikus szemlélettel öt végül a kontingencia kérdés alapozásának és biztosságának a sajátos irónikus-depoltizáló körüljárásához vezet el az öntudatára ébredő kereszténység vonatkozásában. Az általa fölhozott ábrahám és mózesi szövetségek szoros összefüggésének a szövetségelméleti többlete²⁸² kétségkívül fölidézi a vallástörténeti iskolának azt a hagyományos látásmódját, mely megerősíti a kezdeti keresztény közösségek létrejövésének és

²⁸⁰ KÄSEMANN 1980. p. 134.

²⁸¹ UŐ: pp. 85-122.

²⁸² UŐ: p. 99.

eInyert történeti státusának az eredeti, kivételes alapvonását. Ez a megközelítés végtére is nem különbözik mélyrehatóan attól a haladástörténeti paradigma mentén kifejtett érvelésmódtól, melyet Bultmann metahistorikus, depolitizáló kérüγμα értelmezésének a mítosztalanító koncepciójában is tetten érhetünk. Úgy tűnik, hogy a modernitás dualizáló (a premodern és a modern korszakokat elválasztó, minőségében az utóbbit az előbbi fölé rendelő) világlátásából fakadó értékrendet tükrözi az a hangvétel, mellyel Käsemann végtére valláskritikát gyakorolva módszeresen demitologizálta az idő határpontjait figyelembe vevő apokaliptikus szemlélet fogalmiságának az eredetiségét a judaizmus összefüggésében. Mindamellet ezzel nem csak az úgynevezett apokaliptikus szellem esett kritikus vizsgálat alá, hanem a jövőnek az a várakozó szemlélése is, amelyben az eszkatológikus reménység fogalmi tartománya befogadást talált. A reménységnek a meglepetés erejével ható és azzal nyugtalanságot is hozó szemlélete hajlamos rá, hogy a várakozás számára megőrizze és nyomatékosítsa mind a veszteglés és az összetalálkozás (türelmes-kreatív), a szorongó-lelkesedés és a beteljesedő lelepleződés (entuziasztikus) megtapasztalásának az egyidejűségét. Azonban az eszkatológiai tapasztalatban érvényesülő, imént megjelölt egyidejűség feloldódik a teológia posztbultmanniánus történelemfelfogásának a de-eszkatológizáló módszerességében, ami azután Käsemann-nál is együttjár az eszkatológiai szemlélet kiüresíthetőségével. Az apokaliptikus szellem, vagy az eszkatológiai szemlélet kritikus megközelítése, avagy kiüresítése a hagyományos (judaizmus tanach) értelmezési tartományának a vonatkozásában, végtére a krisztológiai (és a monoteizmus-) kérdés túlzott korlátozását hozta magával. A kritikus kérdés lényegében úgy hangzik, hogy hozzáférhető-e a hagyomány jelentéstartományának a folyamattörténeti vetülete a Krisztus-kérdés vonatkozásában? Felvetődik ugyanis a gyanú, hogy Käsemann cézontan is Izrael Bibliájának (a Tanachnak) és Izrael hitének (emunah) eliminálásával tesz erőfeszítést a krisztológia (a pizstisz) lényegének a megfejtésére. Az emunah és a pizstisz tartalmi vonásai közötti különbségtétele a maga módján felidézi Martin Buber hasonló vélekedését.²⁸³ Käsemann ugyanakkor már fordítottan alkalmazza azt az eljárást, ami megmutatkozik az emunach és a pizstisz összefüggésének Bubernél található összegzésében. Bubernél az emunah eredetisége – amely előszörre a patriarkáknál öltött hitigazság-formát, majd a szövetségkötéstől a rabbinikus judaizmusban formálódott tovább²⁸⁴ –, szekularizálódott az emancipációt követően, s fokozatosan

²⁸³ Vö.: BUBER 1951: pp. 29-32., 169 kk.

²⁸⁴ Vö.: Uő: pp. 154. kk., 170. kk.; Vö. még: BUBER 1965: p. 29. kk.

elveszítette a korábbi vallási vitalitását.²⁸⁵ Azonban az emunach (a V/valaki felé megnyilvánuló bizalom) eredetisége mindig is magában foglalta az igazság kutatása felé való elköteleződést, amivel egyúttal éberségre ösztönözte Izrael népet saját hitvallás- és szellemtörténeti folytonossága iránt. Mindazonáltal annak az ismerete, hogy az Istenbe vetett hit szorosan össze függ a (sínai) szövetségkötés történeti emlékezetével, még önmagában nem elegendő ahhoz, hogy Izrael emlékezete végső meghatározást nyerjen. Izraelnek a memoria módján való létezését ugyanis végül a peszach bibliai hagyományának a szakadatlan, az újra és újra átélő-felidézése alapozta meg korszakokon át. A pisztisz (az igazság felé megnyilvánuló bizalom) a hitnek már egy másik, nem eredeti-memoratív kategóriája. Az igazság felé mozdító hit (pisztisz) fogalmi kategóriája, noha eredendően megmutatkozik az emunach-val, ez utóbbival ellentétben nem a (történeti) folytonosság elviségére fókuszál, amikor kifejti a maga hatását: a pisztisz hajlamos a logika és misztika egybefonódásának módján érvényesülni, amikor az igazsághoz vezet el – különösen a szekularizált nemzet közegeiben.²⁸⁶ Miközben felidézi valamely ideának, vagy hitigazságnak az alakját, aközben elsődlegesen nem egy (hitvallás)történeti folytonossághoz való alkalmazkodást követel meg. A pisztisz arra indítja az egyént, hogy az igazságot mint vár(h)at(at)lan meglepetést fogadja be, s így engedjen a megtérés kényszerének. Buber úgy látja, hogy különösen is nagy jelentősége van a pisztisz szerepének Pálnál.²⁸⁷ Buber a pisztisz (Jézussal szembeni) merev értelmezését figyeli meg az apostolnál, aki (Pál) e szóhasználattal egyfelől az aktuális individuum szentségét értékeli fel, másrészt pedig éles különbséget tesz a nép (pl. Izrael népe), illetve a közösség (pl. a Krisztusban hívők egy közössége) megszentelődése között, ami megkülönböztetés Pálnál a hit általános keresztény doktrínájának a gerincét képezte a későbbiekben. Míg azonban Buber elemzésében a keresztény hit módszeres feltárulkozása anélkül válik le a judaizmus hitvilágáról, hogy ez utóbbi integritása ettől önmagában sérülne, addig Käsemann úgy függetleníti a krisztológia-kérdés metodológiáját Izrael (hit)vallásától, avagy a hagyományos judaizmus vallásgyakorlatának az Istenre vonatkozó kérdésétől, hogy utóbbit általánosan érvényteleníti is. Némely teológusok véleménye szerint ez a megközelítés azonban azzal jár, hogy Izrael apokaliptikától áthatott hitvallása elveszíti érvényességét a Krisztus-kérdés összefüggésében, noha a bibliai monoteizmus és a zsidóság (apokaliptikus)

²⁸⁵ Vö.: Uő: p. 171. kk.

²⁸⁶ Vö. Uő: p. 170.kk.

²⁸⁷ Vö. Uő: pp. 169-173.

vallástétele elvonatkozthatatlan a krisztológia problémájától (Metz).²⁸⁸ A Metzől az imént fölemlített kritika kétségkívül célba fogja a páli krisztológia eredeti (hagyományos) identitására irányuló, a Käsemann által is körülhatárolt kérdését, ámbár Metznél a krisztológia és a bibliai monoteizmus egymással való szoros összefüggése a krisztológiai probléma hitelesítésének a kihívása lesz. Nevezetesen Metz kritikával illeti azt a (mások mellett käsemanni) tárgyalásmódot, mely célzatosan, vagy burkoltan emel kifogást az apostolnak a júdaizmus alapvető (tanachi, halachikus-agadai) hagyományához való kötődésével szemben. Az ugyanis nem kérdéses Käsemann számára, hogy Pál zsidó volt és származása szerint az is maradt. Azonban ennek a tételnek az igazsága már a premodern világszemlélet avittnak tekintett bizonyosságaként halványul el, ha összevetjük azzal a felvilágosultként ható tényleges igazsággal, mely szerint Pál végül Jézus Krisztus apostola *lett*. A *volt-lett* kvázi-történeti-metafizikus kontextusában a judaizmus vallási formációja lényegileg már olyan alteritást képvisel, melyben egyre csak lelepleződik a zsidó vallás cselekvéstanra épülő természetének visszamaradottsága, az apokaliptikus hagyományának a fokozatos érték- és világvesztése Käsemann számára. Ezzel szemben a vallásformát késlekedés nélkül felöltő kereszténység (Karl Barth) alteritás-élménye egyszerre meghaladta a hagyományos judaizmus önmagára tekintő másság-tudatát. Ezt követően a keresztény teológia lényegének (különösen a krisztológiára) a meghatározására való törekvés rendszerező módon tárta fel a keresztény hit (a pisztisz) alteritás-élményét, egy többé már visszavonhatatlannak bizonyuló, általános érvénnyel bíró, modernizáló univerzalizmus szemléletbe való végső megérkezés-élményét.²⁸⁹

Kontroversz dialektika – politikai biblicizmus

Peter Stuhlmacher, aki később Käsemann interpretációja felől került el a bultmaniánus irányzatot, már újabb fajta történelemszemléletet irányoz elő a kezdeti egyházi hagyomány felmérésére során. Az Újszövetség teológiáját – némileg Käsemantól eltérően – már az Ószövetség teológizáló tartalmának a bizonyos emancipációs-üdv-történeti összefüggésében fejti ki. Ez visszatükröződik abban a párbeszédben is, melyet Pinchas

²⁸⁸ METZ 2008: pp. 76-77.; Vö. még: STUHLMACHER 2017: p. 52.

²⁸⁹ Vö.: KÄSEMANN 1980: 226-227. old.

Lapide-dal folytatott a *Paulus. Rabbi und Apostel; Ein jüdisch-christlicher Dialog* című írás hasábjain.²⁹⁰

Stuhlmacher ebben, a „Paulus – Apostat oder Apostel?” című írásának már a kezdetén elhatárolódik attól a páli szövegolvasattól és exegetikai alapvetéstől, ami Pál írásaira, közülük is különösen a Római levélre úgy tekint, mint a zsidóságtól való elhatárolódás keresztény teológiai szemléletének a módszeres alátámasztására. Ezzel szemben Stuhlmacher úgy látja, hogy Pál apologetikus törekvései sokkal inkább arra irányultak, hogy megszüntessék a zsidók és a (pogány) keresztények közötti üdvtörténeti differenciát. Ennek nyomtatékosítására Stuhlmacher kihangsúlyozza először is azt, hogy Pál írásainak, különösen a Római levélnek a hangvétele az őskereszténység szemléletéből, hitvilágából fakad,²⁹¹ mely utóbbi mindig is tudatában volt a Szentírás (Tanach) talapzatára helyezett állítások jelentőségének. Amikor az apostol meghatározta az alaptémájának a gerincét, kiváltképpen is a Római levélben, akkor átvette és alkalmazta a korai Krisztus-hagyomány biblicizmusának (1,3 kk; 3,25kk; 4,25) következő főbb elemeit: Krisztus a bibliai írásokban ígéretként megjelölt, majd a testet öltött messiás Isten-Fiú; Jézus evilági elküldetése, ideértve a passiótörténetet is, a teremtés kinyilatkoztatásának isteni aktusa volt, amely *rejtett* módon teljeseedett ki a kezdetektől fogva, egészen a Krisztusban való megbékélés napjáig; Ábrahám engesztelő áldozatul ajánlotta fel egyetlen fiát valamennyi korszak minden (rejtett) hívőjéért, hogy nyilvánvalóvá legyen Istennek a világot hordozó (egyetemes) szeretete és a világhoz forduló (egyetemes) igazságossága.²⁹²

Stuhlmacher szerint az isteni teremtő aktus fent említett rejtettsége voltaképpen tartalma az, hogy Krisztus eredetisége feltáratlanul húzódott meg a korábbi bibliai narratívák hátterében. A bibliai hagyományok párhuzamba állítása Jézus megtestesülésével kétségkívül kihangsúlyozta Pál biblicizmusát, de ez utóbbiból kifolyólag azt is, hogy az apostol primer módon kapcsolódott az őskeresztény tradícióhoz. Mindezen túl Stuhlmachernek az is szándékában áll e párhuzamok felemlítésével, hogy a páli teológiát egyértelműen szembehelyezze az Izrael-ellenes, antijudaizáló teológiai fejtegetésekkel. Számára egyértelműen eltorzult olvasat az, mely Pál leveleit szembeállítja Izrael Istenével és a történeti Izraellel, hogy így tegye semmissé Izraelnek az Istentől való kitüntetett státuszát, a zsidóság

²⁹⁰ In: LAPIDE – STUHLMACHER 1981.

²⁹¹ Vö.: Uő.: p. 24.

²⁹² Vö.: Uő.: p. 25.

választottságát.²⁹³ Stuhlmacher e tézise kifejtésekor nagy fontosságot tulajdonít annak a szoros viszonyoknak, ami jól kivehetően megmutatkozik Pál és a mózesi Törvény között, s tisztázza, hogy Pál biblicizmusa nem relativizálta a Tórát.

Régről eredő teológiai szemlélet mindamellet Pálról, hogy az ő evangélium adaptációja egyrésztől alapját képezi a keresztény teológiának, másrésztől azzal a mózesi Törvénnyel szemben argumentál. A Pál nomizmusáról valló értekezésnek a stuhlmacheri módszere némely tekintetben valóban újabb keletűnek hatott a maga idejében, s azon túl, hogy megállapításai számos kérdést felvetnek, sajátosan módon provokálják is azokat, akiknek nincs kétségük Pál biblia-, vagy tradícióértelmezésének antijudaizáló dialektusa felől. Közülük különösen is kiemelkedik a maga módján Rosemary Ruether Radford katolikus hittudós, aki Stuhlmacherrel azonos korszakban született és alkotott. Ruether, aki nagy biztonsággal eligazodik a klasszikafilológia, a patrisztika területén, s mélyrehatóan foglalkozik a feminista-öko-feminista, illetőleg a felszabadítási teológiai doktrínákkal is, alapjában véve a hagyományos teológiatörténetet relativizáló herezisként teljességgel megalapozatlannak tartja Pál kimondását az antinomizmus vádjá alól. Ruether „A keresztény antijudaista mítosz teológiai kritikája” c. írásában²⁹⁴ mélyre hatoló kritika alá vonta Pálnak a Római levélben adott Törvény-értelmezését. Megítélésében Pál szembeállította egymással Ábrahámot és a halachát, a hitet és a judaizmusnak a sínai Törvényhez és a hozzá kapcsolódó hagyományhoz való hűségét. Ruether kezdettől fogva élesen konfrontálódott a kereszténységnek alapot vető páli hagyománnyal, mely öszerinte nem tett bizonyoságot a judaizmus Tóra központúságáról: „A zsidóság olyan exegezissel őrzi a Szövetséget, mely az eredeti szegletköveken, *Ábrahámon és Mózesen* nyugszik.” Radford erősíti, hogy ennél fogva nem feleltethetőek meg a zsidóság vallásértelmezésével az olyan antitézisek, mint a Törvény-kegyelem, vagy mint a betű-szellem. A Tóra ezzel szemben a létező legnagyobb ajándék a zsidóság számára, amiben kifejeződik Isten lelkének és szellemének a mindent magában foglaló jelenvalósága és a zsidó nép eredeti választottságának mindenkori igenlése. A zsidóság eszerint nem csak hiszi, hogy a Törvényt be kell tartania, hanem azt tartja magáról, hogy képes is rá, hiszen ezáltal bizonyul igaznak a Törvényadó Isten előtt, aki Barátja Ábrahámnak és Mózesnek is.²⁹⁵ Izrael népe ezenközben azt is szem előtt tartotta, hogy a betű és lélek közötti hasadás végleges felszámolása még várat

²⁹³ Vö.: LAPIDE - STUHLMACHER: 25. o.

²⁹⁴ In RUETHER 1998: pp. 90-134.

²⁹⁵ Ézsaiás 41,8.; II. Mózes 33,11.

magára. Pál apostol személyét és annak hatástörténetét vizsgálva Radford látszólag egy Stulmacherrel szembeni alapvetésre jut el a páli keresztény teológiai önértelmezés meghatározásakor. Megállapítja, hogy az apostol munkássága *szándékoltan* ellentmond a judaizmus örökségének. Radford azt tartja az általa a legmeghatározóbb példaként felhozott Római levélről, hogy abban Pál „fatálisan meghamisítja” a Tóra kínálta út hagyományos zsidó értelmezését. Az apostol azzal, hogy abban külsődleges betűvé (másodrendűvé) fokozta le a Tórát, egyben közömbösítette is a zsidóság teológiai örökségét. Pálnak az az állítása, hogy a betű és a lélek ösztönös feszültsége (amit a Tóra természetyszerűleg fenntart) immáron megszűnt, és a Tóra „eszkatológiai transzcendálódása” teljes mértékben végbement Krisztus halála és feltámadása által, immáron világossá teszi, hogy az apostol teologizáló Törvény-exegézise nem a farizeikus-rabbinikus gondolkodásmód hagyományhoz kötődő alternatívával hozakodott elő. Ennek a ténye, pontosabban – ahogy Radford véleményezi: – abszurdítása viszont feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezetett el az apostol autentikusságának a megállapításakor, amelyeket nem képesek áthidalni azok a kísérletek sem, melyek Pál primer identitását a tanachi világ kezdeti judaizmusában ismerik fel. A judaizmus általános rehabilitálására időközben sok (keresztény) teológiai megoldás született, azonban javarészt kétséget támasztanak ezek sikerességével szemben az időközbeni bibliai-exegetikai módszerek, a bibliai szövegekre támaszkodó elméleti teológiai, vagy történetteológiai megközelítések. Nem kerülhető el ugyanis annak a körülménynek a figyelembevétel, mondja Radford, hogy a Pállal kortárs (első és a második századi) tannaita irodalom ismerte és alkalmazta a zsidó vallásosságban egyidejűleg megjelenő partikularizmus és univerzalizmus dialektikus viszonyát. Ezzel szemben, állítja Radford, Pál tudatosan elfordult a zsidó vallásosság partikuláris megnyilvánulásaitól, igaz, a korabeli judaizmus hitvallása ettől önmagában még nem vált érvénytelenné. Azonban azzal, hogy Pál fenntartotta a test-szellem dualizmusát a teológiájában, nem csak a korakeresztény gnoszticizmus doketista Törvény-felfogását ösztönözte, hanem máig ható módon is befolyásolja a keresztény szemléletet. A (gnosztikus) doketizmus inkarnációs szemlélete generikusan, már eleve örök isteni méltósággal ruházta fel a testben megjelent Jézust, amivel viszonylagosította, avagy elvetette a Jézus-kép, illetőleg a Krisztus-esemény fizikai-történeti-politikai realitásának lehetőségét. Ez a Radford szerint Pálnak tulajdonítható, Krisztust transzcendáló aktus ugyanakkor elhatárolódott attól az eljárásmodtól, melyet a zsidóság inkarnációs szemléletének a hagyományos, a nem-transzcendáló elvisége és gyakorlata mindig is fenntartott a prófétaság (intézménye) és a maga módján Jézus irányában is. Pál ezzel szemben a római pogány-keresztény közösség tradícionális szemléletével vállalt azonosságot, ami világos pontokon eltért az előbbiétől. Radford

azt állítja, hogy Pál ellenállása a zsidóság felé voltaképpen leleplezi az apostol önmagáról alkotott képét, melynek lényeges vonása, hogy az apostol munkássága nem a jézusi, vagy a Jézust követő kezdeti keresztény hitvallásra támaszkodott. Ez utóbbi számára ugyanis nem létezett olyan skizma, mely elválasztotta volna a zsidókat a keresztényektől. A páli tradíció és az azt követő későbbi (pogány-keresztény) közösségek viszont olyan további hagyományt alapoztak meg, mely azután főképpen is a judaizmussal opponáló behelyettesítési teológia széleskörű térnyeréséhez vezetett a keresztény egyház- és teológiatörténet egymást követő korszakaiban. A páli, vagy a poszt-páli tradíció behelyettesítés-elmélete (a páli- és a poszt-páli krisztológia) negatív képet festett a zsidóság vallási, vagy teológiai örökségéről, s végeredményben azt képviselte, hogy Izrael vallása már túlhaladottá vált: a Tóra hatályon kívül helyeztetett, s a benne, illetőleg a Tanach egészébe foglalt messiási ígéretek próféciai hiánytalanul beteljesedtek a keresztény egyházra nézve. A Tóra meghaladásának a keresztény szemlélete azt hirdette, hogy a zsidóság immár szeme világtelvesítve, avagy az evangéliumtól és a Páltól való ellenkezésétől elvakultan kutatja hozzáférését önmaga üdvtörténetéhez. Az események e zsidósággal összefüggő folyamata visszafordíthatatlannak minősített, akár csak az exodus-történet fáraójának a keményszívűsége, mely a végső csapás közelségét, az ítélet elkerülhetetlenségét hirdette. Izrael kiválasztottsága mindazonáltal megmaradt, igaz, a fentiekben előhozott hiánytörténetének a maradandóságával, a világtalan kiútkeresés terhének reájuk nehezedő súlyával.²⁹⁶

Meg kell említenünk azért, hogy Radford nem vonatkoztatta el Pál antijudaizmusának a körülményét annak kultúra-, illetőleg vallástörténeti, vagy filozófiatörténeti előzményeitől, korszakos beágyazottságától. Az átfogó kultúrtörténet- (avagy: vallás- és/vagy filozófiatörténet-) kritikai vizsgálódásának az eredménye rámutatott, hogy Pál (valamint a Zsidókhöz írt levél és a jánosi hagyomány) öröksége egy olyan szövegértelmezői módszert, vagy paradigmát fogyanatosít, amely egy krisztológiával átítatott midrás (christological midrash) újfajta formai jegyeit vonultatja fel. Ez utóbbinak a meghatározó antijudaista formája és végső alkalmazásmódja még a korai keresztény igehirdetők palesztinai és a kezdeti diaszpórai missziója során jött létre. A későbbiekben ez a kiváltképpen is metafizikusan kifejeződő krisztológiai midrás meghatározó alaptradíciójává vált az úgynevezett újszövetségi teologumenonnak. A krisztológiai midrás hamar önmagába olvasztotta – hacsak nem már eleve önmagában foglalta – a platóni dualizmus antitéziseit, illetőleg a platóni világlátásnak, a lélek és a test, a szellemi és az anyagi világ megkülönböztetésének hermeneutikai

²⁹⁶ Vö.: RUETHER 1998: pp. 102-125.

módszertanát, mely a későbbiekben az igaz(i)- és a hitehagyott Izrael, vagyis az Egyház és a zsidóság egymástól való éles elhatárolására koncentrált. A metafizikus krisztológiai midrás által bevezetett elszellemiesítő exegézis (spiritualizing exegesis) elvetette a zsidóság avittnak tekintett Törvény-értelmezését. Ezzel a judaizmus ideiglenes, romlandó természetének, vagy mulandó *nemének* a helyére odaállította a valóságos eszkatológiai újdonságként (eschatological newness) ható, az anyagi világtól elvonatkoztatott, az érintetlenségében és előzmény nélküliségében romolhatatlanként feltámadó keresztény vallás *természetes nemét*. A Tóra evilágiságának (a jelen korszak felé való elcsúszásának) közönséges provokációvá szilárduló profán eszkatológiáját a Krisztus romolhatatlanságában feltámadó keresztény eszkatológia váltotta fel, mely a múlt árnyától megszabadulva már eleve birtokba vett minden eljövendő korszakot. Radford szerint a platonizmusnak a dualista eszkatológiában való kifejeződése megrendíthetetlen antijudaista argumentációs alapzatot hozott létre: a páli és a jánosi tradíciót, amely a judaizmust démonizáló attitűdjével tovább élt azután a gnoszticizmus számos formájában. Radford megállapítja, hogy a Pálnál és Jánosnál megfigyelhető utalás a „világosság fiai” és a „sötétség fiai” antitézisére, az egyrészt a (páli-jánosi) elszellemiesítő exegézisnek (spirizualizing exegesis) és a messianikus dualizmusnak (messianic dualism) az eszkatologizáló eggyéolvadását jelentette, mely egy filozófiai (platonista) és kozmológiai (gnosztikus platon-dualista) szellemiség kifejeződését leplezi le az esetükben. Ez a szellem mind Pálnál mind Jánosnál éles határvonalat húzott a judaizmus és a kereszténység (hit)vallásainak a természete közé. Ebben a tekintetben a judaizmus legfeljebb pusztán provokációként adódott mindig is a kereszténység elkülönült generikus kategóriája számára, amit nem csak a későbbi történelmi fejlemények tükröznek, hiszen a judaizmus már eleve az említett szerepre rendeltetett a kereszténység számára. A judaizmus és a kereszténység tehát véglegesen két egymással összeegyeztethetetlen világgá (vallási nemmé) hasadt Pálnál, aminek a fejleménye azóta is jól megfigyelhető a keresztény teológiai útkeresésekben, amelyek Pál alakjának és hatástörténetének a rekonstrukciójával kívánják tisztázni a kereszténység eredetét.²⁹⁷

Stulmacher szerint viszont megáll Pál Törvényhez való vitathatatlan hűségének a ténye, amit az bizonyít, hogy összekapcsolta egymással Izrael üdvtörténelmi szerepét és a mózesi-sínei szövetségkötés eseményének az eredetiségét. Eszerint amikor Pál elismeri a mózesi Törvény változatlan érvényességét, akkor abból indul ki, hogy a Tóra

²⁹⁷ Vö.: RUETHER 1997: pp. 95. kk.

elválaszthatatlanul hozzátartozik a történeti Izrael létezéséhez, s e folyamattörténetnek a visszavonhatatlan üdvtörténeti síkjához. Pál önmagára is úgy tekintett, mint aki a Krisztus-tapasztalatán innen és túl is része maradt ennek az üdvösségre irányuló folyamattörténetnek.²⁹⁸ Pál azonkívül fenntartja azt az álláspontját is, hogy Izrael üdvtörténeti státusza (a választottsága) már eleve bizonyos „előnyt” mutat a többi néphez képest, s most, amikor a történelem elért a fordulópontjához, a zsidóság ezután is Isten választott népe maradt.²⁹⁹

Stuhlmacher a zsidóság történeti kontinuitását azonban nem kizárólagosan a mózesi Törvény viszonylatában, vagy a korabeli rabbinikus örökség tükrében vizsgálja meg, hanem tekintetbe veszi Jézusnak mint messiásnak a történetiségét és ennek jelentőségét a zsidóság és az üdvösség folyamattörténeti vonatkozásában. Végül Stuhlmacher arra a megállapításra jut, hogy Pál esetében Izraelnek az üdvtörténeti tapasztalata a passiótörténetben csúcsosodik ki, abban az örökérvényű isteni szabadító aktusban, mely a zsidóságnak és valamennyi többi népnek egyaránt utat nyitott – Krisztus felé. A Krisztus-esemény fejleménye végpontot jelöl a zsidóság üdvtörténeti kontinuitásában: Isten népének a végidejű összegyűjtését, valamint a bibliai apokaliptikus és eszkatológiai szemlélet végső megnyugvását az idők végén. Ezzel az eszkatológikus reménység eljutott a végcéljához Krisztusban, az eleve ígért Messiásban, a megbékélés korszakának mindent átjáró országlásában. Amíg azonban Istennek ez az országa nem válik kiteljesedetté a maga hiánytalanságában (márpedig Stuhlmacher szerint még várni kell rá), addig a megváltás hagyományos keresztény interpretációról, vagyis az isteni ígéretek maradéktalan beteljesedésének a teológiai demonstrációjáról le kell mondanunk.³⁰⁰ Mintha Stuhlmacher számára ez az ideiglenes állapot jelentené az igen jelentős, hacsak nem alapvető okát annak, hogy Pál tudatosan fenntartja kötődését Benjámin törzséhez, a Tórához, Tarsus-hoz és a diaszpórai farizeizmushoz.

²⁹⁸ Stuhlmacher szerint Pál szemlélete a Sínai hegyen adott Tóráról „olyan kritika, mely Istennek Krisztusban és az ő parancsolatában kinyilatkoztatott eredeti és végérvényes akaratát kibontakoztatni és érvényre juttatni akarja”. Vö.: STUHLMACHER 1981: p. 26.

²⁹⁹ Stuhlmacher úgy látja, hogy Pál az egész ekörül forgó érvelését a Róma 9,1-6 és 11, 25-32. közötti szakaszra összpontosítja. Ugyanakkor Pál Izrael kiválasztását úgy értelmezi, mint „Krisztus általi megtérését Isten irgalma alapján”. Pál pogány-missziós tevékenysége Stuhlmacher szerint nincs úgy leválasztva Izrael üdvtörténetéről, hogy a pogány-misszió tulajdonképpen az „Izrael megmenekedésére nézve csupán egy időben korlátozott közbeeső fázis lenne”. Ez a „közbeeső fázis” Izrael történelmi útjának része, végül egész Izrael megmentésébe torkollik. Pálnál szorosan összefügg Izrael megmentése és a pogányok megtérése: Izrael pillanatnyi engedetlensége rámutat Istenre, aki éppúgy könyörül a pogányon, mint a zsidón – *en Khriszto*. A páli üdvtörténet voltaképpen horizontja – Stuhlmacher meglátásában – a páli apokaliptikának központi része. Vö.: UŐ: pp. 28-29.

³⁰⁰ Vö.: UŐ: p. 29.

Figyelemre méltó ugyanakkor az, hogy Pál diaszpórai farizeusi identitása, tehát a hagyományos kulturális kötődése végül mégis egy folyamat végpontjaként tűnik elénk. Olyan végpontként, ahol mintha lepel borulna Pál identitásának a folyamattörténeti ívére, mint ahogy annak idején lepel fedte el Mózes fénylő arcát is, amikor másodszorra alájött a már általa vésett törvénytáblákkal a Sínairól. A páli identitás folyamattörténeti ívének újabb és legvégső meghajlását beragyogó fény most az idő tovasodró hullámán csillan, ahogyan az magával rántja Pált, miközben (az idő) újra és újra tajtékos hullámokat vet egy kiszögellés körül. Ez a mélységből kiemelkedő kiszögellés már jól látható határkőként figyelmeztet rá, hogy a történelem természetes folyamata egy üdvtörténeti fordulatba (a „damaszkuzi” fordulatba) ágazott, mely átfogja a világtörténet egészét. A Pált várt -váratlanul elérő jézusi (messiástól való) elhívás meglepetésszerű ereje végül leoldotta róla a mulandó farizeus-hitét. Pált végleg magába zárta a Krisztus-hittel beköszönő és az abban végérvényesen kiteljesedő apokaliptikus idő. Ezúttal Pál többlete, mely az üdvtörténet újabb apokaliptikusan föltáruló univerzalizmusának az értelmeként nyilatkozott meg, már nem a *korábbi* farizeizmusának a fölhalmozott tudásából, vagy hit-élményéből merített, hanem Jézus Krisztus apostolaként való elhívásából fejlődött ki, amivel ő valóban „több lett, mint csupán farizeus.”³⁰¹ Stuhlmacher ugyanakkor kitart álláspontjának a nyilvánvaló paradoxona mellett, hogy Pál Krisztus-hitének a többlete ugyanakkor nem devalválta az apostol eredeti zsidó öntudatát. Stuhlmacher abban találta meg e paradoxon fölloldását, hogy Pál zsidó identitását gyökerestől az ótestamentumi judaizmus tradíciójában helyezte el.

Stuhlmacher különösen is a páli levelek hangnemére koncentrálnak megállapítja, hogy abban az Ószövetség nyelvisége, beszédmódja mindmáig egy olyan heterogenitást hordoz, ami eredetibb, mint ami megjelenik a Pál korabeli rabbinikus-farizeikus judaizmus vallásgyakorlatában, hitvilágában és szellemtörténetében. Stuhlmacher tehát azt erősíti, hogy elsődlegesen, hacsak nem kizárólag az Ószövetség eredeti heterogenitása lesz a megfőjtőkulcs Pál Szentírás-adaptációjának és messianizmusának a további értelmezésekor.³⁰² A (post-tanachi) judaizmus eszerint nem más, mint Istennek alkalmilag kiáradó kegyelme, mely türelemmel viselteti a korlátozottan megnyilvánuló dolgok felé. Istennek ez az *ad interim* türelme lesz az, ami megengedő hozzájárulásként, akárha a rabbinikus farizeizmus módján, megjelenik a kontinuos (a folyamatában kiábrázolódó) üdvtörténelem egy korszakának jól

³⁰¹ Vö.: Uő: p. 28.

³⁰² Vö.: Uő: p. 33.

lehatárolható síkján. Pál eredeti identitásának az Ószövetségből való eredeztetése azért bizonyos értelemben átível, illetőleg túlhalad a farizeusi hitén, a vallásgyakorlatában felsejlő identitásán. Mindazonáltal nem kerülhető el annak a tisztázása, hogy Pál zsidó identitása végül *hol* nyeri el az immár valóban maradandónak bizonyuló tartalmát és formáját, bármennyire is odalátunk a helyre, ahonnan az ered.

Stuhlmacher szerint az mindenesetre bizonyos, hogy amit mi jogosan ismerünk fel tipikusan Pál jellemzőjeként, az bizonyos az apostolnak nem a pogány világgal való találkozásával jött létre. Pál nem vált pogánnyá a damaszkuszi úton, vagy azután, amikor apostollá lett. Azt sem állíthatjuk, hogy Pál a pogány világ Krisztusra találásának pusztá előharcosa lett volna azáltal, hogy idővel megvált a farizeizmusától. Ahogyan azt Heitmüllernél is láthattuk már korábban, azt erősíti Stuhlmacher is, nevezetesen Pál ugyanúgy meghaladta a pogányságot a Krisztusban való többlete okán, mint a judaizmusnak az általa jól ismert univerzalizmus élményét, a zsidó hagyományhoz való meghatározó kötődésének egyik korábbról hozott szimptomáját.³⁰³ Ennélfogva Pál jelentősége leginkább abban áll – „különösen is a napjainkban” –, hogy képes „minket”, pogány-keresztényeket visszavezetni „gyökértelenített hitünkéből [...] hajdani hitünk kezdetéhez”.³⁰⁴ Ha azonban végig tekintünk azon az úton, melynek kiindulópontját a „hajdani hitünk kezdetei” jelölik, akkor jól láthatóvá válnak azok az egyre-másra sorjázó, gazdagon teleírt háttérablók, melyek egyrészt egy keskeny ösvény szegélyén vezetik az arra járó (olvasót), másrészt amelyek szemléltető ábrákkal segítik átlátni és megérteni a Törvény (a Tóra) messze visszanyúló fejlődéstörténeti korszakait.

E stuhlmacheri tárlatnak a szituációs-, koncepciózus- és lingvisztikai szövegkörnyezetei³⁰⁵ végigkísérik Pálnak és a hagyományos judaizmusnak a szellem-, illetőleg kultúrtörténeti útját, s eközben a tárlat egyre újabb és újabb tablóhoz és helységekbe jutunk el. Kezdetben, már az első tárlat nyitóterén szembesülünk a „Törvénnyel [a Tórával] kapcsolatos ószövetségi-zsidó, jézusi és [az őt követő] keresztény hagyományok összetettségével”.³⁰⁶ Ez a bemutató tér voltaképpen annak a

³⁰³ Vö.: UÓ: p. 33.

³⁰⁴ Ez azonban a teológus szerint nem csak „Krisztus keresztjét” jelenti, hanem annak a Teremtő Istennek jelenvalóságát, aki Ábrahám Izsák és Jákob Istene marad. Vö.: UÓ: pp. 33-34.

³⁰⁵ Ld erről: WAIDACHER 2011: pp. 176. kk.

³⁰⁶ Vö.: STUHLMACHER 2017: pp. 251-252.

Pálnak szolgál valóságos, egyben összetett háttérül, aki kezdetben farizeus volt, majd azután „példaszerű módon találkozott a megfeszített és feltámadott Krisztussal”, s így odatalált önmaga igazi lényegéhez. E helyütt említésre kerül az a kutatók között húzódó vita is, ami a páli Törvény-felfogás alapvető problémáit összegzi a következő főbb pontokban: (a) a Törvény voltaképpen annak a pusztá eszközéül szolgál, hogy segítse a páli teológia emberre vonatkoztatott „hol áll – honnan jön” fejlődési ív antropológiai kérdésének áttekintését és megértését (H. Conzelmann, R. Bultmann, G. Klein); (b) a Törvény a szövetség népe számára lehatárolt üdvösség kívánalomnak a tipikus mózesi dokumentációja, mely (a Törvény) nem általános, hanem csupán hozzávetőleges fontossággal bír a páli szemléletmódban (E. Käsemann); (c) számos levél tükrözi Pál felettébb kudarcos kísérletét, hogy rögzítse a Törvény végső lényegét, ugyanakkor a Római levél alapján megállapítható, hogy az apostol erőfeszítései végül mégiscsak sikerhez vezettek (H. Hübner); (d) Pál törvényteológiai kísérlete sokrétűséget mutat, ámbar a végeredményt tekintve végül sikertelenül zárul a Törvény azonosításának teológiai kísérlete az esetében (H. Räisänen).³⁰⁷

Innét azután tovább haladva képet kapunk az ószövetségi és a kezdeti júdaizmus, valamint a Pál számára is az öröm és a hála jelképeként megjelenő ajándékról, a Tóráról, mely a „[gyarapodó] élet kinyilatkoztatott szabályát tartalmazza”.³⁰⁸ Úgy tűnik (Stuhmacher számára), hogy ekkortól mutatkozott meg a Törvénynek az a nyilvánvaló belső természete, amely a halál és az átok érvényességével szembesíti mindazokat, akik letértek az előírások útjáról. A Törvény ettől kezdve már egyre kevésbé elgondolható olyan megszerzhető kincsként, ami bárki számára elérhető volna. A tárlatot rendszerező (stuhmacheri) elv ebben az esetben kifejezetten a Törvény univerzalizmusa képzetével szemben támaszt aggályt, s ezenközben kritikát is gyakorol E. P. Sanders, Dunn, (vagy éppen Wright 89, 183) írásértelmezői irányzata felett (New Perspective). Ez utóbbi a Törvény (Tóra) szövegezésében megjelenő „szövetség” univerzalizáló bibliai héber fogalmát helyezi a középpontba a kutatási vezérelvében azzal, hogy az úgynevezett „szövetségi nomizmus”, vagyis a „törvényvallás” krédója mentén határozza meg és ápolja a zsidóság vallási önértelmezését, avagy a judaizmus univerzális szellemének az alapozását. A szövetségi nomizmus kutatási elve azt vallja Stuhmacherrel szemben, hogy a zsidóság szövetségi nomizmusa mindig is képviselte az isteni kegyelemre épülő normatív szemléletet. E szemlélet eleve meghatározta a Törvény (Tóra)

³⁰⁷ Vö.: Uő: p. 252.

³⁰⁸ Stuhmacher a következő bibliai helyeket idézi: Zsolt 1,1-2; 19,9; 119,14.24.77.92.

értelmezésének és gyakorlati-etikai szerepének mindennemű vonatkozását, amit a szóban forgó irányzat állásfoglalása szerint Pál mindig is tekintetbe vett – a maga módján. Stuhlmacher ellenben úgy látja, hogy a „b'rit” héber szentírásbeli, vagy a „diathéké” septuagintabeli) héber–görög kifejezéseknek a „szövetség” szóval való visszaadása (ahogyan ezt E. Kutsch is teszi) valójában egy következtelen elgondoláson alapul. A Héber Szentírás (Tanach) és a Septuaginta ugyanis kifejezetten a Sínai hegyi Tórára alkalmazták az említett kifejezéseket. Így viszont a szövetségi nomizmus irányelvének a (sandersi, Dunn, vagy Kutsch általi stb.) kifejtése pusztán egy tartalmilag behatárolhatatlan tautológia marad bármely további kritikai attitűd számára. Stuhlmachernek az ehelyütt megfogalmazott véleményformálása elkerüli azt, hogy mélyebb, vagy további újdonságot tulajdonítson Sanders Törvény-szemléletének. Ennek oka az lehet, hogy Sanders a szövetségi nomizmuson a Tóra egyirányúan Istentől való származását érti, ami nem viszonzásként, hanem a kegyelmre apelláló hibátlan ajándékként jutott el a zsidósághoz.³⁰⁹ Stuhlmacher azonban kifejezetten is az „egy Tóra” viszonylagosságából, teológiai, vagy üdvtéológiai értelemben vett tartalmi lehatároltságából, tökéletlenségéből indul ki. Stuhlmacher ugyanis azt veszi alapul a további vizsgálódásában, hogy „az egy Tóra fokozatosan alakult ki Izrael története során”³¹⁰. Ez a megállapítása voltaképpen azt sugallja, hogy a történeti Tóra műfaji kifejeződése már eleve nem az Egy Isten szent kijelentésének a megjelölésére szolgál, hanem csupán csak a változó (egyre kifejlődő) korszakok interpretációinak az egymástól különböző formai lenyomatait mutatja be a judaizmus szellemtörténeti útvonalán. Az egy Tóra történeti-fokozatos kialakulása, a különböző történelmi-, politikai viszonyokhoz való alkalmazkodása, mint ahogy korábban utaltunk rá, voltaképpen a parancsolatok (és tegyük hozzá: a judaizmus) történetét úgy mutatja be, mint ami pusztán követi, bemutatja egy valamiből valami felé való fejlődés (Entwicklung) történetileg behatárolt, periodizáló ívét.³¹¹

A Tóra fejlődéstörténetében eszerint a legkorábban a „tíz ige” öltött alakot és azután az befolyásolta Izrael népének életkörülményét, avagy jelölte ki eszmélődési, hitvallási létlehetőségének a határpontjait (II Móz 20,2-17; 34,28.) . Ekkoriban Izrael

³⁰⁹ Stuhlmacher itt azzal érvel, hogy Sanders felismerését (Törvény mint ajándék) már öelötte megfogalmazta pl. H. Conzelmann, vagy M. Noth. Más kérdés, hogy Sanders a nem viszonzásra építő „szövetségi nomizmus” kifejezését alkalmazva messze nem pusztán az adományozó isteni aktusra utalt önmagában, hanem a zsidó vallás eredeti és változatlan tartott vonását idézte fel. UŐ: pp. 252-253.

³¹⁰ Vö.: UŐ: p. 253.

³¹¹ Vö.: UŐ: P. 255.

vallási- és politikai attribútumainak az intézményes, vagy kvázi-intézményes kifejeződései még szorosan együtt jelentek meg. Amikor a történelmi eseményeket követően – Hóseás, Ámós és Mikeás próféták idején – megingott a vallás és a politika intézményi struktúrája közötti homogenitás eszméje, a Törvény megtisztító ereje immáron szükségszerűen hozta elő a történelmi katasztrófákat Isten ítéleteként interpretáló szövegértelmezést. Ez az időleges interpretáció kizárólagosan a történelmi Izrael istenfélő maradéka elhatárolt, exkluzív csoportjának a vonatkozásában (Deuteronomium) szerzett érvényességet. Ettől kezdve a Törvény elválasztotta Izraelt minden más néptől, ekkortól már kizárólag Izraelt illette a Jahve által „kinyilatkoztatott életrend” partikuláris követelményvilágának az ismerete (V Móz 5,1-12.), s az ebből fakadó kvázi-elitizmusának az élménye.

A hatodik század folyamán megszűnt Júda önállósága és kezdetét vette a babiloni fogság időszaka. A Papi Törvény-értelmezés egy újabb, az engesztelési kultuszba vezette át a Törvény és a korábbi kultusz immáron bírált és felülírt értelmezési tartományát, valamint általános gyakorlatát. Ennek szükségességét az a fejlemény idézte elő, hogy a Törvénynek a fogság időszakát megelőző kvázi-elitista gyakorlata végül szentségtelenségbe, Isten elhagyásába torkollott a korabeli zsidóság részéről (Ez 20,25-26.).

Azután a Tóra az üdvtörténelmi időnek a korábról kevésbé ismert, vagy ismeretlen síkján fejtette ki hatását, s közeledni látva a végidőket, szembesítette népét Isten Lelkének azzal az ajándékával, amiben a választott szent népnek *majdan* része lesz (Ez 36,24-28,21-28.). Ezúttal a Tóra már az eljövendő szent nemzedékre tekintett várakozással, azokra, akik a jeruzsálemi kultusz, illetőleg a diaszpórai szombatnap kultikus eseménye köré csoportosulnak. A Törvény univerzalizmusának és egyúttal ontológiai létértelmezésének az eddig elzárt horizontja egyszerre feltárult a Deuteronomium újabb olvasata által. A papi „szentség törvényének” a hermeneutikai és az exegetikai-gyakorlati szemhatára fokozatosan megnyílt: a hellenizmus „kozmpolita” áramlatai új felismeréssel gazdagították a palesztinai és diaszpórai judaizmus Törvény-értelmezését. Nevezetesen a kozmosz-teremtő preegzisztens isteni bölcsesség inntől úgy fedte fel a világ létét meghatározó és fenntartó rendet, mint ami (rend) hiánytalanul jó önmagában. A Törvény ezúttal már e kozmoszt meghatározó rendként fejtette meg a helyes életvitel kvázi-filozófiai, elvi-etikai elvárásrendszerét (Zsoltárok 19. stb.). Ez a szabályozási eljárás a szövetségkötésnek nem az eredeti, vagy valamely azutáni eseményének az emlékezetéből eredeztetette a Törvény elsajátításához szükséges hajlandóságot, majd küldetésstudatot, hanem a kényszerek alól felszabadult egyéni döntés megismerő-mérlegelő hatalma alá rendelte a parancsolatoknak való megfelelést (JSiráok 15,14-15.). A fogságot követő Törvény-

értelmezésnek ez a bölcseleti, kvázi-filozófiai alapvonása már olyan a jövőbelire irányuló, illetőleg a végső időkre fókuszáló várakozást (eszkatológiát) határolt körül, amelyben a Tóra újólag kibontakozó karaktere felfüggesztette a Pentateuchoszban kodifikált és az Ezsdrásnál restaurált történeti Tóra formai és tartalmi érvényességét (Jer 31,31-34.; Ézs 2,2kk.; Mik 4,1-5.; Zsoltárok 50.). A Tóra szellemiségének ez a teleologikus kifejeződése a népek egymással való megbékélésére irányult azzal a céllal, hogy végleg kitörölje a népek egymástól való megkülönböztetésének a kódját, s ezzel elejét vegyék a konfliktusoknak (K. Koch; Ézs 2,2-5.; Mik 4,1-5.). Világos utalást találunk ennél a pontnál rá, hogy noha a Sínai-hegyi Tóra tartalmilag egyezést mutat a Sion-hegyi verzióval, azonban a kettő élethelyzete, vagyis interpretációs közege már nem megfeleltethető egymásnak a hagyományos konszenzus vonatkozásában (H. Gese). A Sion-hegyi Tóra eszerint már nem az írásjelekkel vésett kőtáblákat jelöli, amelyek idővel, a megváltozott világ helyzetek hatására elhalványulnak és olvashatatlanná válnak, hanem feltámasztotta és továbbörökítette azt a békességben való reménységet, amit Isten kizárólag a „szív hús-tábláira” ír fel. Istennek ez a kezdeményező aktusa annyiban különbözik a Törvény korábbi gyakorlataitól, amennyiben az előbbi teljes mértékben elvonatkoztatja az egyént a „külső tanítások” közvettségétől: a Tóra hatálya alatt lévő individuum ezentúl már közvetlenül igazodik az előírásokhoz, akár a mainstream közösség ellenében is (mint pl. Pál). Az embernek ez a szabadsága a valóban szükséges és életszerű rendelkezéseket már az egyén szuverén elméjével mérte fel és tegye gyakorlattá, már amennyiben az valóban számot vetett a megváltozott élethelyzettel.

Mindamellettt vannak, akik (H. Räisänen stb.) kétségbe vonják, hogy az egyén autonómiája és szuverenitása képes volna megszüntetni azt a fogalmi és módszertani eszköztárat borító homályt, amit az iménti Tóra-értelmezésnek a perspektívája felfedett. Némelyek bizonytalannak tartják azt a bibliai talajon megfogalmazott állítást, hogy Isten népe valóban nagyobb szentségben részesül, még inkább közelebb kerül Urához, ha a Tórának való megfelelést kizárólag az individuum autonómiája, vagy egyéni életgyakorlatának a szuverén megválasztása biztosítja.³¹² Stuhlmacher szerint azonban bizonyosnak vehető az, hogy a későbbi farizeusi törvényfelfogás kifejezetten a Sion-hegyi, a messiás által feltárt Tóra individuális megértésére és továbbörökítésére vállalkozott, aminek majd a sajátos végpontjában jelenül meg Pál farizeizmusa is.

³¹² Vö.: Uő: pp. (254-)255.

Az eredeti farizeusi Törvény-olvasat és Tóra-magyarázat megkülönbözteti Izraelt a többi nép között, a választott népet Isten fiainak nevezi, akiknek messze tündöklő, vagyis máshoz nem mérhető kivételes ékszere (vagy koszmossa) a 613 parancsolat (R. Akiba; Pál).³¹³ Ennél a megvilágításnál a mindent átfogó és magában foglaló koszmosszal egy olyan univerzális szellemet előfeltételez, amely előirányozta a Tóra-ontológia lényegi alapvetését is. Amiről most szó esik, az egy hellenizáló-preegzisztens, valamennyi létezőt megelőző és előre elgondoló predestinatív szellemnek a vég-nélkül való kiáramlása. Ebben a mindenre kiterjedő univerzalizáló szellemben fejeződik ki leginkább egy hiánytalan „jó” akarásának egyfajta teleologikus-teodiceai elvi elgondolása, valamint gyakorlati megvalósulása. Nevezetesen egy olyan integratív működésrend, amely minden létezőre és nem létezőre rávetül (mAv 3,14.; Péld 4,2; Róm 2,17-20. stb.).³¹⁴ Ez a működésrend és annak minden vonatkozása nem csak a teremtés művéből, vagy az édeni kinyilatkoztatásból olvasható ki, hanem ennek a rendnek az emberről emberre, népről népre, lekiismeretről lekiismeretre való isteni továbbzármaztatásából, természetesen a pogány népek vonatkozásában is (Róm 1,18-20.; 2,12-16.; Róm 7,7-12.). A farizeikus szellem vallási világa tehát egybefonódott egy hellenizált Tóra-ontológiával, mely ettől fogva elvonatkoztathatatlan lett a későbbi judaizmus világszemléletétől is, amely a világmindenség és az ember együttesen megnyilvánuló valóságának a létértelmét kutatta továbbra is (M. Hengel, D. Stemberger; Róm 2,21kk.; 7,18-25. stb.).³¹⁵

A 613 parancsolat kőtáblái mindamellett nem pusztán felidéznek az elvárásokat, amelyeket a Tóra univerzális érvényességgel ró az individuumra, hanem egyfajta dogmatikus rendszerbe is ágyazzák azokat, s így tematizálják az előírások elvi és gyakorlati vetületeit. A Törvény így előálló rendszerszerűen felépülő szövege teljeskörű védelmet és feddhetetlenséget nyújt a bűn halálos vádjával szemben mindazoknak, akik föl-, illetőleg átlépnek (transzcendálnak) a Tóra univerzalizáló szemléletének a síkjára. Ez az átlépés egyidejűleg felszabadítja az individuumot a távoli múlt emlékeit újra és újra felidéző hagyomány természetes ideiglenessége alól. A Törvény univerzalizmusának további hatályos normakontrollja már a parancsolatok új interpretációjában nyeri el érvényességét. Ez utóbbi tehát már kizárólagosan a jelen

³¹³ Vö.: Uo.

³¹⁴ Vö.: Uő: p. 255.

³¹⁵ Vö.: Uő: p. 256.

(transzcendáló), azután az eljövendő (metafizikus) vonatkozásában értelmezi és fejt meg a parancsolatok gyakorlati iránymutatását (JSírák 15,15.; SalZsolt 9,4-7.; Róm 2,17-20. stb.)³¹⁶. Talán ennél a pontnál ütközik ki különösen is Stuhlmacher teológiai hermeneutikájának, illetőleg bibliai interpretáció-elméletének az egyébiránt Ricoeur-re hivatkozó módszertana.³¹⁷ Stuhlmacher interpretáció-elmélete arra törekszik, hogy a transzcendencia és a metafizika jelentéstartományát megszabadítsa a „metafizika jelenlegi általános válságából” – ezzel egyfajta farizeusi-tradicionalista elszigeteltségéből. Az interpretáció e megújított szemléletét alkalmazva Stuhlmacher arra tesz erőfeszítést, hogy a transzcendencia, avagy az időn túli létezés metafizikus kifejtését a jelenidejűség fogalmi tartományában valósítsa meg. Ez a voltaképpeni emancipációs törekvése ugyanakkor valójában relativizálta a metafizika létmódjára és tárgyára vonatkozó bármely előzőleges, a múltat megidéző kvázi-premodern hagyományos konvenció proklamációs, avagy narratív igazságtartalmát.

Stuhlmacher megítélésében a megtérés általános korabeli (hellenizáló-farizeikus) értelmezése valójában jelentős kísérlet is volt a Törvény interpretációjának újabb metafizikus horizontjának a feltárására. Ez utóbbi azzal kecsegtetett, hogy elvezet a Törvény metafizikus univerzalizmusára és a jelenidejűség szoros fogalmi összefüggéséhez is. Azonban a feltáró műveletek során annak a bölcséleti kifejtése, mely szerint Isten preegzisztens-metafizikus teremtő aktusa képes végső formát öltetni az egyén, s azután a nép valamennyi jelenkori jó cselekedetében (JSírák 44,19-21; Jub 6,11-14.; szír Bárúk 57,2. stb.; JSírák 17,24-26.; SalZsolt 8,31-36.; 4Ezsd 8,31. stb.) kevésnek bizonyult ahhoz, hogy hézagmentesen olvadjon eggyé a Törvény természetének metafizikusan adódó horizontja és a szent olvasmánnyal egyetértő interpretátor individuális, vagy közösségi jelenidejűsége.³¹⁸ Így jelenik meg Stuhlmacher szerint Isten kegyelmének és irgalmának az a valósága, mely megtorpanás nélkül tovahalad az idő belátható, evilági síkján: Isten képes rá, hogy még akkor is irgalmat nyújtson népének, amikor a pogányok már az ítélettől szenvednek (SalBölcs 11,10; 15,1-3.). A hellenikus-farizeusi szellem a megtérés szükségszerűségének hangsúlyozásával (Neh 9,1-37; Zsolt 51. stb.), s e megtérés ébrentartásához nélkülözhetetlen hűség (például a papi tisztaság és szentség) előírásával komoly erőfeszítéseket tett, hogy megszilárdítsa azt az értelmezést, amely Isten irgalmának jelenidejűségét hangoztatja. Máshogyan megközelítve, ebben az

³¹⁶ Vö. Uő. p. 256.

³¹⁷ Vö.:STUHLMACHER 1986: p. 216.

³¹⁸ Vö. STUHLMACHER 2017: pp. 255-256. Vö. még: STUHLMACHER 1986: p. 222.

esetben a hellenizáló farizeusi szellem megkísérelte azt, hogy kimutassa a metafizikai idő alkalmosságának és az isteni kegyelem jelenidejűségének a metszéspontját a mindenkori, avagy aktuális történeti időben. Ezt látjuk abban is, ahogyan a farizeikus szellem elkötelezte magát a Tóra szóbeli hagyománya, a Szóbeli Tan változó élethelyzeteket figyelembe vevő interpretációs tartalmának továbbfejlesztése mellett, miközben deklarálta a halachikus és agadai jellegű előírások értelmezési lehetőségeinek lezárhatatlanságát. Azonban a parancsolatok áthágását megelőzendő, „kerítés” vonatott a Tóra köré, hogy Izrael „életben maradjon Isten előtt” (Sal Zsolt 14,12.; szír Bárúk 38,2. stb.).³¹⁹ A kerítéssel körülvett Tóra mindamelllett nem korlátozta a szövegre irányuló értelmezői szabadságot, bármennyire is lett (a Tóra) az igaz tanítás foglalatja és vált már eleve az igazságos ítélethozatal legfőbb alapmércéjévé az utolsó ítéletkor (4. Ezsd 7,37-70-73; szír Bárúk 48,27.38-40 stb.; G. Stemberger; Gal 5,19-21.; Róm 2,12-13. stb.).³²⁰

Stuhlmachernek a Tóra interpretációjáról adott fejlődéstörténeti áttekintése azt mutatja, s egyben demonstrálja, hogy a judaizmus identitását elsődlegesen befolyásoló Tórának a rendkívül sokrétű vallás-, illetőleg szellemtörténete „rendkívüli kihívás elé állította” Pált, aki Jézus Krisztus elhívott apostola lett. Azt is látjuk, hogy amikor Pál mérlegre helyezte a múltját, már Krisztus tanítványaként, akkor a hagyomány pazar monumentalitása egyszerre úgy magasodott körülötte, mint Jerikó áthághatatlan falazata. Stuhlmacher szerint ez a körülmény egyértelműen válságot teremtett Pál önértelmezésében a zsidó őseitől kapott öröksége vonatkozásában. Ebből a válságból az jelentett kiutat az apostol számára, hogy megtérhetett Jézus normatív Törvény értelmezéséhez, aki a parancsolatok gyakorlati megvalósítását már új-, a korábbi értelmezéshez nem hézagmentesen illeszkedő módon írta elő és aktualizálta az apostol szemében. Pál szempontjából végül Jézus volt (és azután Krisztus lett) a jogos és kizárólagos értelmezője, valamint gyakorlati alkalmazója (Mt 5,17.) a számolatlan korszakokon átívelő, gazdagon cizellált és majdhogynem beláthatatlanul sokrétű „őszövetségi-zsidó hagyománynak”. Mindamelllett másokkal együtt Stuhlmacher is azt erősíti, hogy noha jelentős közelség állt fenn Pál és a korabeli zsidóság – ideértve Jézust és valamennyi korai követőjét – fogalomhasználata között (H. Lichtenberger, I. Kor 9,21.; Róm 7,14. stb. nyomán), mégis a maga rendkívüli összetettségében (komplikációjában) előálló páli törvényteológia egy nem hasonlítható, alternatív szemléletté vált az előbbiekhöz képest.

³¹⁹ Vö.: STUHLMACHER 2017: p. 257.

³²⁰ Vö.: UŐ: pp. 257-258.

A Pál által újonnan kijelölt (a Stuhlmacher szerint már erősen teologizáló) útnak az irányelvét egyre inkább az a várakozás határozta meg, amely a Jézus köszöbön álló parúziájának és az utolsó ítélet bekövetkeztének közelségéből, mint hit-élményből fakadt (I. Thessz 4,13-5,11.; Róm 8,31-39. stb.). Stuhlmacher megközelítésében a parúzia és az utolsó ítélet közelségének a krisztológiai-eszkatológiai jelentősége abban áll Pálnál, hogy e bizonytal rövid határidővel bekövetkező események a történeti idő végső pontján jelennek meg, ahol Isten ítélőszéke előtt együttesen megjelenik mind a zsidóság és a pogányság (IKor 3.11-15.; Róm 14,10-12. stb.).

Az élet és halál kérdésének tórai megközelítése ekkortól már kifejezetten a parúziára koncentráló eszkatológiai váradalomnak azt a szemléletét vonja előtérbe, amelyben a Törvény lényege végleg kioldódik egy „forenzikus-apokaliptikus perspektívában”.³²¹ A Törvény hatályának e megújult szemlélete bizonyos értelemben transzcendálja, végső és megfellebezhetetlen isteni igazságszolgáltatásként (ítélettelként) tárja fel az apokaliptikus narratívát, ami ezzel egyre végleg magába zárja a kegyelem-remélő eszkatológia nyelvi eszköztárát. E kegyelem-remélő eszkatológia páli kifejtése nem a hagyományos judaizmus (ideértve a földi Jézust is) eszkatológikus váradalmát idézi fel Stuhlmacher számára, hanem egyfajta eszkatológikus ítéletet, mely a megigazulás helyére mutat rá. A hagyományos eszkatológia profaneitása (evilágisága), amelyben az „egyszeri eszkatológiai tisztulási aktus” (Keresztelő János) megment a közeledő ítélet (apokaliptikus) tüzetől és az életről-halálról való döntés kárhóztató félelmétől, az már nem ad további eligazodást a forenzikus apokaliptika előbbiekől mentes világában (en Khriszto). Ennek a fejleménynek a jelentősége és célirányossága Stuhlmachernél már magával vonja a tórai előírások folyamattörténetiségének és folytatolagos politikai relevanciájának a felfüggesztését, illetőleg a judaizmus véglegességének a megállapítását. A Törvénynek a végső forenzikus-apokaliptikus síkja ezután már egyre-másra paradoxonokkal hat, miközben bemutatja annak a térnek az átrendeződését, amelyen korábban az apokaliptika és eszkatológia hagyományos szemlélete egymást kiegészítve kereste a hatályát. Innentől fogva az eszkatológikus szemlélet fejlődési szakaszának egy újabb expanzivitása veszi kezdetét: a bibliai eszkatológia szemléletének (stuhlmacheri) megújulása. A megújult (bibliai) eszkatológia azonban paradox módon szorososan a Törvény forenzikus-apokaliptikai síkjához tér, ahol mind az idő, mind a történelem, mind a politikum elvi etikai kérdése, az élők és a holtak (dialektikus) emlékezete,

³²¹ Vö.: Uő: p. 260.

Isten tekintetének szubverzivitása és a remény dialektikája már egy végső-mozdíthatatlan, és mozdulatlan (passzív) nyugalomra lelnek.

Ennek a horizontnak a paradoxona az is, hogy a Törvény hatályának a forenzikus-apokaliptikus végpontja egy olyan eszkatológiai-hermeneutikai végponttá lesz, mely eliminálja (sínei) Törvény bármely további analizését, értelmezési spektrumát. A paradoxon itt az, hogy eközben a forenzikus apokaliptika számára változatosan fenntartott eszkatológia integratív eleme marad az apokaliptikának mint az isteni kinyilatkoztatásforma egyik (nem-univerzáló) dialektikus formája. Ebben az esetben az apokaliptika és az eszkatológia általános szemléletbeli síkjai végül mindazonáltal nem olvadnak egyé Stuhlmachernél. Sokkal inkább azt a stuhlmacheri paradox paradigmát látjuk ebben a helyzetben, amiben bármely korábbi, vagy későbbi apokaliptikus narratívának a hermeneutikai kihívása végül érvényét veszti a Törvény forenzikus-apokaliptikai horizontján újonnan megjelenő, expanzív módon minden létező teret elnyelő új eszkatológikus hermeneutikai szemléletben. Az eszkatológiának ez az expanzív-élménye így vonta magához „az eljövendő aión» mint Isten beköszönő uralmának idejét és korábbról nem tapasztalt szféráját”, mely (emlétt aión) jóllehet mindig is létezett a bibliai zsidóság, vagy a rabbinikus judaizmus apokaliptikus kegyelem-tanában, azonban az nem tartalmazta azt a távlatot, melynek a kifejeződése már megnyilvánult Jézus tetteiben: a történeti idő síkjának és az aión vége által újrainyitott idő síkjának az összeérését (T. Holtz).³²² Ez az összeérés lesz egyben Stuhlmacher eszkatológia-újraértelmezésének kiinduló pontja is. E ponton éleződik ki a Törvény forenzikus-apokaliptikus horizontján érvényét kereső hagyományos-tanachi apokaliptikus narratíva paradoxona, mely (utóbbi apokaliptikus narratíva) végül egy újabb (stuhlmacheri) biblikus-eszkatológiai narratívának szegődik a szolgálatába. A Törvény forenzikus apokaliptikus horizontján azonban nem csak az avittá váló, hagyományos-tanachi apokaliptikus olvasat oldódik fel, hanem paradox módon végleg lezárul azon (a Törvény forenzikus apokaliptikus horizontján) az újabb (stuhlmacheri) biblikus eszkatológia expanzív kifejlődése, az Isten Krisztusban adott kegyelmi többletének, a Krisztus Törvényének dicsfényében.³²³

A paulinizmus stuhlmacheri megközelítése tehát relativizálja a bibliai zsidóság, a farizeizmus és a rabbinikus-judaizmus eredeti eszkatológikus várakozását, valamint apokaliptikus idő- és történelemszemléletét. Ez a relativizálás nem kerülte el azok dialektikus

³²² Uő: p. 269.

³²³ Vö.: Uő: p. 261.

természetének az elutasítását sem. Továbbá, ahogy Pál a maga módján egyre eltávolodott az öröklött farizeusi törvényértelmezői módszer(é)től, azonközben – s erre is utaltunk korábban – már egyre kevésbé volt szüksége rá, hogy támaszkodjon a történeti Jézus tanításainak reflexív és hagyományos tartalmára. A páli dialektika eszerint kimerül abban, hogy miközben alkalmazza a maga evangéliumában mindazt az Istenre vonatkozó megállapítást, mely az „Ószövetség felől nézve szemantikailag negatív csengésű”, ámde eközben ez utóbbi mégis segíti az (apostoli) Írások istenképének a dialektikus kifejeződését. Ezzel a páli dialektika stuhlmacheri értelmezése alárendeli e dialektikát egy olyan hermeneutikai elvnek, mely minőségében hol meghaladottnak tekinti az írásokat a jézusi analízis tükrében, hol pedig merít belőlük, hogy így szerezzen érvényt a bennük ható dialektikus jellegnek. Stuhlmachernél a páli tanítás doktrínája az apostol elhívásának a Krisztusban való transzcendálódására koncentrál a továbbiakban. Pálnak ezt az újonnan elnyert, illetőleg ajándékba kapott Krisztus-Tóra felismerését Istennek már az a dicsősége világítja meg, amely a „felmagasztalt Krisztus [Küriosz] arcán” ragyogott fel (II. Kor 4,6). Stuhlmacher szerint a Sínai-hegyi Tóra ekkortól vesztette el a korábban neki tulajdonított örök-áthághatatlanság rangját az apostol számára: Pál többé már nem tekintette azt abszolút mércének, sem meghaladhatatlan hivatkozási alapnak az Isten-hit és az isteni Törvény kutatásának és követésének az egyszerre eszkatológikusan továbbnyíló és ugyanakkor önmagába is záruló kérdéskörében. Stuhlmacher további elemzését a fentiek vonatkozásában alább tárgyaljuk tovább (vö. *a-b-c* pontok):

(a) Pál szemléletében tehát (véli Stuhlmacher) a Sínai Tóra megrekedt annál a szerepénél, hogy felismerőhetővé tette és felrótta a bűnt, majd azután a bűnös ember vádolójaként lépett fel Isten színe előtt. Noha e Tóra alkalmas volt rá, hogy útját állja a bűn áradásának, valamint hatalma is volt rá, hogy igazolja a bűn uralmát korlátozó jó cselekedeteket, végül mégis elgyengült a krisztusi kegyelem erőterében (Gal 3,10.; Róm 7,7-25. stb.).

(b) A Sínai Törvény hatálya így már nem érvényesült a bűn leleplezésekor (Stuhlmacher Pál-értelmezésében), sem pedig a bűnös vád alá helyezésében. Így a Sínai Törvény már semmiképpen sem felelhető meg annak a kegyelemnek, amelyet Isten végérvényesen közölt Krisztusban (a Sioni Törvényben). Ráadásul Krisztus eleve szükségtelennek tartotta, hogy konfrontálódjon azzal, amit a meghaladásával megítélt, jelesül a Sínai Törvénnyel. Stuhlmacher szerint ezt a nyilvánvaló paradoxont Pál végül úgy oldotta fel, hogy alárendelte a Törvényt a Krisztusban megígért kegyelemnek. A Tóra így már nem a vádlója a bűnösnek, bármennyire is elvárható ez tőle a hagyomány mérlegén, hanem betöltve a szerepét, a továbbiakban már alkalmazkodik Isten üdvakaratahoz. Innentől már a megújult

eszkatológia nyelvén szóló új Tóra (Krisztus Tórája) fogja elvezetni mindazokat Krisztushoz, akik eredendően az idő hagyományos szemléletének az apokaliptikus végpontján fölsejlő ítéletre volnának érdemesek (Gal 3,23-24.; Róm 5,13.,20-21 stb.). Stuhlmacher mindazonáltal külön is hangsúlyozza a Sínai Törvénynek az isteni eredetét. A célja ezzel az, hogy elhatárolja magát azoktól a teológusoktól, akik kifogásolnák azt a bibliai-teológiai állásfoglalását, amiben ő (Stuhlmacher) viszonylagosító módon szól a Sínai Tóra érvényességéről. Ugyanakkor, megítélésünk szerint, Stuhlmacher másodlagos célja az, hogy igazolja magát azok előtt is, akik Pálnak az antinomizmusát olvassák az elemzésében, amiben (Stuhlmacher) Pál viszonyát taglalja a mózesi Törvénnyel szemben (H. Schlier; G. Klein; H. Räisänen).³²⁴

(c) Pál törvénytárgyalói szempontjai figyelembe vették (Stuhlmacher szerint), hogy Jézus mint Küriosz, az Istennek Fia „zsidó emberként a [Sínai] Törvény [hatálya] alatt állt”, akármennyire is hangsúlyozták végtére azt, hogy Ádámmal és minden örökösével szemben Jézus már az elkövetett bűnök terhe nélkül szolgálta a törvényadó Istent. Stuhlmacher szerint a páli Törvény-értelmezés tartalmi hivatkozása ezen a ponton leválik az evangéliumok Jézusának a mindennapi életképeiről, melyek a parabolák ábrázoló háttérén mutatják meg Jézus valós eredetiségét. Pál végül a megdicsőült Krisztusnak a bűnösöket helyettesítő áldozatát előhozva fejti ki végérvényesen a Törvény-értelmezését. Vagyis Jézusnak a büntett hiányában elszenvedett kereszthalála – amiben közreműködtek a Sínai Törvény vádló természetétől „elvakított zsidó arkhónok”³²⁵ –, végül a szenvedő messiás általi világ- és üdvörtörténet cselévé lett: a Sínai Törvény vádra építő eredeti hatalma újjászületett (megújult) a Sioni Törvényben. A bűnnek a halálos fullánkja, mely eladdig a Sínai Törvény erejével hatott (IKor 15,55-56.) és az áldozati kosok és bikák vérént ontotta valaha a templomi-, vagy a diaszpórai szombat nap kultuszgyakorlata során e fullánk most Krisztus testét érte: Krisztus áldozatával a fullánk ereje is áldozatul esett. E fullánk örök foglya lett Krisztus elhalt és feltámadt testének, az Isten végső üdvakarátát manifesztáló Krisztus-eseménynek (Gal 4,5. stb.). A Sínai Törvény így végül megszabadult önmaga átkosságától is, s ezzel leleplezte az eredeti, az idők messzi hajnalán már az angyaloknak is kijelentett (sioni) természetét.

(d) Stuhlmacher úgy látja Pál szemléletét tovább fejtvé, hogy a Törvény eredeti, sioni természete titokként őriztetett korszakokon át, majd végül megmutatkozott elévülhetetlen

³²⁴ Vö.: Uő: p. 261.

³²⁵ Vö.: Uő: p. 262.

formájában, „Krisztus [tökéletes] Tórájában”, a (Sioni) *Törvényben* (Gal 6,2)³²⁶. Ezzel lezárult a Sínai Tóra fejlődéstörténeti korszaka: Krisztus Tórája újólag, minden korábbi evolutív-tórai fejlemény legvégén meglepetésképpen adatott, „Isten szent, igaz, jó és lelki parancsolatként” mindenknek (Róm 7,12.14.).

Stuhlmacher hangsúlyozza, hogy míg a korabeli messiási események imént leírt fejleményei sokak reményteljes várakozását teljesítette be, addig e kifejtlet mégis meglepetésszerűen érte a zsidóság ószövetségi hagyományával, valamint a farizeusi-rabbinikus hagyományával felvértezett Pált. Miközben a Krisztus-esemény úgyszólván áthasította az isteni titkot elfedő (ószövetségi-farizeusi) burkot, aközben felfüggesztette Pál valamennyi előzetes tanachi hagyományos, farizeusi-rabbinikus tudásának és tapasztalatának a hatályát. Ez az egyszerre felfedés és felfüggesztés mindazonáltal nem adott választ az isteni titok természetének mibenlétére, hanem sokkal inkább megragadta Pált a maga vég-érvényes, nem hasonlítható másságában (alteritásában). Az ennek fejleményeként Pálban létrejött belső hasadás végül elválasztotta az apostolt egykori farizeizmus hagyományos Törvényértelmezésének gyakorlati, vagy teoretizáló világtól.³²⁷ A Pál számára kijelentett Sioni Törvény új, egyszerre transzcendens és tapasztalati karakterének (Róm 7,14.) nyelvi, kvázi-dialektikus tartalmi egyedülállósága már nélkülözött minden analógiát a Sínai Törvény lényegét taglaló kora(bel)i zsidó irodalmi hagyománnyal hozza fel Stuhlmacher H. Lichtenbergerrel egyetértésben. Stuhlmacher számára az imént említett analógia hiánya akkor is megáll, ha ugyanakkor figyelemkeltő párhuzamot láthatunk a Sínai Törvény és a Pál számára körvonalazódott Sioni Törvény normativitása között – pl. Josephus Flaviusnál (Ap II 277.; Ant 3,286; 12,37. kk.). Azonban Pál számára, aki már „nem test szerint jár, hanem Lélek szerint” (Róm 8,4), ezentúl a Sínai Törvény végképp elerőtlenedett, visszafordíthatatlanul foglyul esett az érzékeit követő test hatalmának. Ezzel szemben az Élet Lelkének Törvénye (a Sion Törvénye) egyszer s mindenkorra megjelenítette Isten teremtő Lelkének azt az eredeti szándékát, mely már a kezdetektől céljául tűzte ki azt, hogy majdan végleg beleoltja Isten népébe a pogányságot, ami utóbbi már eleve rendelkezett az üdvözítő végidők theo-fániáját és theo-logiáját felismerő tudással (Róm 8,9-10.; II. Kor 3,17. stb.). Isten eredeti teremtő szándéka viszont már nem tükrözi a hívő (keresztény) lét természetének a szakadatlan dialektikáját, mivel azt, újra csak paradox módon, feloldja a megfelelés és ellentmondás jézusi

³²⁶ Vö.: uo.

³²⁷ Vö.: Uő: pp. 262-3.

dialektikában, mely egyúttal megfeleltethető a „zsidó várakozások betöltésének és [e várakozások] kritikájának a dialektikájával”.³²⁸ Pál dialektikus mózesi Törvény-értelmezésének a végleges érvényessége Krisztus Tórájában elevenedik meg, ahol egyúttal érvényét is veszti.³²⁹

Stuhlmacher számára az jelenti a páli Törvény-értelmezés nehézségét, hogy az apostol kijelentései arra kényszerítik az olvasót, hogy ez utóbbi a páli szövegek értelmezésekor elsődleges érvényt szerezzen az azokban megjelenő antitéziseknek a Sínai Törvény és a Sioni Törvény viszonyában. Az említett antitézisek szembeállítják egymással a mózesi- és a krisztusi Tóra-értelmezés világszemléletét: az ítéletet és halált szolgáló Sínai Törvényt és az igazságot és szabadságot szolgáló Krisztus Lelkét; a Sínai Törvény parancsolatait cselekvő megigazulást és a Krisztusba vetett hit-, avagy a Sioni Törvény általi megigazulás eseményét; a Sioni Törvény miatt megvalósuló örökös rabszolgasors élményét és a Krisztus Tórájába vetett hit által adatott feltétlen szabadság élményét. Az ellentétpárok valamennyi elemének a totalitása ugyanakkor nem kioltja a másikat, hanem valamennyi alárendelődik a Krisztusban megjelenő, a halmokat elegyengető igazság szolgálatának, ami már főképpen azokkal szembeni intésként jelenik meg, akik – ahogyan azt Stuhlmacher erősíti – az „Isten iránti vak buzgalmuk [ellenére] sem »érték el a törvényt«” (2Kor 3,4-18.; Róm 9,31. stb.). Pál mássága (alteritása) mindeközben sajátosan körvonalazódik: Ettől kezdődően ugyanis a hívő igaz volta (ideértve Pált is) már nem a Sioni Törvénynek való megfelelés módján jut érvényre Isten előtt, hanem éppen a Sínai Törvénytől elszakadva, a transzcendens módon megnyilvánuló kegyelemnek a (passzív) befogadásával – Krisztus Tórája által. Stuhlmacher esetében így módon lesz meghatározó része a páli krisztológiának maga Pál, vagyis Pálnak az a mássága (alteritása), mely az apostol és a Sínai Törvény között kifeszülő feszültség transzcendenciájában válik összehasonlíthatatlanul önnönmagává, Pál apostollá.

Stuhlmacher kiáll amellett, hogy a Páltól eredő Törvény-értelmezés olyan teleologikus dialektika kivetülése, amely Krisztus Tórájában jut érvényre és egyúttal veszíti el a tartalmát. Ez a megközelítés a korabeli tanachi-, rabbinikus zsidó hagyományokat valló judaizmus dialektikáját (ideértjük a későbbi rabbinikus judaizmus hagyományának dialektikáját is) olyan isteni kinyilatkoztatásformához köti, amelynek az érvényessége a korszakok végeztével mindig elhal. Ebben az értelemben Stuhlmachernél a judaizmusnak az írásokban is megjelenő

³²⁸ Vö.: Uő: p. 57.

³²⁹ Vö.: Uő: p. 265.

hagyományos dialektikáját mindig áthatja egyfajta viszonylagosság-tudat. E szerint a maga történeti folyamatában fenntartott hagyományos tórai-tanachi dialektika történeti tartalma, s annak bármely politikai vonatkozása mindig is kiürül, relativizálódik a korszakok múlásával az isteni kezdeményezés általi kegyelmi-dialektika érvényre jutásakor, mely örökösen a meglepetés viszonylagosító erejével hat a mindenkori zsidóság hagyományának dialektikus jellegére.

A MESSIÁS „MIATTI” GYANÚ TÚLÉLÉSE – EXCURZUS

Megállapíthatjuk, hogy Metz, amennyiben a teológiát épületként ábrázolja, nem egy lineárisan kiépített struktúrát képzel el, inkább olyan művet, melynek a hozzávalói a dialógus folyamatában gyűlnek össze. Fontos itt visszautalni rá, hogy Metz dialógusfelfogása ugyanakkor „nem a diskurzus-konszenzus [formalista] jegyében áll”.³³⁰ Noha nem azonosítja a felvilágosodás, vagy a modernitás örökségét a diskurzus-konszenzus formalizmusával, mindenesetre Metz a politikai teológiájának (negatív jellegű) dialektikus szemléletét főképpen is a „politikai darwinizmus” teleologikus dialektikájával állította szembe.³³¹ Metz politikai teológiájában ható dialektikája, mint azt szándékunkban állt erősíteni a jelen disszertáció számos elemzése során, ugyanakkor nem a szembenállás jegyében fejti ki hatását, hanem a jelenvaló (társadalmi, politikai, történeti-emlékezeti) körülményeket veszi figyelembe úgy, hogy azokat „kritikai-felszabadító meghaladással” tárja fel.³³² Ez a „kritikai-felszabadító meghaladással” való feltárás alapjaiban hordozza a zsidó-keresztény szellem (rítus-)nyomait, dialektikáját: e feltárás módszere alapján véve az anamnetikus- és a gyakorlati ész többleteire támaszkodva „mozog”. E mozgás dinamikáját a szenvedés emlékezete határozza meg (memoria passionis), mely Metznél elsősorban a Másik, az idegennek a szenvedését eleveníti meg.³³³ Meglátásunk szerint Metznél az emlékezésnek ez a dialektikus sajátja olyan kulturális emlékezet, mely számba veszi a judaizmus örökségét úgy, hogy annak (judaizmus örökségének) a dialektikáját nem helyettesíti olyan kölcsönös kiegyezés céljából folyó diskurzussal, amely elsimítja a szubjektum felelősségtudatában a memoria (passionis) „szenvedéshez kötődő a prioriát”.³³⁴

A schweitzeri történeti kutatás (Quest) módszertanának alkalmazását követően a modernizáló teológiai útkereséseknek új és újabb korszakai köszöntöttek be. Számos választ szemléztünk a modernitás összefüggésében a történelem apokaliptikus horizontján felsejlő

³³⁰ Vö.: METZ 2004q: p. 171.

³³¹ Vö.: METZ 2004s: p. 197.

³³² Vö.: METZ 2004b: p. 30.

³³³ Vö.: METZ 2004q: p. 172.

³³⁴ Vö. UŐ: pp. 166., 172.

Messiás *miatti* („miatti”: [a Messiást a] „*történelem körülményei között elfogadó*”)³³⁵ gyanú apokaliptikus feszültségének a kioldására és eszkatológiai reflexivitásának a megfejtésére. A disszertációban a különböző szerzőktől szemügyre vett vallástörténeti, pszichológizáló, pozitivista-rationális teológiai elemzések, szöveganalízisek javarészt tisztázni kívánták főképpen is Pál (hit)vallási identitásának a történeti és a politikai összefüggéseit. Azt láttuk, hogy e vállalkozások által felismert paradigmák kevésbé vezettek egységes fordulathoz, inkább a bennük ható további kontroverziákra mutattak rá. Példaként hadd említsük ehelyütt az úgynevezett vallástörténeti iskola formakritikai, illetőleg formatörténeti szemléletét (pl. Wilhelm Heitmüller) a transzcendentális terminológiák mentén kifejezésre jutó megértésmódot (Karl Barth); a történeti-egzisztencialista megközelítést, úgy is, mint az „eszkatológiai-pillanat” egzisztencialista terminológiákkal való szemléltetését (Rudolf Bultmann); a posztbultmannianus szemléletet, mely a hermeneutikai módszert alárendelte a történeti-objektív kutatás (vallás)fenomenológiai megismerésmódja struktúráinak (James M. Robison, Helmut Köster); a khrisztianizáló közösségek sajátos jellegzetességeinek a tudományos kiértékelését, mely a kutatás tárgyát (ekkleziológiai történetisége) egyfajta vallástörténeti-evolúciós lefolyás részeként, egy kvázi-evolúciós történeti folyamat határperemén értelmezte (Ernst Troeltsch, G. Van Der Leeuw); az úgynevezett New Quest kutatás helyenként fejlődéseméleti paradigmát idéző, ironikus, metahistorikus-depoltizáló valláskritikáját, mely módszeresen demitologizálta az apokaliptikus szemlélet fogalmi eredetiségét a judaizmus összefüggésében (Ernst Käsemann); a történelem folyamatának nietzschei-axiológikus megértését, melyben az idő egyetlen nem hasonlítható és nem azonosítható pillanatává szilárdul a (világ)történelem kontinuitása és a politikai identitás eredetisége, vagy folytonossága; a Schweitzer hatását továbbgondozó pszichológiai összefüggések kutatását (Sigmund Mowinckel, Martin Buber); a theopszichológizáló módszer teologizáló kifejeződését (Hans Urs von Balthasar, Eugen Drewermann, Raymund Schwager, Joachim Jeremias) és sorolhatnánk még másokat. Az imént nem a teljesség igényével lajstromba szedett kezdeményezések mind a szóban forgó probléma (apokaliptika, eszkatológia, történeti messiás) objektíváló rögzíthetőségének a lehetőségeit mérték föl.

Mások erőfeszítései, mint pl. Jürgen Moltmann történet-, vagy remény-teológiája, (Metz új politikai teológiája), Bernhard Grümme gyakorlati teológiájának a szocio-etikai érzékenysége ugyanakkor feltárták egy olyan konszenzusos univerzalizáló-nyelvi

³³⁵ A „miatti” szóhasználattal kapcsolatban vö.: METZ 2008: pp. 85-91., 129-133. A kifejezés elméleti-gyakorlati problémájának háttéréhez vö. még: UŐ: pp. 85-137.

kifejeződésnek a (szükségszerű?) hiányát, amely valóban érvényhez juttathatná az eszkatológiai remény (Uram, meddig még?!) történeti és politikai-etikai vetületének bibliai „kiáltásokból szőtt táját” (Nelly Sachs). Megállapítottuk, hogy Metz e tekintetben hajlik a szkepticizmusra, noha ösztönzi is a nyelv univerzalizálását a fent említett probléma tükrében. Mindenesetre ő inkább kiemelte az apokaliptika történeti, politikai-etikai síkjának és többlettartalmának jelentőségét és kihívását a vallás, a teológia elvi-intellektuális teljesítményének az összefüggésében. Ezzel főképpen is felhozta a vallási-metafizikus világképeknek a felvilágosodás (és a marxi ideológiakritika hatása) utáni széthasadását mint komoly kihívást a mai teológia-művelés tekintetében.³³⁶ Azonban úgy látjuk, Metz valóban újfajta (teológiai) párbeszédet sürgetett a korábbiakhoz képest azzal, ahogyan meghirdette a „posztidealista-politikai paradigma” programatikus terminológiáját az új politikai teológiájában. Metznek ezt a kezdeményezését ösztönzőnek és meggyőzőnek tartjuk a tekintetben, hogy a teológiai vizsgálódás újfajta módon tárhassa fel a modernitás örökségét a bibliai-, zsidó-keresztény apokaliptikus, eszkatológiai hagyomány összefüggésében. Belátjuk mindeközben azt, hogy Metz munkássága elbizonytalaníthatóan hathat, ha a politikai teológiai módszerét (teodicea) kiváltképpen modernitáskritikának fogjuk fel. Úgy látjuk mindazáltal, hogy a modernitás kritikája legfőképpen olyan teológiakritika az ő esetében, mely szembesül azzal, hogy a teológia, paradox módon, hajlamos kiárúsítani a zsidó-keresztény esszenciáját, a judaizmus hagyományából fakadó vallási értelmét, amivel nem tartott fent öntudatos diskurzust a modernitással, sem nem vette számba a XX. század történelmi fejleményeit. Kétségtelen, hogy Metz kísérlete nem pusztán a teológia és a modernitás közötti diskurzus sürgetése miatt jelent újdonságot, hiszen sokan próbálták megállapítani a modernitás és a teológia összefüggéseit öelötte. Metz újdonsága az, hogy a memoria (memorativ ész), a teodicea és a szubjektum politikai-történeti esetének a metszetében helyezte el a teológiáját. Nem egyedülálló abban sem Metz, hogy a teológia területére más tudományt is bevont, jelesül a filozófiát, különösképpen is a „francia politikai filozófia történetfilozófia-történetteológiai kereteit”.³³⁷ Ez utóbbival azonban korábbról nem látott széleskörű teológiai diskurzust kezdeményezett a teológia tartalmának a historizálásával, vagy az elszellemiesítésével szemben. Ezzel kapcsolatban jelent meg Metznél a vallási naivitásnak az az esete, mely nem a szubjektumnak a politikai, történeti távolságtartását jelenti, hanem az ész rácsodálkozó, a

³³⁶ Vö.: METZ 2004h: pp. 103-104.

³³⁷ Ld.: METZ 2004q: p. 169.

rányító gyakorlati oldalát emelte ki, úgy, hogy ez a hagyományra való visszanyitást is magában foglalta (második reformáció). Metz ezzel jól látja, hogy csak a teológia hagyományos (a biblikus és a hagyományos judaizmussal lankadatlan diskurzust folytató) tartalma nézhet szemben a modernitás tartalmával. A teológia tartalmát továbbá politikai módon közelítette meg, melyet áthat a történelem, a társadalom, a szubjektum illetve a teodicea *miatti* érintettsége.

Metz nem naiv akkor, amikor az új politikai teológiáját Auschwitz utáni teológiaként határozza meg, mely a „modernitás határán” áll.³³⁸ Ennek legfőbb oka az, hogy Metz új politikai teológiája a modernitás határáról megfogalmazott ideológiakritika is egyben. Metz ideológiakritikája mindamellett nem általában veszi célba a modernitást, hanem a teológiai beszédmódnak a modern áramlatait méri fel, helyenként éles kritikai módon. Ahogy Schweitzer modernitáskritikája, vagy Moltmann politikai teológia kritikája (mely mások mellett kifejezetten is fókuszál Hobbes és Schmitt államtanára), úgy Metz ideológiakritikája (avagy politikai teológia kritikája) is tisztában van azzal a vékony válaszfallal, mely a teológia elméleti és gyakorlati művelése, valamint a mindenkori államtan által közrebocsátott (társadalom)politikai direktívák elméleti és gyakorlati alapvetései között húzódik. Megállapíthatjuk, hogy Schweitzerhez és Moltmannhoz hasonlóan Metz is felismeri, hogy a vallást és a teológiát körülengi az az újabb keletű mítosztudat,³³⁹ mely alapvető fontosságot tulajdonít a modernizáló szemlélet axiomatikus-deduktív hangvételű fogalomalkotásának és az ezáltal legitimációhoz jutott (vallás)kritikának.

Utaltunk rá, hogy Metz, bármennyire is ritkán hivatkozik Carl Schmitt munkásságára, mégis az ő politikai teológiájában ragadja meg a modernizáló teológiának azt a legitimációs mítosztudatát, amivel azután (Metz) élesen konfrontálódik. Metz áthághatatlan határt húz az újkori, a modern polgári valláseszmé és az új politikai teológiának a polgári vallást viszonylagosító elvi kritikája közé. Megfigyeltük, hogy Metz (hasonlóan Moltmannhoz) megerősíti a politikai értelemben vett hatalomkritikát gyakorló emberi szabadságtörténetet, amit azután szembehelyez a hobbesi (Leviatán-állam), vagy a schmitti (sztoikus filozófiai, másodlagosan khrisztianizáló) állameszmé kultusztanának szankciós politikai-teológiai axiómáival³⁴⁰. A hatalomkritikus szabadságtörténet tehát ahhoz nyújt alapot Metz (és

³³⁸ A „modernitás határa” kifejezéssel kapcsolatban vö.: METZ 2004q: pp. 163-180.

³³⁹ Vö.: METZ 2004h: p. 104.

³⁴⁰ Vö.: METZ 2004o: pp. 153kk.

Moltmann stb.) esetében, hogy általa nyilvánossághoz juthasson a létben gyakorta elvetett, vagy végső módon azonosíthatatlan reménynek a történeti-üdv-történeti összefüggése és a gyakorlati kifejeződése.

E szabadságtörténetben öltött alakot Metz szubjektumkritikája, amely feltárta az evolúciós ismeretelmélet racionalizmusának azt az érzéketlenségét, mely a szubjektum történeti-etikai síkján nyilvánul meg. Metz meggyőzően bizonyította, hogy a fejlődéselmélet axiómatikus-deduktív gondolatrendszere először leértékelte, majd semlegesítette a vétek fogalmának folyamattörténeti összefüggését, vagy más esetben – mint ahogy az Marxnál megfigyelhető – azt legfeljebb másodlagosan vette figyelembe. Metz így kidolgozta ki azt a politikai és gyakorlati elvi teoriáját, mely a gyakorlati teológia politikai vetületét a bibliai monoteizmusban megmutató Isten uralmának történeti síkján bontakozik ki. Ahogy utaltunk rá excurzusunkban is, ez a politikai teológiai szemlélet tehát alapjaiban elvetette a hobbessi, vagy a schmitti értelemben meghatározott politikai monoteizmus hatalomelméletét és gyakorlatát. Metz bebizonyította azt, hogy a bibliai monoteizmus történelemértelmezése és általános megértésmódja, valamint e történelemértelmezés univerzalizmusa mindig is összeegyeztethetetlen volt bármely fennálló, a normatív-asszimilációs elvén nyugvó politikai-vallás elvi-gyakorlati álláspontjával (Peterson).³⁴¹ Metz (és Peterson) szubjektumának történeti-etikai alapvonása ezzel szembehelyezkedett azzal a beszűkült identitást meghatározó politikai teológiai elvvel, mely vállalkozott a politikai vallás szellemi dogmatizmusának, a politikum totalizáló struktúrájának a kidolgozására.³⁴²

A bibliai monoteizmus univerzalizmusa tehát minden formájában szembekerül a politikai monoteizmus univerzalizmusával. Ez a szembenállás lesz az, ami – meghatározóan is Metznél – valóban új módon veti fel a számunkra a szubjektum-kérdés történetfilozófiai, történetteológiai síkját, azontúl a politikai filozófiai, politikai teológiai összefüggésének szövevényes problémáját.

A vallástudomány, illetőleg a teológia újszerű művelése mindamelllett nem pusztán azt a gyanút idézte fel bennünk Metz nyomán, hogy a modernizáló teológiának az elméleti és gyakorlati konzekvenciáit áthatja a politikai vallás totalitás-szemlélete. Hanem éles fénybe kerültek számunkra az apokaliptika, illetőleg az eszkatológia univerzalizáló nyelven megszólaló politikai-fogalmi tartalmak is. Főképpen is az, ahogyan azt (nyomokban)

³⁴¹ Vö.: METZ 2004c: pp. 35kk.; METZ 2004q 173.

³⁴² Vö.: METZ 2004h: p. 104.

megfigyelhettük Emanuel Levinasnál, aki a meggyőződésünk szerint, a maga módján kivételesen mélyen hatott Metz munkásságára.

Levinas vitathatatlan jelentőségét (és egyúttal problematikusságát) abban látjuk Metz vonatkozásában, ahogyan előbbi kritikusan felfedte és rögzítette az apokaliptika fogalmának az eredeti jelentéstartományát. Megítélésünk szerint Levinas álláspontja nagyban befolyásolhatta Metz írásképét az apokaliptikáért vívott küzdelmében.

Levinas esetében világosan kitűnik, hogy az apokaliptikus világszemlélet nem a végidők bibliai narratíváiból ered, mint ahogy nem is tekint vissza rájuk – szemben Metzcel. Levinasnál az apokaliptika sokkal inkább gyökeres összefüggést mutat a modernitás történelemszemléletének nem-teológiai, vagy legfeljebb kvázi-teologizáló fogalomalkotó habitusával, melynek az evolucionizmusa távol áll a bibliai, a zsidó-keresztény világszemlélet eredeti látásmódjának jelentéstartományaitól. Levinas ennél fogva elvetette azt, hogy az apokaliptika eredeti fogalmi világát hozzákösse a zsidó-keresztény gondolkodásmód örökségéhez, vagy összefüggésbe hozza az apokaliptikus szemlélet fogalmiságát az eszkatológiai látásmód bibliai kifejeződésével. Az apokaliptika és az eszkatológia éles műfajiszemléleti különválasztása végül Levinasnál az apokaliptika fogalmi tartományának a kimerüléséhez vezetett a szubjektum történeti létmódjának feltárásakor és a bibliai narratívák összefüggésében. Levinas meggyőződése az, hogy a filozófiai (és a teológiai) diszkussziók igazából sohasem voltak képesek kivezetni az apokaliptika lényegi problémáját abból a hermeneutikai paradigmából, egyúttal csapdából, mely végtelenül összefűzte az apokaliptika fogalmát a történelmi katasztrófák emlékezetével, majd végül a XX. század tragédiájával, melyet Auschwitz neve fémjelez.³⁴³ Levinas számára az apokaliptika inkább felszínre hozta a modernitásnak azt a kényszeres azonosítási hajlamát, mely jól kivehető a kataklizmák értelmezési hátterében: a katarzisz utáni vágyat, avagy a Messiás (halotti) leplével elfedett vallási-extatikus kívánalmat, melyet megrészegített a modern megbékélés-élmény mindent átható, naiv-sóvár víziója. Levinasnak a meggyőződése az, hogy e (modern) megbékélés-élmény apokaliptikus víziója nem számolta fel, vagy legalábbis nem csillapította, hanem egyre csak elmélyítette a világ embertelenségét³⁴⁴ Ugyanis a megbékélés-élménynek ez a természetes-objektív megelőlegezése, egyúttal szemléleti rögzítése figyelmen kívül hagyta a *vétek eredetiségének* (folyamat)történeti összefüggését. Ezzel szemben Levinas (Metzcel már

³⁴³ Vö. LEVINAS 1976: p. 62.

³⁴⁴ Vö.: LEVINAS 1999a: pp. 6. kk.

egyezően) azt hangsúlyozza, hogy a vétek nem a történelem hamis, vagy másodlagos tudataként jut érvényre (mint ahogy hivatkoztunk rá pl. Marx esetében). A vétek mindig is az ember (a szubjektum) történetének eredeti megnyilvánulásaként áll elő és vitathatatlan szerepe van a történelem folyamatában. Amennyiben lemondunk róla, hogy a vétek eredeti jelenség a történelemben, annyiban el kell tekintenünk tőle, hogy a vétek valaha is lelepleződhetne a történelem úgynevezett innenső oldalán. A modernizáló olvasat irracionalizálta a történelmi felelősségét oly módon, hogy viszonylagosította, (vagy másképpen szólva: transzcendálta) az elbukásnak és az összeomlásnak a történeti-etikai síkját a történelem innenső oldalán. Ez ahhoz a paradoxonhoz vezetett végül, hogy a vétek és elbukás történeti-etikai vonatkozása transzcendálódott, vagyis áthelyeződött a történelem úgynevezett ellenoldalára. Ettől kezdve minden hiánytörténet, mely a helyét keresi a világtörténelem színpadán, már eleve a történelemnek az ellenoldalán halmozódott fel és az ide száműzött történelmi ellenségképre vetült. A modern eszkatológia szemlélete így végül a történelem megkettőzésébe, dualizmusába fordult, ami békíthetetlenül állította szembe egymással a történelem innenső és a történelem ellen-, vagy túoldalát. A történelemnek az innenső, vétektől szabad oldalán érvényét veszítette a megkönyörülés, a megbocsátás, a felszabadítás, az alteritás (a Másik bármely tapasztalással kimeríthetetlen és ezáltal meggyengíthetetlen másságának) valamennyi formája és tartalma.³⁴⁵ A modern eszkatológia dualista történelemértelmezésében a más, vagy a másik létének egyéni, illetve közösségi megélése és az ebből fakadó értékítélete egyre csak visszatért önmaga szemléléséhez, majd végleg megroskadt benne. A modern eszkatológia alteritás-élménye nem volt képes érvényességhez jutni, sem fenntartani magát a történelem innenső világán túl elterülő vidéken. Számára a „meddig még” prófétai kiáltásnak a premodernitásból visszamaradt távoli hangja már homályos, olvashatatlan emlékképként szóródott szét a történelem innenső világának zárt kőfállal kerített belső udvarán. Ezen az udvaron egy a vétektől felszabadított és végső soron a kataklizmák terhétől is megfosztott, a sterilitásában védett világ húzódik. Az ezt körülölelő falazaton gyanút keltő kapuk sorjáznak egészen az egyszerre első és utolsó kapu őréig, aki mögött már jól kivehetőek az átlépés reménytelenségével riasztó, újabb apokaliptikus-végtelenbe sorjázó kapuk egyre haloványabb alakzatai (Kafka)³⁴⁶.

³⁴⁵ Vö.: METZ 2008: p. 184.

³⁴⁶ Vö.: KAFKA 1973: pp. 188-190.

Levinasnál az apokaliptika voltaképpen jelentősége a történelem túloldalára, avagy a történelem ellenvilágába száműzetett, s ott véleg elveszette dialektikáját. Az apokaliptikus világlátás etikai szempontjai világ-talanok lettek a levinasi értelemben vett alteritás vonatkozásában. Levinasnál a M/másik bármely tapasztalással kimeríthetetlen és ezáltal végképpen meggyengíthetetlen mássága (alteritása) ugyanis az oszthatatlan és elévülhetetlen történelem emlékezetének (Auschwitz *passion*-jának³⁴⁷) a töréspontjai mentén mutatkozik meg. Nos, Levinas eszkatológiai (nem-apokaliptikus) felfogása éppen itt nyer hangot, vagyis az egyetlen történelem szinterén, ahová a remény végesen átszorult a történelem ellenvilágából, aminek végleg foglyául esett az apokaliptika. A történelem innenső világában megnyilvánuló eszkatológia minden reményteli várakozása tehát a M/más(ik) felé fejeződik ki, ami (remény) a végzetlen fejlődés távolba vesző eszméjének ellenében hatott mindig is. A modern apokaliptikus szemléletnek a kataklizmák iránti csillapíthatatlan vonzalmára feleletül, Levinas végleg kivonta az apokaliptikus megközelítés valamennyi hermeneutikai tradícióját az alteritás problémájának a horizontjáról és az eszkatológiai szemlélet horizontjáról. Ezzel pedig az alteritás-probléma teológiai és főképpen is filozófiai vonatkozását kizárólag az eszkatológiai antropológia etikai síkján értelmezte a továbbiakban.

A Metz nevéhez fűződő új politikai teológiának a szubjektum-kérdést újragondoló kezdeményezése szintén új ösvényt keresett „a modernitás határán”. Ez a megközelítés – látszólag Levinas törekvésével szemben – már azon fáradozott, hogy az alteritás (az idegen M/másik megismerése és elismerése a maga más-létében)³⁴⁸ fogalmi tematizálását végleg egybefonja az apokaliptikus szemlélettel, ennek főképpen is a bibliai monoteizmus felőli olvasatával.

Megítélésünk szerint Metznek ez a programatikus indítványa érzékenyen ügyelt a Levinas által kifejtett alteritás-élmény eszkatológiai antropológiájának etikai vonatkozására. Mindamellet pedig figyelembe vette Levinas apokaliptikát érintő kritikáját. Metz felismerte, hogy az apokaliptikának a zsidó-keresztény bibliai hagyomány talaján érlelt politikai teológiai összefüggései hasonló konzekvenciákhoz jutnak el, mint a levinasi alteritás eszkatológiai-etikai szemléletének a politikai(-filozófiai) elvi kifejeződése. Úgy látjuk, hogy az említett olvasatok egymás felé hajló érvelésmódjai kétségkívül eltérő oldalról fogalmazódnak meg, mégis némely egyirányúságot mutatnak. Végül az új politikai teológia szubjektum

³⁴⁷ Vö.: LEVINAS 2000: p. 1024.

³⁴⁸ Vö.: METZ 2004k: p. 141.

fogalmának és Levinas alteritás elméletének a találkozási pontja metszetében mutat rá Metz a megkerülhetetlen teológiai hermeneutikai problémára: a Messiás-kérdés miatti nyugtalanság mindig is része marad a teológia művelésének. Ez a teológia művelését átható nyugtalanság, mint láthattuk, nagyban összefügg a bibliai narratívák történeti-politikai hagyományával, a Messiás (üres) helyének történetteológiai, politikai-etikai vonatkozásával. A levinasi alteritás fogalmának az eszkatológiai-etikai mélystruktúrája kendőzetlenül felidézte a M/másikban kisajátíthatatlan és kimeríthetetlen M/mátság nem emancipálható, végső módon nem azonosítható létmódját, s annak mindenkori történeti integritását. Úgy látjuk, hogy Metznél az alteritásnak ez a levinasi kritikája központi helyet kapott a szubjektum idegenségének, hiányosságának, politikai identitásának és szenvedéstörténetének a kifejtésében, melyet Metz a történelmi szenvedést felölelő emlékezet (a memoria passionis) horizontján munkált ki.

Miközben Levinas és Metz, a maguk módján együttesen felidézték a Schweitzer által visszavonhatatlanul feltárt immanens viszályt a modernitásnak és az apokaliptikának, avagy az eszkatológiának a szemlélete között, aközben nyilvánvaló lett az i s, hogy az erről folyó diskurzus nem jutott nyugvópontra mindmáig.

Megjegyezzük, hogy e diskurzus lezáratlanságában megjelenik alkalmasint az említett szerzők eredeti szándéka is: a szembenézés és a diskurzus ösztönzésének a szándéka.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADAMS, John Quincy 1876: *Memoirs of John Quincy Adams. Comprising Portions His Diary from 1795 to 1848*. Ed. Charles Francis Adams. Vol. VIII. Philadelphia: J. B. Lippincott and Co.
- ADORNO, Theodor W. 2003: *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*. Ed. Rolf Tiedemann. La Vergne – Toronto: Stanford University Press.
- ADORNO, Theodor W. 1998: „Elkötelezettség”. In: UŐ.: *A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Budapest: Helikon (Helikon Universitas - Irodalom- és zenetudomány), pp. 117-133.
- ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max, 2011: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József, Gerébi György, Glavina Zsuzsa, Mesterházy Miklós, Vörös T. Károly. Budapest: Atlantisz (Kísérletek).
- ANGYALOSI Gergely 2005: „Derrida-rezisztenciák”. In *Beszélő* 10. évf. (2005) 1. sz., pp. 86–91.
- ANGYALOSI Gergely 1997: „A név és az aláírás problematikája Jacques Derrida műveiben”. In: KARIKÓ Sándor (szerk.): *Derrida Marx – szelleme*. Budapest – Szeged: Gondolat – Szegedi Lukács Kör, pp. 13–30.
- ARENDT, Hannah 1991: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- ASSMANN, Jan 2008: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- AUBERT, G. Anette 2011: „Theodicy and the Cross in the Theology of Dietrich Bonhoeffer”. In *Trinity Journal* 32 (2011), pp. 47-67.
- BAECK, Leo 1955: *Dieses Volk – jüdische Existenz*. Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt.
- BAECK, Leo 1976: „In Memory of Two of Our Dead”. In FRIEDLANDER, Albert H. (ed.): *Out of the Whirlwind. A Reader of Holocaust Literature*. New York: Schocken, pp. 124-133.
- BALTHASAR, Hans Urs von 2000: *A három nap teológiája. Mysterium Paschale*. Ford.: Görföl Tibor. Budapest: Osiris (Vallástörténelem).
- BALTHASAR, Hans Urs von 1961: „Die Wurzel Jesse”. In SCHULTZ, Hans Jürgen (Hg.): *Juden, Christen, Deutsche*. Stuttgart: Kreuz, pp. 169-177.
- BEHRENT, Michael 2004: „Religion, Republicanism, and Depoliticization: Two Intellectual Itineraries - Régis Debray and Marcel Gauchet”. In BOURG, Julian (ed.): *After the Deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*. Lanham: Lexington Books, pp. 325-349.

- BÉKÉS, Gellért 1999: „Szentszéki irat a Soáról és a zsidó-keresztény párbeszéd”. In HAMP Gábor- HORÁNYI Özséb – RÁBAI László (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*. Budapest – Pannonhalma: Balassi Kiadó - Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, pp. 212-217.
- BELLAH, Robert N. 1976: „New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity”. In GLOCK, Charles Y. – BELLAH, Robert N. (eds): *The New Religious Consciousness*. 2nd Ed. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, pp. 333–352.
- BELLAH, Robert N. – MADSEN, Richard – SULLIVAN, William M. – TIPTON, Steven M. (eds) 1996: *Habits of the heart: individualism and commitment of the american life*. 2nd Ed. Berkeley — Los Angeles: University of California Press.
- BENBASSA, Esther – ATTIAS, Jean-Christophe, 2004: *Van-e jövőjük a zsidóknak? Párbeszéd a zsidó identitásokról*. Budapest: PolgART Könyvkiadó.
- BERGER, Peter L. 2009: „Meghamisított szekularizáció”. Ford. Petrás Éva. In *Mérleg* 45. évf. (2009) 1-2. sz., pp. 2-13.
- BERGMAN, Samuel Hugo 1991: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Tr. Arnold A. Gerstein. New York: State University of New York Press (SUNY Series in Jewish Philosophy).
- BERKOVITS, Eliezer 1973: *Faith after the Holocaust*. 15th Ed. New York: KTAV.
- BOER, Pim den 1995: „Europe to 1914: The Making of an Idea”. In WILSON, Kevin - DUSSEN, Jan Van der (Eds.): *The History of the Idea of Europe*. London–New York, Routledge (What is Europe?), pp. 13-82.
- BOFF, Leonardo 1978: *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time*. Tr. Patrick Hughes. Maryknoll: Orbis Books.
- BOGNÁR, Bulcsu 2008: „Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában”. In *Világosság* 49. évf. (2008) 9-10. sz., pp. 155-165.
- BONHOEFFER, Dietrich 2015: *Etika. Útkészítés és bevonulás*. Ford. Visky S. Béla. Kolozsvár: Exit (Teológiai praxis).
- BONHOEFFER, Dietrich 1999: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Ford. Boros Attila. Budapest: Harmat Kiadó.
- BONHOEFFER, Dietrich, 1997: *Szentek közössége*. Ford. Boros Attila. Budapest: Harmat.
- BRAITERMAN, Zachary 1998: *(God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- BREISACH, Ernst 2004: *Historiográfia*. Ford. Baics Gergely. Budapest: Osiris Kiadó. (Osiris Tankönyvek)
- BUBER, Martin 1998: *A próféták hite*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó. (A kútnál).

- BUBER, Martin 1999: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- BUBER, Martin 1951: *Two Types of Faith*. Translated: Norman P. Goldhawk. New York: The Macmillan Company.
- BUBER, Martin 1965: *Israel and the World. Essays in a time of crisis*. New York: Schocken Books. (Ed. 2.).
- BULTMANN, Rudolf 1998: *Az újszövetség teológiája*. Ford. Koczó Pál. Budapest: Osiris Kiadó. (Osiris Tankönyvek)
- CASSIDY, Edward Idris – DUPREY, Pierre – HOECKMAN, P. Remi, 1998: „Emlékezünk: Megfontolások a Soáról”. In *Mérleg* 34. évf. (1998) 1. sz., pp. 68-75.
- CHOMSKY, Noam 1997: *Deterring Democracy*. New York: Hill and Wang (A division of Farrar, Straus and Giroux). (Ed. 9.).
- COHEN, Richard A. 2016: *Out of Control. Confrontations between Spinoza and Levinas*. Albany: State University of New York Press (SUNY series in Contemporary Jewish Thought).
- COHN-SHERBOK, Dan 2002: „Introduction”. In COHN-SHERBOK, Dan (comp., ed.): *Holocaust Theology. A Reader*. New York: New York University Press, pp. 1–26.
- BROWN, Colin 2011: „The Quest of the Unhistorical Jesus and the Quest of the Historical Jesus”. In HOLMÉN, Tom – PORTER, Stanley E. (Ed.), 2011: *Handbook for the Study of the Historical Jesus. How to Study the Historical Jesus*. Leiden, Boston: Brill.
- DAVIS, Charles 1980: *Theology and Political Society*. Cambridge – New York: Cambridge University Press (The Hulsean lectures in the University of Cambridge 1978).
- DERRIDA, Jacques 2014: *Grammatológia*. Ford.: Marsó Paula. Budapest: Typotex Kiadó.
- DERRIDA, Jacques 2006: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a puszta ész határain*. Ford. Boros János és Orbán Jolán. Pécs: Brambauer (filozófia éppen most).
- DERRIDA, Jacques 2005: *A másik egynyelvűség; avagy az eredetprotézis*. Ford.: Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs: Jelenkor Kiadó (Dianoia).
- DERRIDA, Jacques 1998: „Könyvkívület, előszók”. In UŐ.: *A disszemináció*. Ford. Csordás Gábor, Boros János, Orbán Jolán Pécs: Jelenkor Kiadó (Dianoia), pp. 5-60.
- DERRIDA, Jacques 1997: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée. (Collection dirigée par Agnès Rauby)
- DERRIDA, Jacques 1994: „A kegyetlenség színháza és a reprezentáció bezáródása”. Ford.: Farkas Anikó, Ivacs Ágnes. In *Gondolat-jel* 14. évf. (1994) 1–2. sz., pp. 3–17.
- DERRIDA, Jacques 1991: „Az elkülönbözödés”. Ford.: Gyimesi Tímea. In BACSÓ Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi, pp. 43–63.

- DIETRICH, Donald J. 2007: *Human Rights and the Catholic Tradition*. Piscataway – London. Transaction Publishers.
- DOAK, Mary 2004: *Reclaiming Narrative for Public Theology*. Albany: State University of New York Press (SUNY series Religion and American Public Life).
- DREWERMANN, Eugen 1982: *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*. Regensburg: Pustet Friedrich.
- DREWS, Arthur 1909: *Die Christusmythe*. Jena: Eugen Diederichs.
- ECKERT, Willehad P. – HENRIX, Hans Herman – KLEIN, Laurentius – MÜLLER, Karlheinz – ULRICH, Michael – VORGRIMMER, Herbert – ZENGER, Erich 2003: „Antiszemitizmus, Soá, és az Egyház; Egy német teológiai munkaközösség tanulmánya, 1995”. In: *Mérleg* 39. évf. (2003) 1. sz., pp. 71-85.
- EDWARDS, Ian 2003: „Derrida’s (Ir)religion: A Theology (of Différance)”. In *Janus Head* Vol. 6. (2003) Iss. 1, pp. 142-153.
- ENDREFFY, Zoltán (sorozatszerk.), 1994: *Keresztények és zsidók. A zsidókhöz való viszony teológiai újraértelmezése. Az EKD megbízásából készült tanulmány*. Ford. Harmath Anikó. Budapest - Bécs: Magyar Keresztény-Zsidó Tanács – Mérleg (Keresztény – zsidó párbeszéd könyvtára, 2).
- FEHÉR M. István 2006: „Metafizika, hermeneutika, szkepszis”. In *Vigilia* 71. évf. 9. sz. (2006. szeptember), pp. 651-661.
- FEHÉR M. István 2002: „Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint ‘saját korának filozófiája’”. *Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában*. In *Világosság* 43. évf. (2002) 4-7. sz., pp. 19-33.
- FLUSSER, David 1999: *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest: Múlt és Jövő (Zsidó tudományok).
- FRIEDLANDER, Albert H. 1980: „Jüdischer Glaube nach Auschwitz”. In: MARQUARDT, Friedrich Wilhelm – FRIEDLANDER, Albert H.: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*. München: Chr. Kaiser Verlag, pp. 37-51.
- GADAMER, Hans-Georg 2002: „Személet és szemléletesség”. Ford. Kukla Krisztián. In: BACSÓ Béla (szerk.): *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Budapest: Kijárat, pp. 123-137.
- GADAMER, Hans-Georg 1984: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Ford., utószó Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- GADAMER, Hans-Georg [1931]: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), in UŐ: *Gesammelte Werke*. Band 5: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, pp. 3-63.
- GAUCHET, Marcel 1997: *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Tr. Oscar Burge. Princeton: Princeton University Press (New French Thought).

GILLMAN, Neil 1990: *Sacred Fragments. Recovering Theology for the Modern Jew*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

GLATZER, Nahum N. 1966: *Baeck-Buber-Rosenzweig Reading the Book of Job*. (Tenth Leo Baeck Memorial Lecture). New York: Leo Baeck Institute.

GOPPELT, Leonhard 1992: *Az Újszövetség teológiája. 2. rész*. Ford: Ablonczy László, Dr. Szathmáry Sándor. Budapest: Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. (Nemzetközi teológiai könyv).

GÖRFÖL, Tibor 2002: „A monoteizmus és az erőszak. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység”. In *Vigilia* 77. évf. 6. sz. (2002. június), pp. 431-440.

GRAD, Iulia 2007: „Two Paradigms of Faith. Martin Buber on Judaism and Christianity”. In *Journal for the Study of Religions and Ideologies* Vol. 6. No. 17. (Summer 2007), pp. 34–46.

GREENBERG, Irving 1977: „Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust”. In FLEISCHNER, Eva (ed.): *Auschwitz: Beginning of the New Era? Reflections on the Holocaust. Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine, New York City [June 3–6., 1974]*. New York: KTAV, pp. 7-55., 441-446.

GRÜMME, Bernhard 2003: „Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum”. In: *Freiburger Rundbrief* Jg. 10. (Neue Folge) (2003) Heft 4., pp. 264-273.

GRÜMME, Bernhard 1997: „Ein schwieriges Verhältnis. Karl Rahner und die Juden”. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* Vol. 119 (1997) No. 3., pp. 256-283.

HAACKER, Klaus 1991: „A Holokauszt mint teológiatörténeti dátum”. In *Egyház és Világ* 2. évf. (1991) 14. sz., pp. 4-8.

HAMMILL, Graham – LUPTON, Julia Reinhard 2012: „Introduction”. In HAMMILL, Graham – LUPTON, Julia Reinhard (eds): *Political Theology and Early Modernity*. Chicago - London: The University of Chicago Press, pp. 9-21.

HAMMILL, Graham 2012: „Blumenberg and Schmitt on the Rethoric of Political Theology”. In HAMMILL, Graham – LUPTON, Julia Reinhard (eds): *Political Theology and Early Modernity*. Chicago - London: The University of Chicago Press, pp. 84-101.

HARNACK, Adolf von 2000: *A kereszténység lényege*. Ford. Szathmáry Lajos, GörföL Tibor. Budapest: Osiris.

HARNACK, Adolf von 1921: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur).

HARTMAN, David – YAGOD, Elliot 1988: „God, Philosophy and Halakhah in Maimonides' Approach to Judaism”. In MCLEAN, George F.– MEYNELL, Hugo A. (eds): *Person and God*. Lanham - Washington: University Press of America - International Society for Metaphysics (Studies in Metaphysics, 3), pp. 145–180.

- HEIDEGGER, Martin 2006: *Rejtektutak*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor. Budapest: Osiris (Sapientia humana).
- HEITMÜLLER, Wilhelm 1969: „Paulus und Jesus”. In LUCK, Ulrich – RENGSTORF, Karl Heinrich (hrsg.): *Das Paulusbild in der Neueren Deutschen Forschung. Wege der Forschung*. Band XXIV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch Gesellschaft. pp. 113-123
- HELLER Ágnes 2009: *A filozófia radikalizmusa*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány (Gutenberg tér).
- HELLER Ágnes 2002: „Lehet-e verset írni Auschwitz után?” In UŐ.: *Auschwitz és Gulág*. Budapest: Múlt és Jövő, pp. 21-36.
- HELLER Ágnes 2001: *A történelem elmélete*. Ford. Tarnay László. Budapest: Múlt és Jövő.
- HELLER Ágnes 1997: Miért épp Hannah Arendt most? Ford. Tarnay László. In *Múlt és Jövő* 8. évf. (1997) 2. sz., pp. 103–111.
- HELLER Ágnes 1995: A politika Isten halála után. In *Világosság* 36. évf. (1995) 4. sz., pp. 28-39.
- HEWITT, Marsha Aileen 2006: „Critical Theory”. In SCOTT, Peter Manley — CAVANAUGH, William T. (eds): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden – Oxford: Blackwell (Blackwell Companions to Religion), pp. 455-470.
- HOBBS, Thomas 1970: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon.
- HOFFMANN, Norbert 1982: *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*. Einsiedeln: Johannes-Verlag (Kriterien, 61).
- HOLTSCHEIDER, K. Hannah 2001: *German Protestants Remember the Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*. Münster: Lit Verlag (Fundamentaltheologische Studien, Vol. 24).
- HUBAI, Péter (utószó), 1990: *Jézus rejtett szavai*. Ford. Hubai, Péter, Pröhle Károly, Rugási Gyula. Budapest: Holnap Kiadó: Budapest (Vízöntő könyvek).
- JEREMIAS, Joachim 1965: *The Central Message of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons.
- SCHWAGER, Raymund 1990: *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 29).
- JOCZ, Jakob 1982: „Israel after Auschwitz”. In TORRANCE, David W. (ed): *The Witness of the Jews to God*. Edinburgh: The Handsel Press, pp. 58-70.
- KAFKA, Franz 1973: „A törvény kapujában”. Ford.: Györffy Miklós et al. In UŐ.: *Elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó. 188-190.

- KÄSEMANN, Ernst 1954: „Das Problem des historischen Jesus”. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche [ZThK] 51.* (Hrsg. EBELING, Gerhard). Tübingen: Mohr Siebeck.
- KAUFMANN, Franz-Xaver 1996: „Vallás és modernitás (A diszkusszió jelenlegi állása)”. Ford. Gáspár Csaba László. In *Replika* 21-22. sz. (1996. május), pp. 249-274. Ld.
- KIERKEGAARD, Søren 2008: *Az ismétlés.* Ford. Sós Anita, Gyenge Zoltán. Budapest: L'Harmattan.
- KIERKEGAARD, Søren 2015: *A keresztény hit iskolája.* Budapest 1998. 44-48.;
- KIERKEGAARD, Søren 2001: *Vagy-vagy.* Ford., jegyz. Dani Tivadar. 3., jav. kiad. Budapest: Osiris (Sapientia humana).
- KIERKEGAARD, Søren 1986: *Félelem és reszketés.* Ford.: Rácz Péter. Budapest: Európa.
- KIS, György 1998: „Kommentár. Az 'Emlékezünk: Megfontolások a Soáról' címmel 1998. március 12-én kiadott vatikáni nyilatkozatról”. In *Mérleg* 34. évf. (1998) 1. sz., pp. 80-84.
- KISS, Endre 2008: „L'effet c'est moi”. A gyűlölet Friedrich Nietzsche etika-tipológiájában. In LACZKÓ, Sándor, DÉKÁNY András [szerk.]: *Lábjegyzetek Platónhoz 6.* [A gyűlölet.] Szeged, 2008. 209-225.
- KLAUSNER, Joseph 1993: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján.* Ford. dr. Halmi István, dr. Kolben György. Budapest: Logos Kiadó. (B'nai B'rit könyvek)
- KUHN, Thomas S. 2002: *A tudományos forradalmak szerkezete.* Ford. Bíró Dániel. Budapest: Osiris.
- KÜNG, Hans 1994: *Világvallások etikája.* Ford. Szabóné Révész Magda, Gaalné Révész Erika. Budapest: Egyházforum - Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya (Egyházforum könyvei).
- LAPIDE, Pinchas - STUHLMACHER, Peter 1981: *Paulus. Rabbi und Apostel; Ein jüdisch-christlicher Dialog.* Stuttgart: Calwer Verlag; München: Kösel-Verlag.
- Lefort, Claude 1988: *Democracy and Political Theory.* Tr. David Macey. 2nd Ed. Cambridge: Polity Press.
- LEVINAS, Emmanuel 2000: „Etika mint első filozófia (Florian Rötzer interjúja)”. Ford. Boros János, Orbán Jolán. In *Jelenkor.* 43. évf. 10. sz. 1024.
- LEVINAS, Emmanuel 1999a: *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről.* Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor (Dianoia).
- LEVINAS, Emmanuel 1999b: *Alterity and Transcendence.* Tr. Michael B. Smith. London: The Athlone Press.
- LEVINAS, Emmanuel 1993: *Dieu, la mort et le temps.* (ed Jacques, Rolland). Paris: Bernard Grasset.

LEVINAS, Emmanuel 1989b: „Difficult Freedom”. In HAND, Sean (ed) *The Levinas Reader*. Oxford - Malden: Blackwell, pp. 249-266.

LEVINAS, Emmanuel 1988: „Useless Suffering”. In BERNASCONI, Robert - WOOD, David (eds): *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. London – New York: Routledge (Warwick Studies in Philosophy and Literature), pp. 156-167.

LEVINAS, Emanuel 1981: „Gott und die Philosophie”. In CASPER, Bernhard (Hrsg.). *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg – Munich: Alber Verlag. (Alber-Broschur Philosophie)

LEVINAS, Emmanuel 1976: *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Editions Albin Michel (Présences du Judaïsme)

LOBOCZKY, János 1997: „'A kizökkent idő'. Derrida kísérteties dialógusai”. In KARIKÓ Sándor (szerk.): *Derrida Marx – szelleme*. Budapest – Szeged: Gondolat – Szegedi Lukács Kör, pp. 73–81.

LÖWITH, Karl 1996: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz (A kútnál).

LYOTARD, Jean-François 2002: „Mi a posztmodern?” Ford. Angyalosi Gergely. In BÓKAY Antal - SÁRI László - VILCSEK Béla - SZAMOSI Gertrud (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris (Osiris tankönyvek), pp. 13-19.

LYOTARD, Jean-François 1993: „A posztmodern állapot”. Ford. Bujalos István, Orosz László. In HABERMAS, Jürgen - LYOTARD, Jean-François – RORTY, Richard: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég, pp. 7-145.

MAJSAI, Tamás 1999: „Szempontok a Soá 1945 utáni (magyarországi) evangélikus és református egyházi recepciójához”. In HAMP Gábor- HORÁNYI Özséb – RÁBAI László (szerk.): *Magyar megfontolások a Soáról*. Budapest-Pannonhalma: Balassi Kiadó - Magyar Pax Romana Fórum-Pannonhalmi Főapátság, pp. 179-211.

MAJSAI, Tamás 1998: „Holocaust és kereszténység – teológus szemmel”. In UŐ. (szerk.): *Zsidóság, egyházak, teológia*. (WJLF-Tanulmányok 2.). Budapest, pp. 59-76.

MAJSAI, Tamás 1990: „A Holocaust néhány egyházhistoriográfiai vonatkozása”. In: *Egyház és Világ* 1. évf. (1990) 3. sz., pp. 10-13.

MANEMANN, Jürgen 2008: „Das Politische in der Neuen Politische Theologie”. In MANEMANN, Jürgen – WACKER, Bernd (Hg.): *Politische Theologie – gegengelesen*. Berlin – Münster – Wien: Lit Verlag (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 5.), pp. 94-119.

LOSADA-SIERRA, Manuel – MANDALIOS, John 2015: „A Time for the Marginal. Levinas and Metz on Biblical Time”. In: *Heythrop Journal* Vol. 56. (2015) Iss. 3., pp. 411-423.

MARQUARD, Odo 2001: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós, utószó, a függelékben közölt esszét ford. Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz (Mesteriskola).

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm 1998: „Ein freudiges Ja zu den Thesen von Tiemo Rainer Peters”. In: MANEMANN, Jürgen – METZ, Johann Baptist (Hg.) *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Berlin - Münster – Wien: Lit Verlag (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd. 12), pp. 86-93.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm 1990a: *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Bd. 1. Gütersloh: Kaiser - Gütersloher Verlagshaus Mohn.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm 1990b: „A hét noéi parancsolat”. Ford. Majsai Tamás. In *Egyház és világ* 1. évf. 17. sz. (1990. nov. 30.), pp. 4-8.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm 1980: „Christsein nach Auschwitz”. In MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm – FRIEDLANDER, Albert H.: *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1980 (Kaiser Traktate, 49). pp. 9-34.

RUSTER, Thomas 2000: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.

MARTINEZ, Gaspar 2001: *Confronting the Mystery of God. Political, Liberation, and Public Theologies*. NY – London: Continuum.

MÁRTONFFY, Marcell 1998: „A szentszéki dokumentum [ti. Emlékezünk: Megfontolások a Soáról – I. G.] sajtóvisszhangjából”. In *Mérleg* 34. évf. (1998) 1. sz., pp. 75-79.

MEIER, Heinrich 2011: *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Expanded Ed. Chicago – London: University of Chicago Press.

MENDELSSOHN, Moses 2011: *Jeruzsálem. Írások zsidóságról, kereszténységről, vallási türelemről*. Ford. Kisbali László. Budapest: Atlantisz Kiadó (Mesteriskola).

MENDELSSOHN, Moses 2010: *Jeruzsálem, avagy a vallási hatalom és a zsidó vallás*. Ford. Szilágyi Gál Mihály. Máriabesenyő – Gödöllő: Attraktor.

MENDIETA, Eduardo (ed.) 2005: *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*. New York – Oxford: Routledge.

MENKE, Karl-Heinz 2001: „Napjaink krisztológiája”. In: *Mérleg* 37. évf. (2001) 3. sz., pp. 261-273.

METZ, Johann Baptist 2012: „Theology in the New Paradigm: Political Theology”. In CAVANAUGH, William T. – BAILEY, Jeffrey W. – HOVEY, Craig (eds): *An Eerdsmans Reader in Contemporary Political Theology*. Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdsmans Publishing, pp. 316-326.

METZ, Johann Baptist 2009: „A világ felé fordulva. Teológiai és önéletrajzi áttekintés”. Ford. Görfői Tibor. In: *Vigilia* 74. évf. 1. sz. (2009. január), pp. 2-10.

METZ, Johann Baptist 2008: *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Közrem. Johann Reikerstorfer. Ford. Görfői Tibor. Budapest: Vigilia, (Mai keresztény gondolkodók 1).

METZ, Johann Baptist 2005: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: L'Harmattan (Coram Deo).

METZ, Johann Baptist 2004: *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: L'Harmattan (Coram Deo).

METZ, Johann Baptist 2004a: „A 'politikai teológia' problémája (1967)”. In METZ 2004: 9-21.

METZ, Johann Baptist 2004b: „Függelék: 'Politikai teológia' – lexikonszócikk (1969)”. In METZ 2004: 25-30.

METZ, Johann Baptist 2004c: „A 'politikai teológia' a viták keresztüzében (1969)”. In METZ 2004: 31-57.

METZ, Johann Baptist 2004d: „Mire törekszik a 'politikai teológia' (1970)?” In METZ 2004: 59-70.

METZ, Johann Baptist 2004e: „A 'politikai teológia' mint a világ fundamentális teológiája (1972/1974)”. In METZ 2004: 71-80.

METZ, Johann Baptist 2004f: „A vallás és a politika egy átalakuló korban (1981)”. In METZ 2004: 83-90.

METZ, Johann Baptist 2004g: „A kereszténység transzcendentális és politikai misztikája (1982)”. In METZ 2004: 91-98.

METZ, Johann Baptist 2004h: „A posztidealista teológia felé (1985)”. In METZ 2004: 99-114.

METZ, Johann Baptist 2004i: „Exkúrsus. Vázlatos fejtegetések a társadalmi tekintetben polarizált és a kulturális szempontból policentrikus világegyházzól (1986)”. In METZ 2004: 114-118.

METZ, Johann Baptist 2004j: „Egy új hermeneutikai kultúra szükségességéről (1991)”. In METZ 2004: 119-124.

METZ, Johann Baptist 2004k: „Az európai szellem válsága (1992)”. In METZ 2004: 136-142.

METZ, Johann Baptist 2004l: „Emlékezés és felejtés között: a Soá a kulturális amnézia korában (1997)”. In METZ 2004: 143-147.

METZ, Johann Baptist 2004m: „Az utolsó univerzalisták (1994/1996)”. In METZ 2004: 147-150.

METZ, Johann Baptist 2004n: „Exkúrsus a 8. §-hoz: Az ontológia és a metafizika temporalizálása (1996)”. In METZ 2004: 150-153.

METZ, Johann Baptist 2004o: „Függelék: 'Politikai teológia' – lexikon szócikk (1992)”. In METZ 2004: 153-156.

METZ, Johann Baptist 2004p: „A Glaube in Geschichte und Gesellschaft – ma (1992)”. In METZ 2004: 157-162.

METZ, Johann Baptist 2004q: „Vallás és politika a modernitás határán. Kísérlet viszonyuk újszerű meghatározására (1995-1997)”. In METZ 2004: 163-180.

METZ, Johann Baptist 2004r: „A vallási és kulturális világok pluralizmusa idején. Megjegyzések egy teológiai-politikai világprogramhoz (1997)”. In METZ 2004: 185-194.

METZ, Johann Baptist 2004s: „Rövid életrajzi vázlat: 'Változásaim' (1996)”. In METZ 2004: 195-199.

METZ, Johann Baptist 2004xx: „God. Against the Myth of the Eternity of Time”. In: PETERS, Tiemo Tainier – URBAN, Claus (eds): *The End of Time? The Provocation of Talking about God. Proceedings of a Meeting of Joseph Cardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, and Eveline Goodman-Thau in Ahaus*. Tr. J. Matthew Ashley. Mahwah (N. J.): Paulist Press, pp. 26-46.

METZ, Johann Baptist 1999a: „The Church Today: Between Resignation and Hope”. In METZ – WIESEL – SCHUSTER – BOSCHERT–KIMMIG 1999: 7-11.

METZ, Johann Baptist 1999b: „Theological Interruptions”. In METZ – WIESEL – SCHUSTER – BOSCHERT–KIMMIG 1999: 12-17.

METZ, Johann Baptist 1999c: „Philosophical-Theological Encounters – Formative Figures”. In METZ - WIESEL - SCHUSTER – BOSCHERT-KIMMIG 1999: 18-28.

METZ, Johann Baptist 1999d: „Narrative and Memory”. In METZ - WIESEL - SCHUSTER – BOSCHERT-KIMMIG 1999: 29-37.

METZ, Johann Baptist 1981: *The Emergent Church. The Future of Christianity in a Postbourgeois World*. New York: Crossroad.

METZ, Johann Baptist – SCHUSTER, Ekkehard – BOSCHERT–KIMMIG, Reinhold 2006: „Beszélgetés Johann Baptist Metzcel”. In: *Vigilia* 71. évf. 6. sz. (2006. június), pp. 454-463.

METZ, Johann Baptist – WIESEL, Elie – SCHUSTER, Ekkehard – BOSCHERT–KIMMIG, Reinhold 1999: *Hope against Hope. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*. Tr. Matthew Ashley. New York - Mahwah: Stimulus - Paulist Press (Studies in Judaism and Christianity).

MOLTMANN, Jürgen 2005: *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Ford. Gromon András. Pannonhalma: Bencés Kiadó (Napjaink Teológiája 1).

MOLTMANN, Jürgen 1996: „Szövetség vagy Leviatán. Az újkor politikai teológiájához”. Ford. Ablonczy László, Szathmáry Sándor. In *Theológiai Szemle* 39. évf. (1996) 6. sz., pp. 352-359.

MOLTMANN, Jürgen 1995: „Jesus zwischen Juden und Christen”. In: *Evangelische Theologie* Vol. 55 (1995) Iss. 1., pp. 49-63.

- MOLTMANN, Jürgen 1993: *Theology of Hope. On the Ground and Implications of a Christian Eschatology*. Tr. James W. Leitch. Minneapolis: Fortress Press.
- MUSSNER, Franz 1991: „Theology after Auschwitz. A Provisional Program”. In *Christian Jewish Relations* Vol. 24 (1991) Iss. 1-2., pp. 46-53.
- NEUDECKER, Reinhard 1992: *Az egy Isten sok arca*. Ford. Kerényi Gábor. Budapest – Bécs -München: Magyar Keresztény-Zsidó Tanács – Mérleg (Keresztény - zsidó párbeszéd könyvtára, 1).
- NEUHAUS, Gerd 1999: *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos”*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- NICHTWEISS, Barbara 1992: *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- NIETZSCHE, Friedrich 2002: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Cartaphilus.
- NIETZSCHE, Friedrich 1996: *Adalék a morál genealógiájához. Vitairat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap.
- NIRENBERG, David 2016: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*. Budapest: Kalligram.
- NYÍRŐ, Miklós [2013]: „Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az Igazság és módszer tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében.” In FEHÉR M., István – LENGYEL, Zsuzsanna Mariann – NYÍRŐ, Miklós – OLAY, Csaba (szerk.) 2013: „Szór érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. (A filozófia útjai; 15.) Budapest: L'Harmattan. pp. 71-97.
- ORBÁN, Jolán 1998: „Konstrukció és dekonstrukció - Derrida és az építészet”. In *Magyar Lettre Internationale* 29. sz. (1998. nyár), pp. 37-40.
- OSTOVICH, Steven T. 2002: Epilogue: Dangerous Memories. In: CONFINO, Alon – FRITZSCHE, Peter (eds.): *The Work of Memory. New Directions in the Study of German Society and Culture*. Champaign: University of Illinois Press, pp. 239-255.
- OVERBECK, Franz 1981: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- OVERBECK, Franz 1963: *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Darmsadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PANNENBERG, Wolfhart 2005-2006: *Rendszerez teológia*. 1-2. köt. Ford. Görföi Tibor. Budapest: Osiris.
- PERCZEL, István 2003: „Hol kezdődik a keresztény antiszemitizmus? Válasz Vattamány Gyula kritikájára”. In *Holmi* 15. évf. (2003) 7. sz., pp. 946-951.

- PETERSON, Erik 1994: „Der Monotheismus als politisches Problem”. In Uő.: *Theologische Traktate* [1935]. Hg., Einl. Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter (Erik Peterson Ausgewählte Schriften, 1), pp. 23–81.
- PINNOCK, Sarah Katherine 2002: *Beyond Theodicy. Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. Albany: State University of New York Press (SUNY series in Theology and Continental Thought).
- POPOVICS, Zoltán 2002: „'Hemiplegia' - Maurice Blanchot Kierkegaard-ról és a szorongásról”. In *Pro Philosophia Füzetek* 32. (2002 / 4. sz.), pp. 1–17.
- RATZINGER, Joseph – METZ, Johann Baptist 2006: „Isten, a szenvedés és a politikai teológia”. In *Vigilia* 71. évf. 6. sz. (2006. június), pp. 402-409.
- RAD, Gerhard von 2000: *Az Ószövetség teológiája. Izrael történeti hagyományainak teológiája*. I. kötet. Ford. Görfől Tibor. Budapest: Osiris (Osiris tankönyvek).
- RICOEUR, Paul 1999: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi Gergely, Vajda András, Bogárdi Szabó István, Lőrinszky Ildikó, Miss Zoltán, Jeney Éva. Budapest: Osiris (Osiris könyvtár).
- RICOEUR, Paul 1997: „Az 'oltvány', az 'üledék' és az 'emlékezet'. Két beszélgetés Tóth Tamással”. Ford. Martonyi Éva. In *Magyar Filozófiai Szemle* 41. évf. (1997) 5–6. sz., pp. 871-908.
- ROBERTSON, John Mackinnon 1911: *Pagan Christs: Studies in Comparative Hierology*. Watts & CO.: London.
- ROSENZWEIG, Franz 1990: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Ford. Tatár György. Budapest: Holnap.
- RUBENSTEIN, Richard L. 1966: *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- RUBENSTEIN, Richard L. 1992: *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*. 2nd Ed. Baltimore – London: John Hopkins University Press.
- RUETHER, Rosemary Radford 1998: „A keresztény antijudaista mítosz teológiai kritikája”. In Majsai Tamás (szerk.): *Zsidóság, egyházak, teológia*. Budapest: WJLF – Theológus és Lelkész Szak (WJLF Tanulmányok 2), pp. 90-134.
- RUETHER, Rosemary Radford 1997: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- RUGÁSI, Gyula 2004: *Eszkhatológia és történet-teológia*. Pécs: Jelenkor Kiadó. (Zétémata).
- SCHLUCHTER, Wolfgang 1989: *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Tr. Neil Solomon. Berkeley—Los Angeles—Oxford: University of California Press.

SCHMITT, Carl 1938: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

SLENCZKA, Notger 2013: „Die Kirche und das Alte Testament”. In GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth - PREUL, Reiner (Hg.): *Marburger Jahrbuch Theologie Jg. 25. Das Alte Testament in der Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Marburger Theologische Studien, Bd. 119), pp. 83-119.

SCHOLEM, Gershom 1995: „A kabbala helyzete az európai szellemtörténetben”. In UŐ.: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*. 1-2. köt. Budapest: Atlantisz (A kútnál), 2. köt. pp. 161-176.

SCHUBERT, Kurt 1990: „A krisztushívő és a zsidókérdés”. Ford. Endreffy Zoltán. In: *Mérleg* 26. évf. (1990) 2. sz., pp. 157-168.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, 2014: „Faith and Political Engagement in a Pluralistic World. Beyond the Idols of Public Space”. In MIN, Anselm K. (ed.): *The Task of Theology. Leading Theologians on the most Compelling Questions for Today*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 93-118.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis 2005: „Political Theology and the Critique of Modernity. Facing the Challenges of the Present”. In *Distinktion* Vol. 6 (2005) Iss.1., pp. 87-105.

SCHWEITZER, Albert 1911: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress From Reimarus to Wrede*. Tr. W. Montgomery. London: Adam and Charles Black.

SCHWEITZER, Albert 1969: „Geschichte der Paulinischen Forschung Zusammenfassung und Problemstellung“. In LUCK, Ulrich – RENGSTORF, Karl Heinrich (hrsg.): *Das Paulusbild in der Neueren Deutschen Forschung. Wege der Forschung*. Band XXIV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch Gesellschaft. pp. 113-123.

SHERMAN, Franklin 1974: „Speaking of God after Auschwitz”. In OPSAHL, Paul D. – TANENBAUM, Marc H. (eds): *Speaking of God Today. Jews and Lutherans in Conversation*. Minneapolis: Fortress Press, pp. 144-159.

SIM, Stuart 2002: *Derrida és a történelem vége*. Ford. Sudár Balázs. Pécs: Alexandra (Posztmodern találkozások).

SONTAG, Frederick 1988: „Freedom and omnipotence: Love and Freedom”. In: MCLEAN, George F. – MEYNELL, Hugo (eds): *Person and God*. Oxford – London: University Press of America – International Society for Metaphysics (Studies in Metaphysics 3), pp. 307-315.

SPENGLER, Oswald 1994: *A Nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai Világtörténeti perspektívák*. 2. kötet. Ford. Simon Ferenc. Budapest: Európa Kiadó.

STUHLMACHER, Peter 1981: „Paulus – Apostat oderApostel”. In LAPIDE, Pinchas - STUHLMACHER, Peter, 1981: *Paulus. Rabbi und Apostel; Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart: Calwer Verlag. München: Kösel-Verlag. pp. 11-34.

STUHLMACHER, Peter 1986: „Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik”. FRIEDRICH, Gerhard (Hrsg.): *Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STUHLMACHER, Peter 2017: *Az Újszövetség bibliai teológiája I. Alapvetés Jézutól Pálig*. Ford. Koczó Pál. Budapest: Kálvin Kiadó.

SURIN, Kenneth 2004: *Theology and the Problem of Evil*. Eugene: Wipf and Stock (Signposts in Theology).

SZIGETI, Péter 2003: „A decizionizmus két terepe Carl Schmittnél: a szuverenitás makro- és a bírói ítélet mikroszintjén”. In *Világosság* 44. évf. (2003) 7–8. sz., pp. 103-118.

SZIGETI, Péter 2013: „A politikum konstrukciója. A politikai problémája Carl Schmittnél, Max Webernél és a neomarxistáknál.” In *Eszmélet* 100. sz. (2013. tél), pp. 82-111.

SZÚCS, Teri 2011: „Adorno: esztétika Auschwitz után”. In: *Vigilia* 76. évf. 7. sz. (2011. július), pp. 515-524.

TAUBES, Jacob 2004: *Nyugati eszkatológia*. Ford. Mártonffy Marcell. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó. (A kútnál)

THEISSEN, Gerd 2008: *Az őskeresztység élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztység pszichológiája*. Ford. Szabó Csaba. Budapest: Kálvin János Kiadó.

THEISSEN, Gerd 2001: *Az első keresztények vallása. Az őskeresztényen vallás elemzése és vallástörténeti leírása*. Ford. Szabó Csaba. Budapest: Kálvin János Kiadó.

TILLICH, Paul 2002: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Budapest: Osiris (Osiris tankönyvek).

TOCQUEVILLE, Alexis de 1993: *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter, Frémer Jusztina, Kiss Zsuzsa, Martonyi Éva. Budapest: Európa.

TOLLERTON, David C. 2007: „Emancipation from the Whirlwind. Piety and Rebellion among Jewish-American Post-Holocaust and Christian Liberation Readings of Job”. In *Studies in Christian-Jewish Relations* Vol. 2. (2007) Iss. 2., pp. 70-91.

TRACY, David 1995: “Evil, Suffering, Hope: The Search for New Forms of Contemporary Theodicy”. In *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* Vol. 50. (1995), pp. 15-36.

TROELTSCH, Ernst 2007: „Historical and Dogmatic Method in Theology (1898)”. In: *Uő: Religion in History*. Tran. James Luther Adams et al.). Minneapolis: Fortress Press. (Fortress Texts in Modern Theology)

VATTAMÁNY, Gyula 2003: „A modern Aranyszájú: Perczel István Aranyszájú Szent János c. kötetéről – szabadon”. In: *Holmi* 15. évf. 6. sz. (2003. június), pp. 823-890.

YERUSHALMI, Yosef Hayim 2000: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Ford. Tatár György. Budapest: Osiris (Osiris könyvtár).

VORGRIMLER, Herbert 1987: *Sakramententheologie*. Düsseldorf: Pathmos.

WACKER, Bernd – MANEMANN, Jürgen, 2016: „'Politische Theologie'. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs”. In KAJEWSKI, Marie-Christine - MANEMANN, Jürgen (Hg.) *Politische Theologie und Politische Philosophie*. Baden-Baden: Nomos, pp. 9-54.

WACKER, Brend - MANEMANN, Jürgen 2008: „'Politische Theologie'. Eine skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs”. In MANEMANN, Jürgen - WACKER, Brend (Hg.) *Politische Theologie – gegengelesen*. Berlin – Münster - Wien: Lit Verlag (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 5), pp. 28–65.

WAIDACHER, Friedrich 2011: *Az általános muzeológia kézikönyve. Metamuzeológia, történeti muzeológia, elméleti muzeológia*. Ford. Mélyi József. ELTE BTK Budapest: Művészettörténeti Intézet.

WENDEL, Saskia 2006: „Posztmodern teológia? A keresztény teológia és a posztmodern filozófia viszonyáról”. Ford. Hankovszky Tamás. In *Katekhón* 10. évf. (2006) 3. sz., pp. 375-404.

WEISÄCKER, Carl Friedrich von 1976: „Zwischen Religion und Moral. Überlegungen zum Gedenken an Dietrich Bonhoeffer”. In *Evangelische Kommentare* 9 (1976), pp. 397-402.

WIESEL, Elie, 1990: *Az éjszaka*. Ford. Balabán Péter. Budapest: Láng.

WOHLMUTH, Joseph 1999: „Jüdischer Messianismus und Christologie”. In *Evangelische Theologie* Jg. 59. (1999) Heft 4., pp. 286-303.

WREDE, William 1907: *Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck.

WRIGHT, Nicholas Thomas 2001: *Jesus and the Yictory of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge [SPCK]. (Christian Origins and the Question of God)

ZIMMERMANN, Jens 2010: „Being Human, Becoming Human. Dietrich Bonhoeffer's Christological Humanism”. In. ZIMMERMANN, Jens – GREGOR, Brian (eds.): *Being Human, Becoming Human. Dietrich Bonhoeffer and Social Thought*. Cambridge: James Clarke & Co., pp. 25-48.