

III.

A KULTURÁLIS AMNÉZIA IGÉZETE ELLEN

A kereszténység belső magva valójában nem független az időtől, hanem az időhöz kapcsolódik. A bibliai hagyományok üzenetét az időről szóló üzenetként kell hallgatnunk, pontosabban a végponthoz rendelt, úgyszólván végkimenetellel bíró időről szóló üzenetként. Azzal, ahogyan a kereszténység teológiává alakult, nemcsak a szenvedésre való alapvető érzékenységét veszítette el, mint már említettük, hanem az idő iránti sajátos érzékét is, más szóval egyre kevésbé nyugtalanította az idő határpontjának kérdése, s így módon (a hellenista logosz nyomásának engedve) az Isten és az idő között az üdvösség szempontjából fennálló drámai viszonyt is nagymértékben megfosztotta belső feszültségétől.¹ Az Istenre vonatkozó bibliai állításokban mindig szerepe van az időnek, mindig feltűnik bennük a végidő. Az Istenről szóló keresztény üzenet az időnek azon az alapvető struktúráján nyugszik, amelyet az emlékezet alakít ki, a szenvedés emlékezete, amellyel az ember megmentést szerző névként, az idő küszöbön álló végésként beszéli el, és tanúsítja Isten nevét. Megszületésekor a kereszténységet is áthatotta a teodiceai kérdés: meddig tart még? A határponthoz rendelt idő mind a görög és földközi-tengeri, mind a kis-ázsiai kultúra világában ismeretlen volt.² Az európai kultúrán belül a végponttal bíró idő gondolatából alakult ki a világot történelemként értelmező felfogás, s vele tűnt fel a történelmi tudat, amely azután mélyen áthatotta az európai modernitás szellemiségét – még akkor is, ha szekularizálódva és a vallásról kritikát

¹ Lásd erről részletesebben a 10. §-t.

² Bármennyire is kiemeli e téren Zarathusztra jelentőségét, még N. Cohn is hangsúlyozza (*Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*. Frankfurt a. M., 1997), hogy a zsidó apokaliptiszéseket minőségi különbség választja el az ókori Kelet idővel kapcsolatos elgondolásaitól.

gyakorolva a modernitás szembefordul az idő illetően felfogásának teológiai és metafizikai tartalmaival, s egyre inkább úgy értelmezi az ést, hogy megpróbál kitérni az emlékezés és a felejtés dialektikája elől.

7. § Határpont nélküli idő?

1. Alapvető törés

„Korunk szellemi helyzetének” háttérében mára rendkívül súlyos következményekkel járó módosulás, illetve változás következett be az idő értelmezésében, mintegy alapvető „szellemi törésre” került sor. Az átalakulás mibenléte a német szellemi történet néhány alakján keresztül világhítható meg: Hegelnél és Marxnál például, mint ismeretes, az időnek, a történelemnek és a történelemben élő embernek még van gondolatilag meghatározható célja, spekulatív úton felismerhető célja Hegelnél, politikai eszközökkel kiküzdendő célja Marxnál. Nietzsche szerint viszont már nem létezik végkifejlet, még olyan sem, amely a semmibe torkolna.

A végkifejlet nélküli idő horizontján élő „új ember” lényegében cél nélkül vándorló zárandok; útvonal nélküli nomád, diónüszösi mámorba merülő vándor, akinek a szemében a dolgoknak és a kapcsolatoknak már egyáltalán nincs nehézkedési erejük; „flexibilis ember”, aki egyre csak céltalanul sodródik. Ezek a minősítések nem valamiféle kultúrpeszimizista teológia képzetei, hanem napjaink társadalomelméletéből következnek.¹

Az „új ember” egyre kevésbé létezik önmaga emlékezeteként, egyre inkább csupán tulajdon kísérletévé válik. Ami mindeddig kötelességnek számított, az fokozatosan így vagy úgy választha-

¹ A szóban forgó elméleteket a 8. §-ban pontosabban megvizsgáljuk.

tó lehetőségé lesz. Az új ember megváltásának titka többé nem az emlékeztetben gyökerezik (erre utal a zsidó hagyományok egyik ismert fordulata), hanem a felejtésben, az amnézia újfajta kultúrájában. A kialakult helyzet hátterében a Hegel és Marx helyét már régóta elfoglaló Nietzsche meg volt győződve róla, hogy az általa hirdetett új életmódot a kulturális amnézia diadala teszi lehetővé.²

Az idő kétféle megközelítése áll tehát szemben egymással. Az egyik a bibliai hagyományokból ered, hatással volt a modernitásra és rejtve továbbra is strukturálja a modernitást: a modernitáshoz rendelt idő üzenete;³ a másik a végponton nem bíró időről, egyszóval az idő örökkévalóságáról szóló üzenet, amely

² Nietzsche-ről részletesebben lásd *Az új politikai teológia alapkérdései*, 8. §, 5.

³ Isten és az idő kérdésében ma már differenciáltabban és némileg más-ként gondolkodom, mint kezdetben – főként annak köszönhetően, hogy különbséget tudok tenni végkifejlettel bíró idő és végkifejlettel nem bíró idő között. Reflexióimat először *Harc az elvesztett időért* címmel fejtettem ki. A szöveget 1976-ban írtam, majd 1977-ben a *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* című könyvemben jelentettem meg (később újra megjelent: J. Manemann [szerk.]: *Jahrbuch Politische Theologie*, 3. kötet, *Befristete Zeit*, Münster, 1999, 212–221.). Eleinte úgy véltem, hogy a végkifejlet nélküli idő mítosza az egész modernitás hátterében ott hat (lásd *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*. In: O. Marquard [szerk.]: *Einheit und Vielheit*, XIV. *Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg, 1990, 170–186.), miután viszont az 1994/1995-ös tanév második szemeszterében *Isten és az idő* címmel tartottam előadásokat a bécsi egyetemen, azt próbálom kimutatni, hogy az idővel kapcsolatos gondolkodásban bekövetkezett alapvető törés (és a végkifejlettel számoló világképek problematizálódása) csak Nietzsche-nél következett be (lásd *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*. In: T. R. Peters – C. Urban [szerk.]: *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz, 1999). Hogy pontosan megkülönböztessem az időről szóló üzenet két ellentétes formáját, a végkifejlettel bíró időt határponthoz rendelt, a végkifejlettel nem bíró időt határponthoz nem rendelt, idő nélküli időnek nevezem.

burkoltan már az ugyanannak örök visszatérését hirdető, korai görög mítoszokban is kifejeződött, később – úgyszólván poszt-modern formájában – elsősorban Nietzsche-nél jelent meg, és minden arra mutat, hogy sajátos világ- és emberképével végig fog kísérni bennünket a 21. századon.⁴

2. A zabláját vesztett idő uralma alatt

Életünket a szabadjára engedett, zabláját vesztett és saját magára bízott idő mitikus igézete tartja fogva. Sokan attól félnek, hogy az idő sodrában saját magunkat is elveszítjük.⁵ Nietzsche egészen pontosan tudta, hogy micsoda apokaliptikus turbulenciákba kerül az emberiség, ha megpróbál végérvényesen búcsút inteni az apokaliptikusnak, a határponthoz rendelt időnek: „Mi hova tartunk? Minden naptól egyre távolodunk? Nem zuhanunk egyenesen előre? Vagy hátra vagy oldalt vagy minden irányba? Van-e még fönt, és lent van-e? Nem a végtelen semmiben bolyongunk? Nem egy

⁴ Megítélésem szerint nem a *Lét és idővel* a 20. század fő kérdését meghatározó Martin Heidegger, hanem Nietzsche az első „posztmodern” teoretikusa az időnek. Hogy milyen összefüggés van Nietzsche és az ontológia temporalizálását sürgető heideggeri program között, illetve milyen jelentősége van a problémának a teológia szempontjából, arról lásd *Az új politikai teológia alapkérdései* 8. §-ához fűzött, *Az ontológia és a metafizika temporalizálása* című exkurzust, a szöveg 1. jegyzetében említett egyéb szövegekkel együtt. Arról, hogy miként függ össze Nietzsche-nél a metafizika bírálata és az idő kérdése, s milyen etikai és teológiai következményei vannak kapcsolatuknak, lásd N. Capozza: *Im Namen der Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*. Münster, 2003, különösen 149–321.

⁵ Számos téren felismerhetők kulturális elhárítóreflexek és biztonságkeresési mechanizmusok, példának okáért az értelmiségi kultúrában ma nagy igény mutatkozik a romantikára, és sokan keresik idegesen a „hazájukat”.

végtelen semmiben bolyongunk-e? Nem az üres tér lehell-e ránk? Nem lett-e hidegebbé? Nem tör-e ránk folyton az éjszaka, és egyre több éjszaka? Nem kell-e fátylakat gyűjtanunk fényes nappal?⁶

Az idő újfajta uralmának az ember életvilágában is megvanak a tünetei. Nem vagyunk-e egyre inkább kiszolgáltatva a gyorsulás anonim kényszerének, nem mobilizálódik-e egyre átláthatatlanabb módon egész életvilágunk? Az irány nélküli turbulenciák a hétköznapokban talán még nem nyilvánulnak meg olyan drámai erővel. Abban azonban, hogy mennyire észrevétlenül hatnak, megmutatkozik valami abból, hogy milyen mély gyökereket vertek már. Amerikai trilógiájában John Updike a következőképpen írja le az idő cél- és végpont nélküli dinamikáját: „Az amerikai élet nagy része abból áll, hogy az ember elutazik valahova, majd visszatér onnan, és azon töpreng, hogy mégis mi az ördögnek kellett elutaznia.”

Talán hozzá is szokunk a helyvesztés és a felgyorsulás diffúz légköréhez, azokhoz a maguktól működő folyamatokhoz, amelyeknél a közvetítő csatorna fontosabb, mint az üzenet, az egyre gyorsabb információátadás érdekesebb, mint az átadott tartalom. Talán hozzászokunk azokhoz a tilalmakhoz, amelyeket nyilvánosan senki sem hirdetett ki, de annál mélyebben meggyökereznek a fejünkben: a mozgás kivárás tilalmai. Talán alig-alig érzékeljük már, hogy bár egyre több információt halmozunk fel, egyre kevésbé ismerjük ki magunkat.

3. „Ugyanannak örök visszatérése”

Nietzsche javaslatot tesz arra, hogy miként juttatható érvényre az idő fensége, amelyről olyannyira meg van győződve. Beval-

lása szerint az idővel szembeszegülő akarat megtörése érdekében „legmélysebb gondolatát” veti latba: ugyanannak örök visszatérését.⁷ A hatalom akarása legteljesebben a létesülésben fejeződik ki, és a létesülést kell tekintenünk magának a létnek – olvashatjuk Nietzsche egyik (*Összefoglalásnak* nevezett) 1885-ös feljegyzésében. Az elmúlt ugyanannak örök visszatérése során megvalósuló, állandó létesülésként kell felfognunk, és így „állandóságot” kell adnunk neki. Amit Heidegger a lét és az idő két szavával foglal össze, azt Nietzsche így fejezi ki: „Hogy minden visszatér, azzal a létesülés világát a lehető legközelebb viszzük a lét világához: ez a szemlélet csúcsa.”⁸

Nietzsche elgondolásai első látásra talán egészen elvontnak tűnnek, mintha semmi közük nem lenne az idő uralmáról szerzett hétköznapi tapasztalatokhoz. De akkor mit mondjunk a lélek-vándorlással kapcsolatos elgondolások és a reinkarnációs álmok fokozódó térhódításáról? Nem úgy fest-e, mintha a végkifejlet nélküli idő uralmát világitánák meg? Nem a korai görögség időmitoszának, a visszatérés Nietzsche által felelevenített mítoszának szuggesztív erejéből tükröződik-e bennük valami?

Kierkegaard nyomatékosan felemelte a szavát az ugyanannak örök visszatéréssel számoló gondolkodásmód ellen, és a megismerésre képes emlékezetet állította szembe vele. Nietzsche-ről írt

⁷ Vonatkozó okfejtéseiben Martin Heidegger rendszeresen felhívta a figyelmet arra, hogy az ugyanannak örök visszatéréséről szóló tan egészen szoros összefüggésben áll az embert felülmúló ember tanával. Olyanok, mint az érme két oldala. Nietzsche minden kompenzációs antropológiával szemben bizalmatlan. Az ilyen antropológiák ugyanis nem tudják visszaadni az embernek azt, amiről az idő uralkodó mítosztát elfogadva már régóta lemondott. Nietzsche nem kompenzációra törekszik, hanem a modernitás folyamatának lényegi megfordítása a célja. Lásd erről M. Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* In uő: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954, 101–126.

⁸ KSA 12, 312.

⁶ F. Nietzsche: *A vidám tudomány*. (Ford. Romhányi Török Gábor.) Szukits, Szeged, 2003, 108.

könyvében Karl Löwith beszámol Kierkegaard egyik gondolat-kísérletéről. A dán szerző azt a kérdést boncolgatja, vajon megismételhető-e valami úgy, hogy ugyanaz térjen vissza, ami a múltban megtörtént. „Kierkegaard járt már egyszer Berlinben, és később megismétli az utat, hogy megvizsgálja, milyen jelen-tése lehet az ismétlésnek. Emlékszik még rá, hogy első útja alkal-mával milyenek voltak és hogyan néztek ki bizonyos dolgok, ám pontosan visszaemlékezésének következtében kénytelen felis-merni, hogy semmi sem ismétlődik meg, hanem minden más lett ahhoz képest, amilyen volt. A fogadós és a lakás, a színház és az egész hangulat, amelyben első alkalommal megérkezett a vá-rosba: az idő múltával minden más lett, s ezért az új helyzetben már az a néhány dolog sem illik az immár másféle hangulatú kör-nyezetbe, az a néhány dolog is megváltozott a korábbiakhoz ké-pest, ami tárgyi valójában ugyanaz maradt. Ha bizonyos konk-rét mozzanatok esetében lehetséges ismétlés, csakis »torzító« ismétlésről lehet szó, mert nem maradt változatlan az az egész, amely megadja a konkrét dolgok irányultságát. Kierkegaard pon-tosan a múltbeli dolgokra emlékezve látja be, hogy nem lehetsé-ges ugyanannak a visszatérése.”⁹

Az emlékezés – véli Kierkegaard – megtöri az ugyanannak visszatérését feltételező gondolatiságot. Éppen ezért korunkban, amikor az emberek egyre kevésbé az emlékeikből, hanem egyre inkább a reprodukcióikból táplálkoznak, és saját kísérletüknek tekintik magukat, korunkban tehát emlékeztetnünk kellene az emlékezés erejére, amely szembeszegül a visszatéréssel. Szembe kellene szegülnünk a felejtés egyik sajátos formájával: a felejtés elfelejtésével, amellyel a kezdet és vég nélküli idő uralma szilárdul meg a lelkünkben!¹⁰

⁹ K. Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956, 177.

¹⁰ Lásd *Für eine anamnetische Kultur*. In: H. Loewy (szerk.): *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*. Reinbek, 1992, 35. skk.

4. Bibliai határmegszabások¹¹

A Biblia üzenetének belső magva az időről, az idő végéről is kö-zöl üzenetet. A bibliai állításokban mindig szerepe van az időnek, mindig feltűnik bennük a végidő. A bibliai Izrael olyan nép, amely nem tud mítoszokból és eszmékből vigaszt és nyugalmat merí-teni. Úgy tűnik, a mítosz ugyanolyan idegen tőle, mint a meta-fizika, és időről időre „kiáltásokból szótt fájjá” alakul. A földön elboldoguló, a világ eseményeibe bekapcsolódó Izrael – az ösz-szes fontos szöveg szerint – nem azt hitte és nem azt gondolta, hogy megmenekülést szerző Istene a világ mögött rejlik, nem az idő túldalaként, hanem az idő határt felállító végeként fogta fel Istent. Ez az istentapasztalat jelentkezik az Ábrahámmal kap-csolatos hagyományokban: „Isten útnak indítja Ábrahámot”; ez a tapasztalat tükröződik a Kivonulás könyvének ismert szaka-szában: „az leszek nálatok, aki nálatok leszek”; ez a tapasztalat hatja át a próféták válságot hirdető és megtérést sürgető üzene-tét, amelyben Izrael tája eszkatologikus tájjá alakul; ugyanezzel találkozunk Jóbna, Jób kiáltásánál („meddig még?”) – és vége-zetül az Ószövetség kései rétegéhez tartozó, az Újszövetségbe is mélyen átnyúló apokaliptikánál és apokaliptikus teodiceánál. Isten eljövendőben „van”.¹² Isten sem nem extrapolálható, sem nem elővételezhető eljövetele alkotja a kései zsidó-újszövetségi gondolkodás „imaginatív valóságát”¹³ legalapvetőbb, első rétegét.”¹³

¹¹ A határonthoz rendelt időt érintő elgondolásaimra és általában az időt határként megközelítő szemléletemre nagy hatással volt J. Taubes időértelmezése.

¹² Arról, hogy „Isten léte az eljövétel, nem a létesülés”, fontos fejtegetések ol-vashatók J. Moltmann-nál: *Gott in der Schöpfung*. München, 1985, 135–150.

¹³ Lásd H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. I. kötet. Göttingen, 1954, 12. skk., 62. skk.

Pontosan ezzel az istentapasztalattal szembesít bennünket a kereszténység kialakulásának története. Az Újszövetség egész világát áthatja az, amit a teológusok a végidő gyors eljövételére irányuló reménynek neveznek. Jézus ennek a reménynek a horizontján élt és szenvedett, s Pál ugyanennek az időfelfogásnak a jegyében alakította ki krisztológiáját, és végezte hithirdetői tevékenységét. Az időt határponthoz rendelve Pál egyáltalán nem üresíti ki és nem fosztja meg jelentőségétől sem az időt, sem az idő horizontján megtapasztalható világot. Pál szemében az idő nem jelentéktelen, átmeneti szakasz, nem a kényszeredett várakozás tartományát jelenti. A határponthoz rendelt idő horizontja nem fosztja meg súlyától a jelent (gyakran maga a teológia is ennek látszatát kelti), éppen ellenkezőleg: a jelen csak ezen a horizonton tapasztalható meg olyan élesen, ahogyan Pál megtapasztalja.¹⁴ Csakis a határponthoz rendelt idő horizontján mondható ki a végérvényes és visszavonhatatlan „most”, amelyről Pál beszél; az induktív végtelen idő horizontján semmi sem lehet végérvényes, minden szükségképpen átmeneti, minden hipotetikus! Az apokaliptikus szemléletű Pál és küldetéses tevékenysége nélkül elképzelhetetlen lenne az Európának nevezett történelmi projekt, az, amit keresztény Nyugatnak nevezünk.

Mondanunk sem kell, hogy apokaliptikus szemléletével Pál a legkevésbé sem szónokol elvakultan a pusztulásról. A politikum táját nem szövi át és nem mérgezi meg a pusztulás lelkesülten kiszínezett fantáziaképeivel. Olvassuk csak el a Római levél (számonkra ma meg lehetőségen idegenül ható) 13. fejezetét, amelyben józanul kiáll a római állam mellett. Aki tudatosan a határponthoz rendelt idő horizontján élnek, azoknak nincsenek állandóan

¹⁴ Arra törekedve, hogy pontosan megvilágítsam, milyen lehet a jelen eszkatológikus szempontból tisztességesen megélt tudata, eszembe jutott egy olyan fordulat, amelyet időnként Jézussal kapcsolatban is használok: Jézus örömteli apokaliptikus, akinek apokaliptikus tudata van, amelyet – a pusztulásról szólt, lelkesült fantáziákkal ellentétben – dertis higgadtság jár át.

látomásaik a saját pusztulásukról, és életüket feláldozó terroristák sem lesznek. A kereszténységhez csak akkor férhetett hozzá a totális elnyomás és az agresszió, amikor megpróbálkozott azzal, hogy apokaliptikus örökségét teljesen függetlenítse az időtől: például szigorú moralizálással, vagyis az eszkatológiát etikává alakítva. Ennek következtében aránytalanul nagy apokaliptikus súly terhelődött az erkölcsi cselekvésre; és itt már valóban felsejlik a fanatizmus és a vak cselekvés veszélye.

5. A félelmek mélyén rejlő félelem

Az apokaliptikus bölcsességhez és az időről szóló apokaliptikus üzenethez visszanyúlva, s üzenetében veszélyes emlékezet elemeit sejtve a keresztény vallásnak nem az a célja, hogy apokaliptikus színezetű kárörömmel kommentálja az időben lezajló eseményeket; arra törekszik, hogy feltárja félelmeink és szorongásaink forrását.

Mi tört el bennünket félelemmel? Konkrét félelmeinknek persze a vallási és egyházi életben belül is megjelölhető különböző forrásai. Feltárásukhoz és megszüntetésükhöz vitathatatlanul segítséget nyújthatnak a pszichológiai tanácsok és kritikák, segítséget nyújthatnak abban, hogy bizonyos szorongások végleg kioltódjanak: azok, amelyek megbénítanak, elbizonytalanítanak és lealacsonyítanak minket, nem engedik, hogy őszinték és szabadok legyünk, és kiszolgáltatnak bennünket mások hatalmának. De nem húzódik-e valami alapvető szorongás konkrét félelmeink mélyén, olyan szorongás, amely mindannyiunkat áthat? Ha nem félünk annyira a félelmeinktől, valószínűleg pontosabban tudnánk, hogy mitől is félünk valójában!

Az archaikus embert feltehetően mindig is félelemmel töltötte el az az érzés, hogy élete és életvilága hamarosan véget ér; mítikus félelme azt is megakadályozta, hogy kezébe vegye a világot. Ebből a félelemből valami abban is jelentkezik, ahogyan ma oly sokan

katasztrófkától rettegnék. Csakhogy véleményem szerint a mai emberben ennél radikálisabb szorongás munkálkodik. A mai ember nemcsak attól fél, hogy minden véget ér, és pusztulás nyeli el a bolygóját, de mélyebben, úgyszólván a konkrét félelmei alatt amiatt is szorong, hogy talán egyáltalán nem is ér véget semmi, hogy nincs is már vég, és a világ sorsában nincs semmi, amit párhuzamba lehetne állítani az egyéni életnek a halálban bekövetkező végével. Félelmet ébreszt, hogy talán mindent és mindenkit magába nyel az arctalan és kegyetlen idő hulláma, amely végül mindenkin átcsap, mint a dagály a tengerparti homokszemekben, és így mindent teljesen összesmos, mindent egyformán közömbössé tesz, mint a halál. Az időnek ez a felfogása az összes igazi reményt és várakozást kioltja; ezzel az időképpel magyarázható, hogy lékének mélyén a modern embert szorongás emészti önazonossága miatt. Az identitás miatti félelem nehezen tárható fel, mert már jóval azelőtt sikerült visszaszorítani a kísérletek és a fejlődés jejeivel, hogy néhány pillanatra meglátnánk lelkünk mélyén.

Napjainkban a határtalan kísérletezés kultusza hódít: minden kivitelezhető, minden megalkotható. Újfajta sorskultusz is létezik azonban: mindent magunk mögött hagyhatunk. A természet tudományos-technikai uralását irányító és a kivitelezhető kultuszának táptalajt biztosító valóságértelmezést olyan látásmód alakítja ki, amely szerint az idő üres, határpont nélkül a végtelenségig növekvő, mindent könyörtelenül magába záró kontinuum. A kísérletezés vágyának mélyrétegeiben rezignáció lakozik. Jean-François Lyotard szerint az újfajta időszemlélet melankolikus. *Moralitás postmodernes* című könyvében a következőket olvassuk: „A finalitás hiánya miatti szenvedés szabja meg a gondolkodás posztmodern állapotát, alakítja ki azt, amit ma többnyire a posztmodern gondolkodás válságának, rossz közérzetének vagy melankóliájának neveznek.”¹⁵

¹⁵ J.-F. Lyotard: *Postmoderne Moralitäten*. (Ford. Gabriele Ricke – Ronald Voullié.) Wien, 1998, 95.

A határpontját veszített, folyamatosan a végtelenbe növekvő idő uralma nemcsak azt eredményezte, hogy nem gondolható el többé Isten, és kései modernitásunkban teljességgel apatetikus isten-nélküliség alakult ki, de a történelmi gondolkodás szubsztanciáját is fokozatosan elmallasztja, azt, amit történelmi időnek nevezünk (a hozzákapcsolódó hermeneutikával együtt). Kegyetlen közömbösségtől semmi sem menthető meg, ami volt. Az újfajta időmítosz nem tisztázott nyomására kialakuló történelmi múltszemlélet „nemcsak azzal számol, hogy a múlt elmúlt; szemlátomást maga is hozzájárul a múlt inaktualitásának megszilárdításához és megpecsételéséhez. A *historia* lépett a hagyomány helyére, vagyis: betölti a helyét.”¹⁶ Ennek az anonim nyomásnak a hatására az emlékezésnek és az elbeszélésnek nincs többé kognitív normatívása, nincs többé „szubsztancialitása”; az új polimikus közegben mindkettő kompenzációs kategóriának számít.

A határpontját veszített idő által táplált életérzéstől szétörednek a nagy víziók, s az utópiák fokozatosan középtávú stratégiává laposodnak (napjainkban a jelenség a politikai élet teljes palettáján megfigyelhető). Szintén az idő nélküli időtől érzett rejtett félelem táplálja azt, amit a modernség cinizmusának neveznek: az apátia kultuszát, a történelmi és politikai felelősség vesztelése szélyes zónáiból kihátráló mozgást, azok okos alkalmazkodását, akik mernek kicsik lenni, a szerényen meghúzódo gondolkodást, a rövidtávú szakaszokban élt életet, s azt a mentalitást, amely könnyen saját pusztulásunk szemléelőívét tehet minket. Az én szememben mindez annak a jele, hogy még modern vagy már posztmodern korunkban egyre kevesebb erőnk van a történelemhez, és a bizonyos szempontból idő nélküli idő tapasztalata rezignációt szül, amely mára már elhatolt a társadalmi élet lelki alapjainak.

¹⁶ G. Krüger: *Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung. Studium Generale* 4 (1951), 322. ssk.; vö. *Szenvedéstörténet és megoldástörténet*, 11. §.

6. „Előre vaknyugatnak”

Samuel Beckett egyik híres darabjának *A játszma vége* a címe. A darab Hamm nevű szereplője félelemmel telve kérdi: „De mi törté-
nik? Mi történik?” A másik, Clov nevű szereplő így válaszol:
„Something is taking its course.”¹⁷ Az élet kioltódásának tragé-
diájából származó párbeszédzilánkokat olvasunk – az élet hang-
talan kioltódása játszódik le előttünk, apokaliptikus kiáltásnak
nyoma sincs. „Something is taking its course.” Ez a határpont nél-
küli idő elpusztítja az embert, azt az embert, akit a történelemből
ismerünk. A határpont nélküli idő – Nietzsche által Isten halála-
ként hirdetett – uralma áldozatokat követel. A vég nélküli idő
uralma az ember végét követeli. Senki sem tudta ezt jobban Nietz-
schénél, aki tudvalévőleg az „ember eltörléséről”, a szubjektum
haláláról beszélt. A szubjektumot Nietzsche merő fikciónak tartja,
az ént (és általában az eddig ismert embert) pedig az igazi antro-
pomorfizmusnak! És mit mondjunk az új emberről szótt álmáról,
a felemelt emberről, az embert felülmúló emberről, aki az idő nél-
küli időről szóló üzenetéből születik majd meg? Erről csak az
időre mindenestől érzéketlen ember képe jut eszembe, azé az em-
beré, aki már csak olajozottan működő gép, pusztán komputeri-
zált intelligencia, amelynek semmire sem kell emlékeznie, mert
nem tud felejteni, aki nem több történelem és szenvedés nélküli
digitális intelligenciánál. Az idő ily módon is diadalt tudna aratni
Istenen – és egyszersmind az emberen. Semmiféle vég nem lehet-
ne olyan rossz, mint a vég teljes hiánya.

Samuel Beckett *Előre vaknyugatnak* című szövegében olvassuk:
„Vágyódván hogy tűnjön el minden. A derengés: el. A semmisáv:
el. A vágyódás: el. Hiú vágyódás hogy a hiú vágyódás: el.”¹⁸

¹⁷ Kolozsvári Grandpierre Emil fordításában: „Közeledik.”

¹⁸ Ford. Tellér Gyula. In: *Előre vaknyugatnak. Válogatott kispróza*. Európa, Bu-
dapest, 1989, 372.

8. § Határponthoz rendelt idő – közelítések egy bibliai örökséghez

Isten haláláról szóló üzenetével Nietzsche valójában az időről
közlő üzenetet. Isten uralmának végét hirdetve az idő uralmának
kezdését hirdeti meg, az idő egészen alapvető, könyörtelen és
áthatolhatatlan fenségének kezdetét. Isten már halott. Az elmú-
lás tengerében semmi más nem marad meg, csak maga az idő,
amely sokkal inkább örökkévaló, mint Isten, halhatatlanabb,
mint az összes isten. Az időnek nincs végkifejlete, sőt – Nietzsche
kifejezetten hangsúlyozza – még csak olyan végkifejlete sem,
amely a semmibe torkolna.¹ Az időnek nincs kezdete, nem ér
véget, örökkévaló idő,² olyan, amelyben nincsenek határpontok,
nincsenek égi és földi, spekulatív úton felismerhető és politikai
eszközökkel elérendő célok. Az idő semmit nem akar saját
mágán kívül, az idő az utolsó fenség, amely megmarad, miután
leomlanak a metafizika által emelt trónusok, az idő az egyetlen
fascinosum, miután megszűnik a metafizika. Évezredekken ke-
resztül azon fáradoztunk, hogy fogalmi keretbe helyezzük a fel-
foghatatlan Istent. Most állandó erőfeszítéssel a definiálhatatlan
időről igyekszünk definíciót alkotni – Nietzsche, Heidegger és
mások ösztönző vagy irritáló hatására. Az „idők” egyik legfi-
gyelemreméltóbb jele, hogy napjainkban semmiről sem töpren-
genek és gondolkodnak, semmiről sem írnak és vitatkoznak
annyit, mint magáról az időről.³ A teológusban pedig időnként
felöltik, hogy az idő kérdésében talán módosult formában maga
az istenkérdés köszön vissza.

¹ KSA 12, 213.

² Vö. KSA 11, 561.: „Az idő örök.”

³ Lásd az időről szóló művek bibliográfiáját H. Lübbénél: *Im Zug der Zeit*.
Berlin, 1992, 25–35.; a felsorolást számtalan újabb tétellel ki lehetne egé-
szíteni.

Az alábbiakban javaslatot szeretnék tenni arra, hogyan viszonyulhatunk teológiai síkon a kialakult helyzethez. Meggyőződéseim szerint újra közel kell kerülnünk bibliai örökségünk egyik eleméhez, amelyet ma többnyire háttérbe szorítanak vagy egészen ártalmatlannak állítanak be, s ahogyan hivatkoznak rá, az azt tanúsítja, hogy teljességgel félreértik: az apokaliptika örökségéhez, amelynek konkrét elgondolása van Isten és az idő viszonyáról.⁴

1. Az apokaliptika látásmódja

Az apokaliptikát háttérbe szorították, félreértették, semmibe vették, bár teljesen kiiktatni soha nem sikerült, és fokozatosan a keresztény Nyugat gondosan lefedett tűzfészke, „viharsarka” (Hans Urs von Balthasar) lett. Miután a nagyegyházak által kidolgozott modern teológia búcsút intett neki, odahagyta egy idealista szemlélettel lecsiszolt, szelíd és a polgár számára elviselhető eszkatológiáért, az apokaliptika elsősorban különböző keresztény szekták és marginális csoportok körében telelt át, többnyire mindenféle intellektuális és teológiai vértet nélkül. Ma, átalakuló korunkban, amikor egyre teljesebb a bizonytalanság és egyre kevésbé érthető a veszéylek, újra virágkorát éli, ezúttal teljesen szekuláris összefüggésben: a felvilágosult világ azért használja kötetlenül lebegő apokaliptikus metaforákat, hogy minden további nélkül kivethesse őket a pusztulás lehetősége keltette általános félelemkre. Mi történik tehát az apokaliptikával?

Természetesen ma nem könnyű egyértelműen és ellenérzések-től mentesen, divatos elgondolásoktól függetlenül nyilatkoznunk „a keresztény teológia anyjának” (Ernst Käsemann) tekinthető

⁴ Az elveszített idő visszaszerzéséért folytatott küzdelemről lásd a 7. § 3. jegyzetében említett tételeimet, amelyek az *Unterbrechungen* 85–94. oldalain is megtalálhatók.

apokaliptikáról. A rendszeres teológián belül a javarészt egzisztencialista vagy idealista színezetű eszkatológia nevében lesöprik a színről az apokaliptikát. Ebből következően azért divatos, mert kötetlen metaforáival katasztrófák írhatók le, és kifejezhetőek velük a pusztulástól rettegők félelmei. Filozófiai szempontból (talán pontosan ezért?) újra éles bírálattal ér: mivel azt reméli, hogy a vég hamar beköszönt, a terrorizmus gyanúja vetül rá: mintha a világidő folyamatát be akarná vonni a katasztrófával végződő egyéni életidőbe, és a pusztulás fantáziákepeivel mérgeznék az amúgy is sokszorosan irritált nyilvánosságot. És valóban igaz, hogy nem könnyű kiigazodni az apokaliptika dinamikáját biztosító tényezőkön, a világ imaginatív észlelésmódján. A kései zsidóság apokaliptikája rendkívül összetett, több rétegből álló képzet, akár a világot elítélő gnózzissal is rokonítható, és bizonyos szempontból fatalista történelemképe miatt szembeállítható a próféta eszkatológiával. Csakhogy a zsidó istenfogalom történelmi kialakulásának fényében az apokaliptika nem visszacsúszásnak, hanem drámai következménynek mutatkozik.

E helyütt, ezen a kereszténység előtti zsidóság és a kereszténység között húzódó területen pontosan meglátható, hogy mitől egyedi a Biblia istenképe, mi különbözteti meg a kis-ázsiai és perzsa dualizmusoktól, s mi határozza el a görög–hellenista világtól.⁵ Pontosán felismerhető, hogy miféle elgondolás húzódik a valóság imaginatív észlelésmódjának hátterében. Lássuk tehát, miről is van szó.

A korai zsidóság körében az apokaliptika irodalmi műfaja a zsidó közösségek szenvedéseiben és üldöztetéseiben gyökerezik. Ebből az apokaliptikus üzenet két fontos jellegzetessége állapítható meg: mindkettő vörös fonálként húzódik végig az összes bibliai hagyományon.

⁵ Utóbbi szempontból a különbségek Pál úgynevezett areopagoszi beszédeiben (ApCsel 17,32) mutatkoznak meg.

Az apokaliptika egyrészt nem csupán katasztrófákat hirdet, hanem az időről közöl üzenetet, bizonyos szempontból temporalizációs programot juttat érvényre, annak feltárására törekszik (bár időnként torz kategóriákkal), hogy van végpontja a világdőnek, amelyről az egyén történelmi életének ideje végső soron nem választható le. Az apokaliptikát nem egyszerűen az időtől független kozmoszon belül kibontakozó történelmi idő foglalkoztatja, hanem magát a kozmoszt kívánja temporalizálni a háttérponthoz rendelt idő horizontján.⁶ Ha ugyanis egy kicsit hosszabban időzünk az apokaliptikus irodalom szövegeinél és képeinél, s valamivel határozottabban kiállunk mellettük, mint ahogy az általános vélekedés szerint ildomos lenne, akkor felismerhetjük, hogy az apokaliptika nem merül a történelemtől elszakadó spekulációkba, hanem lelkesült fantáziaképeket szül a végső pusztulásról; nem katasztrófákra éhezve próbálja kiokoskodni a világ végének időpontját, hanem képi formában világítja meg a világidő határolt természetét. Az apokaliptika nyelvében Isten az idő teljesen még ki nem bomlott, majd csak a jövőben megmutatkozó titkaként jelenik meg. »Ór, meddig tart még az éjszaka?« (...) Felel az ór: »Eljött a reggel, aztán az éjszaka; ha kérdeznél akartok, kérdezzetek, jöjjetek ismét vissza!« (Iz 21, 11sk.).

Másrészt az apokaliptika (a kifejezés szó szerinti értelmét tekintve) „feltárást” végez, az áldozatok arcát tárja fel a győztesek részvételén amnéziájával szemben; az apokaliptika „fel-

⁶ Az apokaliptikát tehát a háttérponthoz rendelt idő vilájdőként fogom fel. Az eszkatologikus fenntartást érintő korábbi elgondolásaimból ez nem tűnt ki teljesen világosan (a fogalom kontextusáról lásd T. R. Peters idevágó szövegét: *LThK*³ 3 [1995], 880–881.). A háttérponthoz rendelt idő horizontján kijelenthető, hogy valami végérvényes és visszavonhatatlan következett be, tudniillik az idővégső eseménye Krisztusban. Ha tehát az idővégső eseményes jelenlétéről beszélünk, egészen konkrét módon fogjuk fel az időt, s időképzésünket nem fedi le csupán az, ahogyan a múlt, a jelen és a jövő hármasságáról szokás beszélni.

fed”, azt fedi fel, ami „van”: szembeszegülve az emberi szenvedéstörténetet elfedő mitikus stratégiákkal vagy akár azokkal a világban létező boldogtalanságot elhomályosító metafizikai eljárásokkal, amelyek megakadályozzák, hogy láthatók legyenek az áldozatok, és hallhatók a kiáltások.

A kereszténységnek akkor van apokaliptikus lelkiismerete, ha egyesíti magában, amire öröksége iránt megtartott hűsége kötelezi: ha úgy emlékezik Istenre, hogy megemlékezik az emberek szenvedéstörténetéről. Mások szenvedésére érzékenyen felhívja a figyelmet az időről szerzett tapasztalatainkban rejlő mélységes ambivalenciára. Nem hajlandó eleget tenni Nietzsche félszólításának, nem tér meg az ártatlan derűhöz, a mediterrán életöröm céltalanul önmagánál időző, örök délben furdózó életmódjához, amire azért nem hajlandó, mert látja az emberiség tényleges szenvedéstörténetét. És arra sem hajlandó, hogy melankolikusan napirendre térjen „a finalitás hiánya” fölött, s végül az esztétika tartományába húzódjon az emberi passziótörténet elől.

2. „Emlékezetet szerezni a kiáltásnak és végpontot az időnek...”

Az apokaliptika tekintete Isten nyomait keresi a szenvedő emberek arcán, így próbál emlékezetet szerezni kiáltásuknak, és végpontot az idejüknek. Lehet, hogy ez így túl emelkedettnek hangzik, úgy tűnhet, az efféle szavak elszakadnak napjaink valóságától. Ezért röviden át szeretném tekinteni, milyen ösztönző erőt képviselhet az apokaliptikus lelkiismeretű kereszténység korunk szellemi, politikai és vallási viszonyai között. A teljesség igénye nélkül három mozzanatot nevezek meg.

⁷ A kereszténység efféle megközelítéséről lásd Gott. *Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*. In: T. R. Peters – C. Urban (szerk.): *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Mainz, 1999, 32–49.

I-Ia szembesülne vele, nem állna többé módjában, hogy az időtől függetlennek beállított megalapozási kísérletekkel fölébe emelkedjen a történelmi emlékezésnek és az emberi szenvedéstörténetből fakadó tiltakozásnak.¹¹

3. A „nietzschei atmoszféra” és a kereszténység jövője

Egyen szabad újra a nietzschei atmoszféráról szólnom, újra Nietzsche-ről, aki már megjövendölte, hogy századunkban egyre kevesebben lesznek a bibliai Isten követői, másrészt nagy lendülettel nyerne majd teret új vallások: Nietzsche szemében az Isten halálának következtében végpontját veszített, kezdet és vég nélküli idő összekapcsolódik egy újfajta világ- és emberkép kialakulásával. Egyik legismertebb költeményében a következőképpen fogalmazza meg az „új ember” állapotát:

*Itt ültem, s vártam, vártam – semmiire,
túl jön, s roszson, a táj fényei
s árnyaira, merő játék, merő
tő és dél, merő céltalan idő.¹²*

„Merő céltalan idő”: e szavakban mintha újfajta boldogság tünné fel, kései, mindeddig ismeretlen megkönnyebbülés, a létezés elemei félelmeitől felszabadító könnyűség. Nietzsche tehát pontosan feltekerkezi saját új korát.¹³

Nietzsche Franz Overbeckhez írt egyik 1888-as levelében olvassuk: „Attól tartok, hogy két részre szakítom az emberiség

¹¹ A teológia igazságigénye (és hozzá kapcsolódó univerzalizmusa) csakis a szenvedés aprioriját érvényesítő, emlékezésre képes ész által teljesíthető: lásd alább a 14. §-t.

¹² *S/Is-Maria* (Lator László fordítása).

¹³ Lásd erről a 7. §-t.

1. A szenvedés apokaliptikus emlékezete erőt adhat általában az emberi emlékezet felújításához. Az Istenről a határponthoz rendelt időt hirdette beszélő bibliai üzenet olyan kultúrában nyilvánul meg, amelyet elsődlegesen az emlékezet határoz meg, az emberek szenvedéstörténete irányít. Az Isten haláláról a határponthoz nem rendelt időt hirdette beszélő üzenet, mint már láttuk, a felejtés kultúrájában, a kulturális amnézia különböző formáiban ölt testet. Az idő elképzelt örökkévalósága kikényszeríti a felejtést, máskülönben ugyanis nem lehetséges a boldogság. Boldogok a feledékenyek, mondja Nietzsche,⁸ tudatosan visszautalva a Biblia szavaira, melyek szerint boldogok a szomorkodók, akik nem hajlandók egzisztenciális szempontból jelentéktelenné minősíteni mindazt, ami eltűnt és visszahozhatatlanul elmúlt, és nem akarják kiiktatni a hiányérzetet abból, amit az ember önmagáról tud.

2. Az apokaliptikus hagyományok szenvedés iránti érzékenysége segítséget nyújthat abban, hogy a politika területén az elfogadás újfajta formái jöjjenek létre. Az általunk középpontba helyezett apokaliptikus hagyomány tiltakozik a demokratikus szabadság olyan pragmatizmusa ellen, amely elszakadt a szenvedés emlékezetétől, és így fokozatosan morális vakságba süllyed.⁹

3. A vallások között kialakítható lenne az együttsszenvedés ökumenéja. Az emberiség összes nagy vallása a szenvedés misztikája köré szerveződik. Ezen a talajon jöhetne létre a vallások említett szövetsége is, hogy megmentse és táplálja világunkban a szociális és a politikai compassiót.¹⁰

Ebben az értelemben tekinthető a mai teológia egyik legfontosabb feladatának, hogy szembeneézzen a bibliai hagyományok metafizikai szempontból nagymértékben néma időfelfogásával.

⁸ KSA5, 153.

⁹ Erről és a vallások szenvedésmisztikáiban meglévő különbségekről első sorban az 5. és a 11. §-ban esik szó.

¹⁰ Lásd a 11. §-t.

történelmét.”¹⁴ Az első részét az emberiség eddigi történelme alkotná, az a szakasz tudniillik, amelyben még felfedezhető az időről szóló apokaliptikus üzenet nyomai – még akkor is, ha kialakulásának szekularizációs tendenciájú eltorzítása következtében az apokaliptikus üzenet azoknak a 20. századi hatalmi mítoszoknak a kialakulását eredményezte, amelyek megpróbálták kikényszeríteni az emberiség végjátékát. A történelem másik részét a végpont nélküli idő horizontján élő, jövőbeli emberiség alkotná: csupa déli verőfény, csupa ártatlanság, a szomorúság a múlté, féltelmek nincsenek, a szenvedés elfeledve. Éppen ezért az emberiség jövőjének szempontjából egyetlen igazi alternatíva rajzolódik ki.

Vagy magunk mögött hagyjuk a régi európai embert, és Nietzsche követve belevetjük magunkat a végkifejlet nélküli, mítikus és dionüszoszi időbe, készen arra, hogy a valóban nekünk szánt örökkévalóságnak lássuk és fogadjuk el, a cél nélküli idő *nunc stans*ának, túl jön és rosszon, túl igazságon és hazugságon, a „nyílt tengerek” tartományának, annak a végtelen, kezdet és vég nélküli kísérletnek, amelyé az ember önmaga számára válik a természet cél nélküli körforgásában.

Vagy vállaljuk, hogy az emberiség jövője felé átléptető hátravonulat a végponttal bíró idő – vitathatatlanul gyengébben megvilágított – horizontjára helyezzük. Ezen a horizonton mozog az ember emberré válásának bibliai–monoteista őstörténete is: elindulás, kivonulás, a fej magasba emelése annak a veszélynek a tudatában, hogy az ember nagyon is elveszítheti a nevét, az arcát, és tudva arról is, hogy az emberi lelkiismeret a másik szenvedésének szerencsétlenségére ad választ, s ezért az ember feltétlenül felelősséggel tartozó és ezzel együtt bűnre is képes szubjektum; hogy az ember akkor és amnyiban létezik az igazság megragadására képes szubjektumként, ha és amennyiben nyelv-

¹⁴ 1888. október 8. (in: Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden* [szerk. K. Schlechta]. III. kötet. München, 1954, 323.).

vileg kifejezi mások szenvedését; hogy az ember engedelmes szubjektum, engedelmisséggel tartozik a szenvedők vallási és kulturális szempontból semmire vissza nem vezethető tekintélyének, amelyben minden ember számára megnyilvánul az apokaliptikus Isten tekintélye (vö. Mt 25). Véleményem szerint az említett alternatíva jelöli ki a kereszténység, sőt az egész emberiség útjának és jövőjének lehetőségeit.

9. § Veszélynek kitéve: a tartóztatás hermeneutikájáról

1. „Aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel”

Egy Órigenésznél fennmaradt, nem kánoni szövegben Jézus a következőket mondja: „Aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel; aki távol van tőlem, az országtól van távol.”¹ Megítélésem szerint a mondat egészen tömören megvilágítja az egész újszövetségi apokaliptikát. Ami engem illet, egész teológiai munkásságom és így e helyütt kifejtett elgondolásaim gondolati háttéréhez is hozzátartozik az a nyugtalanító kérdés, hogy az újkorban miért szorult háttérbe és vált érdektelenné a bibliai apokaliptika értelme.² Hogy mennyire érdektelen és elfeledett ma az apokaliptika, az véleményem szerint abban mutatkozik meg a legszembevetőbben, hogy, mint már említettem, többnyire bibliai gyökereiről leválasztott metaforaként használják, és minden további nélkül rávetítik olyan katasztrófákra, amelyek esetleg elképzelhetők korunkban. Nem azért kell tehát beszéljünk az apokaliptikáról, mert annyira „aktuális”, hanem mert vélt aktualitása szintén csak azt tanúsítja, mennyire elfelejtettük és mily kevésbé értjük. Hogy lehet ez?

Veszélyes dolog közel lenni Jézushoz, tűzveszély, égésveszély fenyeget a közelében. És csak a veszély horizontján ragyog föl a Jézusban közel lévő istenuralom víziója. Kétségtelen, hogy a veszély kategóriája alapvetően fontos Jézus életének és üzenetének megismeréséhez, s a keresztény önanonosság meghatározásához

¹ A Tamás-evangéliumban (82. logion): „Aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel. Aki távol van tőlem, a királyságtól van távol.” Lásd W. Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen. Kritische Ausgabe*. 1. kötet. *Evangelien*. Tübingen, 1990^e, 110.

² Lásd *Az új politikai teológia alapkérdései*, 12. §: *Trotzdem Hoffen*, 44–50.

is elengedhetetlen. A veszély villáma az egész bibliai tájékon végigcsikázik, különösen az újszövetségi jelenetekre vetül a fénye. A veszély és a veszélyeztetettség mindig jelen van a keresztény alapítások történetének horizontján, s ezért a keresztények világbeli léthelyzetében is. Jánosnál például a következőket olvassuk: „Ha a világ gyűlöli benneteket, tudjátok meg, hogy engem előbb gyűlölt nálatok. (...) Emlékezzetek a szóra, amit mondtam nektek: Nem nagyobb a szolga uránál. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak” (Jn 15,18sk.). Pál így nyilatkozik: „Mindentől szorongatnak minket, de agyon nem nyomnak; bizonytalanságban vagyunk, de nem esünk kétségbe; üldözést szenvedünk, de elhagyatottak nem vagyunk; földre terítünk, de el nem vesszünk” (2Kor 4,8sk.). Mit is értünk valójában az Újszövetségből, ha modern értelmezésünkben szisztematikusan kiiktattuk a veszély jelenlétét? Mit értünk, ha egyszerűen elmoszuk vagy elfedjük a veszély horizontját, amely körülöleli és egybetartja a bibliai történelmet, különösen az újszövetségi szakaszt? Elsovadt volna a teológia érzékenysége a veszélyekre és a pusztulásokra, dialektikától mentes hermeneutikájából kivesszett volna a történelmi szakadások és katasztrófák érzékelésének képessége?

A veszélyes Krisztus előli kitérés folyományaként olyan kereszténység alakul ki (és állítom nem pejoratív szándékú, inkább szomorúság és tanácstalanság lengi be), amely többé-kevésbé a jól megszokott polgári vallásra emlékeztet, nincs benne semmi veszély, és vigaszt sem tud nyújtani. Ha ugyanis minden veszélytől mentes és nem fenyegeti semmiféle veszély, a kereszténység nem tud vigasszal szolgálni. Tévednék? A kereszténység számos területén azt látom, hogy a polgári nyugalomba merülő vallással ellentétes képződmények alakulnak ki: példának okáért a harmadik világ szegény egyházainál, amelyek Krisztus iránti hűségüket felszabadulásként is értik, és felszabadulásuként próbálják megélni, miközben óriási veszélyekkel néznek szembe. Vakmerő dolog lenne azt feltételezni, hogy új módon, pontosabban megsejtik, mit jelent közel lenni Jézushoz, vagyis mit

ígér és mit követel annak követése, aki állítólag azt mondta magáról: „aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel”?

Ha a kereszténység egyre otthonosabbá válik, egyre könnyebben elviselhető, ha egyszerű élni a terében, és sokak szemében annak szimbolikus átszemléltetéséént jelenik meg, ami amúgy általában történik, és meghatározza a világ folyását, akkor a kereszténység messiási jövőjében alig van erő. Ha nehezen elviselhető, ha visszatetszést kelt, ha több veszélyt ígér, mint biztonságot, több otthontalanságot, mint védelemet, akkor egyértelműen közel van ahhoz, aki állítólag azt mondta magáról, hogy „aki közel van hozzám, a tűzhöz van közel; aki távol van tőlem, az országtól van távol”. A veszélyt jelző, nehezen elviselhető apokaliptikus képekben fel kell ismernünk valamit a keresztény remény világbeli helyzetéből, mert csak így kerülhetjük el, hogy könnyen kiismerhető, archaikus vágyképekké hulljanak szét a remény egyéb képei, Isten országának képei, a letörtött könnyek és Isten gyermekeinek nevetése. Hűségeseznek kell maradnunk a válság képeihez, mert csak így tudunk hűségesek maradni az ígértek képeihez is.

Az apokaliptikus szövegekben az idő és a történelem végéről hallunk, közel kerülnek hozzánk a történelmi szakadások. Az apokaliptikus szövegeket és képeket pontosan meg kell vizsgálnunk. Az apokaliptika szubverzív tekintete előtt az idő csupa veszélynek tűnik. Az idő nem Prométheuszé vagy Fausté, hanem – Istentől. Isten nem az idő túloldalaként jelenik meg, hanem az idő rohamosan közeledő végéként, az idő határaként, megmenekülést szerző feltartóztatásaként. Az apokaliptika tekintete előtt az idő elsősorban a szenvedés idejének mutatkozik. A természetes időt az apokaliptika egészen természetesen rendeli alá az emberi szenvedés idejének.³ Az apokaliptikus szerzőknél az idő folyamatosága a legkevésbé sem ember nem lakta kontinuumot, hanem a szenvedések nyomvonalát rajzolja ki. És az időben fel-

³ Lásd *Szenvedéstörténet és megőllástörténet*, 6. §.

halmozódott szenvedés méltósága iránti tiszteletük arra indítja őket, hogy a természetes időt a szenvedés ideje felől ertsék meg, és a természetes idő több milliárd évét ha nem is az emberi szenvedés idejéhez képest jelentéktelen tényezőnek, de mindenképpen egyfajta idő nélküli időnek tekintsék.

2. Az apokaliptikus képek háttérbe szorított igazsága.

Rejtik-e olyan igazság az apokaliptikus képekben, amelyet még nem sikerült feltárnunk, vagy ha megmutatkozott is, háttérbe szorítottuk? Ha ezt vizsgáljuk, teológiánknak vállalnia kell az egyidejűtlenséget. Hogy egyidejűtlenségünk ne legyen vak vagy ellenérzéssel terhelt elmaradottság, hanem termékeny egyidejűtlenségként tudjon érvényesülni, az apokaliptikus hagyományt (az általános gyakorlati ellentétben) nem szabad átengednünk a tradicionalistáknak vagy a fundamentalistáknak.⁴ Nem lenne-e elengedhetetlenül szükséges, hogy a társadalomkritikai hermeneutika horizontján tekintettel legyünk arra, ahogyan az apokaliptika a világot, a társadalmat és a történelmet látja? Milyen sorsra jutott modern eszkatológiánk, miután oly engedékenyen hagyta, hogy eltűnjön belőle az apokaliptika fullánkja? Nem készítette-e elő az utat szelíd eszkatológiánk az időt idő nélküli időként, „örök időként” (Nietzsche) értelmező felfogásnak, vagy legalábbis nem igazodott-e hozzá túl simuleknyon? Nem tisztította-e meg az időt – Krisztus győzelmére hivatkozva – minden ellentmondástól, nem simította-e ki összes gyűrődését? Nem vélte-e úgy, hogy a katasztrófaban, a veszélyekben és a pusztulás megannyi formájában csupán elvonulófélben lévő vihar vissz-

⁴ Lásd *Produktive Ungleichzeitigkeiten*. In: J. Habermas (szerk.): *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. 2. kötet. *Politik und Kultur*. Frankfurt a. M., 1979, 529–538.; a szöveget Habermas egyik levelére adott válaszként is megjelentettem: *Unterbrechungen*, 11–19.

hangzik? És ily módon nem hibáztatható-e bizonyos mértékben maga is azért, hogy az idő sors nélküli idő lett számunkra, s ezért a történelem szemantikai potenciálját többé-kevésbé magától értetődően annak győzelmi erejében látjuk, aminek sikerült létrejönnie az evolúció során? A bibliai Isten nem mindig pontosan azokkal lépett-e szövetségre, akiknek a magától előrehaladó evolúció és a szelekciós kényszer szerint nem volt történelmük és nem volt jövőjük: a szegény, dicstelen pusztai tőről, Izraeltől kezdve a keresztén kudarcot valló Názáreti Jézusig?

A vallás halálos betegsége nem a naivitás, hanem a banalitás. Azt ismétli meg, ami nélküle is – és nem ritkán vele szembehangosan kifürkészi pontosan egybeilleszkedő plauzibilitásainkat – abban a tudatban, hogy az eleve általános elfogadással találkozható vallási üzenetek lényegében fölöslegesek. A vallás naivitása azáltal függeszti fel az eleve rögzített, magától értetődő vélekedéseket, hogy egy pillanattal tovább időzik a Biblia apokaliptikus szövegeinél és képeinél, és valamivel tovább kitart mellettük, mint ameddig a modernitás általános véleménye szerint megengedhető lenne. Nem az a célja, hogy – ezernyi apró módosítással – kibékítse az embereket az apokaliptikus szövegekkel és képekkel, hanem „bosszantani” akarja őket velük. Hogy az apokaliptikus üzenetek botrányosak, azt pontosan azok tudták a legjobban, akik először hirdették és ismételték meg őket. A dialektika fullánkjá nélkül egyiket sem lehet elsajátítani közülük.

Apokaliptikus képeivel a vallás provokálni akarja a modern emberképet, és – legalábbis néhány pillanatra – szembe akar helyezkedni vele. Szembehelyezkedni azzal az emberképpel akar, amely szerint a jövőbeli ember a szomorúság és a szenvedés, a bűn és a halál sötét háttére nélkül is megrajzolható. Az apokaliptikus képek annak a titkoltól mentes embernek a képe ellen lázadnak, aki képtelen a szomorúságra, és semmiféle vizsgálatot nem tud befogadni; akinek életterei látszólag biztosan el van-

nak kerítve Isten tomboló viharaitól, de egyre védtelenebbül megadja magát az idő nélküli idő alkonyának és az unalom hosszúra nyúló halálának, a boldogságról szőtt álmai pedig végezetül vágyaktól és szenvedéstől mentes boldogtalanság képeinek mutatkoznak.

Apokaliptikus képeivel a vallás az időről és a történelemről kialakított modern felfogást is provokálni akarja, és – legalábbis néhány pillanatra – szembe akar helyezkedni vele. Magától értetődő beidegződéseinket feltartóztató ellenállását még nehezebb megérteni, és aligha mentesíthető attól a gyanútól, hogy téves úton jár. Nem csoda, hogy teológusok is már régóta elfogadják a modern konszenzusokat, és szinte már csak a modern emberhez igazán nem illő, archaikus félelmek projekcióit látják az apokaliptikus szövegekben és képekben. Ha a vallás továbbra is az ilyen szövegeket és képeket hagyományozza át, és vesztélyes emlékezet elemeit sejtí bennük, akkor a konkrét társadalmi és történelmi körülmények között dialektikus jellegű válság, illetve feltartóztatási hermeneutikával kell fellépnie.

3. Hermeneutikai naivitások ellen

Ami mégis mire jutunk efféle szándékokkal? A bibliai világgal kapcsolatban talán helytállóak. De nem húzódik-e ma már mélyregeges szakadék a Biblia és saját világunk között? Nem választ-e el egy egész világ Páltól? Nem kötnék-e ki visszás biblicizmusnal, akik arra emlékeztetik és figyelmeztetik a mai keresztényiséget, amit a Biblia Istenről és Krisztusról mond? Nincs-e jókora történelmi és hermeneutikai naivitás abban, aki erre törekszik?

De nézzük csak meg, hol is tanyáznak a hermeneutikai naivitások! És engedjünk egy pillanatra annak a gyanúnak, hogy a hermeneutikára hivatkozva a teológiának az is érdekében állhat, hogy elnémi a Biblia által Istenről mondottak provokációját, és könnyedén mentesítsen bennünket „botrányuktól”. Az egyik

ilyen tehermentesítő célzatú hermeneutikai támadás az úgynevezett világgépelméltre hivatkozik. Különbséget tesznek archaikus és modern világgépek között, s az apokaliptikát és a teodiceát (a hozzájuk kapcsolódó világlátással együtt) nyíltan és nagyvonalúan az archaikus-bibliai kort jellemző mitikus világgépekhez sorolják. De talán pontosan itt érhető tetten az igazi hermeneutikai naivitás. Az efféle világgépelméletek képviselői ugyanis úgy tesznek, mintha a kereszténység eredendően semmiféle világgéphez nem kötődne, történelmi és kulturális szempontból úgyszólván mezítelen lenne; létezne valamiféle póre bibliai isteneszme, amely éppúgy elgondolható, mint az ideák Platónnál, s azután egymástól nagymértékben elterő, sőt egymást kizáró világgépek kontósába öltözhet. Csakhogy a határpont-hoz rendelt idő horizontján mozgó imaginatív világlátás, ez a sajátos világgép nem áll csak úgy egyszerűen, szabad lehetőségként a rendelkezésére az Istenről saját bibliai gyökereihez hűen beszélő kereszténységnek! Amit a kereszténység Istenről mond, az világgépi szempontból nem neutrális! Csak akkor lenne így, ha a keresztény üzenetet odavetettük volna annak a dualista gnózisnak, amelynek axiómája szerint (Jacob Taubes szavaival élve) az idő el van rekesztve az üdvösségtől, és az üdvösség el van rekesztve az időtől, ha tehát elkövettük volna ezt az árulást, hogy az üdvösségről szóló keresztény üzenetet távol tartjuk az emberi szenvedéstörténet mélységeitől, s mentesítsük az Istenhez intézett kínzó kérdés apokaliptikus nyugtalanságától.

A gnózis fogalma történeti szempontból a korai teológusok és keresztények lelkében lezajlott küzdelmet idézi emlékezetünkbe. A gnosztikus nézetek vonzó hatása jól felismerhető egyrészt Philónnál, vagyis a zsidó hagyományokban, másrészt Plótinosz-nál, akiket H. Jonaszal egyetértve gnosztikus gondolkodónak tartok. A kereszténység alapítási történeteiben a bibliai hagyományok harcot vívnak a gnózis szellemiségével, amely a kereszténység által hirdetett üdvösséget hajlamos volt függetleníteni a történelemtől. Ne feledjük, hitvallásának kánoni középpontjában

a kereszténység történelmi nevekre és eseményekre utal – azt jelezve, hogy a kereszténység csak a történelmen keresztül tudja helyesen megérteni magát, és teológiai szempontból téves a megváltás olyan eszméje, amelyet történelmi tapasztalatoktól függetlenül próbálnak megfogalmazni.⁵

A gnózis vak az alteritásra, elszakad a történelemtől és a politikától. Nem így az apokaliptika: nem az egyéni életvilág, hanem a többi ember világa, nem az ember saját halálának távlata, hanem a többi ember halálának tapasztalata tartja ébren az apokaliptikus nyugtalanságot. Éppen ezért az apokaliptikus üzenet tartalmai (a halottak feltámasztása, az utolsó ítélet) nagyrészt mások szenvedésének emlékezetével függnek össze. A halottak egyetemes feltámasztásáról szóló üzenet kapcsolódási pontját jelentő válságtapasztalatot nem egyszerűen az egyéni halandóság tapasztalata alkotja, hanem főként az a nyugtalanító kérdés, hogy miként menekül meg halálában a többi ember – főként az ártatlanul és igazságtalanul szenvedők; a kérdés tehát arra irányul, hogyan tartható fenn az igazságosság a történelem áldozatait és legyőzötteit számára, akiknek a terhére élünk, és akiknek a sorsát az élők mégoly szenvedélyes küzdelme sem tudja megváltoztatni. Az apokaliptikus hagyományokon belül a halottak feltámasztásának reményében annak az egyetemes igazságosság-nak a vágya fejeződik ki, amely Isten hatalmából valósul meg – az apokaliptika tartományában Isten hatalma olyan erő, amely azt sem hagyja békén nyugodni, ami már elmúlt. És az utolsó ítéletről szóló apokaliptikus üzenet szembehelyezkedik azzal, ahogyan többnyire megbékülünk a múltbeli szenvedésekkel, és a felejtéssel nyugalmat szerzünk tőlük magunknak.

Aki szerint „humánusabb” és ezért „keresztényibb” az olyan világképlet, amelyhez nem tartozik ítélet, s aki ezért az apokaliptikus üzenet (az utolsó ítélet tétele) helyett az „egyetemes kienyírtetés” (legalább) gnosztikus képzeteket keltő üzenetére

⁵ Minderről lásd a következő, 10. §-t.

voksol, annak érdemes E. Lévinas jól ismert mondatának fényében elgondolkodnia antiapokaliptikus döntéséről: „Embertelen lesz az olyan világ, amelyben mindenható a megbékélés.”⁶ Te gyük hozzá: dialektika nélkül ez a mondat is félreérthető.

10. § Ahogyan a teológia és a kereszténység elmenekül az időtől

Az időbeliség elvesztésének veszélye már korán kikezdi a kereszténység lelkét. Ma ugyan sokan azt állítják, hogy a küszöbön álló végidő reményének kudarcra, a parúzia elmaradása nem idézett elő alapvető válságot a korai kereszténység körében.¹ Véleményem szerint azonban csak az állíthat ilyet, aki nincs tisztában egy fontos összefüggéssel.

1. A folyamatos gnosztikus kísértés

A keresztény teológiára folyamatosan veszélyt jelentő markionista-gnosztikus kísértésre, a bibliai isteneszmét megsebző gnosztikus szemléletmódra gondolok. Mint ismeretes, a kis-ázsiai származású Markión az őskereszténység alkonyán olyan érvelésstratégiai ajánlattal állt elő, amellyel megoldást kínált arra, hogyan tüntethető el a végidő elmaradása okozta csalódottság, és hogyan juttatható nyugvópontra a teodiceai kérdés.² Az idővisség belső magvát az időtől nem függetlenítő, hanem éppen hogy az időbe helyező bibliai isteneszmével szemben azt a gnosztikus axiómát állítja fel, hogy az időtől el van rekesztve az idővisség, és az idővisségtől el van rekesztve az idő,³ ezzel próbálja végérvényesen lecsillapítani a végidő küszöbön álló bekövet-

¹ Szintén ezt állítja például (bár hangsúlyozottan ellenérzései vannak a toposszal szemben) G. Lohfink: *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*. In: G. Greshake – G. Lohfink: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. Freiburg, 1975, 53.

² Lásd az 1. §-ban szereplő, idevágó reflexiókat.

³ Vö. J. Taubes: *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute*. In uő (szerk.): *Gnosis und Politik*. München,

⁶ E. Lévinas: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. (Ford. Eva Mol-denbauer.) Frankfurt a. M., 1992, 34.

keztének őskeresztény reményét. A teodiceai kérdés nyílt (a pászban, a kiáltásban, a kielégítetlen reményben sajtó) sebét pedig a teremő és a megváltó Isten szétszakító gnosztikus dualizmus segítségével próbálja összezárni. Igaz ugyan, hogy a korai egyház határozottan elvetette Markión megoldási javaslatát; még Origenész kifinomult és zseniális közvetítő kísérletét sem fogadta el. Helyettük Ireneus, a nagy antimarkionita polemikus pártjára állt, s Markiónnal és a gnózással szemben arra hivatkozott,⁴ amit ma egyetemes eszkatológiának nevezünk. Döntésének azonban nagy ára volt. Állandó, sőt lényegében egész valójába beépülő veszélyt kapott ugyanis cserébe, annak a veszélyét, hogy kiiktatja az idő dimenzióját, pontosabban hogy az idő összefüggésében megfelezi az eszkatológiát. A kegyelmi idő fogalmát könnyen az egyéni élet idejére korlátozza, és teljesen leváltja a világidő fogalmáról. Rendszeresen súlyát veszti, vagy mindenestől el is tűnik az eszkatológiából az Isten eljövetele által határponthoz rendelt idő, az a horizont, amelyen Istennek a Bibliában tanúsított története mozog.

Egyébként a gnózinak a kereszténységben állt bosszújához, ha nem tévedek, az újplatonikus Plótinosz már egészen korán eszkatológiai támaszt nyújtott. A keresztény vallásfilozófián belül legalább Hegelig nyomon követhető hatása folytonosan olyan azonosság gondolkodás igájába kényszeríti a keresztény teológiát, amellyel szemben a középkori analógiatan is csak nehezen tudta érvényre juttatni az igazát.⁵ A keresztény teológiában Plótinoszon keresztül kezd gyakorolni anonim uralmát az az ismeret-

1984, 9–15. Hasonlót állított korábban Ernst Bloch is: *Atheismus und Christentum*. Frankfurt a. M., 1968, 242.

⁴ B. Aland: *Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzaufzählung*. In: J. Taubes (szerk.): *Gnosis und Politik*, i. m. 54–65.

⁵ Egyet kellene értenünk ugyanis Hans Blumenberggel abban, hogy a középkornak (a középkori analógiatanak) sem sikerült végérvényesen legyőznie a gnóziót. Lásd uő: *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erwei-*

elméleti axióma, mely szerint „hasonlót csak hasonló ismerhet meg”. Csak hogy az axióma az abszolútum időtől független önreflexiójának legmagasabb reflexiós szintjét fejezi ki,⁶ magának az időnek itt semmiféle kognitív jelentősége nincs. A bibliai istenizme eredendő ismeretelméleti axiómáját viszont inkább így lehetne megfogalmazni: csak nem hasonlóknak ismerik meg – kölcsönösen elfogadva – egymást. A csodálkozás, a remény, a kíváncsiság mind-mind részét képezi a bibliai isteneszmét követő teológia megismerési struktúrájának. De már korán megjelenik az idő kiiktatásának veszélye, és az idő eltűnésével együtt a keresztény logosz dialektikája is könnyen kioltódik. A kereszténységben belül még a 4. században megkezdődő nagy krisztológiai és szentháromság-tani reflexiók és viták előtt válság következett be az idő értelmezésének terén, és a krízis a mai napig érezteti a hatását. Legyen szabad néhány észrevételt tennem ezzel kapcsolatban, kiterve arra, hogy a teológiát folyamatosan fenyegeti a gnoszticizmus kísértése, és éppen ezért ki van szolgáltatva az idő jelentőségét tagadó gnosztikus vagy a gnózással rokon mítoszoknak.

Ugy tűnik, a teológiában rendszeresen jelentkezik annak a veszélye, hogy feladja bibliai örökségéből következő időértelmezést és a bibliai időértelmezéssel összefüggő világlátását, s megelégedik arról a tételéről, mely szerint az időnek van végpontja. A teológia gyakran másféle, jól bebiztosított időértelmezésekből merít, amelyek problémássá teszik, hogy összefüggésükben miként gondolható el még egyáltalán a bibliai hagyományban megjelenő Isten. Ilyen például a ciklikus időfelfogás; ilyen időkép az előre harmóniába rendezett kozmoszban zajló idő; ilyen a literaris, teleologikus időértelmezés; ilyen a fejlődés folyamatosága, amely folytonos evolúcióval a végtelenségig tart; ilyen az

terte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M., 1974.

⁶ Véleményem Jürgen Moltmann egyik találó megállapításához kapcsolódik: *Theologie der Hoffnung*. München, 1964, 49.

időt szigorúan az egyéni élettörténetre szűkítő, a világ és a ter-
mészet idejéről leválasztó felfogásmód. És sok minden mutat
gondolásokból is újra meríteni fog. Hogy a teológia teljesen mitizált el-
megfeledezett az időről, azt megfellesem szerint egyébként az
nem olyan gondolkodóként kezelte, aki a *Lét és időben* (jóllehet
tévés irányban!) az idő nélküli metafizika premisszái mögé ha-
zóját látta benne, aki nem a történelem nyilvános dialektikájához,
hanem egy egzisztenciális, történelmi hermeneutikához irányí-
totta a teológiát.

2. Menekülés a történelem nyilvánosságától

Nem jelenthető-e ki, hogy a végponttal bírónak tartott, önma-
gát saját végpontjához mérő és saját végpontjához szabó emberi
életidőre fokozatosan rátelepszik a végpont nélküli világi idő
képzete? Másikülönben mivel magyarázhatnánk, hogy nyilván-
osságunk fokozatosan anonimizálódik, egyre inkább elveszíti
a tájékozódási képességét, és „normatív sükettség” (Jürgen Haber-
mas) vesz erőt rajta? Hogy többet ne mondjunk: az egyéni élet-
idő határlerombolásának tudatát nem a saját élet ideje, hanem
pontosan a többi ember idejének közösségi, nyilvános megta-
pasztalása, nem a saját halált beérő előrefutás, hanem a többi
ember halálának tapasztalata tartja eleve.

Ebben a helyzetben gyakran azzal próbálunk segíteni magunkon,
hogy megfelezzük az időt, és az egyéni idő lehatároltságát
(*vita brevis*) hangsúlyozzuk ugyan, de a világ idejével már nem
foglalkozunk. Függetlenül attól, hogy mire is jutnak ezzel kap-

7 Lásd O. Marquard: *Zeit und Endlichkeit. Gedanken über die temporale Ent-
zweigung des Lebens*. Information Philosophie 5 (1992. december).

esetben az időt érintő filozófiai reflexiók, elmondható, hogy a
világ, az idő, a történelem és a társadalom magánszférára szű-
külő redukciójára sehol sem került sor olyan következetesen,
mint a modern teológia nagy részében. De nem hódol-e be ezzel
a teológia valamiféle veszélyes dualizmusnak? A világ idejét a
maga sorsára hagyja, és csak arra törekszik, hogy az egyéni élet
idejét kapcsolatba hozza Istennel. De nem mondott-e le így már
régóta arról (lényegében gnosztikus szellemben), hogy a bibliai
monoteizmus hirdette egy Istenért küzdjön, s nem éri-e be azzal,
hogy a lelki mélyrétegekben rejlő megváltó Istent keresse és
hirdesse? Talán pontosan ezzel magyarázható az alteritásra ér-
zékletlen, a történelemre vak és a politikumtól távolságot tartó
pszichoteológia diadalmenete? Ám ha a teológia hűségesen hitet
tesz a teremő Isten mellett, megengedheti-e magának, hogy bé-
késen háttal fordítson az egyéni életidő és a világi idő közötti fe-
szültségnek? Nem iktatta-e ki logoszából már jóval a filozófia
előtt az emlékezést és az elbeszélést, amely elengedhetetlenül
fontos ahhoz, hogy ki tudja fejezni az időről és a történelemről
alkotott felfogását, s nem fokozta-e le mindkettőt kompenzációs
és diszítő funkciót betöltő kategóriává?⁸

3. A teológia belső cenzúrája?

Hogy a teológia kiter az idő elől, az valószínűleg azzal függ
össze, hogy hajlamos cenzúra alá vonni a bibliai isteneszmét, s
így elfavoltani magától legmegütököztetőbb következményeit:
a végidő küszöbön álló bekövetkeztének reményét és a második
eljövétel tanát. A teológia érvelésstratégiai technikákkal teljesen
figyelmen kívül hagyja, vagy értelmezési eljárásokkal elfedi, és
hermeneutikai eszközökkel ártalmatlanítja őket. Másikülönben
hogyan is lehetne ma elkerülni a neveltségesség vagy a beszámít-

8 Lásd erről *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, 11. és 12. S.

hatatlanság ódiumát? Híres mítoszalmitási programjának keretében Bultmann például a következőket állítja: „A mitológikus eszkatológiát lényegében eleve érvényteleníti az az egyszerű tény, hogy az Újszövetség reményével ellentétben Krisztus történelem folytatódott, és – minden beszámítható ember megvan győződve róla – folytatódni is fog.”⁹ A beszámíthatatlanságtól rettegve a teológia olyan idő karjába veti magát, amely egyszerűen folytatódik – és közben szemléletmást halvány sejtelve sincs arról, hogy pontosan ez az időkép alkotja az időnek azt mítosztát, amellyel foglalkoznia kellene, s amelynek akár halálos is lehet a számára (és másokra is halált hozhat).¹⁰ Korai korszakában Karl Barth már ezelőtt azzal a szarkasztikus kérdéssel tért napirendre az úgynevezett „következetes eszkatológia” és a „parúzia elmaradását” középpontba helyező szemlélete fölött, hogy mégis miként „maradhatna el” valami olyan, ami lényegénél fogva soha nem is „következhet be”.¹¹ Bármennyire is jogosan gyakorol bírálatot Barth azon az elgondoláson, miszerint Krisztus második eljövetele az időn „belül” következik be, kritikájával a legkevésbé sem oldja meg vagy tisztázza az idővel kapcsolatos teológiai kérdést. A feladatunk ugyanis az

⁹ R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. In: *Kerygma und Mythos*. Hamburg, 1960⁴, 18.

¹⁰ Az egyik salzburgi humanista találkozón Max Horkheimer arról beszélt, hogy liberális stratégiákkal a teológia folyamatosan megtöri a kereszténység erejét, mert „megpróbál alkalmazkodni (...) az időről alkotott társadalmi elgondolásokhoz, hogy ne keljen többé olyan dolgokat elvárnia az embertől, amelyek ma már csak komikusnak vagy különködőnek tűnnek”; idézi O. Schanz (szerk.): *Hat die Religion Zukunft?* Graz, 1971, 117.; lásd továbbá Karl Löwith idevágó megjegyzéseit: i. m. 319.

¹¹ Ezekkel a szavakkal H. Ott foglalja össze Barth fellegását: *Was heißt Wiederkunft Christi?* Freiburg, 1972, 78.

lenne, hogy a második eljövétel tanát az idő lehatároltságának tanaként fogjuk fel.¹² Mert nem azt látjuk-e, hogy a második eljövétel tana is teljesen leválasztja az időről Krisztus visszatérésének gondolatát, illetve kizárólag az egyéni életidőre vetíti ki az időt?

Szent Pálon keresztül pontosan megfigyelhető lenne, hogy milyen jelentősége van annak a világlátásnak, amelyet az határoz meg, amit a Biblia mond Istenről. Igaz ugyan, hogy a páli szövegek sem teljesen egységesek, Pálnál is szerepelnek olyan kijelentések, amelyek a gnózisra emlékeztetnek, és nem véletlenül, hogy Markión Pál hű fiának mondja majd magát, de a *corpus paulinum*ban egyértelműen a határponthoz rendelt idő horizontján mozgó világlátás a meghatározó. Pálnál az eszkatológia meg nem veszíti el az apokaliptika fullánkját. A végidőről szóló keresztény tan és általában az időről alkotott keresztény felfogás még nem alakult szelíd, teleológiában hívó eszkatológiává. A remény időbeli kifeszülése, az időben várakozó remény még mindig átválva valami másra (pusztán a csalódás elkerülése érdekében), még nincs (szemantikailag) az időtől független, egzisztenciális reményre cserélve. Még a határpont, a lehatároltnak tekintett idő alkotja a teológia egyetemes horizontját, és még a teodiceai kérdés jelenti *magát* az eszkatológiai kérdést. Mert a teológia még nem fosztja meg súlyától, és nem juttatja nyugvó-

¹² Természetesen az egyházhoz és az egyházi vezetéshez is gyakorlati és kritikai kérdést intéz az a probléma, hogy miként kezelhető a végidő különböző álló bekezdéseinek reménye és a második eljövétel tana. A Nagy Inkvizitortól szóló elbeszéléseben Dosztojevszkij olyan egyházat állít elénk, amelynek hivatalviselői már régóta függetlenítték magukat a második eljövétel eszméjétől, jöllehet állandóan emlegetik. Senki ne gondolja, hogy az itt kifejtett elgondolások kizárólag spekulatív síkon mozognak, és semmi közülük a kereszténység konkrét valóságához és a földi egyházhoz. Hogy a határponthoz rendelt idő gondolatának horizontján milyen kérdések tehetőek fel az egyház életével kapcsolatban, arról lásd *Zeit der Orden?* című könyvemet.

pontra a teodiceai kérdést az egyetemes történelemre hivatkozó értelemadási kísérletekkel,¹³ sem az üdvösség kérdését optimistán megítélő evolúciós eszkatológiákkal,¹⁴ sem azzal, hogy az emberi egzisztencia önazonosságát és igazi valóját hirdető, gnosztikus képzeteket keltő mítoszra redukálja,¹⁵ hogy egyoldalúan krisztológiai és szentháromságtani összefüggésben Istenben megvalósuló és így meg is szűnő szenvedésről beszél, s túl kevés figyelmet fordít az idő konkrét valóságában Isten miatt átélte szenvedésre,¹⁶ túl sok okos teológiai választ ad olyan kérdésekre, mint hogy kicsoda Isten és hol van Isten, s túl kevés teret enged annak az egészen alapvető bibliai kérdésnek, hogy hol marad már Isten?¹⁷

A teológia logozának meg kell valósítania az emlékezés és elbeszélés aktusait, máskülönben ugyanis nem tudja kifejezni és megvédeni a határponthoz rendelt idő horizontján mozgó világlátását. Nem az lenne az igazi feladatunk, hogy mítoszokkal „kompenzáljuk” a logoszt, hanem az, hogy az emlékezést és az elbeszélést visszahelyezzük a teológia logozába. Különösen

¹³ Így jár el például nézetem szerint Hegel hatására kidolgozott egyetemes történelmi megközelítésével Wolfhart Pannenberg.

¹⁴ Ilyennel találkozunk véleményem szerint Teilhard de Chardinél és bizonyos szempontból magánál Karl Rahnernél is, lásd utóbbiból: *Die Christologie innerhalb einer evolutionen Weltanschauung*. In uő: *Schriften zur Theologie*. V. kötet. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1962, 183–221.

¹⁵ Így tesz nézetem szerint R. Bultmann. Bultmann gnosztikus képzeteket keltő azonosságmítoszaról lásd például F. Schupp: *Mythos und Religion: Der Spielraum der Ordnung*. In: H. Poser (szerk.): *Philosophie und Mythos*. Berlin, 1979, 72.

¹⁶ Lásd erről fentebb az 1. §-t.

¹⁷ A mondottak értelmében a kérdést a krisztológiának is fel kell tennie, ha még nem adta fel teodiceai érzékenységet (lásd fentebb a 2. § 2. pontját) és nem szakította meg belső kapcsolatát az apokaliptikus időfelfogással (határ – lehatároltság).

fontos lenne ez annak szempontjából, amit és ahogyan a keresztenység Istenről mond.¹⁸

Istenről kifejtett üzenetével, vagyis a világot a határponthoz rendelt idő horizontján látó és értelmező felfogásával Pál az „idő vége”, a „remény ünnepét” beszél el, őrizi emlékezetben és ünnepli. Az eucharisztikus kultusz középpontjában a mai napig a következő hitvallás áll: „...míg újra el nem jössz dicsőségben”. De valóban a várakozó remény ünnep-e még az Eucharisztia? Nem estek-e prédálul a keresztyének is már régóta annak az időmítosznak, mely megfosztott minket a várakozó remény képességétől (olvassuk csak el, mit mond erről Samuel Beckett)?¹⁹

¹⁸ Lásd alább a 17. §-t.

¹⁹ Beckett *Godot-ja vára* című darabjáról röviden szövegek a *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* 10. §-ában; lásd még jelen könyv 7. §-ának végét.