

kell értenünk Derrida gondolatait, csak elfogadni tudom ezt a Dionüsziosz Areopagitéstől eredő megközelítést. Ha az imádságokból indulunk ki, az nem egyszerűen azt jelenti, hogy a hitből indulunk ki. Az imádságok nyelve sokkal átfogóbb, mint a hit nyelve; az imádság nyelven az ember azt is el tudja mondani, hogy nem hisz, már ha megpróbálja – Istennek elmondani. Lehet, hogy az ilyen imádság nem több néma panasznál, a teremtmény szótlán sóhajánál. Csak az ilyen imádságban nyílik meg Isten tere, és születik meg az a nyelv, amelyet csak akkor hallunk és tapasztalunk, ha megtörfjük az Istenről tett állításokat és az imádságokat túl könnyedén ekkléziológiai és teológiai keretbe szorító automatizmusokat. Minderről az 5. §-ban lesz szó, ahol azt jelöljük meg az imádságok nyelvének lényegként, hogy Istenet kérjük Istentől.

Az igazi vallás, az imádságokban megnyilatkozó vallás sohasem helyettesíthető teológiával; már Aquinói Szent Tamás is kiemelte, hogy a teológia mindig is másodlagos actus (*actus secundus*), s ezért nem helyettesítheti az igazi vallást, nem teszi fölöslegessé a kiáltást, a reményt, az Istentől Istenet kerő imádságot, csak arra van módja, hogy mindezt argumentatív úton megvilágítsa. Az istenbizonyítások öt útjánál Tamás minden esetben megadja a teológiai érvelés vallási referenciaszubjektumát: „az, amit mindenki Istennek mond”. Canterburyi Szent Anzelmnél viszont már némileg más kép tárul elénk, legalábbis ha a kontextusából kiragadva olvassuk és idézzük Istenről adott híres „definícióját”. Anzelm szerint Isten „az, aminél nagyobb nem gondolható”. Úgy tűnik, Anzelmnek már nincs szüksége arra, hogy visszaüljön az Istenről mondottak vallási alapjára. Csakhogy észre kell vennünk, hogy Istenről adott „definícióját” Anzelm (a *Prologionban*) szabású imádság keretében fejt ki. Ezzel együtt ma különösen nagy a kísértés arra a teológiai idealizmusra, amely azt a látszatot kelti, hogy amit Istenről mond, azt teljes mértékben függetleníteni tudja az általános vélekedés szerint egyre inkább erejét veszítő vallási alaptól. Ez a fajta beállítódás azonban Canterburyi Szent Anzelm szándékával is homlokegyenest ellentétes.

4. § Hová tűnt Isten, és hová az ember?

Mi zajlik ma, Európa e kései korszakában és a későeurópai kereszténységben? Nem a kései Európában hirdették-e először nyilvánosan „Isten halálát”? És vajon nem ugyanitt, Európában készítenek-e föl minket már jó ideje az „ember halálára”, az emberé, akit a történelem eddigi menetéből ismerünk?

1. Az ember eltűnése a még modern vagy már posztmodern világban (A)

Az európai modernitásnak a világ profán európaizálódását eredményező folyamatai nyilvánvalóan nem minősíthetők pusztán szekularizálódási folyamatoknak, nem csak a vallások társadalmi erővesztése és eltűnése volt a következményük; egyre inkább megmutatkozik, hogy az ember erővesztése és eltűnése is együtt jár velük, azé az emberé, akit eddig ismertünk, fontosnak tartottunk, s akivel a felvilágosodás még minden további nélkül számolni tudott. A szekularizálódásban tehát nemcsak az ember önérvényesítési szándéka fejeződik ki, de az is, hogy az ember fokozatosan elveszti a jelentőségét; a szekularizálódást (akárcsak a felvilágosodást!) feltétlenül immanens dialektikájával együtt kell megértenünk! Meglepő, hogy a „felvilágosodás dialektikájának” örökösei nem tudták rászánni magukat arra, hogy a „szekularizálódás dialektikáját” is szemügyre vegyék.

Egyvalami legalábbis kultúrpeszsimista túlzások nélkül is általános érvénnyel kimondhatónak tűnik: amennyiben minden dialektikától mentesen a fejlődés fokozatosan előrehaladó menetbe ágyazódnak, Európa modernizálódási folyamatai valószínűleg nem megerősíthők, hanem gyengülnek az ember szubjektum voltát, interperszonális kapcsolatok kialakítására való képességét és történelmi tudatát. Az európai civilizáció áru- és csereelvé

ma már a gazdaság szféráján jócskán túlyulva társadalmunk lelki alapjaiba is beépült, s a maga módján gyarmatosította az emberi szívet: minden kicserélhetőnek tűnik, az emberek közötti kapcsolatok is, és történelmi emlékeink területén egyre kevésbé az erkölcsi felelősség az iránymutató, egyre inkább az objektív valóságnak beállított ártatlanság a mérvadó. Az életünket magával rántó szédületes felgyorsulás, a fogyasztás és a divatok (beleértve a kulturális divatokat is) alig követhető változásai szinte már semmiféle konkrét szemlélet kialakítását nem teszik lehetővé, mivel többnyire csak távozásuk közben figyelhetjük meg az embereket és a dolgokat, bizonyos szempontból csak hátról látjuk őket. Ennek következtében az egyén fokozatosan megszokja, hogy konkrét vonásokat nélkülöző, elvont, áttekinthetetlen világhoz kell alkalmazkodnia. Gyermekkori fantáziaképeihez sem tud fordulni, mert (játék)automatáinkkal már azelőtt megfajítottuk őket, hogy egyáltalán ki tudtak volna bontakozni.

Hová tűnt tehát, „a ember”? Úgy tűnik, az ember egyre kevésbé él tulajdon emlékezeteiként, szinte már csak önmaga kísérlete. Minden újraalkotható a technika eszközeivel, legvégül maga az alkotó ember is – a biotechnológia horizontján már úgynevezett reproduktív emberi klónok is feltűnnek. Erre majd az ember eltűnésének második fokozatával foglalkozó (B) szakaszban térünk ki. Előbb még néhány szót a még modern vagy már posztmodern világ kultúrkritikai összképéről. A technikai racionalitás mintegy mítikus totalitásának összefüggésében pátosz nélküli intelligencia kialakulása fenyeget, olyan intelligenciát, amelynek nincs szülsége önálló nyelvre, mert ellentmondások nélkül funkcionál, olyan intelligenciát, amelynek nincs emlékezete, mert a felejtés sem férhet hozzá: az ember komputerizált, erkölcs nélküli és a szenvedésre többé nem érzékeny intelligenciává válhat, egyszóval: létrejöhet az ártatlanság olajozottan működő gépezetté merevedett rapszódiaja. Ilyen lenne talán az ember halála utáni ember?

Az ember lopakodó, fájdalom nélküli halála annál könnyebben szerezhethet teret magának, minél kevésbé érzékeljük veszély-

nek és elnyomásnak, minél inkább úgy érezzük, hogy terhektől mentesít bennünket. A folyamat legalább időnként nyugtalansággal tölti el a modern kultúra- és információipart. Az elmúlt években éppen észak-amerikai tudósok hívták fel a figyelmet a modern kultúra- és információiparnak ezekre a többértelmű folyamányaira. A tömegmédiuumok nemcsak az emberi szubjektívítás és az emberi érzékelés gazdagítására törekszenek, de le is lohaszják a szubjektívítást, mert egyre inkább mentesítik az embert attól az erőfeszítéstől, hogy szubjektumszerű nyelvet használjon, és önállóan értelmezze a történelmet. A média információáradata szemléletmást nem csupán a felvilágosodást szolgálja, hanem újfajta, bizonyos szempontból másodlagos éretlenséget is szül, amelyet sokkaltá nehezebb levetkőzni, mint azt az elsődleges éretlenséget, amely ellen a felvilágosodás felemelte a szavát, egészen egyszerűen azért, mert a másodlagos éretlenség állapotában létező ember mintha egyáltalán nem is szenvedne saját magának okozott éretlensége miatt. A katasztrófát elsősorban nem is maga a katasztrófa jelenti, hanem az, hogy már nem tudjuk katasztrófának látni, és fokozatosan saját pusztulásunk szemlélői leszünk.¹

Néhány tünetét soroltuk fel annak, ahogyan „eltűnik az ember”; az említett tünetekben az is megnyilvánul, hogy szórakoztatt, mintegy külső szemlélőként kezeljük a társadalmi és a politikai válságokat, egyre kevesebb teret engedünk a politikumnak, újfajta privatizmus van kialakulóban, s nem utolsósorban a történelemnek is búcsút intünk. Ha ugyanis közelebbről szemügyre vesszük a mifelénk újra nagy lelkesedéssel emlegetett történelmi érdeklődést, láthatjuk, hogy elsősorban a történelem irodalmi feldolgozása foglalkoztatja az embereket: a történelem a figyelemelterelés és az etikai felmentés szolgálatában áll. Újra tárt

¹ Minderről lásd *Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum*. In: J. Rüsen – E. Lämmert – P. Glotz (szerk.): *Die Zukunft der Aufklärung*. Frankfurt a. M., 1988, 81–87.

karokkal fogadják a mítoszokat, kivált, ha nem keresztény kultúrából érkeznek: ha Isten nélküli vallást kínálnak.²

2. Biotechnikai anakronizmus az „ember”? (B)

Egyébként pedig úgy tűnik, mintha a neutronbomba már sokak fejében fellobbant volna, mintha a modern tudományok körében már régóta bizonyosnak számító tény lenne, hogy amúgy érintetlen viszonyok között már bekövetkezett az ember halála. Modern tudományos tudásunkat szemlátomást nem foglalkoztatja a tudás szubjektumokhoz kötődő alapja; szigorúan tudományos horizonton merő antropomorfizmus a szubjektum, a szabadság, az individuum és minden más efféle. Ennek következtében az egész tudományos nyelv fokozatosan másodlagos sorsnyelvvé alakul, amelyből egyre inkább eltűnik az „ember”, s ami mégis elhangzik róla, az legfeljebb már csak híresztelésnek tűnik, vagy „ősregi szemantikai teherként” (Marc Jongen) akasztkodik a nyelvre, olyan korból itt ragadt teherként, amelyben még létezett nyugati humanizmus.³

Az ezt a szemléletmódot igencsak hidegnek és elvontnak minősítő vádjaira mások mellett már Michel Foucault is megpróbált megfelelni, akinek a hatása halála után egyre növekszik: „Elvont? Erre azt tudnám mondani, hogy inkább a humanizmus

² Lásd a 3. §-t.

³ D. Grünbein mondta W. Frühwaldal folytatott beszélgetésében: „Rémületet kelt, hogy a géntechnológia teljesen megváltoztatja az ember valóságát. Nemrég még el lehetett mondani, hogy a humánium minden rettenet, minden katasztrófa, még az indukált katasztrófák ellenére is kikezdhetetlen és egyértelmű valóság marad. A humánium mindig is kísérője volt az emberiségnek, minden helyváltoztatáson, minden pusztuláson keresztül. Minden újszülöttel továbbra is együtt halad, míg végérvényesen el nem felejtik.”

elvont! Elvont az összes ilyen szívbeli fájdalom, az emberi személy, az egzisztencia összes ilyen igénye; valamennyi idegen a tudományos és technikai világtól, amely pedig maga a valóságos világ. (...) Éppen ezért nemzedékünk néhány tagja ma nem arra törekszik, hogy az ember érdekében szembeszálljon a tudománnyal és a technikával, hanem azon van, hogy pontosan rámutasson: gondolkodásunk, életünk, létmódunk, még a leghétköznapiabb magatartásformáink is ugyanannak a szervezeti sémának a részei, vagyis ugyanazoktól a kategóriáktól függenek, mint a tudományos és a technikai világ. Éppen hogy az »emberi szív« elvont.”⁴ Ennek értelmében tehát már régóta merő anakronizmus, amit hűségesen és naivul még mindig az embernek nevezünk. Ha volt is valaha egyáltalán, ez az ember valójában nem létezik többé. Legalábbis bizonyos francia gondolkodóknál tűnik úgy, hogy az ember halála egyértelmű és elintézett tény. A német szociológia pedig már rendszerelméleti összefüggésben is megvilágította és elhelyezte: szubjektumok nincsenek, csak önreferenciális rendszerek léteznek.⁵ És nem a szellem spontaneitása érvényesül (micsoda régi keletű európai elgondolás!), hanem a véghetetlenül közömbös evolúció kozmikus hidege uralkodik bennük. Tartományukban legfeljebb a formátlan, érzékelésre és cselekvésre képtelen szorongás emlékeztet az em-

⁴ Lásd *Ästhetik und Kommunikation* 17/63 (1986). Az idézet a következő szövegből származik: „Meine Pfeile in sein Blut tauchen”. *Rückerrinnerungen an den verlorenen Beginn einer Kontroverse*. Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Alain Robbe-Grillet über Subjekt, Humanismus, System (eine Gesprächscollage), 99–103., 100. Lásd továbbá a 14. §-ban kifejtett elveket.

⁵ Az önreferenciális kifejezés nagyon is árulkodó. Nem utal-e ugyanis eleve a szubjektumot jellemző ömreflexivitásra, nem hívja-e fel a figyelmet az „ön-” előtag a szubjektum kikezdetlenségére és kiiktathatatlanságára? Vö. M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer „postmodernen” Toderklärung*. Frankfurt, 1991.³

3. Isten emlékezete az ember halálával szemben

Az ellenálláshoz támpontokat és erőt adó örökségünk felfedezése érdekében először azt a gondolkodót kell meghallgatnunk, aki a legszenvedélyesebben szegült szembe vele Európában: Friedrich Nietzsche, a posztkeresztény kor megalkuvására legkevésbé kész profétáját. Nietzsche többnyire olyan szerzőként idézzük, aki azt hirdette, hogy Isten meghalt az európai Nyugat szívében. Arról azonban gyakran megfeledkezünk, hogy Isten halálából könyörtelen következtetést von le, azt, hogy maga az ember is meghal, az az ember, akit eddig a történelemből ismertünk, és fontosnak tartottunk. Már maga Nietzsche is a szubjektum haláláról beszél, merő fikciónak tartja a szubjektumot és antropomorfizmusnak minden olyan állítást, amelyben emberi énről esik szó.⁸ Maga is képet ad arról, hogyan esik szét az igazság kifejezésére alkalmas nyelv a metaforák szubjektum nélküli zűrzavarában; olvassuk csak el *A nem morális értelemben vett igazságról és hazugságról* című rövid írását. Nietzsche a történelem végét hirdeti, mert ha semmivé tűnik Isten horizontja, akkor a történelem anonim, időbeli határponttal nem bíró evolúcióba zuhan, amely semmi másra nem törekszik és semmi másra nem vágyik, mint evolúcióra.⁹ Nietzsche azonban még ismeri, és ki is mondja az ember halála mögött húzóódó feltételezést: azt, hogy Isten halott. Tudja, hogy milyen vissz-

tetlenül fontos, amit Istenről mondunk, de azzal kapcsolatban is, amit az emberről tudunk elmondani, már ha az embert többnek és másnak tartjuk a természet utolsó olyan szeleténél, amelyet még nem sikerült kísérleti úton teljesen feltárni. Lásd erről jelen könyv első részének IV. egységét és az egész második részt.

⁸ Vö. KSA 12, 162., 315., 383., 396. Az *Így szólott Zarathustra*-ban Nietzsche rendszeresen visszatér ahhoz a meggyőződéséhez, miszerint az ember olyasmí, amit meg kell haladnunk, amit felül kell múlnunk (*Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Budapest, 2004.).

⁹ Vö. KSA 3, 96.: „A fejlődés nem boldogságot akar, hanem fejlődést, és semmi mást.”

berre, aki egykor voltunk. Mennyiben jobb a helyzet attól, hogy biztosítanak bennünket arról: az „ember halála” csupán episztemológiai szempontból, úgyszólván csakis tudományelméletileg állítható? Mennyiben jobb a helyzet ettől egy olyan világban, amelyben a tudományok a technikán keresztül mindenestől gyakorlati természetűvé válnak, azaz már nemcsak leírják, de definiálják is a valóságot? Ha az ember többé nem gyökerezik az emlékezetben, ha nem tud többé különbséget tenni technikai és ananmetikus racionalitás között, akkor az egész emberi racionalitás megkérdőjeleződik, az ember fokozatosan tulajdon technikai racionalitásának alattvalója lesz, s legvégül az új biotechnikai reprodukciós eljárások folyamánaként elmarad önmagától: ilyen a saját maga technikai alkotásaként megjelenő ember, az ember halála utáni ember.⁶

Azt állítva, hogy a módszertani ateizmus által strukturált modern tudományok és a hozzájuk kapcsolódó technikai racionalitás inkább fokozza, mintsem visszafogná az ember szétforgácsolódásának és eltűnésének folyamatát, egyáltalán nem az a tehetetlenségből fakadó, arrogáns szándék vezérel minket, hogy szűnjön meg tudományos és technikai világunk, és tűnjön el az összes vívmánya; ugyanakkor azt igenis fontosnak tartjuk, hogy a hozzá való viszonyunk újfajta kultúrája alakuljon ki. Mielőtt azon kezdenék töprengeni, hogy miféle támpontokat adhatnak a tájékozódáshoz és az ellenálláshoz a nem európai kultúrák, előbb a saját örökségünket kellene szemügyre vennünk és megvizsgálnunk. Reflexióim ahhoz a zsidó-keresztény örökségből óhatatlanul következő felismeréshez próbálnak elvezetni, hogy különbözőség kell tennünk technikai és ananmetikus racionalitás között.⁷

⁶ Vö. P. Glotz – J. B. Metz – L. Steg: *Diskurs über Menschenwürde. Die neue Gesellschaft*. Frankfurter Hefte. 2000. április, 219–221.

⁷ Istenről beszélve szükségszerűen meg kell különböztetnünk két tényezőt a modern racionalitásfogalmon belül: létezik technikai és ananmetikus racionalitás. A megkülönböztetés nemcsak azzal kapcsolatban elengedhe-

hang érkezik az eszelős ember kiáltására („hová tűnt Isten?”): „és hová az ember?”

Mindebből egyszerű apologetikus gesztussal a következő fordított következtetést vonom le: aki ellen akar állni az ember és a történelmi világ szétforgácsolódásának, aki meg akarja akadályozni, hogy az emberi emlékezet puszta kísérletté fokozódjon le, aki meg akarja menteni szubjektumként birtokolt önazonosságát, igazságot kereső nyelvét, a kölcsönös emberi megértés lehetőségeit, az igazságosságra éhező, kielégíthetetlen vágyát, az szöveget kéthet a bibliai hagyományokban felkínált pátozzsal, az igazságosság pátozzával, amelynek gyökere, hogy összefonódik egymással és egymásra irányul Isten emlékezete és az emberi szenvedés emlékezete. Az (eddig ismert) ember halálában mitikus talajon már kiegyező modernitásnak (a még modern vagy már posztmodern kornak) pedig a zsidó-keresztény hagyományokból fakadó memoria passionis provokációjával kellene szembenéznie. A szenvedés emlékezete továbbra is arra készítet és képesít bennünket, hogy humanitásról és szolidaritásról, elnyomásról és felszabadításról beszéljünk, tiltakozzunk az égbekiáltó igazságtalanság ellen, s felvegyük a harcot az elszegényedéssel és a pusztító nyomorral.

Ily módon talán belátható, hogy a keresztény teológia nem csak mellekesen, hanem szükségszerűen „politikai teológia”, s hogy zsidó-keresztény kontextusban a politikai teológia kifejezés valójában pleonazmus. Ugyanakkor pontosan ezért van szükség arra, hogy körültekintően megkülönböztessük minden mástól.¹⁰

E helyütt már csak két megjegyzést szeretnék tenni az említett következtetés előfeltételeiről és logikájáról.¹¹

¹⁰ Gondolkodásmódot eleve istenfogalma és a monoteizmusról kialakított felfogása is lényegileg megkülönbözteti Carl Schmitt politikai teológiájától. Akkor már Walter Benjamin is közelebb áll hozzám, bár közel-ségünk ellenére más-más partron állunk. Lásd alább a 18. §-t; továbbá J. Manemann: *Carl Schmitt und die Politische Theologie*. Münster, 2002.

1. Hogy az embert Istenének emlékezetén keresztül önmagára tudjuk emlékeztetni, ahhoz szükség van az általunk anamnetikusnak nevezett racionalitás támaszára. A bibliai forrásokból táplálkozó emberkép elhalványodik és szétesik egy olyan kultúrában, amelyben csak diskurzusaink által uralt és diskurzusainkkal pontosan kiismerhető emlékezet létezik, olyan azonban nem, amely irányt is tudna mutatni diskurzusainknak. Hogyan tudna védekezni ugyanis a merőben technikai racionalitás önmagát lopva totálissá emelő uralma ellen az a diskurzusracionalitás, amely nem merít az anamnetikus kultúra szemantikai potenciályaiból?

2. Isten és az ember között nem azáltal teremtünk összefüggést, hogy a történelemtől függetlenül szubjektumként birtokolt létünk, szubjektumként birtokolt szabadságunk lehetőségének feltételeire reflektálunk. Ennélfogva arra sincs módunk, hogy az emberi ész Istennek nevezett ideájának a történelemtől független aprioriján keresztül szavatoljuk és biztosítsuk az egész emberiséget érintő témaként felfogott Isten, az istentapasztalatokat fenyegető történelmi veszélyek meghaladásának feltételét. Következtetésünk érvelésmódja ugyanis azon a történelmi tapasztalaton nyugszik, hogy az ember szubjektum voltára veszélyt jelent a kulturális amnézia. Ennyiben érvelésünk szigorúan történelmi és dialektikus jellegű; meg sem tudnánk fogalmazni, ha nem ismernénk Nietzsche Isten emlékezetével szemben felhozott szempontjait. Érvelési formája szervesen összefügg az Isten emlékezetével szemben megfogalmazott éles bíráló történelmi, kontingens tapasztalattal, s ezért nem is próbál olyan kapcsolatot felállítani Isten és az ember között, amely független lenne a történelemtől.¹²

¹¹ Arról, hogy Isten emlékezete és az ember memoria passionisként felfogott emlékezete történelmileg elválaszthatatlan egymástól, lásd alább a 11. és a 14. §-t.

¹² Efféle összefüggéssel számol például az új politikai teológián gyakorolt bírálataiban R. Langthaler: *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen*

4. Kién a nyelv?

A kereszténység gyakran azt a benyomást kelti, hogy nyelvével nem szabad túl közel kerülnie a valósághoz, úgyszólván nem szabad túlságosan „eviláginak” lennie. Csakhogy éppen az ellentéte igaz. Ha mi, keresztények jobban és pontosabban, könyörtelebnebbül és józanabban meg tudnánk mondani, hogy „mi a helyzet”, a saját ügyünket is biztatóbban tudnánk képviselni, példának okáért az imádságok nyelvéről is lényegfőképpen tudnánk szólni.

Michel Foucault-nál, az európai posztmodern nagy hatású atyjánál bizonyos áttételeken keresztül még észrevehető, hogy Isten emlékezete és a szubjektumként létező ember emlékezőképessége összefügg egymással; ezt jelzi az, ahogyan Foucault felidézzi a Hölderlin által „Isten hiányáról” mondottakat, s *A tudás archeológiájának* a végén a következőket mondja: „könnyen lehet, hogy megölték Isten mindannak súlyával, amit mondtak, de ne gondoljátok, hogy mindazzal, amit mondtok, létrehozhattok egy embert, aki nála tovább él.”¹³ Foucault elgondolkodtató mondatából elsősorban a nyelv szerepének kiemelését halom ki (amit mondtak – amit mondtok). Isten halálával és a szubjektumként létező ember halálával kapcsolatban Foucault egyértelműen a beszédet, a nyelvet helyezi a középpontba. Aki annak bizonyítására vállalkozik, hogy a nyelvileg feltételezett szubjektumok egyáltalán nem léteznek, hogy sem isteni, sem emberi szubjektumok nincsenek, az először szintén azt a kérdést kénytelen feltenni, hogy „ki beszél?” Nincsenek szubjektumok, halljuk, csakis diskurzusok, amelyek szubjektumokká desztillálhatók. Felmerül bennem a kérdés, hogy nem választott-e e téren rendkívül problematikus kiindulási pontot egész

Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. Regensburg, 2000 (ezentúl rövidítve: *Gottermissen*).

¹³ M. Foucault: *A tudás archeológiája*. (Ford. Perczel István.) Atlantisz, Budapest, 2001, 269.

tudományos – strukturalista és posztstrukturalista – szemantikánk és szemiotikánk. A kereszténység mindenesetre azt javasolja, hogy változtassuk meg a kiindulási kérdést. A kereszténység szerint nem az az első kérdés, hogy ki beszél, hanem az, hogy ki szenved. A szubjektumokat kereső vallás ezt a kérdést teszi fel. És a nyelvvel kapcsolatban sincs másféle kérdése. Meggyőződése szerint ugyanis a nyelv elsődlegesen nem a diskurzust folytatatóké, hanem a szenvedőké.¹⁴

Éppen ezért a vallás a szenvedők nyelvét tartja az emberek eredendő nyelvének.¹⁵ És az imádság nyelveként ez a nyelv elsősorban nem vigaszt nyújt a szenvedésre, nem megnyugtatón igyekszik, hanem vigasztalan, nyugtalan kérdést szakit fel a szenvedésből. Mintha az imádságban elhangzó nyugtalan kérdéssel jelentkezne utóljára „az ember” a nyelvben, amelyben, úgy látszik, a mai fejlett tudat szerint már teljesen el is tűnt.¹⁶ Talán valóban az imádság nyelve az egyetlen olyan nyelv, amelyben az ember még emberként nyilatkozik meg! Amelyben nem csak jel- és kódolási rendszerek desztillált, képzeltetbeli szubjektumaként tűnik fel.

Ki beszél valójában az imádságban? Képes-e az ember önmagától az imádságra, és van-e ennyiben istenismereti képessége? Vagy az imádságban bizonyos szempontból csupán maga Isten folytatna párbeszédet önmagával? A kérdés régóta vita tárgyát képezi a teológiában, a kereszténységben belül is. A monoteista vallásokban mindkét felfogás mellett szólnak bizonyos szövegek. A magam részéről az úgynevezett „természetes teológia” álláspontján vagyok, mely szerint önmagában véve az ember nem

¹⁴ Alább, a *compassio* jegyében álló globális éthosz kapcsán (11. §. 5.) részletebben is szó esik arról, milyen jelentősége van a szenvedés primátusának az „emberi méltóság” szempontjából.

¹⁵ Lásd az 5. §-ban az imádságot és az imádság nyelvét érintő részletesebb fejtegetéseket.

¹⁶ Az imádság nyelvének „megmentő” erejéről behatóbban tájékoztat az 5. §.

a-teista.¹⁷ Az imádság még nem jelenti azt, hogy a szubjektumként létező ember Isten és Isten közötti fennálló viszonyba veszne bele, ellenkezőleg: az embert pontosan szubjektum mivoltában megillető, Isten színe előtt megillető méltóságát alapozza meg.¹⁸

5. „...és kié a múltbeli szenvedés?”

A kereszténység más szempontból is őriz olyan emlékezetet, amely meg tudja menteni az embert. Az Istenre való keresztény emlékezés lényegét tekintve ugyanis a szenvedés emlékezete, memoria passionis: jóvá nem tett szenvedések semmivel el nem nyugtatható emléke. A felvilágosodási és szekularizációs folyamatok közepette a kereszténység veszélyes emlékként próbálja megfogalmazni azt a halottak feltámadásába és az ítéletbe vetett hitben rejlő kérdést, hogy miként részesülhetnek igazságban az igazságtalanul szenvedők, a történelem jóvátételt nélkülöző áldozatai és legyőzöttei.¹⁹ A múltbeli szenvedések emlékezetét az ember megmentését szolgáló kategóriaként fogja fel. Ha ugyanis a múltbeli szenvedések belevesznek az anonim evolúció mélységébe, végezetül saját magunkat is szubjektum nélküli lényekként, az evolúció hullámainak felszínén megcsillanó látszatoként vetítjük ki. A szenvedés emlékezete nélkül (hol szelídebben, hol drámaiban) bekövetkezik az ember halála, és nyugvópontra jut az emberi történelem. Pontosan ezért hangsúlyozza folytonosan a kereszténység, hogy a mai nyilvános tudatból nem hiányozhat a visszavonhatatlanul elmúlt szenvedések megmentésének kérdése – mert csak így menthető meg az élők, csak így ment-

¹⁷ Lásd a 6. S-t.

¹⁸ A mondottakkal kapcsolatban felidézendők a „hiánytudás” sajátosságát és jelentőségét érintő alapvető reflexiók az 1. S exkurzusából.

¹⁹ Az e törekvással szemben a kereszténységen belül felmerülő akadályokról lásd alább a 11. S-t.

hető meg a mindenkire megillető igazság és szabadság iránti érzékük. Az *Unsere Hoffnung* című szinódusi dokumentum példál úgy beszél erről: „Mélységesen inhumánus lenne elfelejteni és háttérbe szorítani (...) ezt a kérdést. Ily módon ugyanis elfelednénk és háttérbe szorítanánk a múltbeli szenvedéseket, s ellenkezés nélkül megadnánk magunkat a múltbeli szenvedések értelmetlenségének. Elvégre az unokák boldogsága sem teszi jóvá az apák szenvedését, és semmiféle társadalmi fejlődés nem engeszteli ki azt az igazságtalanságot, amelyben a halottaknak volt részük. Ha túl sokáig elfogadjuk a halál értelmetlenségét és a halottakkal szembeni közömbösséget, végezetül az élők számára is csak banális ígéretek lesznek. Nemcsak gazdasági potenciálunk növekedése korlátozott (amire ma sokan figyelmeztetnek), de mintha az értelmi potenciál is korlátos lenne, mintha fogytán lennének készleteink, s az a veszély fenyegetne, hogy már csak kilúgozott, kiszáradt értelmet hordoznak azok a nagy szavak, amelyekkel saját történelmünket irányítjuk (a szabadság, az emancipáció, az igazságosság, a boldogság).”²⁰

6. Az Istenre való emlékezés szubjektumai

Megítélésem szerint a keresztényeknek elsősorban arra van szükségük az említett kihívások megválaszolásához, hogy egyre kevésbé címzettjei, hanem egyre inkább hordozói legyenek Isten emlékezetének; hogy egyre inkább leépítsék gondoskodási men-talitásukat, éspedig nemcsak a „teljesen világi” keresztény feladatokkal kapcsolatban, hanem a hitbeli tapasztalat és a hitet kifejező nyelv területén is, amelyen összefonódik egymással a hit és az élet története.

Isten emlékezetének „hordozóalánya” nem lehet pusztán a keresztény fundamentalizmus és tradicionalizmus merőben de-

²⁰ *Unsere Hoffnung* I, 3.

fenzív fantáziája; az ugyanis csak olyan keresztényeket programoz be, akik végezetül humort nem ismerő szektás mentalitással csak azt várják, hogy kiszolgálják őket. Nem elégséges azonban, ha nem tévedek, a napjainkban sokkal népszerűbb pneumatikus és karizmatikus kereszténység sem; ki tudja ugyanis megóvni attól, hogy valamiféle jámbor pszichológiává tegye, és végül posztmodern szubkultúrává süllyessze a kereszténységet? ²¹ Társadalomkritikai éberségű kereszténységre van szükség, amely Jézust osztatlanul követő emlékezési és elbeszélési közösségeként fogja fel magát, s nemcsak lemásolt, hanem „találékony” társadalomkritikai fantáziát tud megvalósítani: termékeny ellenállást tanúsítva a szubjektivitás fokozódó elhanyagolásával, az emlékezet eltűnésével, a nyelv szétesésével és a második kiskörűséggel szemben. ²² Csak így akadályozható meg az is, hogy társadalmi életünkben vereséget szenvedjen a szeretet és az igazságosságra éhez, az igazságosságra szomjazó vágyakozás.

E téren egyébként különösen fontos a legutóbbi zsinat egyik legfontosabb irányelve: az, hogy minden hívőnek szubjektum-má kell lennie az egyházban, valamennyiüknek „nagykorúvá” kell válnia. Ennek értelmében a hívők nemcsak címzettjei, de kivétel nélkül alanyai is Isten emlékezetének. Annak a hitet kifejező nyelvnek az alanyai, amely egyáltalán nem merül ki a páztorok oktató adó és a teológusok érvelő nyelvében. Az „egyszerű hívők” nyelvében, még ha töredékesen is, de ki tud fejeződni a hagyomány és a tapasztalat, a hittörténet és az élettörténet egyisége. Véleményem szerint az egyházi megújulásnak és felújításulésnek az is fontos feladata lenne ma, amikor társadalmaink

²¹ A pneumatológiai irányultságú kereszténység egyoldalú érvényesülésével ráadásul könnyen háttérbe szorulhat a teodiceai kérdés, amely nélkül pedig senki sem lehet szubjektum Isten színe előtt.

²² *Vö. Wider die Zweite Ummündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum.* In: J. Rüsen – E. Lämmert – P. Glotz (szerk.): *Die Zukunft der Aufklärung.* Frankfurt, 1988, 81–87.

fokozatosan elveszítik hagyományaikait, hogy az emberek utat találjanak ehhez az emlékezést kifejező, életrajzi téren mozgó nyelvhez. ²³ E téren a modern teológiának is bőségesen van tennivalója. Az akadémiai teológiának persze számos konkrét feladata van, és semmi esetre nem szakíthat érvelési nyelvével, de érveivel pontosan az emlékezés és az elbeszélés kommunikatív rangját kell óvnia; emlékezés és elbeszélés nélkül ugyanis a semmibe hull az összes teológiai állítás. A teológiának tehát meg kell világítania, hogy a túlságosan is a klasszikus görög metafizika hatásának engedve megfogalmazott, szubjektum nélküli (ám semmiképpen sem bagatelizálható vagy tagadható) hittételekben veszélyes és felszabadító erejű emlékezet fejeződik ki, formálakba tömörített, úgyszólván gyorsírással lejegyzett történetek jelennek meg, s a dogmatikai formulákat elbeszélés útján vissza kell vezetnie az útra kelésről és megtérésről, ellenállásról és szenvedésről szóló bibliai történetekhez, különösen a Jézus követéséről szóló szinoptikus történetekhez. Az elbeszélésnek és az emlékezésnek ez a formája szerves részét alkotja az Istenről beszélő keresztény nyelvezet mélystruktúrájának, nem csupán utólag kapcsoljuk hozzá, és nem is pegadógiai és pasztorális célkitűzéseket szolgál: elengedhetlenül fontos kifejezés- és közlésformája a keresztény öazonosságának. ²⁴

²³ Lásd erről *Das Konzil – „Anfang eines Anfangs”?* In: K. Richter (szerk.): *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche.* Mainz, 1991, 11–24.

²⁴ Az emlékezés és az elbeszélés alapvető fontosságáról lásd *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* 11. és 12. §. A krisztológiai dogmák narratív és memoratív mélystruktúrájának megvilágítására irányuló törekvésemet illetően lásd a követségközpontú krisztológiával kapcsolatos reflexióimat: *Zeit der Orden?*; jelen kötetben: 2. §, 2. Hogy az elbeszélés kategóriája mennyiben töltheti be a hid szerepét az interkulturális kapcsolatokban, arról lásd alább a 17. §-t.

