

Paul
Ricoeur

Vallás, ateizmus, hit

PAUL RICŒUR

Vallás, ateizmus, hit

Rezonőr

Sorozatszerkesztő:
Boros Gábor



Károli Könyvek
Műfordítás, forrás

Sorozatszerkesztő:
Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:
Boros Gábor, Bozsonyi Károly, Csanády Márton,
Fabiny Tibor, Furkó Péter, Homicskó Árpád, Horváth Géza,
Kendeffy Gábor, Literáty Zoltán, Mészáros József,
Pap Ferenc, Tóth J. Zoltán

PAUL RICŒUR

Vallás, ateizmus, hit

Szerkesztette: Boros Gábor

Felelős kiadó:
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és
Trócsányi László, a KRE rektora

Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060, Fax: 455-9062

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2023
© L'Harmattan Kiadó, 2023

Hungarian translation ©, 2023 Angyalosi Gergely, Bogárdi Szabó István, Boros Gábor,
Illés Róbert, Jeney Éva, Fehérvári Jákó, Kendeffy Gábor, Martonyi Éva, Mártonffy Marcell,
Miss Zoltán, Péterfalvy András, Szabó István, Szita Bánk

A könyv a Magyar Tudományos Akadémia által meghirdetett akadémiai
könyvkiadási pályázat támogatásával készült.



Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó.
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

ISSN 1786-4410
ISSN 2063-787X
ISBN 978-963-646-025-9

TARTALOMJEGYZÉK

| | |
|------------------|---|
| Előszó | 7 |
|------------------|---|

BEVEZETÉS

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| JENEY ÉVA: A kisebbség nagysága. Paul Ricœur, a protestáns és a filozófus | 15 |
| MÁRTONFFY MARCELL: A képzelet forrásai. Elbeszélt identitás és bibliai horizont Paul Ricœur hermeneutikájában | 27 |

A HIT KÖZVETÍTETTSÉGE

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Vallás, ateizmus, hit | 47 |
| Előszó Rudolf Bultmann „Jésus, mythologie et démythologisation” (Paris, Seuil, 1969) című könyvéhez | 73 |
| A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikája | 93 |
| A tanúság hermeneutikája | 131 |
| Az egyik szövetségről a másikra | 161 |

A ROSSZ BOTRÁNYA

| | |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| A rossz – botrány, kihívás | 175 |
| A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás | 183 |
| Az „eredendő bűn” jelentése, jelentősége | 205 |
| Az „Ádám”-mítosz és a történelem „eszkatologikus” látomása | 223 |

ÖN-TANÚSÁGOK

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PÉTERFALVY ANDRÁS: Négyszemközt Paul Ricœurrel | 263 |
| ILLÉS RÓBERT: A Vigilia beszélgetése Paul Ricœurrel | 271 |
| DENIS ATYA LA PIERRE-QUI VIRE-I BENCÉS SZERZETES: Olvasás, hagyomány, fordítás – Beszélgetés Paul Ricœurrel | 281 |
| ROGER SCHÜTZ – TAIZÉI KÖZÖSSÉG: „Felszabadítani a mélyben rejlő jószágot” – Taizéi beszélgetés | 289 |
| Névmutató | 293 |

ELŐSZÓ

BOROS GÁBOR

Paul Ricoeur 1913-ban született, és 2005-ben halt meg, a filozófiai hermeneutika másik nagy művelőjéhez, Hans-Georg Gadamerhez hasonlóan szintén a 20. század gyermeke volt. Míg azonban Gadamer életútjában, munkásságának irányultságában nagy szerepet játszott a természettudós apa, addig Ricoeur életében és munkásságában „hadiárvasága” játszhatott szerepet egyrészt a nevelő nagyszüleitől és nagynénjétől örökül kapott kálvini-protestáns hit, másrészt a „rossz botrányának” kendőzetlen megmutatkozása révén.

Kötetünk erre a Ricœurre koncentrálnak, vagyis nem a narratív identitás, a metaforaelmélet terén vagy az irodalom- s történelemelméletben megkerülhetetlen gondolkodóra, hanem arra, aki a „rossz botrányára” azzal törekszik válaszolni, hogy a mitológia működésmódjáról szerzett ismereteit s a demitologizáció törekvését a Biblia megértésében, aktuális, „élő beszéddé” tételének érdekében alkalmazza. Amennyire igaz az, hogy Ricoeur nem protestáns filozófusnak tekintette magát, hanem protestánsnak és filozófusnak, annyira igaz az is, hogy a kötetünkben megjelenő írások olyan gondolkodót állítanak elénk, aki a nem vallási szövegek sajátosságairól, illetve beszéd, nyelv és szöveg viszonyáról kialakított elgondolásait a számos különböző műfajhoz tartozó bibliai szövegek, illetve a két Szövetség egymáshoz való viszonyának értelmezésére alkalmazza. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ezek az írások olyan gondolkodót mutatnak be, aki számára az általában vett szövegek tanulmányozásának végső tétje a vallási szövegek, elsősorban a Biblia mint szöveg mivoltának, egzisztenciális, illetve teológiai mondanivalójának megértése s megértetése.

Kötetünk három részből áll. A *Bevezetés*ben rendhagyó módon nem a kötet összeállítója ad értelmezést a megjelenő írásokról, hanem két avatott Ricœur-értelmezőnek adja át a szót, akik eltérő irányokból s eltérő célkitűzéssel adnak bevezetőt a ricœuri életműbe. Jeney Éva Ricoeur életét és művét ragadja meg protestáns mivoltának fényében. Mártonffy Marcell pedig a két forrásból származó életmű egységes értelmezésére tesz kísérletet – aminek lehetőségét persze Ricoeur épp annyira kétségbe szokta vonni, mint a „protestáns filozófus” kifejezés alkalmazhatóságát saját magára. Mivel azonban Ricoeur azt is gyakran kiemeli, hogy a szerzőnek nincs különösebb autoritása az írásai fölött, így nincs

elháríthatatlan akadálya annak, hogy Ricoeur életét és művét a sajátjától eltérő perspektívából értelmezzük.

Az első rész a bibliai hermeneutikát tárgyaló írásokból közül reprezentatív válogatást, kiindulva a programszerű „Vallás, ateizmus, hit” című tanulmányból, amely azt mutatja be, hogy miként lehet számot adni a hit alapzatán élt élet értelméről úgy, hogy komolyan szembenézünk a Nietzschénél és Freudnál jelentkező ateizmussal, illetve annak nagy jelentőségével a 20. század európai és legalábbis észak-amerikai történelmében. Ennek a résznek „A hit közvetítettség” címet adtam, mert valamennyi itteni tanulmány azt a – szövegeinkben is nem egyszer megjelenő – állítást példázza, mely szerint „a hit nem kiáltás, hanem megértés”. Vagyis a hermeneutika eredetétől, a „Krisztus-eseménytől” fogva lényegi eleme a kereszténységnek, ám olyan eleme, amelyet nem lehet egyszer s mindenkorra megragadni valamilyen formulában, mert az illető bibliai szöveg jellegétől, illetve a mindenkori befogadó hermeneutikai szituációjától függ. Nagy szerephez jutnak itt a tanúság, illetve a hallás, egyrészt mint a hit eltérő alapjai, másrészt – főképp az utóbbi – mint annak eszköze, hogy a bibliai hermeneutikát össze lehessen kapcsolni a 20. századi filozófia olyan meghatározó jellegű fejleményeivel, mint amilyen Heidegger fundamentális ontológiája s az egzisztencia tőle elválaszthatatlan analízise.

A második részbe azok az írások kerültek, amelyek a Biblia általános hermeneutikáján belül a rossz „botrányával” foglalkoznak, vagyis azzal a jelenséggel, hogy a rossz nem „probléma”, amikor adott a morális világregend s az ezt megalapozó morális értelemben legfőbb jó Isten, és csupán racionális módszerekkel – lásd a teodiceákat – helyre kellene tenni a vigasztalást nyújtó összkép szétesett darabjait. Ricoeur radikálisabban ragadja meg a rossz problémáját, már csak abból is következően, hogy amikor *elfogadja* az „Isten halott” tézist a nietzschei ateizmusból, akkor ezt a morális világregend istenének halálaként érti. Ezért beszél „probléma” helyett „botrányról”, ami arra utal, hogy hiányzik a vigaszt nyújtani képes összkép, nincs eleve elrendelt kötelék bűn és büntetés között, nincs mivé egyesíteni a darabkákat. Természetesen Jób könyve az alapszövege ezeknek a gondolatmeneteknek. Nagy szerephez jut a demitologizálás is, amelyet az első részben közölt Bultmann-előszó vezet be tematikánkba.

Miután kiderült, hogy több olyan interjú, beszélgetés, önreflexió is megjelent magyarul az utóbbi évtizedekben, melyek kötetünk tematikájába vágnak, nem szívesen hagytam volna ki őket a válogatásból. Már csak azért sem, mert érdekes követni Ricoeur hangsúlyait az egymásra következő évtizedekben létrejött gondolatmenetekben. A harmadik rész ezért a Ricoeurnek önmagáról szóló „tanúságtételeit” tartalmazza, amelyek egyáltalán nem jelentéktelenek

egy olyan filozófus esetében, akinek egyik középponti eszméje a narratív ipszeitás.

A kötet szerkesztőjeként – végül, ám egyáltalán nem utolsó sorban – szeretnék külön köszönetet mondani Fabiny Tibornak és Mártonffy Marcellnek, akik önzetlenül s teljes odaadással támogatták a vállalkozást. Szövegeket bocsátottak rendelkezésemre, információkkal, tanácsokkal láttak el, melyek nélkül aligha jutottam volna el idáig a gyűjtőmunkában, illetve a szövegek megértésében. Szintén köszönet illeti Buzási Gábort és Buzási Áront, illetve Forczek Ákost, akik lehetővé tették egy-egy bujkáló szöveg megtalálását. A görög, illetve a héber kifejezések átírásában nyújtott segítségéért Leonas Alexnek tartozom külön köszönettel.

*

A SZÖVEGEK EREDETI MEGJELENÉSÉNEK ADATAI

Jeney Éva: A kisebbség nagysága. Paul Ricœur, a protestáns és a filozófus, *Pro Minoritate*, vol. 26, 2017/tavasz, 3–14.

Mártonffy Marcell: A képzelet forrásai. Elbeszélte identitás és bibliai horizont Paul Ricœur hermeneutikájában, *Sárospataki Füzetek* 22, 2018/3, 73–88.

VALLÁS, ATEIZMUS, HIT

A fordítás kiindulópontja a *Keresztyén Igazság* különszámában 1991. november 20-án megjelent magyar szöveg; az átdolgozás alapja pedig a „Région, athéisme, foi” címen megjelent szöveg, in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 431–457. Ez a szöveg az eredetileg angolul: Religion, Atheism, Faith: I, on Accusation, II, on Consolation címen megjelent előadásszöveg, in A. MacIntyre – P. Ricœur (eds.): *XVIIIth Series of Bampton Lectures in America*, delivered at Columbia University (1966), New York – London, Columbia University Press, 1969, 57–98. francia fordítása.

ELŐSZÓ RUDOLF BULTMANNHOZ

Préface à Bultmann, in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 373–392. A fordítás kiindulópontja: Előszó Rudolf Bultmannhoz, in Fabiny Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*, Szeged, JATEPress, 1998, 169–184.

HERMENEUTIKAI KÖZELÍTÉSEK A KINYILATKOZTATÁS FOGALMÁHOZ

Eredetileg: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása, in Fabiny Tibor (szerk.): *Hermeneutikai füzetek 6.*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 11–50, melynek eredetije: Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation, in Paul Ricœur: *Essays on Biblical Interpretation*, London, SPCK, 1981, 73–118. Az új fordítás alapja: Herméneutique de l'idée de révélation, in P. Ricœur – E. Levinas – Edgar Haulotte – Étienne Cornélis – C. Geffré (eds.): *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, 15–54. = *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, 197–269.

A TANÚSÁG HERMENEUTIKÁJA

L'herméneutique du témoignage, in *Archivio di Filosofia* (La testimonianza) vol. 42, 1972, 35–61. A fordítás kiindulópontja Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, Szeged, JATEPress, 1998, 185–208.

AZ EGYIK SZÖVETSÉGRŐL A MÁSIKRA

De l'un Testament à l'autre, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 355–366. A fordítás kiindulópontja Horváth Imre – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 9. Narratív teológia*, Budapest, Kijárat, 2010, 51–60.

A ROSSZ BOTRÁNYA

Le scandale du mal, *Esprit*, vol. 56, 1988/7–8, 57–63.
A fordítás megjelent: *Vigilia*, 55. évf., 1990/7, 531–535.

A ROSSZ MINT FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI KIHÍVÁS

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986.
A fordítás megjelent: *Magyar Filozófiai Szemle*, 41. évf., 1997/5–6, 868–869.

AZ „EREDENDŐ BŰN”: JELENTÉSE, JELENTŐSÉGE

Église et Théologie, vol. 23, 1960, 11–30. = *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 265–282.) A fordítás kiindulópontja: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, ford. Miss Zoltán, Budapest, Osiris, 1999, 73–92.

AZ „ÁDÁM”-MÍTOSZ ÉS A TÖRTÉNELEM ESZKATOLOGIKUS LÁTOMÁSA

Forrás: *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1988, 374–416. A fordítás kiindulópontja: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, Szeged, JATEPress, 1998, 93–126.

PÉTERFALVY ANDRÁS: NÉGYSZEMKÖZT PAUL RICŒURREL

Vigilia, 41. évf., 1976/11, 733–738.

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE PAUL RICŒURREL

Vigilia, 54. évf., 1989/3, 218–224.

OLVASÁS, HAGYOMÁNY, FORDÍTÁS

Denis atya, La Pierre-qui Vire-i bencés szerzetes beszélgetése Paul Ricœurrel, *Écoute*, 1993/4, 92–100. *Pannonhalmi Szemle*, 2. évf., 1994/2, 70–76.

„FELSZABADÍTANI A MÉLYBEN REJLŐ JÓSÁGOT” – TAIZÉI BESZÉLGETÉS

Mérleg, 2005, 214–217.

BEVEZETÉS

A KISEBBSÉG NAGYSÁGA. PAUL RICŒUR, A PROTESTÁNS ÉS A FILOZÓFUS

JENEY ÉVA

„Jézus személyéhez és alakjához fűződő viszonyom [...] kétszeresen is közvetített: kanonikus szövegek által, amelyek maguk is értelmezéseket hordoznak, és értelmezési hagyományok által, amelyek részét alkotják a kulturális örökségnek és a meggyőződéseim mögött meghúzódó mély motivációnak. Ebben az értelemben vallom magam olyan valakinek, aki »elköteleződik« a református evangéliumi hagyomány mellett. Nincs »közvetlen« hit.”¹

A francia protestánsok 1562-ben nagyjából kétmillióan lehettek (az akkori összlakosság 11%-a), IV. Henrik vallási háborúk, öldöklések és száműzetések jellemezte uralkodása alatt lélekszámuk egymillió körülire csökkent (5,5%). 1685-ben, a nantes-i ediktum visszavonásakor mintegy hétszázötvenezer lehettek (3,75%). Később, az ediktum visszavonásának hatására, 1715-ig közel kétszázézer hugenotta tért vissza a szülőföldjére. Az üldöztetések megszűntével, a 19. század közepére közel nyolcszázötvenezer főre növekedett a számuk. A két legfontosabb francia protestáns terület, Elzász és Moselle vidékének elvesztése után azonban 1871-re ez a szám hatszázezerre esett vissza (1,6%). Ez a százalékos arány jellemző a 20. századi Franciaországra is, ám a 21. századra a protestánsok száma megkétszereződött: egy 2009-es számlálás szerint az összlakosság 3-4%-át teszik ki. A növekedést a szociológusok a megújuló evangelizációs mozgalmaknak tulajdonítják.

A francia protestánsoknak 1789-ig gyakorlatilag folyamatos és nyílt üldöztetésben volt részük. A legemlékezetesebb esemény az 1572. augusztus 24-i Szent Bertalan-éj, amelyet mintegy negyedszázaddal később az 1815. évi fehérterror elnevezésű erőszakosorozat (nevét a Bourbon-ház liliosomos fehér zászlajáról kapta) követett elsősorban Nîmes és Uzès környékén, majd az 1898–1899-es antiprotestáns fellángolások. A történész Patrick Canabel úgy véli, hogy minden valláshoz szükségszerűen társul valamilyen politikai nézetrendszer. Ezen

¹ Paul Ricœur: *Egészen a halálig. Törödékek*, ford. Bende József, Pannonhalma, Bencés, 2011, 93. (Franciául *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007. Írásomban a magyar fordítást olykor némileg módosítottam. [A szerző.]

az általánosságon túl a reformáció és a modern demokrácia átjárhatóságát, valamint a francia protestánsok csatlakozását a republikánus és világi államhoz a sajátos történelmi körülmények magyarázzák. Canabel szerint a francia „vallási történelem” a politikai történelemre hagyományozta egymástól elválaszthatatlanul a jobboldali katolicizmus és a baloldali protestantizmus kettősségét. Canabel mindezt azzal magyarázza, hogy a forradalom az Emberi és polgári jogok nyilatkozata kiadásával, amely az egyenlőnek teremtett emberek természetes, elidegeníthetetlen és megszentelt jogaként fogalmazta meg az egyéni vallásszabadságot, szövetségre lépett a protestánsokkal, s így a protestantizmus a következő lépésben alkotmányt erőszakolt ki, és a katolicizmus nyakába varrta.²

Mindenesetre a protestantizmus, beleértve a református és az evangélikus irányzatokat, ma a katolikus és az iszlám utáni és a judaizmus előtti harmadik helyet foglalja el a Franciaországban gyakorolt vallások között. A számszerű adatok azt bizonyítják, hogy a francia protestantizmus története a létszámcsökkenés ellenére nem tekinthető hanyatlástörténetnek. A francia protestánsok jelentős szerepet töltek be a francia történelemben. És ma is fontos a szerepük.

A hatalmas és rendkívül szerteágazó életművet hátrahagyó, világszerte nagy hatású Paul Ricoeur (1913, Valence – 2005, Chatenay-Malabry) ennek a francia történelmi kisebbségnek kiemelkedő képviselője. Nem sokkal születése után elvesztette édesanyját, édesapja pedig 1915-ben elesett a háborúban. Nővérével együtt apai nagyszülei és egyik nagynénje nevelték protestáns hitben. Különböző protestáns ifjúsági mozgalmakban is részt vett. Neveltetése és hite, édesapja hősi halála, a Versailles-ban kötött béke méltánytalansága a pacifizmus mellett kötelezte el. Mindaddig, míg második világháborús hadifogságának idején, 1945-ben nem értesült a haláltáborok létezéséről, illetve Karl Barth és André Philip hatására rá nem jött, hogy nem lehet beérni a békeszeretettel – például a nácizmussal szemben. A Sorbonne-on ismerkedett meg a keresztyén egzisztencializmus megalapítójának tartott Gabriel Marcellel, aki sok más mellett (Husserl, Jaspers, Lacan, Heidegger, Bultmann stb.) hatással volt munkásságára. Az 1950-es évektől rendszeresen közölt írásokat az Emmanuel Mounier alapította *Esprit*

² Patrick Canabel: *Les Protestants et la République*, Paris, Edition Complexe, 2000. Írásom első két bekezdésében Canabel adatait használom, és gondolatmenetét követem. (A 2009-es adatok persze már nem szerepelnek benne.) Canabel könyvéről föllelhető egy magyar nyelvű szemle is. Takács Tibor: A francia protestánsok, *Klió*, 2001/2, 14–20.

című folyóiratban³ és a *Christianisme sociale*-ban⁴ is. Baráti kapcsolatot ápolt Roger testvérrel – Roger Schützcel –, gyakran ellátogatott az eredetileg protestáns alapítású közösség alkalmaira Taizébe, és arról számolt be, hogy ott nincsenek uralmi viszonyok, mert a résztvevők a jóság felé fordulnak.

Mit is keresek Taizében? Mondhatnám, kísérletezem azzal, amit a legmélyebben hiszek: azzal, hogy annak, amit általában »vallásnak« neveznek, a jósághoz van köze. A keresztyénség hagyományai kicsit elfelejtették ezt. Valamiképpen a bünyösökre és a rosszra szorítkoznak és korlátozódnak. Egyáltalán nem mintha lebecsülném ezt a kérdést, amely több évtizedig foglalkoztatott. De arra van szükségem, hogy igazoljam azt a meggyőződésemet, hogy bármennyire gyökeres és mélyreható a rossz, mégsem olyan mély, mint a jóság. És ha a vallásnak, a vallásoknak van értelmük, az éppen az, hogy szabadítsák fel a jóság mélységét az emberekben, és ott keressék, ahol teljesen el van temetve.⁵

Idős korában Ricœur tagja lett az ACAT-nak,⁶ a Keresztyén Összefogás az Erőszak Ellen elnevezésű francia emberi jogi szervezetnek. Élete végéig részt vett lakóhelye, Chambon-sur-Lignon protestáns község hitéletében, és szoros kapcsolatban állt a teológiával mint tudománnyal és annak intézményeivel. Mindenekelőtt a párizsi Protestáns Teológiai Intézettel (Institut Protestant de Théologie), amely Ricœur teljes könyvtárát örökölte, 2010-ben pedig megalapította a Fonds Ricœur⁷ nevezetű tudományos szervezetet. Utóbbi nemcsak a

³ Az 1932-ben alapított *Esprit* című folyóirat a nonkonformista gondolkodás fórumaként debütált. Mounier és a folyóiratában publikáló szerzők (Jean Bazin, Jacques Maritain, François Perroux, Denis de Rougemont) a szellem forradalmát hirdették. Az *Esprit* perszonalista és keresztyénszocialista irányultsága Mounier halála után (1950) változott. Több szerző (Robert Aron, Jacques Delors, Thierry Maulnier, Michel Rocard) az európai föderalista mozgalmakkal rokonszenvezett, mások (Pierre Emmanuel vagy Ricœur) nem köteleződtek el. 1968 után a lap keresztyéndemokrata és újbaloldali szellemiségű írásokat is közölt (többek közt René Girard, Ivan Illich, Claude Lefort vagy Tzvetan Todorov tollából). Magyar szempontból figyelemre méltó, mennyire foglalkoztatták az *Esprit* szerzőit a magyar történelem 20. század végi fejleményei (lásd Granasztói György: Görbülő tükör – a magyar közelmúlt egy francia folyóirat lapjain, *Magyar Szemle*, 2009/7–8, 55–74.).

⁴ Nem céloam a folyóirat részletes történeti ismertetése, bár története akár illusztrációja is lehetne a francia protestantizmus és a modern demokratikus értékek közötti átjárhatóságnak. Már nevét is a 19. századi keresztyénszocializmustól kapta, amely Franciaországban protestáns mozgalom volt. (Ennek a mozgalomnak 1958-tól 1969-ig Paul Ricœur volt az elnöke.) Képviselői a *social* jelzőt tudatosan választották a *protestant* helyett, éppen azért, hogy mozgalmuk ökumenikus jellegét hangsúlyozzák, valamint azt, hogy a társadalmi cselekvésben felekezettől függetlenül részt kell vennie minden keresztyénnek. A folyóiratot is református lelkész alapította 1887-ben: Gédéon Chastand.

⁵ Paul Ricœur: *Libérer le fond de bonté*, in [Collectif] *Taizé, au vif de l'espérance*, Paris, Bayard, 2002, 205–207. [Az egész írás magyar fordítását lásd kötetünk végén – a szerk.]

⁶ Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, 1974-ben alapított szervezet, amely arra hívja fel a világ figyelmét, hogy az erőszak és a kínzás nemcsak a diktatúrák sajátossága, hanem mindmáig Európa-szerte létező jelenség.

⁷ <http://www.fondsRicœur.fr> (a Protestáns Teológiai Intézetben) (Letöltés: 2017. február 17.)

hagyaték gondozására vállalkozott, hanem az életmű nemzetközi kutatását is koordinálja. Ricœur írásaiban folyamatosan jelen vannak és mindegyre viszszerternek olyan kérdések, amelyekkel teológusok is szoktak foglalkozni: a szimbólum jelentése, a szövegértelmezés, a nyelv, a végesség, a bűn, a rossz és a megbocsátás problémái. Nemcsak filozófiai, hanem teológiai hermeneutikával is foglalkozott, gyakran idézett és használt fel újszerűen és eredeti módon teológiai munkákat. A francia fenomenológia Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas és Ricœur képviselte teológiai fordulatát elemző Dominique Janicaud egyik munkájában azt hangsúlyozza, mennyire feltűnően kiegyensúlyozott Ricœur álláspontja, és mennyire világosan leírja tárgyával kapcsolatos előfeltevéseit.⁸

Mindezek alapján úgy látszik, hogy vallásossága, protestantizmusa hatott filozófiai felfogására és munkásságára. És akkor a kérdés az volna: miként? Kétségtelen, hogy ebből a szempontból is lehet boncolgatni az életművét.

Csakhogy Ricœur nem szerette, sőt kikérte magának, ha teológusként vagy keresztyén filozófusként könyvelték el. Nem a hitét rejtegette, hiszen elkötelezett keresztyénnek nevezte magát. „Bosszant, amikor protestáns filozófusként mutatnak be. Filozófus vagyok és protestáns”, nyilatkozta egy interjúbán.⁹ Talán valami olyasmit mondott ezzel, hogy a filozófia szakma, s hogy ennek a szakmának független, önálló érvrendszere, igényei, témái vannak, s hogy bölcselőként ő ezeknek megfelelően gondolkodik és alkot. Más szakmákat nem nagyon szokás *vallásos, keresztyén* vagy *pláne protestáns* megkülönböztetéssel jelölni, bár a hitnek és az elköteleződésnek bizonyára általában van köze a kutatáshoz és a szakmaisághoz, de korántsem közvetlenül. Amikor 1970-ben a Paris-Nanterre Egyetemen betöltött rektori pozíciójáról lemondott, mert az 1968-as tömegtüntetések után az állam az egyetemi önkormányzatot hatáskörében korlátozta, Ricœur előbb Leuvenbe, majd Chicagóba ment, ahol Paul Tillich tanszékvezetői helyére került. Csodálta Tillichet és munkásságát, olyanmire, hogy már a Rudolf Bultmann-fordításhoz íródo előszavának¹⁰ készítésekor fölmerült, hogy utószót ír majd Tillich főművének francia fordításához

⁸ Dominique Janicaud: *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* [A francia fenomenológia teológiai fordulata], Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.

⁹ Aligha van magyar olvasó, akinek ne jutna eszébe, mint háritotta el Pilinszky Mauriacra hivatkozva a „katolikus költő” megjelölést: „Költő vagyok és katolikus”, amit többnyire úgy magyaráznak, hogy egyként világi és vallásos.

¹⁰ Rudolf Bultmann: *Jésus. Mythologie et Démythologisation* [Jézus. Mitológia és demitologizálás], préface de Paul Ricœur, Paris, Seuil, [1968]. Magyarul Paul Ricœur: Előszó Bultmannhoz, ford. Bogárdi Szabó István, in Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Szöveggyűjtemény*, Szeged, JATE Press, 1998, 247–273.

is. A *Rendszerez teológia*¹¹ végleges francia változata túl későn, az ő halála után készült el, s ez az utószó sajnos beváltatlan ígéret maradt. Ricœur önmagát pontosan azzal különböztette meg az evangélikus teológustól, hogy előbbi jelzőként elfogadta a felekezeti minősítést. De ő maga is jelölt meg így filozófust. *Egy protestáns filozófus: Pierre Thévenaz* címmel értekezett az elsősorban „abszolútum nélküli bölcseléről” ismert gondolkodóról.¹² Paul Ricœur egyébként sokszor, s nem csupán vallás és bölcsélet, sőt nem csupán teológia és filozófia, hanem más, egymástól eltérő tudományterületek kapcsán is beszélt arról, hogy tiszteletben kell tartani a határokat, miközben egymástól igen különböző diszciplínák nagy összeboronálójának bizonyult. Munkásságának egésze arról győzi meg olvasóját, hogy az elhatárolandók átjárhatók. Többek közt azt is megmutatta, hogy a teológiai gondolkodás segíti a filozófusokat, hogy a filozófiának is van hozadéka a teológia számára, s a két diszciplína párbeszéde gyümölcsöző lehet. Ennek bizonyítéka például módszertanként is használható teológiai hermeneutikája.¹³

A gondolkodó, a gondolkodás és a hit, a felekezet és teológia viszonya bonyolultnak látszik. De vajon olyannyira bonyolult-e valóban?

Keresztyénségéről, protestantizmusáról Ricœur általában úgy beszél, mint természetes adottságról. Posztumusz töredékeiben pedig így fogalmaz:

Keresztyénségem: „Folyamatos választással sorssá alakított véletlen.”

[...] Véletlen: születési, és tágabb értelemben kulturális örökségből adódik. [...] Van a származásomban egy véletlen rész, ha kívülről nézem a dolgokat, ha pedig belülről veszem szemügyre őket, akkor egy minden másra visszavezethetetlen helyzeti tény. Ilyen vagyok, születésemből és örökségemből adódóan. És vállalom. A református hagyományú keresztyén hitben születtem és nőttem fel. Erről a tanulmányaim síkján minden ellentétes vagy illeszkedő hagyománnyal vég nélkül újra és újra konfrontált örökségről mondom, hogy folyamatos választás révén sorssá alakult.¹⁴

Máshol, kritika és meggyőződés viszonyát taglalva pedig így fogalmazott: „a vallás olyan, mint a nyelv, amelybe vagy beleszületik az ember, vagy száműzetés, illetve vendégszeretet telepíti át bele az embert; mindenesetre otthon

¹¹ Paul Tillich: *Rendszerez teológia*, ford. Szabó István, Budapest, Osiris, 2002.

¹² Paul Ricœur: Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz, *Esprit*, 1957/1, 40–53.

¹³ Vö. Jenei Éva: Paul Ricœur teológiai hermeneutikája, *Protestáns Szemle*, 2001/2–3, 76–89.

¹⁴ Ricœur: *Egészen a halálig*, 87–88.

van benne – ami annak az elismerésével is jár, hogy vannak más emberek beszélte más nyelvek is”.¹⁵

Ez a keresztyénség természetesen több adottságnál, és más, mint véletlen. A véletlen maga az adottság, amely nem döntés kérdése, körülmények, nyelv és hagyomány, amelybe az ember beleszületik. Éppen ezért vállalni lehet, de nem lehet kizárólagossá tenni. A folyamatos választástól és döntéstől válik sorssá, amely se nem több, se nem kevesebb, mint az „elköteleződés státusa”, kitartás és ragaszkodás. „Keresztyén: aki Jézus életéhez, tanításaihoz és halálához való legfőbb elköteleződését nyilvánosan vallja.”¹⁶ A francia *adhésion* jelentése nemcsak elköteleződés vagy odaadás, hanem jelentkezés, tagság, odatapadás, csatlakozás, és mindaz, ami ezzel jár: hűség, ragaszkodás, szabályok betartása is. Ricœur is felhívja a figyelmet arra, hogy André Chouraqui, aki a Bibliát úgy fordította újra, hogy próbálta megőrizni kulturális eredetiségét, a görög *πιστις* (πιστις) fogalmát ugyancsak ezzel a szóval, az elköteleződéssel (*adhésion*) adja vissza. A keresztyén elköteleződik, a filozófusnak az a dolga, a mestersége, hogy mindezekre mindig rákérdezzen. A vallás nyelvhez való hasonlítása azért is különleges jelentőségű, mert azzal a következménnyel jár, hogy mások, a különböző vallások hívei más véletleneket alakítanak folyamatos választással sorssá, a vallásalapítók (Mózes, Jézus, Mohamed, Buddha) pedig egyenrangúak.

Ezek a problémák mindvégig foglalkoztatták Paul Ricœur-t. Utolsó, posztumusz írásaiban és töredékeiben a képzeletbeli alakzatai, a gyász és a vidámság témái mellett az a legfontosabb kérdés, keresztyén-e még, és hogy miért is nem tekinthető keresztyén filozófusnak. Keresztyén filozófia mint olyan nem létezik, állítja, azaz nem lehet létrehozni szintézist bölcelet és hit között. Végül ezt azzal oldja fel, hogy ő olyan keresztyén, aki a filozófia nyelvén fejezi ki magát, akárcsak Rembrandt, aki a festészet nyelvén közölte mondandóját:

Nem vagyok keresztyén filozófus, ahogy a szóbeszéd tartja, előszeretettel pejoratív, sőt diszkriminatív értelemben. Egyrészt egyszerűen filozófus vagyok, sőt abszolútum nélküli filozófus, aki a filozófiai antropológiával foglalataskodik, ennek szentelte magát, ebben járatos, filozófiai antropológiában, melynek általános tematikája a fundamentális antropológia címszó alá foglalható. Másrészt keresztyén vagyok, aki a filozófiával fejezi ki önmagát, amint Rembrandt egyszerűen festő és önmagát a festéssel kifejező keresztyén, vagy Bach, aki egyszerűen zenész és önmagát a zenével kifejező keresztyén.¹⁷

¹⁵ Paul Ricœur: *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* [A kritika és a meggyőződés. Beszélgetés François Azouvival és Marc de Launay-vel], Paris, Calmann-Lévy, 1995, 219.

¹⁶ Ricœur: *Egészen a halálig*, 95.

¹⁷ Uo.

Szembetűnően és megkapóan ricœuri ennek a következtetésnek a tágabb szövegösszefüggése. A kiadvány *Keresztyén vagyok-e még* részében a halál három jelentéséről esik szó. A harmadikat, a náci haláltáborok szélsőséges és kollektív tapasztalatát Jorge Semprún *La escritura o la vida* című könyvének¹⁸ kapcsán a mélyreható (gyökeres) rossz fogalmával hozza összefüggésbe, amely folyamatos küzdelmet folytat a testvériség eszméjével. Primo Levi és az ő művét elemző Semprún kétféleképpen válaszolják meg az Auschwitz utáni írás, az irodalom lehetetlenségét vagy lehetőségét. Levi *Ember ez?* című könyve az első haláltáborokról szóló művek között volt,¹⁹ míg Semprún csak évtizedekkel később vetette papírra tapasztalatát. Mindkettejüket az Adorno-féle kérdés valósága szorongatta: vajon hogyan hat majd a mű, hogy az írás által vissza lehet-e kerülni az életbe. A visszatérés a halálból és a visszatérés az életbe problémájának értelmezése kapcsán Ricœur az „aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti, megmenti azt az életre” evangéliumi paradoxont fejti ki. A halált kétféleképpen lehet elgondolni: racionális, ateista vagy keresztyén módon. Az első esetben a gyászmunka (elszakadás az elveszített személytől, mindannak bensővé tételével, amit szerettünk benne, illetve elszakadás önmagunktól az élet végén) segít beletörödni abba, hogy a halhatatlanság a túlélők birodalma, nem valami párhuzamos időbeliség. A keresztyén szemlélet annak elfogadását, hogy többé nem leszünk, az isteni gondoskodásba vetett hitnek tulajdonítja. De a kétféle elképzelés végeredménye azonos: az élettől való elszakadás. Ez a gondolatmenet vezet át a *Keresztyén vagyok-e egyáltalán?* kérdéséhez, amelynek természetes vonzata a *miért nem vagyok keresztyén filozófus* magyarázata.

„Azt mondani, hogy »keresztyén filozófus«, annyi, mint kimondani egy szintagmát, egy fogalmi tömböt; viszont megkülönböztetni a professzionális filozófust a filozofáló keresztyéntől annyi, mint vállalni egy skizoid helyzetet, amelynek megvan a maga dinamikája, megvannak a maga szenvedései és apró örömei.”²⁰

Ricœur egyértelműen vállalta a *skizoid helyzetet*, mindvégig kitaróan ellenállt a *keresztyén filozófus* minősítésnek. Ez vélhetően a korabeli francia szellemi paletta leértékelő megnyilvánulásainak is köszönhető. Ezzel a „pejoratív, sőt diszkriminatív” értelemben használt jelzős szerkezettel a nemzetközi hatású gondolkodónak valójában elsősorban saját országában kellett szembenéznie. Köztudott, hogy előbb ismerték el a tengerentúlon, mint Franciaországban,

¹⁸ Magyarul Jorge Semprún: *Írni vagy élni*, ford. Szoboszlai Margit, Budapest, Ab Ovo, 1995.

¹⁹ Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernnyugvás*, ford. Magyarósi Gizella, Budapest, Európa, 1994 (a mű eredetileg 1947-ben jelent meg).

²⁰ Ricœur: *Egészen a halálig*, 94.

ahol kicsit éppen az angolszász nyelvterületen való megbecsültségének hatására vált híressé. Az ötvenes években Jean-Paul Sartre „kis plébánosnak” nevezte. Elisabeth Roudinesco beszámol arról, hogy az *Essai sur Freud* (Esszé Freudról) megjelenése után Jacques Lacan, a „mester” túlon túl klasszikusnak és idealistának titulálta a művet, és azon „dühöngött”, hogy Ricœur úgy szentelt egy egész könyvet Freud munkásságának, hogy az ő nyelvi elemzéseit és tanításait teljes mértékben figyelmen kívül hagyta, holott öt éven keresztül részt vett a szemináriumain.²¹ Lacan valószínűleg saját nyelvészeti meglátásainak filozófiai megkoronázását várta volna a „tanítványtól”. A keresztyén jelzőben rejlő negatív előítélet még a 2003-ban kiadott *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Az emlékezet, a történelem, a felejtés) című Ricœur-könyvet is utolérte, annál is inkább, minthogy a könyv utolsó része a megbocsátás lehetőségeiről és nehézségeiről szól. Többek közt Annette Wieworka a *Le Monde* és Rainer Rochlitz a *Critique* hasábjain úgy fogadta ezt a művet, mintha a megbocsátás és a megbékélt emlékezet Ricœur állítólagos értelmezésében *par excellence* keresztyén téma volna, figyelmen kívül hagyva azt, hogy például Jacques Derrida ugyancsak értekezett ilyesmiről, sőt éppen Ricœurrel is folytatott párbeszédet erről a kérdéstről. Alain Badiou egyenesen azzal vádolta Ricœur-t, hogy a keresztyén látásmód kizárólagosságát hirdeti e témában, és keresztes lovagként a zsidó hagyomány ellen indít hadjáratot, jóllehet e téma eredete mindenekelőtt zsidó.²² Igaz, hogy a megbocsátásról Ricœur a kilencvenes években írt többször,²³ ehhez a művéhez pedig a megbocsátásról szóló részt tulajdonképpen epilógusként csatolta, amivel megbontotta a mű addigi hármas tagoltságát, és valóban kérdés, hogy a megbocsátás eszkatologikus horizontja miként illeszkedik a mű egészéhez. De Badiou támadása ideológiai.²⁴

Talán nem szükséges kifejteni, mennyire megalapozatlanok ezek a vádak.

*

Nem egészen egy éve, 2016 augusztusában a genfi székhelyű Labor et Fides protestáns könyvkiadónál látott napvilágot Ricœur addig kiadatlan három

²¹ Elisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, 423.

²² Vö. François Dosse: *Paul Ricœur. Les sens d’une vie (1913–2005)*, Paris, La Découverte, 2008, 665–669.

²³ Paul Ricœur: Sanction, réhabilitation, pardon [Büntetés, rehabilitáció, megbocsátás], in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, 193–209. Paul Ricœur: Le pardon peut-il guérir? [Tud-e gyógyítani a megbocsátás?], *Esprit*, 1995/3–4, 77–82.

²⁴ Alain Badiou: Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur. A propos de la mémoire, l’histoire, l’oubli, *Élucidation*, 6/7 (Editions Navarin, 2003), 19–23.

szövege *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (Védőbeszéd az egyházi utópia mellett) címmel.²⁵ A kötetet a Ricœur munkásságának számos tanulmányt szentelő tanítvány és barát, Olivier Abel gondozta, az utószót is ő írta. Abel mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, mennyire ritkaságszámba megy, hogy egy filozófus érdeklődést mutasson az egyház mint gondolat, mint eszme iránt. Ez a könyv három olyan alkalmi beszédet tartalmaz, amelyeket Ricœur Amiensben „harcos protestáns” hallgatóközönségnek tartott 1967-ben. Nagyjából egy évvel 1968 májusának társadalmi-politikai megmozdulásai előtt, a második vatikáni zsinat *aggiornamentója* után, amikor katolikus, protestáns és marxista közösségek egyként próbáltak új társadalmat elgondolni, s abban megtalálni az egyház szerepét. Ricœur ekkor nemcsak egyetemi rektor volt, hanem a keresztyénszocialista mozgalom és az FPE (Fédération Protestante de l'Enseignement – Protestáns Oktatási Szövetség) elnöke is.

Az *Être protestant aujourd'hui* (Protestánsnak lenni ma) című első szövegben így vall a protestantizmusról:

Talán a szememre vetik majd, hogy nem értekeztem a tárgyról; hogy nem mondtam meg, miért kell inkább protestánsnak, mintsem katolikusnak lenni... Ez az »inkább, mintsem« valóban hiányzik a szövegemből. Elég annyit mondanom, hogy számomra a protestantizmus az a hely az egésznek tekintett keresztyén egyházon belül, ahol a leghitelesebben élhetem át a meggyőződés és a felelősség dialektikáját, a halál és a vallás dialektikáját, illetve a hit újraértelmezését.²⁶

Ezt az egyházi közösséget Ricœur az utópia fogalmával kapcsolja össze, azt állítva, hogy funkciójukban hasonlóak. Ebben az írásban az utópia nem valami seholsincs ország, hanem olyan határátkelés intézmény és képzelet között, amely után megváltoznak, mások lesznek a közösség tagjai, mint annak előtte voltak.

Fentebb láthattuk, hogy Ricœur számára „a vallás olyan, mint a nyelv, amelybe vagy beleszületik az ember, vagy száműzetés, avagy vendégszeretet telepíti át bele az embert; mindenesetre otthon van benne”. A nyelvet és a vallást kapcsolja tehát össze, de nemcsak adottságként, hanem azért is, mert ennek a befogadó egyházi közösségnek közegeként, alapító elemeként határozza meg a nyelvet, és úgy látja, lényegében a nyelv segítségével teremődik meg a közösség. Abban, ahogyan ezt Ricœur leírja, tetten érhetjük a nyelvi fordulat

²⁵ Paul Ricœur: *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016.

²⁶ Uo., 29.

szemléletét, amelynek értelmében a nyelv nemcsak megnevezi a világot, hanem egyenesen az emberi tevékenység modellje, intézményeket teremt és tart fenn. A nyelvi meghatározottság munkál a bibliai szövegek műfajainak sokféleségében is, s az nemcsak a világhoz, időhöz, Istenhez való viszony sokféleségével jár Ricœur szerint, hanem az egyházi közösségek többféleségének lehetőségét is megteremti. Ebből következően az egyházi közösség is sokféleképpen fejezi ki magát. Olyan megfontolások ezek, amelyeket későbbi munkáiban majd kibont. Számos írása tanúskodik arról, hogy a Nagy Kódot többszólamú szövegegyüttesként, a kinyilatkoztatást is többértelmű fogalomként képzei el.

Az egyházi közösség utópikus funkciója a technikai világ, a modern társadalom ellenpontja, és ennek a funkciónak enyhe nyomást kell gyakorolnia a társadalomra, hogy célt és távlatot biztosíthasson neki, s lassanként belülről megváltoztathassa. Ricœur Max Webertől veszi át a felelősségetika és a meggyőződés-etika²⁷ kettősségét, s a kettő összebékítésén fáradozik. Megfogalmazza, hogy a kritikai utópiának folyamatosan meg kell értenie a modern világot, s mintegy belülről kell azt irányítania.²⁸

A *Présence des Églises au monde* (Az egyházak jelenléte a világban) című második részben Ricœur az imént idézett szellemben felhívást intéz nem csupán a protestánsokhoz, de a keresztyénekhez általában, hogy tárják ki az egyház kapuit, és lépjenek ki a világba, köteleződjenek el, és közösségként jelenjenek meg, értelmet és reményt mutatva minden embernek. Ily módon a vallásnak is, a prédikációnak is „az értelem hirdetésére és az értelemért folytatott harcra” kellene törekednie. Ricœur a modern társadalmat technicizált, javakat felhalmozó, értékeket szem elől tévesztő világgént írja le, melynek ellenpontja az utópia szerepét betöltő egyházi közösség. Ebben az összefüggésben utópiának azt a törekvést mondja, amelyben az emberiségnek mint az emberek összességének és az egyénnek a sorsa külön-külön egyként beteljesedik. Az utópia fogalma egyúttal jó okkal szolgál neki arra, hogy etika és politika viszonyáról is szóljon. Nem hisz sem abban, hogy az etika beleolvadhatna a politikába (machiavellizmus), sem abban, hogy közvetlenül beleavatkozhatna abba (moralizmus). A keresztyének mindig a felelősség és a meggyőződés feszültségében élnek, hiszen „az erkölcsi lét a kívánatos abszolútum és a megvalósítható optimum dialektikáján alapszik. Nem lehet megúszni ezt a feszültséget. Ellenkezőleg, minél inkább felismerjük, annál inkább szembetűnnek a morális jóllét jelei.”²⁹

²⁷ Webernél *Gesinnungsethik*, melyet a magyar fordításokban „érzületetikaként” szokás visszaadni. (A szerk.)

²⁸ Az utópia fogalma Ricœur hetvenes évekbeli munkáit is végigkíséri.

²⁹ Ricœur: *Plaidoyer*, 51.

A harmadik szöveg, amely a *Sens et langage* (Értelem és nyelv) címet viseli, a keresztyén hit demitologizálását javasolja, amit, mint a Ricœur által sűrűn idézett Rudolf Bultmann is leírta, már az Újszövetség is alkalmazott, amikor kritikailag kiküszöbölte az őskeresztyén mitológiát. Ricœur a ma emberétől idegen és távoli képzetek eltávolításáról beszél, nem a mítosz jelentésének, értelmének kétségbevonásáról. A demitologizálás célja, hogy a Biblia *üzenete* az ember jelenkori valóságához szóljon, mert ő csak így értheti meg. Ez az eljárás is a „hit műve” („œuvre de la foi”).

Ugyanebben az évben Ricœur Rudolf Bultmann Jézus-könyvéhez készült, fentebb már említett előszavában is kifejtette mindezt.

Bultmann demitologizálási elképzelését értelmezve azt állította, hogy mind a mítoszok, mind a mítosztalanítás különböző szinteken zajlanak.³⁰ Az első szinten a természettudomány mítosztalanítja a Biblia valamikori kozmológiáját, pontosabban azt a kortárs természettudományos világgéppel helyettesíti. A második szinten a filozófia a mítosz képszerű formáját bontja le, s ezáltal annak egzisztenciális jelentését teszi hozzáférhetővé, vagyis visszaadja az *igazi* jelentést. A harmadik szinten a mítosztalanítás már nem a természettudomány és nem a filozófia, hanem a teológia szintjén zajlik, vagyis a hit által való megigazulás páli-lutheri teológiája veszi át a szerepet, ahol az értelmezés a (protestáns) igehirdetéssel, a kérügmával kezdődik. Ezen a szinten a demitologizálás nem más, mint a hit következménye. A Bultmann-féle szintek Ricœur szerint hierarchikusak, s a legmagasabb szint a teológiáé. Végül így foglalja össze a bultmanni programot: „egymás után a modern ember, majd az egzisztenciális filozófus és végül a hívő ember tart igényt a mítosztalanításra”.³¹ Ricœur megkülönbözteti egymástól a jelentést (*sens*) és a jelentőséget (*signification*), s így szerinte a folyamat az „ideális jelentéstől” az „egzisztenciális jelentőségig” tart, ahol a jelentés a létben valósul meg. Azt kifogásolja Bultmann elgondolásában, hogy „túl gyorsan mozog”, „rövidít”, azaz nem időzik el az ideális jelentésnél, s tulajdonképpen csak a szöveg jelenbeli, egzisztenciális jelentőségével foglalkozik, amely természetesen nagyon fontos, de nem kizárólagos jelentés. Azt veti Bultmann szemére, hogy (akárcsak Heidegger) nem járta meg az értelmezés hosszú útját, „amely az egzisztencia közvetlen megragadása helyett a kultúra közvetítő alakjainak egész során át hivatott elvezetni a léthez”.³²

³⁰ A Bultmann–Ricœur-féle demitologizálás egyidős a Derrida-féle dekonstrukcióval. Derrida *De la grammatologie* című munkája is 1967-ben jelent meg.

³¹ Ricœur: *Előszó Bultmannhoz*, 262. [Lásd kötetünkben: 73.]

³² Tengelyi László: A rövid és a hosszú út a léthez, in uő: *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest, Atlantisz, 1998, 80–83.

Természetesen jól érzékelhető e szövegeken a hatvanas-hetvenes évek levegője. Manapság Ricœur sem beszélne egyetlen „emberiségről” általában, vagy aligha hangsúlyozná az utópia „totalizáló” és „szingularizáló” szerepét. Az egyházi közösség utópikus funkciójának nyomása a társadalomra napjainkban nem mondható sem enyhének, sem folyamatosnak. És folytathatnánk a sort, de itt és most nem ennek van jelentősége. Ez a kiadvány fontos, protestáns vonatkozásai miatt is, de azért is figyelemre méltó, mert több olyan fontos kérdés, megfontolás is megjelenik benne, akár kifejtve, akár kifejtetlenül, amely köré Ricœur életműve szerveződik. Ilyen az esendőség, a végesség, a képzelet, az utópia, a nyelv meghatározó szerepe, a meggyőződés és a felelősség kérdése. A kötet előrevetíti a *hosszú utat* is, amelyet a filozófus és a keresztyén bejárt.

A fentiekben vázolt elgondolások közül kiemelkedik az a megállapítás, hogy a vallás *véletlen* következménye, s olyan, mint a nyelv: a születéssel jár. A *folyamatos döntés* e véletlen (nyelv, hagyomány, szokásrend) mellett sorsalakító jelentőségű. A vallás és a nyelv összehasonlítása továbbá kiegészül a száműzetés vagy vendégszeretet általi *áttelepítettség* gondolatával, ami nem megszünteti a véletlent, hanem kiegészíti és újraértelmezi. Úgy is felfogható, hogy ez a kiegészítő újraértelmezés maga is *folyamatos döntés*. Ricœurnek azok az elemzői, akik nem hanyagolják el vagy nem kerülnek meg a filozófus és a keresztyénség avagy protestantizmus kérdését, szokták idézni a „protestáns vagyok és filozófus”, „keresztyén vagyok és filozófus” kijelentést. Érvelnek mindkét állítás mellett, vagy éppen ellenük, de nem szokták hangsúlyozni azt, hogy a kettőt *és* kötőszó kapcsolja össze. Természetesen így is tovább lehetne boncolgatni és elemezni a mondatot, sorra venni, mi mindent jelenthet ez az összekapcsolás: a keresztyénség filozófiáját, a keresztyénséget mint filozófiát, a keresztyénséget a filozófiában, a filozófiát a keresztyénségben, vagy éppen a filozófiát mint keresztyénséget. De a lényeg talán éppen az *és* teremtette viszonyban rejlik, abban, hogy a szétválasztás egyúttal mellérendelés, mindkettő egyidejű vállalása.

A KÉPZELET FORRÁSAI.
ELBESZÉLT IDENTITÁS ÉS BIBLIAI HORIZONT
PAUL RICCEUR HERMENEUTIKÁJÁBAN

MÁRTONFFY MARCELL

Hogyan értelmezhető a kinyilatkoztatás fogalma? Hogyan különböztethető meg – megkülönböztethető-e – „Isten szava” az emberi beszédben? Miként szólaltathatók meg történelmi megnyilatkozásának szövegtanúi, hogyan szólíthatják meg olvasójukat, és mit jelent az olvasott szó meghallása? Rudolf Bultmann *Jézus Krisztus és a mitológia* című, először 1958-ban megjelent kötetének párizsi kiadásához írt előszavában Paul Ricœur a bibliai hittapasztalat e központi kérdéseit szem előtt tartva jelenti ki, hogy „a kapcsolat az írás és az ige, az ige és az esemény között, valamint ennek a kapcsolatnak a jelentése: a hermeneutika központi problémája”.¹ A francia filozófus nem utolsó sorban a jelenbeli egzisztencia önmegértéséből adódó kérdések megkerülhetlenségét hangsúlyozó Bultmann² párbeszédben alakítja ki – munkásságát végigkísérő biblikus írásaival – azt a diszkurzív teret, amelyben a szent szövegek metaforikus működésére, műfaji sokféleségére és a hagyományképződés hermeneutikai sugallataira összpontosító gondolkodása mozog.

Ricœur felvetései a 20. század második felében, főként angolszász és francia környezetben, alighanem a filozófiai hermeneutika és a történeti-kritikai írásmagyarázat összjátékának különösen eseménydús szakaszát indították el. Egyszeresmind – korántsem csak a „valóságot újjáíró” bibliai narratíva működésének nyelvi-poétikai megközelítésével, hanem emellett számos más (antropológiai, etikai, történetfilozófiai és társadalomelméleti) kérdésirány integrációjával – olyan távlatokat nyitottak meg, amelyek az emberi tapasztalás legátfogóbb horizontjában is tartósan időszerűnek bizonyulhatnak. Kezdeményezésének sokoldalú recepciójához az ortodox protestantizmus „posztliberális” irányzatának harcosan elutasító, az evangéliumok „szó szerinti jelentését” védelmező

¹ Paul Ricœur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz*, ford. Szabó István, in Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, Szeged, JATEPress, 1998, 169–184, itt: 169. [Kötetünkben lásd 73. – a szerk.]

² Lásd Rudolf Bultmann: *A hermeneutika problémája*, in Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 91–114.

polémiai³ (és olykor közvetítésre hajló jóindulatának kifejeződései⁴) éppúgy hozzájárultak, mint ahogy figyelemre méltó elevenséggel folytatódnak a felsejűléseivel maradéktalanul azonosuló és azokat továbbbíró szentírástudományi applikációk is. Figyelmet érdemelnek továbbá a ricœur-i hermeneutika változatos szempontú filozófiai értékelései és bírálatai, amelyeket egyebek mellett Derrida kritikusan kollegiális közbevetései⁵ és Ricœur nyelvszemléletével, majd etikai alapvetésével is vitatkozó írásai indítottak el.

Az életmű összetettségét szem előtt tartva kevésbé meglepő, hogy írásainak elemző megközelítéseiben a Gadamerrel és a Derridával való összevetések egyaránt felszínre hoznak összeegyeztethetlenségeket és analógiákat, továbbá Ricœur korszerűtlensége mellett – mindkét szerzőhöz képest – ugyanúgy felhozhatnak érveket, hogy köztes pozícióját vagy egyenesen közvetítő szerepét, vissza- és előreteljesítő tágasságát sem mulasztják el méltatni. S talán azon sem csodálkozhatunk, hogy Ricœur erős kötődése a Biblia szövegvilágához a Gadamerrel és a Derridával való szembesítésben egyaránt olyan kérdésként kerül szóba, amelynek megválaszolásán egész vállalkozásának megítélése múlik: lehet-e szó a hermeneutika egyetemességigényéről akkor, ha diskurzusát kimondva-kimondatlanul a nyelv és a beszéd végső – és végeredményben szakrális – referenciái irányítják? Hiszen a bibliai alapkielentéseinek szilárd szemantikai szerkezete, amely Ricœur számára is irányadó, csakugyan összebékíthetetlennek bizonyulhat azzal a „nem totalizáló és nem teleologikus folyamattal”, amely Gadamer felfogásában maga a beszéd mint „önmagát megtöbbszöröző mozgás”, és amelyben „minden szó egész, azaz nem pusztán egy eszményi teljesség része”.⁶ A Ricœur tanúság- és alteritás- vagy épp kinyilatkoztatás- és reményfogalmát radikalizáló Derridánál pedig a nyelv és a cselekvés „messianizmus nélküli messianikussága”,⁷ azonosíthatatlanul kísértő és ösztönző érte-

³ Lásd főként Hans Frei, a New Yale Theology School vezető teológusának kitartó vitáját Ricœurrel, in Hans W. Frei: *Theology & Narrative: Selected Essays*, New York – Oxford, Oxford UP, 1993.

⁴ Lásd Kevin J. Vanhoozer: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, Cambridge, Cambridge UP, 1990; Boyd Blundell: *Paul Ricœur between Theology and Philosophy*, Bloomington, Indiana UP, 2010.

⁵ Derrida és Ricœur (többnyire rejtett) párbeszédéről lásd Derrida megemlékezését: „The Word: Giving, Naming, Calling” in Eftichis Pirovolakis: *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2010, 167–175. „Egyetértés és szembenállás nélküli véleménycserénknél – írja Derrida – különös »logikája« van: egy egyszerre érintőleges, irányzatos és érthetetlen találkozás rajzolódik ki (*s'esquisse*) benne, de válik egyúttal megfoghatatlanná is (*s'esquive*) a legbarátságos közelségen belül (»egymás mellett vagyunk«, mondta egyszer, nemrég, amikor megpróbáltuk *együtt* elgondolni, mi történt és mi nem történt kettőnk között egy egész életen át).” Uo., 168.

⁶ Gary E. Aylesworth: Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricœur, in Hugh J. Silverman (eds.): *Gadamer and Hermeneutics*, New York – London, Routledge, 1990, 63–81, itt: 79.

⁷ Jacques Derrida: *Hit és tudás: A „vallás” két forrása a pusztaság határain*, ford. Boros János – Orbán Jolán, Pécs, Brambauer, 2006, 32.

lemíránya bibliai reminiscenciáival együtt is a közös tapasztalat általánosabb horizontját ígéri, mint az újszövetségi hit eszkatologikus távlatának behívása „a lehetséges szenvedélyeként”⁸ felfogott emberi létezés értelmezésébe.

Ricœur nagyszabású projektuma tehát kétségeket is ébresztett részint közvetítői teljesítményének eredetiségével, részint a teológiai és a filozófiai hermeneutika általa előmozdított csereviszonyának megalapozottságával szemben. Hiszen míg a legkülönbözőbb területeken zajló dialógusait mintegy gondolkodásának stílusával is előmozdító filozófus „készséggel elhiszi, hogy másoknak is lehet »igazuk«”,⁹ addig bibliai tapasztalat és szekuláris megértés általa javasolt egymásra vonatkoztatása a tisztázatlan érdekltség és az elegyes diskurzus gyanújára is okot adhat.

A továbbiakban e köztes pozíció néhány következményének vázlatos bemutatására teszek kísérletet, főként Ricœur a kinyilatkoztató szövegről alkotott felfogásának teológiai impulzusait figyelembe véve. Szeretném előre bocsátani, hogy különféle „széhangzások összhangzatának”¹⁰ megteremtésére törekvő gondolkodása a kereszténység jelenkori hermeneutikai szituációját¹¹ szem előtt tartva a teológiai útkeresés nélkülözhetetlen (és következetes határátlépései miatt kockázatos) feltételének tűnik, különös tekintettel a cselekvés filozófiája és a vallási antropológia közti kategoriális átfedésekre.¹²

*

A teológiai és a filozófiai kérdezmód összefüggését szemléltető kiegyensúlyozott ábra, a „két fókuszpont köré vont ellipszis”¹³ a szerzői önrételemzés más, hasonlóan szimmetrikus képleteitől megerősítve sem feledtetheti azonban, hogy ezt az összefüggést Ricœur elsősorban nem teoretikus érdeklődésének alakulá-

⁸ Vö. Brian Treanor és Henry Isaac Venema könyvének címevel: *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*, New York, Fordham UP, 2010.

⁹ Kevin Vanhoozer egyenesen Ricœur gondolkodásának „jótékony impulzusáról” (*charitable impulse*) beszél (Vanhoozer: *Biblical Narrative*, 288).

¹⁰ Vö. Ricœurnek az időtapasztalatra és az elbeszélés szerkezetére egyaránt vonatkozó kifejezéseivel: „concordance discordante” és „discordance concordante”. Lásd főként uő: *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, 113.

¹¹ Ricœur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz*, 169. [Kötetünkben lásd: 73. – a szerk.]

¹² Ricœur egy helyütt Jean Nabert etikai filozófiájára hivatkozva említi a mindennapi tapasztalatra reflektáló „empirikus tudat” evidenciájának jelentőségét a *Self* kritikai vizsgálatában, ami szükségképpen együtt jár olyan fogalmak exponálásával, mint az együttérzés (vagy együtt-szenvedés, *compassion*), a rossz, a remény, az adomány ökonómiaja stb. Vö. Paul Ricœur: *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, New York, Columbia UP, 1998 [1995], 160. Ide sorolhatók továbbá az erőszak, a megbocsátás, a tanúsítás, a hit és az ígéret – Ricœur és Derrida munkásságában egyaránt fontos szerepet betöltő – fogalmak.

¹³ François-Xavier Amherdt: Introduction, in Paul Ricœur: *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, 11–23, itt: 14.

sára vezeti vissza, s nem a pályafutása során külön-külön felvetődő és irányváltásokra indító, „töredékes” és „részleges” problémák vonzásának tulajdonítja, hanem kritikai gondolkodás és személyes meggyőződés – számára kezdettől fogva – „abszolút mértékben elsődleges kettős referenciájából” vezeti le.¹⁴ Mindenesetre az ellentétes irányú szemrehányásoknál – annak latolgatásánál, hogy teológiai tételeknek rendeli-e alá a filozófiát, vagy fordítva, a hittel szemben a kételyt kitüntető fogalmi szótárral közelít a teológiához (mi több, a közös emberi tapasztalat vallási mozzanatára koncentrálna megfosztja egyediségétől Jézus személyét¹⁵) – valószínűleg többet elárul művének indítékáról a gondolkodás határtapasztalatának az a leírása, amely *A tanúság hermeneutikája* című tanulmányában olvasható. Eszerint a reflexió végső határán (vagy magaslati pontján) a lét „eredendő igenlése” és „az ember sorsát meghatározó korlátok tagadása” valósul meg, és ebben az (egyszerre aszketikus és spekulatív értelemben vett) „megfosztódásban” (*dépouillement*) vagy önküivesítésben „kerül szembe a reflexió azokkal az esetleges jelekkel, amelyek által *az abszolút nagylelkűen bepillantást enged önmagába*”.¹⁶ Amikor Ricœur a fenomenológiától és reflexiós filozófiától tovább lép a „jelek” (eleinte a vétkes vagy vétekekkel vádolt egzisztencia nagy mítoszai és szimbólumai: Ádám és Éva, Jób könyve, Oidipusz stb.) egyre tágabb körű értelmezése felé – s voltaképp a kívülről megszólító, mások által tanúsított értelem befogadásának és megértésének feltételeit törekszik kidolgozni –, akkor kétségkívül saját vallási tapasztalata is informálja és irányítja tájékozódását. Joggal jelenthető ki ezért, hogy „általános narrativitás-elméletében a szekuláris hermeneutika szakralizálásával teret ad a hitnek és a kinyilatkoztatásnak”, s hogy párhuzamosan a hit és a kinyilatkoztatás („eszméjének”) hihetővé, azaz megérhetővé tételén is fáradozik.¹⁷

Amennyiben a vallásos hit két pólusát egyfelől a hit eredendő alaptalansága, „ugrása” vagy, mint Bultmann-nál, a megértést megelőző egzisztenciális döntése, másfelől kijelentéseinek pozitivitása, szövegvilága, valamint szimbolikus reprezentációinak, tételeinek és tanúbizonyosságainak történeti valósága jelöli ki, annyiban Ricœurnél e pólusok közti távolság értelmező áthidalásának folytonosságában csakugyan összefonódik a hermeneutikai és a „hitvédelmi”

¹⁴ Ricœur: *Critique and Conviction*, 81, 140. Vö. Paul Ricœur: *A Philosophical Journey* (beszélgetés François Ewalddal, eredeti megjelenése: Magazine Littéraire, 2000, szeptember) = William C. Dowling: *Ricœur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 2011, 106–113, itt: 106. (a szerző ford.)

¹⁵ Vö. Frei: *Theology & Narrative*, 118.

¹⁶ Paul Ricœur: *A tanúság hermeneutikája*, ford. Bogárdi Szabó István, in Fabiny: *A hermeneutika elmélete*, 186. Kiemelés: M. M. [Kötetünkben lásd: 131. – a szerk.]

¹⁷ Vö. Vanhoozer: *Biblical Narrative*, 181.

intenció.¹⁸ A tanúsággént is felfogott filozófiai életút-elbeszélés szemantikai alapzatának ez a hitvalló egyöntetősége azonban nem képezi akadályát „a kétféle regiszter világos megkülönböztetésének”.¹⁹ Miközben Ricœur rendszerezésének sajátos tétje vagy pascali értelemben vett „fogadása” a bibliai történet narratív szerkezetére utal vissza – hiszen benne az értelmes élet igényére a tapasztalatnak ellentmondó remény és az adományként adódó jelentés felel –, ez a konstrukció az értelem tanúsításának meghatározatlan lehetőségei felé, bármiféle távlatot adó értelemajánlat és katartikus tapasztalat felé is kinyílik. Mindamellett gondolkodásmódja láthatóvá teszi odatartozását egy tekintélyes és pontosan körvonalazott hagyományhoz, ahogy kritikus viszonyulását is e hagyomány tekintélyét (mindenkori részlegességük folytán úgyszólván szükségszerűen) kisajátító történeti közvetítésmódokhoz.

Ki az ember, akinek egzisztenciája elsődlegesen a bibliai szövegek felől nyer (végső) értelmet? Kései írásaiban Ricœur elemi emberi képességekből, így a beszéd és a cselekvés képességeiből, arra az antropológiai adottságra következtet, amelyet az „alkalmas – (cselekvő)képes – ember” (*l'homme capable*) fogalmával ír le. A mindennapi tapasztalat számára is magától értetődő képességek és korlátok eleve *tanúsítják* az ember alkotóerejét és egyben sebezhetőségét, önmeghaladásának késztetését, egyúttal pedig létezésének nyitottságát az ugyancsak cselekvő és (saját cselekvésünket is el)szenvedő másik ember, valamint az egyszerre determináló és szabad lehetőségeket felkínáló világ felé. Végső fokon tehát a lét mint hatóerő (*energeia*) és mint alakítható potencialitás (*dünamisz*) nyilvánul meg bennük. Ennyiben a képességek egy, az ember aktivitásában és passzivitásában (cselekvő- és szenvedőképességében) megragadható metafizikai minőség, a *minden mástól különböző lét* „olvashatóságának helyei”²⁰. Saját és más, képesség és lehetőség, determináció és szabadság, korlátozó és alakítható valóság viszonyrendszerébe íródik be az emberi létezés mélyen ellentmondásos tapasztalata. Ennek a tapasztalatnak a hordozója csakis olyan, önmagától elkülönböző *én* („önmaga” vagy saját-én, *soi-même*) lehet, amely a descartes-i „felmagasztalt éntől” és a Nietzsche utáni filozófia „megalázott énjétől” egyenlő távolságra gondolható el.²¹ Az „önmagaság” mint önmagunk meghaladása

¹⁸ Vö. Vanhoozer: *Biblical Narrative*, 182: „Bár Ricœur tagadja, hogy bármiféle apologetikus szándék vezérelné, egész projektuma, amelynek keretében a filozófiát a teológiához közelíti, nagyívű apologetikus erőfeszítésnek tekinthető a keresztény hit érthetőségének felmutatására.”

¹⁹ Ricœur: *Critique and Conviction*, 240.

²⁰ Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 357.

²¹ Claudio Romano: Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and Its Continuations, in Scott Davidson – Marc-Antoine Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur: Between Text and Phenomenon*, Basel, Springer, 2016, 44.

mindenekelőtt „alapszabály, amelyet mások irányában tanúsítok, egyfajta felelősség, amelyet másokra tekintettel vállalok”.²²

Ricœur egyetért Gadamerrel abban, hogy „minden önmegértés valami másban megy végbe, amit megértünk”,²³ s hogy a „valami más” a történetiség közvetíti. Az *én* hatástörténetileg szituált én, akit saját életén túlmutató időbelisége határoz meg: „csak annyira vagyunk a történelem cselekvői, amennyire elszenvedői is vagyunk”, és sohasem „az újítók abszolút pozíciójában, hanem mindig előbb az örökösök relatív szerepében”.²⁴ Az örökség az értelem tárgyasulásaiban, így a nagy filozófiai, irodalmi és vallási szövegekben válik hozzáférhetővé, azaz nem csupán a nyelv szinkron rendszerébe vagyunk bekötve, hanem „a már kimondott, meghallott és befogadott dolgoktól is függünk”.²⁵ Amint Jean Grondin fogalmaz: a világ, „ahogy érzékeljük, azon a nyelven és abban a történetileg létrejött, elbeszélésként megformált identitásban fejeződik ki, amelyet legelőször is kaptunk”.²⁶ Az önazonosság ebben az összefüggésben kerülő úton vagy kerülőutak hálózatán át közelíthető meg: az ember nem átetsző önmaga számára, ezért nem tehet mást, mint hogy „a saját-én hermeneutikájának” útját választja – értelmezi önmaga tárgyasulásait, amelyekben létezése kifejeződik.

Ricœur hozzájárulását a *self* értelmezéséhez – az ugyanő és a saját-én dialektikáját – az *Idő és elbeszélés* című trilógia harmadik kötete vezeti be, és az *Önmaga mint másik* című kései főmű fejt ki részletesen. Eszerint az önmaga vagy saját-én (*ipse*) azonossága más, mint az ugyanő azonossága. Az identitását többféle életlehetőség között kereső szubjektum nem valamiféle önmagát féltékenyen őrző, töretlen és változhatatlan „ugyanő” (*idem*), hanem elmozduló és készséges én, aki szüntelenül kilendül sajátabb önmaga felé. Közvetítések hosszú útját járja be, hogy eljusson önmagához, mivel önazonosságának megtartása csak önmaga elengedésén és átengedésén keresztül lehetséges. A *self* vagy saját-én ekként többszörösen – egyszerre referenciális, dialogikus és reflexív módon közvetített – *lehetőség*, az ember és a világ, az ember és a másik ember, valamint az ember és önmaga közti közvetítések eredője. Áttételes és fragmentált jelenléte önmaga számára mindenekelőtt temporális tapasztalat: „a személy önazonosságát konstitutív időbelisége jellemzi. A személy saját

²² Uo., 46.

²³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Osiris, 2003, 128.

²⁴ Paul Ricœur: *Temps et récit III.*, Paris, Seuil, 1985, 313 és 320.

²⁵ Uo., 321.

²⁶ Jean Grondin: *Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 92.

történetével azonos”,²⁷ létezése és formálódása az időt változatos módon konfiguráló elbeszélésekben megy végbe. Domenico Jervolino szerint az élet „keresi elbeszélését”, de maga is potenciális narratíva, illetve elmondásra váró narratívák sorozata,²⁸ vagy amint Ricœur fogalmaz: „az élet elbeszélése több főszereplőt gyűjt egybe egyazon cselekményszerkezetben; az élettörténetet más élettörténetek sokaságából áll”.²⁹ Az önelbeszélés szerkezete teszi kétpólusúvá az én azonosságát, melyben az identitás már nem csupán „ugyanaz”, hanem az elbeszélés bonyodalma szerint változik. Ezért beszélhetünk narratív identitásról, olyan elbeszélő önazonosságról, amely egyrészt nyitott arra, hogy másképp is elbeszélhető legyen, de arra is, hogy mások beszéljék el. Az önazonosság narratívája egyrészt nem nélkülözheti a képzelet munkáját, amelynek szerepe a megértés és az intuíció közti közvetítés: a nyitott és megsejtett lehetőség hozzárendelése a valamiképp már megértett tudattartalmakhoz. Másrészt azonban az életelbeszélés mégsem merőben fikcionális jelentésteremtő művelet: olyan jelentéseket tisztáz és erősít meg, amelyeket az élet csírájában már tartalmaz.³⁰

A self cselekvését ígéretének előrevetülő lehetősége irányítja, igazsága ezért nem elméleti természetű, hanem a hitelesség egzisztenciális igazsága: inkább igazlelkűség vagy megbízhatóság, bizalom, amelyre az én méltóvá válik. Az önmegaság ezért mindenekelőtt a mások irányában tanúsított alapvető magatartás, a felelősség egyik formája, amely lényege szerint etikai ösztönzést követ: „Azt várom tőled, mondja a másik, hogy megtartsd szavad, én pedig azt felelem: itt vagyok... A kérdés ekkor a következő: »ki vagyok én, hogy bár ilyen megbízhatatlan vagyok, mégis számíthatsz rám«?”³¹ Ha az én mintegy öntanúsításként létezik, akkor a tanúsított én csak a személyek közti etikai viszony összefüggésében értelmezhető: az egyik megbízhatónak állítja magát, a másik ilyenként fogadja el. A teremtő képzelet és a lehetséges elbeszélések dinamikája szabadságot feltételez, a szabadság azonban „az etika forrása”, amely korlátlanul nem vehető birtokba, mivel csak akkor realizálódik, amikor az önazonosság mások elbeszéléseivel érintkező narratíváiban tárgyasul. Az etika a szabadság „odüsszeiája”: olyan mozgás vagy vándorlás, amely a cselekvőképesség, ösztönös érzékelése, mezítelen és vak hite felől a képességet tanúsító valóságos történet

²⁷ Paul Ricœur: Asserting Personal Capacities and Pleading for Mutual Recognition, in Treanor – Venema: *A Passion for the Possible*, 22–26, itt: 23.

²⁸ Vö. Domenico Jervolino: *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1990, 131. Az alábbi gondolatmenet – az elbeszélő identitásról – nagyrészt erre a műre támaszkodik.

²⁹ Uo., 24.

³⁰ Vö. uo., 23.

³¹ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 198.

felé tart”.³² Az önazonosság és az én-lehetőségek összjátéka ezért mindenkor továbblélésre indít az elbeszélttől az elbeszélhető felé.

Gadamerhez hasonlóan Ricœur is állítja a véges létező önmegértésének bevégtelenségét, de a saját-én lehetőségeit elmozdíthatónak látja az alkotóerő és „a lehetséges teremtő elképzelése”³³ felé. Egyetértése Gadamerrel azon a ponton szűnik meg és válik egyértelműen nézetkülönbséggé, ahol az önmegértés eseménye – szükségképpen – felnyitja az értelmezés szűkebb körét, a tradícióval folytatott párbeszéd irodalmi-művészeti közegét. A hagyomány nemcsak megérthető, de mindig olyan tanulsággal is szolgál, amely felhatalmaz a hagyományon elvégzendő munkára, végső soron pedig a történelem, de legáltalában a személyes élettörténet befolyásolására.³⁴

*

A komplex cselekvéseket „etikai jellegű megelőlegezésekben gazdag narratív fikciók képzik újjá (»refigurálják«); elbeszélni ugyanis azt jelenti, hogy olyan képzeletbeli tereket nyitunk a gondolkodás tapasztalatainak, ahol hipotetikus erkölcsi ítéletet alkotunk”.³⁵ A személyes és közös narratívák óhatatlanul a jó és a rossz közti választás elbeszélései. De mi alapozza meg ítéleteinket? Milyen ismeretünk lehet jó és rossz mibenlétéről? Ricœur ebben az összefüggésben Kantra hivatkozik, aki természetesen gondot fordít rá, hogy megkülönböztesse a rosszra való *hajlamot* (*Hang*) a jóra való *előzetes készségtől* (*Anlage*).

Mindazonáltal

a rossz kihat szabadságunk gyakorlására [...] veszélyezteteti szabadságunkat, s noha az autonómiát, amely az erkölcs alapelve marad, nem érinti, gyakorlását, megvaló-

³² Paul Ricœur: Le problème du fondement de la morale, *Sapienza*, vol. XXVIII, 1975/3, 316; idézi Jervolino: *The Cogito and Hermeneutics*, 135.

³³ Paul Ricœur: Guilt, Ethics and Religion, in *Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume Two (1967–1968): Talk of God*, London, Palgrave Macmillan, 1969, 100–117, itt: 113.

³⁴ Csak fenntartásokkal fogadható el Jean Grondin Gadamer és Ricœur hermeneutika-felfogását összevető, egyébként megvilágító elemzésének az a közbevetése, miszerint az ember *cselekvő* lényként való önmegértésének feltételezése figyelmen kívül hagyja mindazokat, „akik végletes szegénységben, nemritkán írástudatlanságban élnek, és akik az értelmiségiektől eltérően nem a kultúra nagy műveinek olvasásával töltik idejüket”. (Jean Grondin: De Gadamer à Ricœur: Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?, in Gaelle Fiasse (eds.): *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, 37–62, itt: 55). Ricœurnél a cselekvő és az – akár végletesen – szenvedő ember korrelációja és szolidaritása, kölcsönössége és – egyazon személyen belül is – elválaszthatatlansága eleve feltételezi az önmegértés „helyettesítőt” vagy képviselői funkcióját, a cselekvőképesség helytállását a cselekvőképtelenségért; ahogy általában is az együttérzés (vagy együttszenvetés), a segítség, a másokért vállalt felelősség stb. antropológiai megfontolása nem igényli a gyakorlatban csakugyan elsődleges szociológiai megkülönböztetés szisztematikus alkalmazását.

³⁵ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 200.

sítását megakadályozza. Egyébként ez a különös helyzet nyit a vallás számára olyan teret, amely különbözik az erkölcs szférájától. Kant szerint a vallás egyetlen témája a szabadság *regenerációja*, a jó elv szabadság fölötti uralmának helyreállítása.³⁶

Ricœur a jó előzetes „diszpozíciója” és a rossz „hajlam” közti különbségtételt – ahol a rossz a szabadság eltévelyedése, a jó viszont eredendő készség és törekvés – Kanttal egybehangzóan a teremtményi létállapot bibliai elbeszélésében gyökerezteti meg. A Teremtés könyvében Ádám és Éva története „narrativizált bölcsességi irat, amely a bölcsék elmélkedéseit a bűnbeesésről szóló történetben közvetíti, vagyis elbeszéléssel, az egyetlen rendelkezésre álló eszközzel... ez is egy módja annak, hogy narratív formában beszéljünk arról, ami egyébként egymásra rétegződik az emberben, ahogy azt Kant pontosan értette”.³⁷

Kant finom hierarchiája, melyben a rossz valóságos, de alaptalanabb, mint a jó, antropológia és teológia olyan érintkezési pontját kínálja fel, ahol a szabadság mint többértékű adottság áll szemben a jó *egyidejű* képességével és regeneráló mértéktelenségének reményével. Ahogy tehát a bűnbeesés történetének narratív bölcsessége szerint a jó és a rossz nem alkot időbeli szekvenciát, úgy „a cselekvőképes ember története sem az esendőségtől a képesség felé tartó mozgás, hanem a sérülékeny egzisztencia alapvető képességének története: azé a képességé, amelynek saját maga számára nem szavatolható többletre van szüksége ahhoz, hogy megszabadítsa a jóságot az alkalmatlanságtól, a működésszavartól, a tévedéstől, a vétektől, a bűntől és a rossztól”.³⁸

A véges egzisztencia nem felelős a rossz eredetéért, és nincs birtokában a feltétlen jónak, de végességében is megteheti, hogy ellenáll az őt körülvevő igazságtalanságnak – mint a világban működő rossz következményének –, mivel a rossz kihat ugyan szabadságára, de nem fosztja meg tőle. Ez a felismerés jelöl ki egy másik lényeges érintkezési pontot a Biblia átfogó látomása és a sajátén képzelőereje között. A rossz reményteli alárendelése feltétlen jó eshetőségének lehetővé teszi a remény mint másik alapvető emberi diszpozíció³⁹ szembeállítását az ószövetségi pátriárkák történetének teológiai narrációjával, amelynek irányát a szereplőkre külső performatívumként ható beszédaktus, az áldás és az

³⁶ Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 252.

³⁷ Ricœur: *Critique and Conviction*, 148.

³⁸ Treanor – Venema: *A Passion for the Possible*, 1–21, itt: 5.

³⁹ A remény mint a gondolkodás lehetséges „metanarratívájának” főszereplője Ricœurnél a filozófiai kérdés mint célirányos tevékenység és a válaszként előálló nyitott – továbbkérdésre sarkalló – fogalmi rend (itt közelebbről nem érinthető) dinamikájában is megjelenik, párhuzamban Jürgen Moltmann reményteológiájának értékelésével. Lásd Paul Ricœur: *L'Espérance et la structure des systèmes philosophiques*, in uő: *L'herméneutique biblique*, 11–128.

ígéret szabja meg.⁴⁰ Eredendő nyitottságából adódóan a self a vallási tapasztalat felé is nyitott: a feltétlen „jó” önerőből való elérésének kudarca és elérhetőségének képzeleti valósága a reménység eszkatologikus perspektívájában válik értelmezhetővé. (Megjegyzendő, hogy a hermeneutikai feladatnak ez az elhatározott etikai kiterjesztése sokat köszönhet a francia keresztény egzisztencialista és personalista filozófusok, főként Gabriel Marcel és Emmanuel Mounier ösztönzésének Hozzájuk hasonlóan Ricœur is hangsúlyos szerepet juttat a személyközi és társas viszonyaiban létező személynek és egyúttal a jobb minőségű szociális létezés teleológiájának, és ez az örökség legfőképpen a saját szabályait követő dialogicitás, a szolidaritás és megbékélés reálutópiáját írja elő számára.)

A különböző szövegrendek összekapcsolását Ricœur visszatérően az artikuláció fogalmával jelöli, amivel a precíz, lehetőleg számos pontra kiterjedő illesztés műveletére, de a szimbolikus valóságmegragadás közvetlenségét – „ontológiai vehemenciáját”⁴¹ – visszafogó elővigyázatosság szükségességére is utal. Természetesen a bibliai nagyelbeszélés sem vonatkoztatható szietösen a történelmi tapasztalatra: a történelem „keresztény sémája” (*christian pattern*)⁴² – amely „a Genezistől az Apokalipszisig ível, és amelyet az Exodus és a Feltámadás megváltó eseményei tagolnak” –, nem más, mint „többé-kevésbé szofisztikált történelemteológiai elbeszélésminta”.⁴³ Az üdvtörténet (*Heilsgeschichte*) 19. századi fogalma a világértörténelem Hegel sugallatára létrehozott totalizáló konstrukcióját jelöli, és végpontját alkotja annak a folyamatnak, melynek során „a bibliai történet mint lefagyasztott, egydimenziós, az Írások diszkurzív sokféleségét kiegyenlítő narratíva érte el kultúránk partvidékét”.⁴⁴ Ezzel szemben a bibliai hit elbeszélő teológiai mintázata olyan tapasztalatokat képez le, amelyek csak a két szövetség diskurzusformáinak összetettségén keresztül válnak hozzáférhetővé: a Tóra és az evangéliumok, a prófétai szózatok és a példázatok, a bölcsességi elmélkedések és a himnikus lírai szövegek a teológia egységesíthetetlen és „excentrikus” beszédmódjait alapozzák meg.⁴⁵ Ráadásul „nemcsak arról van szó, hogy minden diskurzusformából más-más stílusú hitvallás következik, hanem arról is, hogy e diskurzusformák ütköztetése magán a hitvalláson belül is teológiailag szignifikáns feszültségeket és ellentmondásokat hív létre”, s így „az értelem globális alakzata” oppozíciók sokaságának közvetítésé-

⁴⁰ Ricœur: *Critique and Conviction*, 147.

⁴¹ Vö. Paul Ricœur: *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 321.

⁴² Ulrich Simon: *Story and Faith in the Biblical Narrative*, London, SPCK, 1975, 81k.

⁴³ Paul Ricœur: *Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties*, in uő: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, e-book: Kindle: 3510.

⁴⁴ Uo., Kindle: 3510–3511.

⁴⁵ Ricœur: *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 119.

vel képződik meg.⁴⁶ A bibliai kánon véglegesítése ezért a hagyomány paradox kettősséget eredményező történése, hiszen

ugyanaz a folyamat, amely ma is olvasható változatukban megőrizte a bibliai elbeszéléseket – oly módon, hogy kiválogatta, egybegyűjtötte és az autoritativitás pecsétjével látta el őket –, tehát ugyanaz a folyamat, melynek során megváltoztathatatlan és transzhisztórikus szövegekké váltak, s így alkalmassá arra, hogy újabb és újabb kulturális kontextusokban újraértelmezzék őket, egyúttal el is rejtette, mondhatni maga alá temette mind az ószövetségi, mind pedig az újszövetségi hagyomány – James Barr kifejezésével élve – »multiplex természetét«.⁴⁷

Mindebből az a következtetés adódik, hogy a Biblia kanonikus, egységes elbeszélés- és jelentésszerkezetet előfeltételező olvasása korántsem csak a *kérügma*, az „üzenet” zárt jelentésrendjét betűzheti ki, hanem az értelemképződés szövevényes módozataira is felfigyelhet. Így az „értelmezések konfliktusát” az áthagyományozódás történetének differenciált teológiai motívumaira tekintettel, de rendszerező szempontból is a szentírási tradíció egyetemesebb és hitelesebb örökségeként fogadhatja el, mint a végső jelentésnek azokat az alakzatait, amelyeket a felekezettörténeti érdekharcok során az igazságmonopólium hatalmi illúziója vagy akár az egyedül érvényes „betű szerinti értelem” birtokbavételének jószándékú igyekezete rajzolt ki.

Ricœur René Girard miméziselméletére hivatkozva⁴⁸ teszi fel azt a kérdést, hogy ha a legmagasabb rendű vallási eszmények visszája a vallási erőszak, ha az erőszak a törzsön vagy népen belüli rivalizálás megszüntetésének áldozati modelljével, a bűnbakképzéssel és a bűnbak kiűzésével magyarázható, s hogyha Krisztus önkéntes véráldozatával a kereszténység végleg felszámolja a vallási erőszak készletét,⁴⁹ akkor miért lehetséges mégis, hogy a kereszténység története nem csupán a másoktól elszenvedett erőszak története, hanem ezt a történetet saját erőszakosságának vagy az erőszakkal szembeni tehetetlenségének és megalkuvásának áldozatai is benépesítik. Vajon a kereszténységben mi váltja ki a „törzsön” (népen, egyházon, *horribile dictu*: szeretetközösségen) belüli erőszakos versengést, hacsak nem az, hogy a másoktól való „elirigylés”,

⁴⁶ Uo., 120.

⁴⁷ Ricœur: *Figuring the Sacred*, Kindle: 3515–3518.

⁴⁸ Vö. René Girard: *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; uő: *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

⁴⁹ „Girard szerint lehetséges, hogy a kereszténység hamarosan lehanyatlik, de antropológiai funkcióját, a bűnös módon feláldozott áldozat ártatlanságának kinyilatkoztatását semmi sem rendítheti meg.” Ricœur: *Religious Belief*, 34.

a birtok vagy terület megszerzésének vágya, épp a forrásra irányul? Ricoeur ugyanis, szép, biblikus metaforával, forrásnak nevezi a vallási üzenetet és (értelemszerűen korlátozott kapacitású) merítőedénynek „a cselekvőképes – erővel felruházott és tehetetlenséggel küszködő – embert”, s ugyanezt a képet átfogóan, a különféle hitvallásokra is alkalmazza.

Maga a jóságot kibocsátó kreatív forrás – a nagy, alapító szimbólumok, hithagyományok és egyházi természetű közösségi közvetítések foglatában –, vagyis a jóindulat nagyerejű felfakadásának *ez az eredeti forrása mint olyan* válhat a mimetikus versengés, a botrány, a lincselés tárgyává, mindenki egyvalakit feláldozó megbékélésének, a bűnös áldozat istenítésének és az erőszakot elkövetők felmentésének szolgálatában.⁵⁰

A vallás erőszakmentességének feltétele ezért annak fel- és elismerése, hogy – a forrás kimeríthetlenségének és kisajátíthatatlanságának, illetve a merítőedény véges befogadóképességének köszönhetően – maga a vallási fenomén mindig csak vallások és hitvallások, értelmezések és praxisformák többszámaként és sokféleségeként létezhet.⁵¹

Megfontolandó azonban, hogy a vallási erőszak kereszténységen *belüli* történetét nem csekély mértékben a Fiúistent feláldozó Atya és a feláldozást mintegy kikényszerítő (hűtlen és „istengyilkos”) ószövetségi nép teológiai téveszméje is katalizálta – épp ezért Ricoeur az áldozati halálnak egyedül azt az értelmezését fogadja el, amely az adakozás etikájává fordítja le az önátadás gesztusát. A krisztusi cselekvésnek ez a lényegileg „nem-áldozati értelmezése egybevág Jézus egyik tanításával: »Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint aki életét adja azokért, akiket szeret« (Jn 15,13). Erősen támogatom a kereszt teológiájának megszabadítását áldozati jellegétől” – jelenti ki 1995-ben megjelent életútinterjújában.⁵² A krisztusi halál különleges etikai minősége, együtt a feltámadás hitével, olyan konfigurációt alkot, amelyben

a feltámadás a fizikai testtől különböző testet jelent, azaz történelmi testet ölt. Nagyon unortodox módon gondolom? Ez az elképzelésem, úgy tűnik, az élő Jézus szavainak a kiterjesztése: »Aki meg akarja menteni életét, előbb el kell, hogy vesszítse« – csodálatos kijelentés, nem igényel semmilyen áldozati perspektívát; és azt is mondja: »azért jöttem, hogy szolgáljak, nem azért, hogy nekem szolgáljanak«.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Uo., 35.

⁵² Ricoeur: *Critique and Conviction*, 152.

E két szöveg összevetése azt sugallja, hogy a halál fölött a meghalás aktusában aratott győzelem nem különbözik mások szolgálatától.⁵³

Elsősorban a kettős Biblia szövegösszefüggésében értelmeződő „új lét”⁵⁴ etikai konzekvenciája mint kiváltságos értelemajánlat teremt kapcsolódási lehetőséget az eredendően jóra törekvő ember antropológiai alakzata és a bibliai gondolatvilág között. Noha az egyetemesség kritériumát itt beláthatóan egy meghatározott vallási tradícióhoz való ragaszkodás szolgáltatja, s ezért a teológiai és a szekuláris szféra ilyen „megfeleltetése” – az életmű legfőbb posztulátuma – nem támaszkodhat bizonyító erejű igazolásra, a hagyomány és a jelenidejű tapasztalat árnyalt (a fronészis, a körültekintő érvelés meggyőző erejére hagyatkozó) közelítése olyan hermeneutikai alapállásból fakad, amely a meggyőződés személyes abszolútumát a tanúsítás esetlegességének és a befogadás tervezhetlenségének tudatában tartja közölhetőnek.

*

Minthogy Ricœurnél a gondolkodás története ugyanahhoz a hagyománytörténéshez tartozik, amelynek a Biblia hatástörténete is része, művének nagykontextusában nehezen választhatók szét azok a mozzanatok, amelyek a bölcséleti kérdésre adott bibliai eredetű válaszokként értékelhetők, és azok, amelyek a Biblia általános hermeneutikai megközelítéséhez tartoznak. Az „Athén” és „Jeruzsálem” közti távolság csökkentésének szándékát követi Ricœurnek az a kitétele is, miszerint létezik sajátos bibliai gondolkodás(mód), amelyet indokolatlan volna kizárólag a vallásos hit illetékességi körébe utalni, miként a bibliaértelmezés története sem képzelhető el – az ókortól napjainkig – a görög filozófia hozzájárulása nélkül. A Bibliában „a vallási nyelv olyan polifonikus nyelvként jelenik meg, amelyet az egymásba játszó diskurzusformák körkörösége működtet”,⁵⁵ s ebben az összhangzatban a kifejezetten fogalmi gondolkodás is lényeges funkciót tölt be, jóllehet főszerepe az elbeszélésnek van. Ricœur meglátása szerint az égő csipkebokor jelenetében „az elbeszélés szférájába betör a spekuláció” – az Exodus 3,14-ben „a hagyományos elhívástörténet narratív kontextusát felszakítja”⁵⁶ az önmagát elrejtve kimondó

⁵³ Uo., 162–163.

⁵⁴ Vö. Ricœur: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*, ford. Bogárdi Szabó István, in Paul Ricœur: *Bibliai hermeneutika*, ford. Mártonffy Marcell, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 [1977], 13–50, itt: 33–39. [Kötetünkben lásd: 266. – a szerk.]

⁵⁵ Ricœur: *Du texte à l'action*, 123.

⁵⁶ Ricœur: *Critique and Conviction*, 149.

Név: *vagyok, aki vagyok* (Martin Buber pontosabb fordításában: „annak bizonyulok, akinek majd bizonyulok”).⁵⁷ A Név egyfelől a legfőbb Létező metafizikájához idomuló görög fordításával a teológia fogalmi rendjének egyik alapelemévé válik, másfelől azonban, ami legalább olyan lényeges, kezeskedik a megnevezések és a találkozások jövőbeli dinamikájáért: a Név egyidejű önmegvonása és ígérete „épp meghatározatlanságának köszönhetően performál, ily módon olyan értelemtöbbletet» ad tovább, amely megrendítette Mózeset Midjánban és megrendíti Izrael népet attól a pillanattól kezdve”.⁵⁸

Hogyan viszonyul a Név rejtjele a jó forrásának metaforájához? Ricœur *Az atyaság – a képzelgéstől a szimbólumig* című, 1969-ben megjelent tanulmányában⁵⁹ fekteti le bibliai hermeneutikájának alapjait, a teljesebb konstrukciót pedig pár évvel később, *Az élő metaforával* csaknem egyidőben keletkezett *Bibliai hermeneutika* című terjedelmes értekezésében, illetve *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása* című, eredetileg előadásként elhangzott szövegében⁶⁰ alkotja meg, és további írások sokaságában építi tovább. E helyütt biblikus vizsgálódásainak bővebb áttekintésére nincs mód, de a korai „atyaság”-tanulmány alap gondolatának felidézése⁶¹ megvilágíthatja azt az összefüggést, amelyet a szöveg a Név megvonása és a bibliai Isten-nevek különbözősége között létesít.

„A teológiával szemben – jegyzi meg Ricœur – az exegézis előnye, hogy az ábrázolás közelében marad, és magát a megjelenítést, létrehozásának fokozatait tárja fel. Az írásmagyarázat [...] a nyelvi megjelenítés eredeti építőelemeiig hatóan dekonstruálja a teológiát, és közvetlenül bevon bennünket Isten megnevezéseinek játékába”.⁶²

Márpedig ekkor az is láthatóvá válik, hogy Isten Atyaként való megnevezése az Ószövetségben ritkán fordul elő – ellentétben az Újszövetségben elfoglalt központi helyével, amely azonban előfeltételezi számos más név ószövetségi előrangját. A zsidó nép történelmi hitvallása a Szabadító, a Törvényadó, a Teremtő alakját állítja előtérbe,⁶³ a prófétáknál többször előfordul az Izrael Jegyese megjelölés (és megszólítás), de az Atya név a héber Bibliában csupán

⁵⁷ Vö. Paul Ricœur – André LaCocque: *Bibliai gondolkodás*, ford. Enyedi Jenő, Budapest, Európa, 2003 [1998], 393.

⁵⁸ Uo., 413–414.

⁵⁹ Vö. Paul Ricœur: *La paternité: du fantôme au symbole*, in uő: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 458–456.

⁶⁰ Vö. Ricœur: *A kinyilatkoztatás*; Ricœur: *Bibliai hermeneutika*, 51–148; kötetünkben lásd 93–130.

⁶¹ Jean-Claude Eslin francia exegéta kommentárja alapján. Jean-Claude Eslin: Paul Ricœur, *lecteur de la Bible, Cahier de l'Herne: Paul Ricœur*, 2004 (különszám), 125–135 itt: 128–129.

⁶² Ricœur: *La paternité*, 458.

⁶³ Lásd még a Teremtőt mint Izrael jegyesét vagy hitvesét említő prófétai szöveghelyeket (pl. Iz 54,5; Oz 2,4).

alkalmilag jelenik meg. E nélkül a háttér nélkül könnyen elhalványulhat az a tény, hogy az Atya istennév a szinoptikus evangéliumokban is alárendelődik Isten országa (uralma) eszkatologikus alakzatának: „az ország kategóriája” felől értelmeződik. E kétféle megjelölés a Miatyánkban is elválaszthatatlan egymástól („Atyánk... jöjjön el a te országod”; Mt 6,9.10), és ez a szoros összetartozás arra figyelmeztet, hogy az atyaság kijelentése a remény jegyében áll. Az apa és az uralkodó egymásra vetülő képe a megnevezések többféleségének bibliai folytonosságában áll, és így a névtelen Névre is visszautal. Amint a tékozló fiúnak, „az apafigurának is el kell előbb vesznie ahhoz, hogy ismét megkerüljön, s hogy ekkor már tágabb összefüggéseiben nyerjen értelmet”.⁶⁴

Hogyan írható le, legalább fő szálait tekintve, ez a hálózat? Ricœur biblikus munkásságát a szentírási hagyományműködés feltárásának azok a szempontjai vezérlik, melyek alapján az önmagát megújítani képes Biblia poétikája diszkurzív összjátékba vonható hatástörténetének tanulságaival, amely az interpretációk jelenidejéből visszatekintve a teológiai egységesítés „szövegfeledettségeről” is árulkodik. A tanulságok közt kivált sokatmondó az Írások saját, erőszakmentes tekintélyének és a hívő képzeletet ösztönző figuralitásának felcserélődése azzal a messze egysíkúbb teológiai konstellációval, amely erőtlennek bizonyult a történelem válságai közepette és a szekuláris modernség kihívásaival (mások mellett a „gyanú mesterei”, Marx, Nietzsche és Freud kritikájával) szemben. A hermeneutikai „újraolvasás” érdeke ezért az értelemajánlat bőségének (kiapadhatatlan forrásának) hozzáférhetővé tétele és a gyarapodó jelentések hozzárendelése a saját lehetőségeit tágító képzelethez. A bőség retorikájával Ricœur szemlátomást nem csupán a többjelentésű szöveg produktivitását és az Írások „végső jelentettjét” metaforizálja,⁶⁵ hanem szóbeliség és írás dialektikáját, megőrzés és megújuló beszédesemény kölcsönösségét is mint a folyamatos adakozás hatóelvét mutatja be. Amikor vitába bocsátkozik Bultmann mítosztalanító szándékával, és a szövegstruktúra – mint kritikai távolságot igénylő „objektum” – felé fordulva a módszeres szerkezeti és retorikai megközelítés mellett emel szót, akkor a „szöveg előtt számunkra feltáruló, de a szövegből kibomló világ”⁶⁶ meglepő és képzelettágító arculatának lehetséges revelációjára hívja fel a figyelmet. „Az »Isten« szót megérteni azt jelenti, hogy követjük e szó irányát. Irányon a benne rejlő kettősséget értem: a részdiskurzusokból nyert összes jelentés

⁶⁴ Jean-Claude Eslin: *Paul Ricœur, lecteur*, 128–129.

⁶⁵ Metafora és teológiai fogalmiság összefüggéséről a legrészletesebben lásd a jézusi parabola mint metaforikus narráció teremtő szemantikájának leírását: Ricœur: *Bibliai hermeneutika*.

⁶⁶ Paul Ricœur: Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in uő: *Du texte à l'action*, 119–133, itt: 126.

összegyűjtését és annak a horizontnak a megnyitását, amelynek távlata nem engedi, hogy a beszéd lezáruljon”.⁶⁷ Az inspiráció eredethelye nem a szövegek mögött azonosítható – mint azt a sugalmazás pszichológiai színezetű képzelet sugallja –, hanem magában a szövegben, ezért nem indokolatlan inkább „kinyilatkoztató”, mintsem kinyilatkoztatott Írásról beszélnünk.

Ricœur „a létezés bátorságához” (Paul Tillich) mint egyetemesnek ítélt elvhez rendeli hozzá „a szeretet etikán túli értékét, amelyben az adomány túlárado bősége fejeződik ki korlátozott befogadóképességünkkel szemközt”,⁶⁸ ugyanakkor személyes meggyőződése – a határtalan mediáció lehetséges voltába vetett bizalma – egymásnak ellentmondó tapasztalatok és képzeleti narratívák konfliktusának előreláthatatlan következményeire bízva antropológiai állásfoglalásának, a „radikális jó” melletti döntésének igazolását vagy cáfolatát. Végző soron tehát az önmagát elbeszélő ember kereslete és újraolvasható hagyományainak kínálata közti találkozás történéseit, amelyekben a bibliai vallások forrás-, adakozás- és bőségforrásmetaforái etikai és politikai tanúsításuk hitelességének mértéke szerint vehetnek részt. E metaforák egyik lehetséges jelentettje, szabadság és abszolút felelősség képzeletet felülmúló szintézise, természetesen csak elkülönböződésében és halasztódásában léphet be az elképzeltető horizontjába: mint olyan (transzcendens) többlet, amely felé a végesség felnyitja, de egyúttal le is zárja a gondolkodást. Nem véletlen, hogy Derridánál a *lehetséges* dekonstrukciója és a lehetőség *lehetetlenségének* affirmációja a mondhatóhoz hűségese nyelv ellenerejeként kerül szembe a bibliai hit antropológiai lefordításának ricœur-i kísérletével. Talán nem fölösleges ezen a ponton ismét⁶⁹ felidézni Derrida 2003-ban írt eszme-futtatását, amelyben a kilencven éves Ricœur-t köszöntve visszaemlékszik a megbocsátás – mint az *adomány* egyik alapvető modalitása – „nehézségéről” és/vagy „lehetetlenségéről” folytatott vitájukra:

Mi a különbség a (nem negatív értelemben vett) »lehetetlen« és a »nehéz«, a nagyon nehéz, a lehető legnehezebb nehézség vagy épp a megtehetetlen között? Mi a különbség aközött, ami radikálisan nehéz és aközött, ami lehetetlennek tűnik? Távirati stílusban: a válasz talán az önmagáság (*ipseitité*), a »megtehetem« kérdésén múlhat. [...] Az önmaga mindig egy »én« hatalma vagy lehetősége (megtehetem, akarom, elhatározom). Az a lehetetlen, amelyről beszélek, talán azt jelenti, hogy

⁶⁷ Uo., 129.

⁶⁸ Ricœur: *Religious Belief*, 31. Vö. Róm 5,15.20b: „De a kegyelmi ajándék nem olyan, mint az elbukás. [...] ahol megsokasodott a bűn, ott túláradt a kegyelem.”

⁶⁹ Vö. 5. lábjegyzet.

nem vagyok képes rá és nem is kell soha kijelentennem, hogy hatalmamban áll komolyan és felelősen azt mondani: »megbocsátok« (vagy »akarom« vagy »elhatározom«). Csak a másík, önmagam mint másík (*moi-même comme un autre*) az, aki akar, elhatároz vagy megbocsát bennem, ami persze nem ment fel semmilyen felelősség alól, ellenkezőleg.⁷⁰

Ricœur az önmagát meghaladni képes, jóra törekvő és a rosszat elszenvedő én irányultságának eszkatologikus horizontja felé tett „kitérőivel” kétségkívül nagyszabású kísérletet tesz a megértés elméletének egzegetikai és biblikus teológiai, valamint a szent szöveg jelentéspotenciálját szüntelenül megújító bibliai hagyomány – egyebek mellett – személyiségfilozófiai és etikai applikációjára. Azzal, hogy a hagyomány szövegeivel folytatott dialógusban az autoritatív szövegek különmű korpuszait egymással is párbeszédbe vonja – amivel a más általi önmegértés elvét a szövegek szembesítésére, társhermeneutikák dialógusára is kiterjeszti –, bizonyos értelemben szaván fogja a hermeneutika univerzalitásának gadameri téziséét. Hiszen a beszéd és a cselekvés megkerülhetetlen társadalmi dimenziójában olyan, a Biblia tapasztalati világára is emlékező és emlékeztető alapfogalmak befolyásolják alapvetően a nyilvánosság diskurzusait, mint az öröm és a szenvedés, a reménytelenség és a remény, a bűn és a megbocsátás, szeretet és a gyűlölet, vagy épp a hit és a megértés. Más oldalról viszont Ricœur számára a hermeneutika a Biblia magyarázatát segítő – mintegy klasszikus – organonként az Írásokat értelmező közösségek önmegértésében is nélkülözhetetlen kritikai funkciót tölt be, amennyiben saját elfeledett vagy feltáratlan lehetőségeivel szembesíti a vallási hagyományt, és a revelatív szövegek jelentésgyarapító működését a birtokolhatatlan végső értelem távlatában teszi érzékelhetővé. Ezáltal pedig a kommunikáció személyközi és kollektív dimenzióját a „felebaráttal” – mint az értelem forrásához hasonlóan megértésre váró idegennel – szembeni igazságosság imperatívuszának hatálya alá helyezi.

⁷⁰ Derrida: *Hit és tudás*, 168.

A HIT KÖZVETÍTETTSÉGE

PAUL RICŒUR

VALLÁS, ATEIZMUS, HIT

A téma radikális kihívással szembesít. A következőkben azt szeretném kifejezni, hogy milyen mértékben vagyok hajlandó elfogadni a nietzschei és freudi ateizmusból eredő valláskritikát, és hogy milyen mértékben tartom magam keresztyénnek az ilyen kritika dacára és e kritika mellett is. Ha nem értelmetlen a következő cím: „az ateizmus vallási értelme”, úgy arról van itt szó, hogy az ateizmus értelme nem korlátozódik a vallás pusztá tagadására vagy lebontására, hanem inkább távlatot nyit valamire, egy bizonyos hitre, melyet vallásosság utáni hitnek vagy a vallásosság utáni kor hitének nevezhetünk. (Ezt a későbbiekben megvilágítom majd.) Ezt a tételmet szeretném kibontani, és ahol kell, megvédeni.

A személyesebb cím, amit javaslok, elég jól kifejezi valódi szándékomat: „Vallás, ateizmus, hit”. Az ateizmus szó középre került, egyszerre elszakító, és összekapcsoló elemként a vallás és a hit közé; arra utal vissza, amit elutasít, és arra tekint előre, amit megnyit. Nem hagyom figyelmen kívül e vállalkozás nehézségeit, amely egyszerre túl könnyű és túl nehéz. Túl könnyű, ha kész ténynek vesszük a vallás és a hit megkülönböztetését, vagy ha megengedjük magunknak, hogy az ateizmust az apologetika tapintatlan eszközeként alkalmazzuk „a hit megmentése” érdekében, vagy – ami még rosszabb – alkalmas és [ezzel együtt] álszent eljárásként éljünk vele, mely arra szolgál, hogy újra megragadjuk a másik kezünkkel azt, amit az egyikkel el kellett engednünk; dolgozni kell még magán ezen a szembenálláson vallás és hit között, és pedig felelősségünk tudatában; nem valami adottság, hanem gondolkodásra készítő, nehéz feladat. Amit én előnyben részesítek, az a fordított [eljárás] kockázata, ugyanis az, hogy nem érzük el a célt, mert olyan ösvényt nyitunk meg, mely útközben elvész. Bizonyos értelemben ez következik majd be e két tanulmányban, melyek elkezdenek valamit, ám semmit sem teljesítenek be, melyek valami felé mutatnak (*pointent*) ugyan, ám semmit nem mutatnak meg (*montrent*), s még kevésbé adják kézbe (*donnent*) azt, amit mintegy távlatilag körülrajzolnak (*désignent de loin*); ebben az értelemben túl nehéz a vállalkozás. Úgy gondolom azonban, hogy ez a filozófus elkerülhetetlen helyzete, amikor filozófusként szembesül a vallás, az ateizmus és a hit közötti dialektikával. A filozófus nem igehirdető. Odafigyelhet (*écouter*) az igehirdetésre, amint alkalomadtán én is

odafigyelek, ám amennyiben hivatásos és felelős gondolkodó, annyiban kezdő marad, beszédmódja mindig előkészítő beszédmód marad. Talán nem kell bánkódnia e miatt. Ez a zűrzavaros kor, melyben a valódi tétet talán még mindig elrejtji a vallás halála, egyúttal a hosszú, lassú és közvetett előkészületek kora is.

Mínt hogy nem térhetek ki minden fölvetett kérdésre, két témát választottam: a vádoltatás és a vigasztalás témáját. Azért választottam ezeket, mert a vallás két fő aspektusát képviselik: a tabut és a menedéket. Megfordítva viszont, ez a két alapvető megjelölés határozza meg a vallásos érzés két pólusát, legalábbis legősibb és legegyszerűbb formájukban: a bűnhődéstől való félelem és a védelem utáni vágy formájában. Itt ugyanaz az isten fenyeget és rémít. Ily módon a vallást az élet archaikus struktúrájaként értelmezem, amelyet a hitnek mindig meg kell haladnia, s amely a bűnhődéstől való félelmen és a védelem utáni vágyon alapul. A vádoltatás és az oltalom a vallásnak úgymond „korhadt” részei, ugyanabban az értelemben, amelyben Marx a filozófia korhadt részeként beszélt a vallásról magáról. Az ateizmus ezen a ponton találja meg a létalapját, és talán itt tárja föl kettős jelentőségét is: egyrészt rombol, másrészt felszabadít. S ugyanitt szabadítja fel az utat az ateizmus a hit előtt, amely hit azonban már túl van a vádoltatáson és az oltalmon. Ezt a dialektikát szeretném írásom két következő részében feltárni. Az első részben a vádoltatásról, a másodikban a vigasztalásról lesz szó.

A VÁDRÓL

Az általam vizsgált ateizmus Nietzsche és Freud ateizmusa. Mi indokolja e választást? Nem elég azt mondani, hogy ők a valláskritika legrombolóbb képviselői, amennyiben a tiltásként, vádként, büntetésként és kárhoztatásként értett vallásról van szó. Inkább az a kérdés, hogy miért éppen ők voltak képesek megtámadni a vallást ezen a területen. Azért, mert olyan hermeneutikát dolgoztak ki, amely teljességgel eltér attól a valláskritikától, mely a brit empirizmusban és a francia pozitivizmusban gyökerezik. Számukra nem az Isten léte „bizonyítékai” jelentik a problémát, s nem is azért kérdőjelezzik meg az Isten fogalmát, mert úgymond nincs jelentése. Ők újfajta kritikát teremtettek: a kulturális reprezentációkat illették kritikával, melyeket a vágy és a félelem álcázott tüneteinek tartottak.

Az emberi lét kulturális dimenziójának, melyhez hozzátartozik az erkölcs és a vallás is, szerintük olyan rejtett jelentése van, ami sajátos megfejtési módot kíván: a maszkok lerántását. A vallásnak van olyan jelentése, mely ismeretlen a hívő számára, egyfajta sajátos színlelésből (*dissimulation*) fakadóan, amely

kivonja a vallás igazi eredetét a tudatos vizsgálódás alól. Ezért a vallás olyan értelmezési technikát igényel, mely képes megbirkózni ezzel a sajátos színlelésmóddal, vagyis az illúzióval foglalkozó interpretációt igényel, mely illúzió különbözik az egyszerű tévedéstől, a szó ismeretelméleti értelmében, ám a hazugságtól is, a szó általános erkölcsi értelmében. Az illúzió maga is kulturális funkció, mely előfeltételezi, hogy tudatunk nyilvánosságához jutó jelentései álcázzák az igazi jelentéseket, melyekhez csak akkor férünk hozzá, ha bizalmatlan kritikai tekintettel, gyanakvó tekintettel pillantunk rájuk.

Nietzsche és Freud egymással párhuzamosan egyfajta reduktív hermeneutikát dolgoztak ki, ami ugyanakkor egyfajta filológia, illetve genealógia is. Filológia, egzegézis, interpretáció annyiban, amennyiben tudatunk szövege összevethető egy palimpszeszttel, melynek felszíne alatt egy másik szöveg van írva. E sajátos egzegézis feladata, hogy megfejtse e másik szöveget. Ám e hermeneutika egyszersmind genealógia is, mert a szöveg torzulása különböző erők, impulzusok és ellenimpulzusok konfliktusából fakad, melyek eredetét ki kell emelni az elrejtettségéből. Nyilvánvaló, hogy nem a szó kronológiai értelmében vett genealógiáról van szó. Mert még amikor történelmi időszakokhoz nyúl is vissza, ez a genesis nem valamely időbeli eredethez vezet vissza, hanem egy virtuális forráshoz, vagy helyesebben ahhoz az üres helyhez, ahonnan az etika és a vallás értékei erednek. A genealógia feladata, hogy feltárja e hely üres voltát.

Az, hogy Nietzsche a *hatalom akarásának*, Freud *libidónak* nevezi ezt a valódi eredetet, érvelésünk szempontjából nem lényeges. Olyannyira nem, hogy a tiltás forrásának tartott vallásnak szentelt elemzéseik a háttér, a fókusz, a lényegi érdeklődés, de még a szándék kérdésében megmutatkozó eltéréseik dacára is kölcsönösen támogatják egymást. Azt is mondhatjuk, hogy jobban megértjük őket külön-külön, önmagukban, ha együtt tekintjük őket.

Egyrészt Nietzsche az „eszményben” felmutat egy „helyet”, amely kívül van, és fölötte áll a világias akarásnak. Ebből az illuzórikus külsőből vagy fölöttesből száll le a tiltás és a kárhoztatás. Ez a „hely” azonban „semmi”. Abból a gyenge rabszolga-akarattól fakad csupán, mely a mennyekbe vetíti bele magát. A filológiai és genealógiai módszer feladata, hogy kinyilvánítsa ennek az eszményben rejlő eredetnek a semmi (*rien*) voltát. A tiltás Istene ez az eszményi hely, mely nincs (*n'est pas*), és amely minden tiltás forrása. Ezt a semmis „helyet” (*place néante*) írta le a klasszikus metafizika értelemmel megragadhatóként, legfőbb jóként, minden érték transzcendens és láthatatlan forrásaként; ám minthogy ez a hely amennyiben eszményi, annyiban üres, a metafizika lebontása korunkban a nihilizmus formáját kell, hogy magára öltse. Nem Nietzsche találja föl a nihilizmust, és nem a nihilizmus találja föl a semmit. A nihilizmus

az a történelmi folyamat, melynek Nietzsche a tanúja, és maga a nihilizmus is csak az illuzórikus eredetű tartozó semmi történelmi megnyilvánulása. Így a semmi nem a nihilizmusból fakad, és még kevésbé származik a nihilizmus Nietzschétől. A nihilizmus a metafizika lelke, amennyiben a metafizika eszményt és természetfölötti eredetet tételez, melyek nem fejeznek ki mást, mint az élet megvetését, a föld megrágalmazását, az életerős ösztönök utálatát, a gyengék bosszúvágát (*ressentiment*) az erősekkel szemben. A keresztyénség annyiban kerül e reduktív hermeneutika célkeresztjébe, amennyiben arra korlátozódik, hogy „platonizmus a népnek” legyen, a természetfelettire épülő etika egyik változata. Végül a híres *Umwertung*, „átértékelés”, az értékek visszajárásra fordítása, pusztán csak egy visszajárásra fordítás visszajárásra fordítása, vagyis helyreállítása az értékek igazi eredetének, a hatalom akarásának.

Ez a közismert valláskritika, amelyet a *Túl jón és rosszonban* és *A morál genealógiájában* olvasunk, jó bevezetés a freudi felettes én fogalmához. A felettes én ugyancsak eszményi konstrukció, amelyből a tiltás és a kárhoztatás fakad. Így aztán a pszichoanalízis is egzegézis a maga sajátos módján, mely lehetővé teszi, hogy Oedipus drámáját olvassuk ki az erkölcsi tudat hivatalos szövege mögül, ám ugyanakkor genealógia is, mely az elfojtásba fektetett energiákat az „*id*”-ből, vagyis az élet mélységéből fakadó erőkhöz köti. Ily módon a felettes én az én fölötti pozícióra tesz szert, és „bírói hivatalként”, nyomozószervként tart vizsgálatot, pöröl s hirdet ítéletet. A felettes én megfosztatik (*est dépouillé*) a feltétlenség látszatától; származtatott és szerzett struktúrának bizonyul. Persze van valami Freudnál, ami Nietzschénél nincs meg. Az etikai tudat redukciója a felettes énről abból a konvergenciából ered, amely egyrészt a rögeszmés neurózis, a melankólia és az erkölcsi mazochizmus klinikai tapasztalata, másrészt a kultúra szociológiája között van. Freud így volt képes kidolgozni azt, amit a kötelességtudat vagy a lelkiismeret patológiájának nevezhetnénk. Emellett a neurózis eredete kulcsot adott Freud kezébe a totem és a tabu jelenségének genetikai értelmezéséhez is az etnológia területén. E jelenségekben vélte Freud megpillanthatni az erkölcsi és vallásos tudat forrásait úgy, hogy a behelyettesítés folyamatának következményeként értelmezte őket, mely behelyettesítés pedig az Oedipus-komplexusból megörökölt rejtett apafigurára utal vissza. Oedipus mint individuum egyfajta kollektív-Oedipus modelljeként is szolgált, a kollektív-Oedipus pedig az emberiség archeológiájához tartozik. A törvény intézményi bevezetése (*institution de la loi*) ily módon egy kezdeti drámához kapcsolódik, az apa meggyilkolásához. Azt persze elég nehéz megmondani, hogy csupán a pszichoanalízis mítoszáról, a „freudi mítoszból” van-e szó, vagy hogy Freud tényleg eljutott-e az istenek

eredetének gyökereihez. De bárhogyan áll is ez a dolog, még ha mindez csak Freud személyes mitológiája is, még akkor is olyan intuíciót fejez ki, mely nagyon közel áll Nietzschéhez *A morál genealógiájában*, nevezetesen ahhoz a gondolathoz, hogy a jó és a rossz a gyengeség és a függőség helyzetében véghezvitt kivetítés révén születik meg. Van azonban Freudnak saját mondanivalója is. Az *Umwertungot*, az értékek átértékelését, amelyet egy korábbi megfordítás visszafordításának neveztünk, nem szabad úgy értelmezni, hogy csak a kultúra megpróbáltatásából fakadó szorongáson megy keresztül (amit Nietzsche nihilizmusnak nevezett), hanem személyes megtagadáson is, amit Freud a Leonardóról írt könyvében „az apa megtagadásának” nevezett. Ez a megtagadás a gyász folyamatával, a *gyászmunkával* hasonlítható össze, amelyről Freud máshol beszél. A nihilizmus és a gyász ily módon az a két párhuzamos út, melyen az értékek eredetéhez jutunk: az egyik út a hatalom akarásához vezet vissza, a másik Eróshoz s örök harcához Thanatosszal.

Ha ennek az ateizmusnak a teológiai értelmét vizsgáljuk, akkor mindenekelőtt azt kell meghatározunk, hogy miféle ateizmusról van itt szó. Mindenki ismeri a *Vidám tudomány* bolondjának híres kijelentését: „Isten halott!” Az igazi kérdés azonban mindenekelőtt az, hogy melyik isten halott, azután az, hogy ki ölte meg (ha halálának egyáltalán gyilkosság az oka), és végül miféle tekintély kapcsolódik halálának meghirdetéséhez. Ez a három kérdés jellemzi és minősíti Nietzsche és Freud ateizmusát – mintegy szöges ellentétben a brit empirizmuséval vagy a francia pozitivizmuséval, melyek módszere nem egezetikai és nem is genealógiai, a szavak fentebb rögzített értelmében.

Melyik isten halott? Már most válaszolhatunk: a metafizika istene és a teológia istene is, amennyiben a teológia amaz első ok, szükségszerű létező, első mozgató metafizikáján alapul, melyet az értékek forrásaként, legfőbb jóként ragadtak meg. Mondjuk így: az onto-teológia istene halott (a kifejezés Heideggertől való, némi kanti felhanggal).

Ez az onto-teológia a kanti filozófiában találta meg legmagasabbrendű kifejeződését (legalábbis az etikai filozófia tekintetében). Amint tudjuk, Kant egészen szorosra fűzi a kapcsolatot vallás és etika között: a vallás elsőrendű funkciója az, hogy a lelkiismeret parancsait Isten parancsaiként tekintse. A vallásnak persze vannak más funkciói is Kant szerint, különösen a rosszal, a szabadság megvalósításával, az akarat és a természet kiteljesítésével kapcsolatban egyfajta erkölcsi világon belül. Ám az eredendő kapcsolat miatt a legfőbb törvényhozóként felfogott Isten és az ész törvénye között Kant mégiscsak a metafizika korához tartozik, és hű marad annak alapvető dichotómiájához, az érzéki és az értelemmel felfogható világ közötti dichotómiához.

A nietzschei és a freudi kritika funkciója az, hogy a kötelesség alapelvét, amelyre rá lett oltva a kanti filozófia etikai istene, regresszív elemzésnek vesse alá, mely megfosztja (*dépouille*) ezt az alapelvet *a priori* jellegétől. A reduktív hermeneutika szabaddá teszi az utat az ún. *a priori* genealógiája felé. Ugyanakkor a kötelesség formális alapelve, mely nélkülözhetetlennek tűnt, egy rejtett folyamat eredményeként jelent meg, olyan folyamat eredményeként, mely a vádoltatás (*accusation*) akaratan gyökerező eredeti aktusára utal vissza. A konkrét vádoltatás ezért tehát a formális kötelezettség igazságaként jelent meg. A vádoltatáshoz nem juthatunk el a reflexív filozófiának azzal a fajtájával, mely elkülöníti az *a priori*-t a tapasztalatitól. Csak a hermeneutikai módszer képes felfedni a vádoltatást a kötelesség gyökerénél. Behelyettesítve a filológiai és genealógiai módszert amaz egyszerű, elvont módszertan helyébe, amilyen a kanti kategorikus analízis is, a reduktív hermeneutika felfedi a gyakorlati ész mögött az ösztönök működését, a félelem és a vágy kifejeződését. Az akarat úgynevezett autonómiája mögött ott álcázza magát (*se dissimule*) egy sajátos akaratnak, a gyengék akaratának bosszúvágya. Ezen egzegézis és genealógia nyomán az erkölcsiség istene – hogy Nietzsche-t követve szóljunk – a vádoltatás és a kárhoztatás isteneként nyilvánítja ki magát. Ez a természete annak az istennek, amely kudarcot vallott.

Ez átvezet bennünket a második kérdéshez: Ki a gyilkos? Nem az ateista, hanem inkább az a sajátos semmi, mely az eszményi szívében rejtőzik: a feltétlenség (*absoluité*) teljes hiánya a felettes énben. Az erkölcsiség istenének meggyilkolása semmi más, mint vagy az, amit Nietzsche kulturális folyamatként ír le, vagyis a nihilizmus folyamata, vagy az, amit Freuddal szólva pedig inkább pszichológiai fogalmakkal fejezhetünk ki, mint amilyen az apa képére alkalmazott gyászunka.

De amikor a harmadik kérdés felé fordulunk, hogy ti. mi hitelesíti az erkölcsi Isten (*dieu moral*) halálát meghirdető igét (*parole*) – hirtelen ismét problematikussá válik minden. Úgy hisszük, hogy tudjuk, melyik isten halt meg: ahogy mondtuk is, az erkölcsi Isten; úgy hisszük, hogy tudjuk, mi a halál oka: a metafizika önmegsemmisítése a nihilizmus révén. De minden kétségessé válik, ha azt kérdezzük, hogy ki mondja ezt? A bolond? Zarathustra? A bolond mint Zarathustra? Talán. Ha nem máshogy, negatív fogalmazásban kimondhatjuk, hogy ebből a fajta gondolkodásból hiányzik a bizonyító erő. „A kalapácsos embernek” nincs más tekintélye, mint csak az üzeneté, melyet hirdet: a hatalom akarásának szuverenitása. Semmi sem bizonyítja ezt, semmi, csak az az új életforma, amelyet ez az ige tárhat fel, vagy a Dionüszosznak adott beleegyezés, vagy a sors szeretete, a belenyugvás „ugyanannak az örök vissza-

tértébe”. Ezt a pozitív nietzschei filozófiát tehát, amely egyedül adhatna tekintélyt negatív hermeneutikájának, betemetik azok a romok, amelyeket Nietzsche halmozott fel maga körül. Kétséges, hogy volna valaki, aki élni tudna Zarathustra szintjén: Nietzsche maga, a kalapácsos ember, nem az az embert felülmúló ember, akit meghirdet. Indulata a keresztyénség ellen a bosszúvágó foglya marad; a lázadó nem áll és nem is állhat ugyanazon a szinten, mint a próféta. Nietzsche munkásságának nagyobb hányada továbbra is a vádoltatás vádolása, és ezért innen marad az élet tiszta igenlésén.

Ezért úgy gondolom, semmi sem dőlt el: Nietzsche után is nyitva áll még minden út – egyetlen egy kivételével, amely Nietzsche nyomán szerintem végleg lezárult: az onto-teológia útja, mely az erkölcs Istenében jut el csúcspontjára. Ez az Isten a tiltás és a kárhoztatás etikájának eredeteként és alapjaként tett szert fogalmi alakra. Úgy hiszem, most már képtelenek vagyunk arra, hogy visszaállítsunk egy olyan erkölcsi életformát, mely parancsolatoknak, egy idegen vagy legfőbb akaratként való egyszerű alávetettségben jelenne meg, még ha ez az akarat isteni akaratként ábrázolódna is. Jó dolognak kell tartanunk a gyanakvás iskolájában kimunkált erkölcs- és valláskritikát: megtanultuk belőle, hogy a parancsolatban önmagunk gyengeségének termékét és kivételését lássuk, mely halált hoz, nem életet.

A kérdés nemcsak sokkal nyomasztóbban, de nyugtalanítóbban is merül fel, mint valaha: elismerhetjük-e, hogy az ateizmusnak van valamilyen vallási értelme? Bizonyára nem, ha a vallás szót abban a szűk értelemben használjuk, miszerint a vallás az ember archaikus kapcsolata a Szent veszélyes hatalmával. Ám ha igaz, hogy „csak az erkölcs Istenét vetettük el”, akkor egy új – persze veszélyekkel és bizonytalanságokkal teli – út még nyitva áll. Ezt az utat igyekszünk most kutatni.

Hogyan lépünk rá erre az útra? Kísértésbe eshetünk, hogy közvetlenül a cél irányában induljunk el, és hogy nevet is adjunk – régi-új nevet – útvonalunk végső szakaszának, egyszerűen „hit”-nek nevezve azt. Igen, ezt már megkockáztattam a bevezetésben, amikor a vallás és a hit közötti, az ateizmus által közvetített dialektikáról beszéltem. Azt is megemlítettem azonban, hogy a filozófus nem mehet ilyen messzire és főleg nem ilyen gyorsan. Csak a prédikátor vagy inkább a prófétai prédikátor – Nietzsche Zarathustrájának hatalmával és szabadságával – lehet képes arra, hogy egy ugrással, radikálisan visszatérjen a zsidó és keresztyén hit alapjaihoz, és ugyanakkor arra is, hogy ezt a visszatérést körünk eseményévé tegye. Egy ilyen igehirdetés egyszerre lenne eredeti és vallás utáni. A filozófus azonban nem ez a prófétai igehirdető. Ő legfeljebb – Kierkegaard saját magára alkalmazott szavaival élve – „a vallásos költője”; elképzeli egy

prófétai prédikátort, aki az Exodus üzenetét aktualizálná, hogy a mának szóljon, az Exodusét, mely megelőz minden törvényt: „Én az Úr vagyok, a Te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából!” (5Móz 5,6) Azt a profétai igehirdetőt képzelem el, aki csak megszabadításról szól, sohasem tilalomról vagy kárhoztatásról. Aki Krisztus keresztyét és feltámadását hirdetné mint a teremtő élet kezdetét, s aki a mai korunk számára levonná az Evangélium és a Törvény közötti páli antinómia összes következményét. E szerint az antinómia szerint a bűn nem annyira egy tilalom megszegése lenne, mint inkább a kegyelem alatt élt élet ellentéte; vagyis a bűn a törvény alá vetett életet jelentené, vagyis annak az emberi egzisztenciának a létmódját, mely foglya marad a törvény, az áthágás, a vétkekesség (*culpabilité*) és a lázadás pokoli körének.

Több oka is van annak, hogy miért nem a filozófus ez a profétai igehirdető. Először is azért nem, mert a filozófus abban az ínséges korban él, amelyben a keresztyénség mint kulturális intézmény továbbra is „platonizmus a népnek”, egyfajta törvény Szent Pál értelmezésében. Másodsor: a nihilizmus folyamata még nem ért a végére, talán még a csúcspontjára sem. A halott istenek miatti gyászunk kora még nem ért véget, s a filozófus ebben a köztes időben gondolkodik. Harmadsor, a filozófus felelős gondolkodóként az ateizmus és a hit között félúton jár: nem elégedhet meg azzal, hogy egymás mellé teszi a redukzív hermeneutikát, mely megfosztja trónjuktól a halott istenek bálványait, és azt a pozitív hermeneutikát, mely túl az erkölcs Istenének halálán, a bibliai kérügmára (a proféták és az őskeresztyén közösség igehirdetésének) egybegyűjtése és megisméltése. A filozófus felelőssége az, hogy gondolkodjék, vagyis, hogy a jelen antinómia felszíne alá ásson, mígnem rátalál arra a kérdésszintre, amelyen lehetővé válik a vallás és a hit közötti közvetítés az ateizmus által. Ez a közvetítés hosszú kerülő kell legyen; sőt akár a semmibe vesző útnak is tűnhet. Heidegger mondja némelyik írásáról, hogy erdei csapások (*Holzwege*),¹ melyek nem vezetnek sehova, hacsak nem magába az erdőbe és a favágók munkahelyéhez.

Azt javaslom, tegyünk két lépést e kerülő út mentén, mely út következésképp lehet, hogy *Holzweg*nek bizonyul majd a heideggeri értelemben.

Mindenekelőtt szeretném megvizsgálni a beszédhez (*parole*) való viszonyomat – a költő és a gondolkodó beszédéhez, sőt a beszéd minden fajtájához való viszonyomat, mely kimond és feltár (*révèle*) valamit a létezőkről és a Létről. Ebben a beszédhez, minden jelentésteli beszédhez fűződő kapcsolatban foglal-

¹ Heidegger magyar fordítása „rejtékút”-ként adja vissza e német szót, ám ez elég messze van az eredetitől (A szerk.).

tatik benne az a fajta engedelmisség, mely mentes bármiféle etikai felhangtól. Ez a nem-etikai engedelmisség tehát az, ami kihúzhat bennünket az értékelmélet labirintusából, mely talán magának a filozófiának a korhadási pontja.

Ki kell mondanunk: a filozófia ma teljességgel zsákutcába jutott az értékek eredetének problematikájával kapcsolatban. Arra vagyunk kárhoztatva, hogy az értékteremtés lehetetlensége és az értékintuíció lehetetlensége között hanyódjunk. Ez a teoretikus kudarc tükröződik vissza a magunk alávetése és a lázadás közötti gyakorlati antinómiában, mely megfertőzi az oktatás, a politika és az erkölcs mindennapjait. Ha ezen a szinten semmi módon nem lehetséges dönteni, akkor vissza kell lépniünk, ki kell jönnünk a zsákutcából, és valamilyen nem-etikai megközelítéssel kell más bejáratot keresniünk az autonómia és az engedelmisség problémájához.

Ha etikailag kívánunk gondolkodni, annak egyetlen útja lehet, hogy ti. legelőször is nem etikailag gondolkodunk. Hogy elérjük ezt a célt, el kell jutnunk arra a helyre, ahol akarunk autonómiája olyan függésben és engedelmisségben gyökerezik, melyek nincsenek megfertőzve a vádoltatástól, tiltástól, kárhoztatástól. Ez az etika előtti hely az „odahallgatás” („*l'écoute*”) helye. Az odahallgatásban tárul fel az a létmód, mely még nem cselekvésmód, és amely így mentes az alárendelődés és a lázadás alternatívájától is. Hérakleitosz mondja: „Ne az én szavaimra hallgass, hanem a logoszra”.² Amikor a beszéd mond valamit, amikor nemcsak a létezők értelméről tár fel valamit, hanem magáról a létről mint olyanról, mint ahogyan ez a költő esetében történik, akkor konfrontálódunk azzal, amit a beszéd eseményének (*l'événement de la parole*) lehetne nevezni: olyasmi mondatik, melynek nem vagyok az eredete, és nem vagyok a birtokosa. A beszéd nem áll rendelkezésemre, mint pl. a munka- és a termelési eszközök vagy a fogyasztási javak. A beszédeseményben semmi sem áll a hatalmamban, nem állítom előtérbe magamat, nem vagyok többé úr, a gondoskodáson és a mindennapi tevés-vevésen túlra vitetek. A nem-uralásnak ebben a szituációjában rejlik az engedelmisség és a szabadság együttes eredete. Heidegger mondja a *Lét és időben*:

A beszéd összefüggése a megértéssel és az érthetőséggel világossá válik abból az egzisztenciális lehetőségéből, amely magához a beszéléshez tartozik: a hallásból (*Hören*). Nem véletlenül mondjuk, ha valamit nem hallunk „jól”, hogy nem „értettük”. A hallás konstitutív a beszélés számára. [...] A jelenvalólét hall, mivel ért.

² Ricoeur szabadon idézi Hérakleitosz töredékét: „Nem tőlem, hanem a logosztól hallván bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.” *Hérakleitosz műzsái, vagy a természetről*, ford. Kövendi Dénes, Budapest, Helikon Stúdió, 1983, 37. (A szerk.)

Másokkal való megértő világban-benne-létként a jelenvalólét „függ” az együttes jelenvalóléttől és önmagától, és ebben a függésben odatartozó (*in dieser Hörigkeit zugehörig*).³

Nem véletlen, hogy a legtöbb nyelvben az „engedelmesség” etimológiai rokoságban áll a „meghallani” szóval. A meghallás (németül *hören*) az engedelmesség (*gehören*) lehetősége. Így tehát értelmi körforgás van a beszéd, a meghallás és az engedelmesség között:

„Ennek az egzisztenciálisan elsődleges hallás-képességnek az alapján lehetséges az *odahallgatás*, mely fenomenálisan még eredendőbb, mint amit a pszichológiában »mindenekelőtt« hallásként határoznak meg, tehát a zenei hang érzékelése és a nyelvi hang felfogása. Az odahallgatás létmódja is a megértő hallás.”⁴ Ez a megértő hallás a mi problémánk csomópontja.

Persze eddig még semmit sem mondtunk a beszédről (*parole*) mint Isten igéjéről (*parole*); és ez helyes és rendjén való is. Ezen a ponton a filozófus meszsze nincs abban a helyzetben, hogy körül tudja írni azt a beszédet, amely valóban megérdemelné az Isten igéje elnevezést; ugyanakkor azért körül tudja írni azt a létmódot, amely egzisztenciálisan lehetővé teszi, hogy legyen olyasvalami, mint Isten igéje. „Az egymásra-hallgatásnak, amelyben az együttlét kialakul (*Aufeinander-hören*), lehetséges módozatai a követés, az együttthaladás, privatív módusai pedig az oda-nem-hallgatás, az ellenszegülés, a dacoskodás, az elfordulás.”⁵ Így kezdetben mindenféle erkölcsi tanítás és moralizálás előtt, a „hallás” aktusában nyerjük el az odahallgatás, a követés vagy az oda-nem-hallgatás többi módozatának alapjait. Ez a hallás (*Hören*) odatartozást von magával (*zugehören*), mely azt az etika előtti engedelmességet konstituálja, melynek irányában igyekszem továbblépni.

Ez persze nem minden. Nem csak az *odahallgatás* előzi meg egzisztenciálisan az engedelmességet, hanem a *csöndben maradás* is egzisztenciálisan előtte van a beszédnek. Mondhatunk hallgatást? Igen, ha a hallgatás nem némaságot jelent. A csöndben maradás még mindig odafigyelő hallgatás, lehetővé teszi, hogy kimondassanak a dolgok. A csönd teret nyit a hallás számára.

Ugyanez az egzisztenciális fundamentuma a beszélés egy másik lénygszerű lehetőségének, a hallgatásnak is. Aki az egymással-beszélés során hallgat, az voltaképp

³ Ricœur a korabeli francia fordítást idézi, amely természetesen eltér a ma használatos magyartól, de az újabb franciától is. Ezt azonban szükségtelen itt részletezni. A lényegi mondanó jól érzékelhető a magyar fordítás alapján, melynek lelőhelye: Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Budapest, Osiris, 2001, 194. (34. §) (A szerk.)

⁴ Heidegger: *Lét és idő*, 194. (34. §). (A szerk.)

⁵ Uo.

penibb módon „adhat értésre valamit”, azaz inkább alakíthat ki megértést, mint az, aki nem fogy ki a szóból. Valaminek a túlbeszélése a legkevésbé sem kezeskedik arról, hogy ezáltal a megértés előbbre jut. Ellenkezőleg: a hosszadalmas megbeszélés elfedi a megértett dolgot, és látszatvilágosságot kölcsönöz neki, azaz a trivialis értelmetlenséghez vezet. [...] Csak az igazi beszélésben lehetséges a tulajdonképpeni hallgatás. A jelenvalólétnek ahhoz, hogy hallgathasson, mondánivalóval kell rendelkeznie, azaz rendelkeznie kell önmaga tulajdonképpeni és gazdag feltárultságával. Ekkor a hallgatagság megnyilatkozik, és véget vet a „fecségsnek”. A hallgatagság a beszélés módusaként oly eredendően artikulálja a jelenvalólét értelmességét, hogy belőle származik az igazi hallani-tudás és az áttekinthető egymással lét.⁶

Ez az elemzés és a „jelenvalólét alapvető analízise”, amelyhez az előbbi hozzátartozik, feltárja a horizontot, és megnyitja az utat az Istennel mint igével való kapcsolat még megvalósítandó megközelítései felé, amely igeként tekintett Isten megelőzne minden tiltást és vádoltatást. Kész vagyok beismerni, hogy a gyakorlati ész kategóriáinak egyszerű kiterjesztése révén nem fogok találkozni azzal a beszédeseménnyel, amelyet evangéliumnak hívunk. Az az Isten, akit keresünk, nem az erkölcsi kötelezettség forrása, parancsolatok szerzője lesz, aki rányomja az abszolút pecsétjét az ember etikai tapasztalatára. Ellenkezőleg, ez az elmélkedés arra késztet majd, hogy ne engedjem a kérégmát a kötelezettség és a kötelesség labirintusába keveredni.

Tegyük meg most a második lépést. Milyen etika válik lehetségessé a beszédhez fűződő egzisztenciális viszony alapján? Ha lelki szemeink előtt tartjuk azt a gyászunkat, amelyet az ateizmus dolgozott ki, és a megértés nem-etikai módozatát, amely a hallásban és a hallgatásban foglaltatik benne, akkor készen állunk arra, hogy az etika problémáját olyan fogalmak segítségével vessük fel, melyek nem foglalják magukban, legalábbis eleinte nem, a tiltáshoz fűződő viszonyt, és még semlegesek a vádoltatással és a kárhozzátással kapcsolatban. Próbáljuk meg kidolgozni azt az eredendő etikai problémát, amely felé mutat mind az erkölcsi Isten *destrukciója*, mind pedig a beszéd révén történő nem-etikai *instrukció*.

Azt az etikát, mely megelőzi a kötelességerkölcöt, a *létvágy vagy az egzisztenciára törekvés etikájának* nevezem. A filozófiatörténet fölkinál egy értékes előzményt ezzel kapcsolatban, Spinozáét. Spinoza szerint az etika az a teljes folyamat, mely által az ember eljut a szolgaságtól a szabadsáig és a boldogsáig. Ezt a folyamatot nem a kötelesség formális alapelve, nem is a célok és értékek

⁶ Uo. 195–196. (34. §). (A szerk.)

belátása irányítja, hanem a törekvés, a *conatus* kibontakoztatása, mely a lét véges moduszaként juttat bennünket létezéshez. Itt most törekvésről beszélünk, de a vágyat is meg kell említenünk, mintegy megállapítandó az etikai probléma forrásánál a törekvés (a spinozai *conatus*) és a vágy (a platóni és freudi erősz) közötti azonosságot (Freud nem habozik megállapítani, hogy amit libidónak és erősznek nevez, az Platón *Lakomájának* erősz-fogalmához tartozik). Törekvésen az ember helyzetét értem a létezésben, a létezést igenlő hatóképességet, amely meghatározatlan időt foglal magában, időtartamot, mely nem más, mint a létezés folytonossága. Ez a létezésbeli helyzet a legeredendőbb igenlés alapja, amely nem más, mint a „Vagyok”, „*Ich bin*”, „*I am*” igenlése. Ezt az igenlést azonban fel kell tárni és helyre kell állítani, mert – és innen fakad a rossz problematikája – sokféleképpen elidegenedett. Ezért kell újra megtalálni, és újra érvényt szerezni neki. Ennélfogva az etika feladata az egzisztenciára való törekvésünk újra elsajátítása. Minthogy azonban hatóképességünk a létre (*pouvoir d'être*) elidegenedett, ez a törekvés vágy marad, létvágy. A vágy itt is, mint mindenütt, hiányt, szükségét és igényt jelent. Az egzisztenciánk középpontjában levő semmi alakítja át törekvésünket vágygá, és teszi egyenlővé Spinoza *conatusát* Platón és Freud erőszával. A lét igenlése, miközben a lét hiányával küzdünk: ez a legeredendőbb struktúra, melyet feltárhatunk az etika gyökerénél.

Az etika, a szónak ebben a radikális értelmében, létre törekvésünk fokozatos elsajátítása.

Az etika problémájának ezt a radikális dimenzióját úgyszólván álcázza (*dissimulée*) a kötelességnek az a felfogása, miszerint az a gyakorlati ész meghatározó alapelv. Az etikai formalizmus elrejt az emberi cselekvés (*action*) dialektikáját, vagy erősebb kifejezéssel élve, az egzisztencia emberi megvalósulásának (*acte*) dialektikáját. Ez utóbbit egy olyan problematika fedi el, mely nem eredendő, hanem származtatott: a gyakorlati ész *a priori* princípiumának problémája. Azért utalok rá származtatott problémaként, mert úgy vélem, hogy közvetlenül a tiszta ész kritikájából származik, ott kapja meg igazi jelentőségét egy visszafelé haladó elemzés keretein belül, amely azokhoz a kategoriális szerkezetekhez vezet, melyek minden megismerési aktust lehetővé tesznek. Lehetséges-e azonban a tapasztalati és az *a priori* közötti dichotómia kiterjesztése az emberi cselekvés ama belső struktúrájára is, melyet az egzisztencia aktusának neveztem? Kétlem. Az első kritikában kidolgozott megkülönböztetés átvitele a gyakorlati észre a felelős azért a Kant által tételezett szembenállásért a kötelesség mint az akarat *a priori*ja és a vágy mint az emberi tett empirikus eleme között. A vágy kizárása az etika szférájából romboló következményekkel járt. A boldogságra törekvés ki lett zárva az etikai gondolkodó megfontolásai közül,

amennyiben a boldogságot az akarat anyagi alapjaként fogja fel. A kötelesség formális princípiuma így aztán elszigetelődik a cselekvés folyamatától; az etikai szigor kerül a szabadság és boldogság spinozai problematikájának helyére. Nietzsche és Freud hermeneutikája megkérdőjelezi e formalizmusnak mint az etika alapjának kiváltságos helyzetét. A formalizmus most másodrendű racionalizációként jelenik meg, amely abból fakad, hogy átkerül a gyakorlati ész területére egy olyan megkülönböztetés, amelynek érvényességi területe az elméleti ész.

Vajon azt kell-e mondanunk ennek nyomán, hogy a kötelesség problémájának nincs etikai jelentősége? Nem gondolom. Még a tiltásnak is megvan a maga helye, ám a helye nem eredendő és alapvető. Legfeljebb jóakaratumk objektív jellegének, tárgyra irányulásának kritériuma lehet. Ugyanezt mondhatnánk el az érték fogalmával kapcsolatban: neki is megvan a maga helye, de semmiképpen nem elsőrendű helye. Az értékfogalom az etikai reflexió bizonyos szakaszánál bukkan fel, amikor szükségünk lesz rá, hogy meghatározzuk a harmóniát hatóképességünk és a gazdasági, a politikai és a kulturális élet helyzete, intézményei és struktúrái között. Az érték ott jelenik meg, ahol határtalan létvagyunk és aktualizálásának véges feltételei keresztezik egymást. Az értéknek ez a funkciója nem hatalmaz föl arra, hogy saját létfokozatot tulajdonítsunk az Értéknek, s még kevésbé arra, hogy imádjuk az értékbálványt. Elég csak összekapcsolni az érték, az értékelés folyamatát a cselekvés dialektikájával és az ember etikai tapasztalatának történelmi feltételeivel.

Nemcsak Nietzsche és Freud hermeneutikája bátorít azonban arra, hogy az etikai formalizmust és az értékek formálódásának folyamatát törekvésünk és vágyunk egzisztenciális alapzatára vonatkoztassuk vissza. A beszédnek (*parole*) az a filozófiája, melyet az imént dolgoztunk ki, ugyanerre a lépésre buzdít. Amikor a beszédről úgy beszélünk, mint pozitív, „élő” valóságról, akkor a beszéd és egzisztenciánk aktív magva közötti földalatti kapcsolatra utalunk. A beszédhez hozzátartozik önértelmezésünk megváltoztatásának képessége (*pouvoir*). Az eddigiek nyomán azt kell mondanunk, hogy ez a képesség eredendően nem imperatívusz jellegű. Még mielőtt egy akarathoz fordulna az olyan rendelet módján, amelynek engedelmeskedni kell, a beszéd ahhoz fordul, amit a törekvésként és vágyként értett egzisztenciánknak nevezek. Nem azért változtat meg bennünket, mert egy akarat erőt vesz a mi akaratumkon, hanem azért, mert megváltoztunk a „hallja, aki érti”⁷ révén. A beszéd egzisztenciánk szimbolikus struktúrájának szintjén ér el minket,

⁷ Vö. Mt 13,3–23 (A szerk.)

azoknak a dinamikus sémáknak a szintjén, melyek kifejezik azt a módot, ahogyan megértjük magunkat a szituációkban, és ahogyan rávetítjük hatóképességünket erre a szituációra. Következésképp van valami, ami megelőzi az akaratot és a kötelesség princípiumát, mely Kant szerint az akarat *a priori* struktúrája. Ez a valami: egzisztenciánk maga, amennyiben képes arra, hogy a beszéd hatására megváltozzék. Ez a belső kapcsolat létvagyunk és a beszéd hatóképessége között annak következménye, amire fentebb úgy utaltunk, mint a hallás aktusára, mint odahallgatásra, mint engedelmességre. Ez az artikuláció viszont lehetővé teszi azt, amit a mindennapi terminusokkal akaratként, értékelésként, döntésként és választásként írunk le. Ez az akaratpszichológia csupán egy mélyebben rejlő artikuláció rávetítése a felszíni magunkra, azé az artikulációé, amely a szituáció értelme, a megértés és a beszéd között rejlik, hogy a *Dasein* heideggeri elemzésének főbb fogalmait alkalmazzuk.

Ez a második lépés azon a hosszú kerülő úton, mely az ateizmustól a hit felé vezet. E mostani írásban nem megyek tovább ezen az úton. Kész vagyok elismerni, hogy távol vagyunk a céltól. A következő elemzés a vigasztalásról és a rezignációról azonban talán lehetővé teszi, hogy még néhány további lépést megtegyünk ugyanebben az irányban. Azonban még ezután is meg fog maradni egyfajta szakadék a filozófus korlátozhatatlan, az előzetesség struktúráiban tett búvárlatai, sétái (*préambules*) és az igehirdető hathatós igehirdetése (*prédication*) között. E szakadék ellenére is megjelenhet azonban bizonyos fajta megfelelés (*congruence*) a maga eredetéhez hű teológia és az olyasfajta filozófiai kutatás között, mely föl vállalja a feladatot, hogy értelmezze az ateizmus valláskritikáját. A következő részben erről a megfelelésről fejtem ki elgondolásaimat.

II. A VIGASZTALÁSRÓL

1. A vádoltatás és a vigasztalás közötti összefüggés talán a vallás legszembeötlőbb vonása. Isten fenyeget és megóv. Isten a végső veszély és az utolsó mentvár. A legkevésbé kidolgozott teológiákban, melyek nyomaival az Ószövetségben is találkozunk, az istenségnek ez a két arca összekapcsolódik a megfizetés (*retribution*) törvényének racionális alakzatában. A védelmet nyújtó Isten az erkölcsiség Istene; kiigazítja az egyéni sorsok eloszlásában (*distribution*) megjelenő nyilvánvaló egyenlőtlenségeket azáltal, hogy összeköti a szenvedést a gonosszággal, illetve a boldogságot az igazságossággal. E megfizetési törvény révén a fenyegető Isten és a védelmező Isten egy és ugyanaz az Isten lesz, az erkölcsiség Istene. Ez az archaikus racionalizálás teszi a vallást nemcsak az

erkölcs abszolút alapjává, hanem *Weltanschauung*gá is, a világ morális látomásává, belefoglalva egy spekulatív kozmológia keretei közé. A gondviselés révén (*pronoia* görögül, *providentia* latinul) a moralitás Istene a világnak az az elrendezője, amely eleget tesz a megfizetés törvényeinek. Talán éppen ez a vallás legarchaikusabb és legátfogóbb struktúrája. Ám a világnak ez a vallási víziója sosem tölti ki teljesen az Isten és ember közötti kapcsolatok lehetséges területét, és valóban, mindig is voltak s vannak hívő emberek, akik visszautasították, sőt kifejezetten káromlásnak tartották. Már a babilóniai és bibliai bölcsességirodalomban is (mindennél inkább a *Jób könyvében*) azt látjuk, hogy az Istenben való igazi hitet a leghatározottabban szembeállítják a megfizetés törvényével, hogy aztán tragikus hitként írják le, amely túl van minden bizonyosságon és védelmen.

Ebből fakad munkahipotézisem: az ateizmus legalább is az erkölcsiség Istenének elpusztítását jelenti, nemcsak annyiban, amennyiben a vádoltatás végső forrása, hanem annyiban is, amennyiben a pártfogás, a gondviselés végső forrása is.

Ha azonban úgy véljük, hogy kell legyen valamilyen *vallási* értelme az ateizmusnak, akkor úgy gondolhatjuk, hogy a gondviselés Istenének halála újfajta hit irányába mutat, egyfajta tragikus hit irányába, mely ugyanolyan viszonyban áll a klasszikus metafizikával, mint amilyen viszonyban állt Jób hite azzal az archaikus megfizetési törvénnyel, amelyet jámbor barátai vallottak. „Metafizikán” azt a teológiából és filozófiából összeszótt szöveget értem, mely a teodicea formájában jelentkezik annak érdekében, hogy a rossz létevel szembesülvén megvédje, igazolja Isten jóságát és mindenhatóságát. Leibniz teodiceája a paradigma minden olyan törekvés számára, mely a világ rendjét providenciális rendként akarja megérteni, vagyis mint ahol a fizikai törvények alárendelődnek az etikai törvényeknek, éspedig Isten igazságosságának jegyében.

Nem szándékozom érvelésük szintjén bírálni a teodiceákat, vagyis ismeretelméleti alapon, mint Kant tette a leibnizi és Leibniz utáni teodiceák ellen írott híres esszéiben. Ez a kritika, mint tudjuk, általában a teleológiai fogalmakra, illetve sajátosan a végső ok fogalmára vonatkozik, s e fogalmak megérdemlik, hogy önmagukban véve a legnagyobb gondossággal elemezzük őket. Azonban én inkább Nietzsche és Freud ateizmusát elemzem, az előző résznek megfelelően, s erre két indokom van. Először is azért teszem ezt, mert az erkölcsiség Istenének kritikája abban a valláskritikában teljeseedik ki, mely szerint a vallás menedék és pártfogás; másodszer pedig azért, mert Freud és Nietzsche kritikája sokkal tovább megy, mint bármelyik ismeretelméleti kritika. Az érvek felszíne alá hatol, mintegy azt a motivációs alapot keresve, amelyre épül a teodicea. Az

ismeretelmélet e behelyettesítése hermeneutikával nemcsak a leibnizi teodiceához kapcsolódik, hanem minden olyan filozófiához is, mely névleg ugyan túllép a teodiceán, ám mégis azon igyekszik, hogy racionális úton kibékítse egymással a természeti törvényeket és az emberi sorsot. Így Kant Leibniz bírálata után azon igyekszik – a gyakorlati ész híres posztulátumaiban –, hogy egy erkölcsi Isten uralma alatt békítse össze a szabadságot és a természetet. Ugyanígy Hegel is, bár bírálja Kantot és morális világnézetét, maga is olyan racionális rendet épít fel, melyben minden ellentmondás föloldódik: az eszményi immár nem áll el-lentétben a valósággal, hanem immanens törvényévé válik. Nietzsche számára Hegel filozófiája valósítja meg minden morális filozófia lényegét. Persze ez az erőszakos redukció a morálra az olyan eltérő filozófiák esetében, mint amilyen Leibnizé, Kanté és Hegelé, elfogadhatatlan a filozófiatörténész szemében. A filozófiatörténésznek azon kell lennie, hogy megőrizze a filozófiák egyedi, racionális struktúráját, nehogy az „erkölcsiség” címszó alatt minden klasszikus filozófia egybemosódjék. Ám ezzel az erőszakkal, mely redukálja és tagadja a legnyilvánvalóbb eltéréseket is, Nietzsche olyan hermeneutika előtt nyit kaput, mely felismeri a közös motívumot a legeltérőbb filozófiai stílusok mögött is. E hermeneutika téje az a fajta akarat, amely valamilyen racionális feloldásra való törekvésen keresztül jut kifejeződésre, akár Leibniz teodiceájáról, akár a gyakorlati ész kanti posztulátumairól, akár Hegel abszolút tudásáról legyen szó. Nietzsche számára az az akarat, amely e racionalizálások mögött rejlik, mindig gyenge akarat. Gyengesége abban áll, hogy visszaesik egy olyan világnézethez, mely szerint az etikai princípium – Nietzsche ezt eszménynek nevezi – uralkodik a valóság folyamata fölött. Ennek az eljárásnak az érdeke és értéke abban van, hogy a teleológia minden ismeretelméleti bírálata áttevődik a hatalom akarásának hermeneutikájába, amely a múlt tanításait az akarat erejének vagy gyengeségének fokozataihoz kapcsolja, negatív vagy pozitív diszpozíciójához, aktív vagy reaktív impulzusaihoz.

Az első részben annál a pontnál szakítottuk meg a nietzschei hermeneutika vizsgálatát, ahol az a „vádoltatás vádolása” maradt. Jogos volt ennél a pontnál megállni, amennyiben a vizsgálódás a tiltás fogalmára irányult. Ennél is tovább menve Nietzsche filozofálási módja kifejezetten bátorít arra, hogy munkásságának ezt a kritikai oldalát hangsúlyozzuk: e munkásság lényegét tekintve a vádoltatás vádolásában áll, és ebben a vonatkozásban adósa annak a bosszúvágynak, amely miatt ő maga kárhoztatta a moralistákat.

Most azonban tovább kell lépniünk. A metafizikának és racionális feloldásra törekvésének bírálata el kell jusson egy pozitív ontológiához, túl a vádoltatáson és bosszúvágyon. Ez a pozitív ontológia abban a teljességgel nem-etikai

vízióban áll, amelyet Nietzsche a „lét-alakulás ártatlanságaként” (*die Unschuld des Werdens*)⁸ ír le. Ez utóbbi csak másik név a „jón és rosszon túl”-ira. Persze ez az ontológia sosem válhat dogmatikussá, máskülönben a saját maga által bevezetett kritika érvényes lesz rá is. Értelmezésnek kell maradnia, mely elválaszthatatlan minden értelmezés értelmezésétől. Nem biztos, hogy ez a filozófia képes lesz elkerülni önmaga lerombolását. Emellett ez a fajta ontológia elkerülhetetlenül a mitológia hálójának foglya marad – lett legyen a mitológia görög értelmű, pl. *Dionüszosz mítosza*, vagy a modern kozmológia nyelvén megfogalmazódó mitológia, mint pl. az ugyanannak örök visszatérése és kapcsolata az *amor fatival*, vagy a történetfilozófia nyelvén megfogalmazott mitológia, pl. az *Übermensch* mítosza, vagy egy olyan mitológia, mely a három előbbi mitológia ellentétein is túl van, pl. a világról játékként beszélő mítosz. Ezek a mítoszok ugyanazt mondják: mindegyik a bűnösség (*culpabilité*) hiányát hirdeti, azt, hogy a maga egészében vett létből hiányzik az etikai jelleg.

Szembesülve ezzel a zordon tanítással nem áll szándékomban sem bizonyítani, sem cáfolni azt, és nem is akarom valami ügyes apologetika szolgálatába állítani, s így téríteni keresztyén hitre. Ott hagyom, ahol van, ahol egyedül marad, s talán észrevétlenül, elérhetetlenül az ismétlés számára. Ott áll e helyen, mint a legjobb ellenfél, mint a radikalitás mércéje, amelyhez viszonyítanom kell magamat; akármit gondolok, akármit hiszek, annak méltónak kell lennie hozzá.

Mielőtt azonban újra elindulnánk azon az úton, mely az ateizmustól a hithez vezet, úgy, ahogyan az előbb próbáltuk felvázolni, szeretném megvilágítani a nietzschei valláskritika néhány következményét a freudi valláskritika következményein keresztül.

A lét-alakulás ártatlanságának nietzschei mitológiája meglelte prózaibb megfelelőjét abban, amit Freud valóságelvnek nevezett. Nem véletlen, hogy Freud olykor egy másik elnevezéssel utal erre az elvre, amely a sors szeretetét idézi föl Nietzschétől: akkor, amikor az *anankéről*, vagyis a szükségszerűről

⁸ Nietzsche műveinek kritikai összkiadása szerint (<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB> (Letöltés: 2023. március 2.)) e kifejezés az 1880-as évek töredékeiben található meg. Az egyetlen kivétel *A bálványok alkonya* című mű, amelyben a következőket olvassuk: „Az ember szükségszerű, egy darab végzet, az egészhez tartozik, abban leledzik – semmi meg nem ítélni, nem mérícskélheti, hasonlíthatja, senki el nem marasztalhatja létezésünket, hiszen ezzel az egész – mondjuk így: az Egész – felett ítélni etc. – *De ezen az Egészen kívül semmi egyéb nincs!* – Hogy senki nem tehető felelőssé, hogy a létezés mikéntje nem vezethető vissza semmiféle causa primára, hogy a világ nem szenzóriumbként s nem külön «szellemként» egység; ez a nagy felszabadulás, ezzel állítottuk helyre az (élet)alakulás ártatlanságát... Az »isten«-fogalom volt eddig a létezés elleni legsúlyosabb kifogás... Tagadjuk istent, tagadjuk az istenben élő felelősséget: végre ezzel megváltjuk a világot.” Tandori Dezső fordítása, *Ex-Symposion*, 2019/103. https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page__surfer&cxa=load_article&rw_code=balvanyok-alkonya_730 (Letöltés: 2023. március 2.)

beszél, mely fogalmat a görög tragédiából meríti. Mint ismeretes, Freud mindig szembeállította a valóságelvet a gyönyörelvvel, valamint minden olyan gondolkodástípussal, amelyet a gyönyörelv befolyásol, vagyis az illúzió minden formájával.

Ezen a ponton bukkan föl Freud munkájában egy bizonyos valláskritika. Többször rögzítettem, hogy Freud számára a vallás lényegében véve nem a morális lelkiismeret által megkövetelt abszolút tekintély forrása, hanem az élet keménységének kompenzálása. A vallás ilyen értelemben a kultúra legmagasabb funkciója; feladata, hogy védelmezze az embert a nála erősebb természeti erőkkel szemben, és hogy kompenzálja az ösztönök feláldozását, amit a társadalomban élés követel meg. A vallás ez új arca, melyet az individuum felé fordít, nem a tiltásé, hanem a védelemé. Ennek nyomán a vallás nem annyira a félelmet, mint inkább a vágyat érinti.

Ez a regresszív-reduktív elemzés másodszer vezet vissza a kollektív apakép fogalmához, bár az apakép itt már sokkal homályosabb, sokkal kétértelműbb elem. Most már nemcsak a vádló, hanem a védelmező is. Most már nemcsak büntetéstől való félelmeinkre válaszol, hanem védelem és vigasz utáni vágyunkra is, és ennek a vágnak a neve: az apa utáni nosztalgia. A vallás ily módon a gyönyörelv oldalára kerül át, annak lesz egyik legfortélyosabb és legrejtettebb formája. Ettől fogva a valóságelv magába foglalja az apa utáni eme nosztalgia visszautasítását, s nemcsak félelmeink, hanem vágyaink szintjén is. Az apa alakjától megfosztott világkép a vágy eme aszkéziséért fizetendő ár.

Ezen a ponton Freud újra találkozik Nietzschével. A gyönyörelv freudi átfordítása a valóságelvvé ugyanazt jelenti, mint az erkölcsi világkép nietzschei átfordítása a létezés ártatlanságává, illetve a világ „játékként” való felfogásává. Freud hangja azonban kevésbé lírai, mint Nietzschéé, közelebb áll a rezignációhoz, mint az ujjongáshoz. Freud túlságosan is tudatában van és marad is az emberi sors szörnyűségének ahhoz, hogy csak úgy túl tudjon lépni a természet változatlan törvényeinek elfogadásán, és túlságosan is kötődik hideg, tudományos világképéhez, mintsem hogy szabad kezet adhatna a kötetlen költőiségnek. Legutolsó írásában ugyanakkor az *ananké* témáját nem hangsúlyozza annyira, és kiegyensúlyozza egy másik témával, mely közelebb viszi Nietzschéhez: az erősz témájára gondolok itt, amely visszaviszi őt fiatalságának fausti motívumához, melyet elnyomtak tudományos munkálkodásai. Freud filozófiai vérmérsékletét talán éppen a pozitivista valóságfelfogás és a romantikus életfelfogás közötti rejtett küzdelem határozza meg. Amikor az utóbbi hatása alatt áll, akkor olyan hangot hallunk tőle, mely akár Nietzschéé is lehetne. „És most azt várhatnánk, hogy a másik égi hatalom, az örök Erősz, kiáll magáért a

halhatatlan ellenségével való küzdelmében” – ez az ellenfél pedig a halál. Erősz és Thanatosz e nagy dramaturgiája, mely a természet kikutathatatlan rendjének alapjául szolgál, Nietzsche visszhangja Freudnál. Freud visszafogott mitológiai elmarad ugyan Nietzsche írásainak költői és filozófiai erejétől, de valamiképp közelebb hozza Nietzschét hozzánk. Freud munkáján keresztül néhány tanítás aláereszkedik hozzánk Sils-Maria magasságaiból.

2. Miféle hit érdemli még meg, hogy túlélje a nietzschei és freudi kritikákat?

Írásom első részében olyan prófétai igehirdetésre utaltam, mely visszatérne a zsidó-keresztyén hit gyökeréig, s amely ugyanakkor új kezdet volna a mi korunk számára. A vádoltatás problémájával kapcsolatban ez az igehirdetés csak a felszabadítás szavát mondaná ki, és levonná korunk számára a törvény és evangélium közötti páli antinómia valamennyi következményét. A vigasztalás kérdését illetően ez a prófétai igehirdetés Jób tragikus hitének örököse lenne. Ugyanúgy viszonyulna a nyugati filozófia teleologikus metafizikájához, mint ahogyan Jób viszonyult barátainak a megfizetés istenéről szóló kegyes szavaihoz. Olyan hit lenne ez, mely a sötétben tapogatózna előre, az „értelem éjsötétjében”, hogy a misztika nyelvét alkalmazzuk, egy olyan Isten előtt, akiben nem volnának a „gondviselésből” fakadó attribútumok, aki nem véd meg engem, hanem kiszolgáltat egy olyan élet veszélyeinek, mely méltó arra, hogy emberi életnek neveztessek. Vajon nem a Megfeszített-e ez az Isten? Az az Isten (ahogy Bonhoeffer mondja), aki csak erőtlensége által segíthet nekem? Ami éjszakát jelent az értelem számára, az mindenekelőtt a vágy és a félelem számára jelent éjszakát, a védelmező apai alak utáni nosztalgia éjszakáját. Emez éjsötéten túl, és csak ezen túl nyerhetnénk vissza a vigasztalás Istenének, a Feltámadás Istenének, a – bizánci és római – *Pantocrator*nak valódi jelentését.

Elképzelem ezt a prófétai igehirdetőt; olykor hallom a hangját, ám még egyszer hangsúlyozom: a filozófus nem ez a profetikus igehirdető. A filozófus a nihilizmus és a megtisztított hit közötti korszakban gondolkodik; ami azonban a legfontosabb: feladata nem az, hogy összebékítse valamilyen erőtlen eklektikában a múlt bálványait leromboló, illetve a kérügmát helyreállító hermeneutikát. Gondolkodni annyi, mint mélyebbre ásni, mindaddig, amíg az ember el nem éri a kérdésnek azt a szintjét, mely lehetővé teszi a vallás és a hit közötti közvetítést az ateizmus segítségével, mely közvetítés hosszú kerülőnek, ha nem semmibe vesző ösvénynek tűnt. Talán előbbre fogunk jutni ugyanebben az irányban, mivel a megtisztulás a büntetéstől való félelemtől és

a védelem utáni vágytól⁹ ugyanaz a folyamat, túl azon, amit Nietzsche a „boszszuállás szellemének” nevezett.

Az első lépés: mint emlékszünk, a kiindulópontot, a „létnek való engedelmisség” eredetét és modelljét, túl minden büntetéstől való félelmen, túl minden tiltáson és elítélésen a beszédhez fűződő viszonyunkban leltük fel, lett légyen az a költő vagy a gondolkodó beszéde, vagy bármely beszéd, mely feltár előttünk valamit szituációból a lét egészén belül. Talán még egyfajta *vigasztalás* forrását is felfedezhetjük ebben az engedelmisségben, olyan vigasztalását, mely legalább annyira távol van a védelemért törekvő gyermeki vágytól, mint amennyire távol van az engedelmisség a büntetéstől való félelemtől. A beszédhez fűződő ama viszonyom, mely a kezdet kezdetén alakul ki, amikor megkapom azt a maga teljességében jelentésteliként, nemcsak semlegesít minden vádat és ezért minden félelmet, hanem ugyanígy hatékonyan zárójelbe teszi a védelem utáni vágyamat is. Kizárja a játékból, úgymond, a vágyamból fakadó nárcizmust. A jelentés olyan országába térek be, melyben nem rólam magamról van szó, hanem a létről mint olyanról. A lét teljessége önmagam vágyainak és érdekeinek elfeledésében manifesztálódik.

A létnek ez a személytelen kibomlása – a személyes érdekek háttérbe szorulásával és a beszéd teljessége révén – volt játékban már abban a feltárulásban (*révélation*) is, mellyel Jób könyve fejeződik be: „Ekkor megszólalt az ÚR a viharban, és ezt mondta Jóbnak ...” (Jób 38,1) De mit mondott? Semmit, amit válaszként tekinthetnénk a szenvedés és a halál problémájára; semmit, amit Isten igazolására lehetne felhasználni egy teodiceában. Épp ellenkezőleg, az Úr olyan rendről beszél, amely idegen az embertől, mely minden emberi mértéket meghalad. „Hol voltál, amikor a földnek alapot vetettem? Mondd el, ha tudsz valami okosat!” (Jób 38,4) A teodicea ösvénye itt lezárul; még Behemót és Leviatán e kijelentés (*révélation*) csúcspontját alkotó látomása sem áll semmilyen kapcsolatban Jób személyes helyzetével. Nem áll elő semmiféle teleológia a viharból; nincs értelemmel belátható kapcsolat a fizikai és az etikai rend között; ami a beszéd teljességében benne van, az a lét kibomlása; egyedül amaz elfogadás lehetősége marad, mely az első fokozat lenne a vigasztalás felé, az első fokozat a védelem utáni vágyon túl.

Ezt az első fokozatot *rezignációnak* nevezem.

Milyen értelemben alkotja ez a rezignáció, beletörődés a mindenség nem-etikai rendjébe a vigasztalás első fokát? Abban az értelemben, hogy ez a nem-

⁹ A francia megfogalmazás „la purification de la crainte de punition et du désir de protection”, amely így is fordítható: „a büntetéstől való félelem és a védelemre irányuló vágy megtisztulása/megtisztítása”. (A ford.)

etikai rend nem idegen a nyelvtől, dacára annak a ténynek, hogy idegen az én saját narcisztikus érdekemtől. A lét el tud jutni a beszédhez.

Jób számára a mindenség feltárlása (*révélation*) eredetileg nem látvány, hanem hang. Az Úr beszél, s ez a lényeges. Nem Jóbról beszél, hanem Jóbhoz beszél, és ez elegendő. A beszédesemény (*événement de parole*) mint olyan kapcsolatot teremt; a dialógushelyzet maga egyfajta vigasztalás. A beszédesemény a lét szóvá-válása (*un devenir-verbe de l'être*); az odahallgatás a beszédre (*l'écoute de la parole*) teszi lehetővé, hogy a világot rendként lássuk: „Eddig még csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak.” (Jób 42,5). Ám még ekkor sem kap megoldást (*résolution*) Jób önmagára vonatkozó kérdése; e kérdésnek ugyanis fel kell oldódnia (*dissolution*) a középpont amaz áthelyeződése nyomán, melyet a beszéd visz véghez.

Ennél a pontnál Jóbtól a preszókratikusokhoz jutottunk vissza. A preszókratikus gondolkodók szintén felismerték a középpontnak azt az áthelyeződését, amelyet a beszéd maga után von: „lenni és gondolkodva lenni egy és ugyanazon dolog”.¹⁰ Itt van a vigasztalás alapvető lehetősége. A lét és a logosz egysége teszi lehetővé az ember mint beszélő létező számára, hogy hozzátartozzék a mindenséghez. Mivel beszédem hozzátartozik a beszédhez, mivel az én nyelvemen (*langage*) beszélés hozzátartozik a lét mondásához (*dire de l'être*), nem követelem többé, hogy vágyam összebékíttessék a természet rendjével. Ebben az odatartozásban rejlik nem csupán a félelmen túli engedelmesség eredete, hanem a beleegyezés (*consentement*) is, immár a vágyon túl.

Foglalkozunk még a *beleegyezés* e fogalmával. Ez lesz a második lépésünk. Nem pszichológiai fogalmak révén tesszük ezt; a filozófus nem terapeuta. A filozófus azáltal gyógyítja a vágyakat, hogy megváltoztatja az ideákat. Ezért van az, hogy a védelem utáni vágtyól a beleegyezés aktusa felé haladva a filozófusnak a kritika nehéz útját kell választania, éspedig a metafizika azon fajtáját illető kritikáét, amelyet a védelem vágya implikál.

Az a metafizika, amelyről itt szó van, megpróbálja olyan rendszer belsejében összekötni a tényt és az értéket, melyet a világegyetem értelmének vagy a lét értelmének szeretnénk nevezni. Egy ilyen rendszerben a természeti rend és az etikai rend eggyé válik egy magasabb teljességben. A kérdés az, hogy vajon ez a kísérlet nem az egységnek abból az elfeledéséből fakad-e, amelyet a preszókratikusok ismertek föl, amikor a lét és a logosz azonosságáról beszéltek.

¹⁰ A francia szövegben ez áll: Être et être pensé sont une seule et même chose. A szövegben nincsen hivatkozás, de bizonyára Parmenidész 3. töredékéről van szó, melynek Steiger Kornél által készített fordítása a következő: „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés.” (Parmenidész és Empedoklész: *Töredékek*, Budapest, Gondolat, 1985, 8.) A görögben: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Amint tudjuk, Heidegger tette föl ezt a kérdést a metafizikának. Még az érték és a tény fogalmai is, amelyek között osztjuk fel a valóság országát, annak az eredeti egységnek az elvesztését implikálják, amelyben még nincs érték, tény, etika, fizika. S ha ez így van, akkor nem lepődhetünk meg azon sem, hogy képtelenek vagyunk összeillesztgetni az elveszett egység szétszórt töredékeit. Én komolyan veszem Heideggernek ezt a kérdését. Lehetséges, hogy a klasszikus metafizika mindazon építménye, mely az oksági törvényeket alárendeli a célokság törvényeinek, kétségbeesett kísérletet jelent csupán arra, hogy újjáteremthessük az egységet azon a szinten, mely szint lényegében véve már maga is a létkérdés alapvető elfeledésének a következménye. „A világgép kora” című esszéjében Heidegger a metafizika korát úgy jellemzi, mint azt a kort, amelyben a „megismerés mint kutatás kérdőre vonja a létezőt azt illetően, hogy az előállítás (*Vorstellen* – képzet, megjelenítés, reprezentáció) számára miként és milyen mértékben áll rendelkezésre”.¹¹ „Első alkalommal Descartes metafizikájában határozódik meg a létező az előállítás tárgyiságaként, és az igazság az előállítás bizonyosságaként.”¹² Ugyanakkor a világ képpé válik: „Ahol a világ képpé válik, az egészében vett létező azzá lesz, amire az ember berendezkedik, amit az ember ennek megfelelően maga elé akar hozni, ott akar tartani és ezzel együtt egy határozott értelemben maga elé akar állítani (*arrêter en une représentation*).”¹³

A létezőnek e jellegzetes vonatkozása a megjelenítettségre (*caractère représentatif*) így az ember mint szubjektum fölemelkedésének korrelátuma. Az ember a kép középpontjába helyezi magát, s ettől kezdve a létező az ember elé helyeződik objektívként, tárgyszerűként és rendelkezésre állóként. Később Kanttal, Fichtével s végül még magával Nietzschével is, a szubjektumként felfogott ember akaratként felfogott emberré lesz. Az akarat minden érték forrásaként jelenik meg, míg a világ háttérbe vonul, megfosztva az értéktől, pusztá tényként. Már nincs messze a nihilizmus. A szakadékot többé nem lehet áthidalni, a szakadékot, mely az önmagát az értékek forrásaként tételező szubjektum és egy olyan világ között tárul fel, mely értékekből kivetkőztetett jelenségek halmazaként bomlik ki. Amíg a világot továbbra is a megjelenítés számára való tárgyként tekintjük, az emberi akaratot pedig az értékek tételezőjeként, mindaddig lehetetlen a megbékélés és az integráció. A nihilizmus ennek a lehetetlenségnek történelmi igazolása. Ezen túl a nihilizmus kifejezetten leleplezi a metafizika Istenének kudarcát, aki a megbékélés létrehozására

¹¹ Heidegger: *Rejtekutak*, ford. Ábrahám Zoltán et al., Budapest, Osiris, 2006, 79.

¹² Uo., 80.

¹³ Uo., 82.

hivatott; minden olyan kísérlet kudarcát tehát, amely a kauzalitást a teleológia révén próbálja kiteljesíteni. Sőt, ha az istenproblémát ezekben a terminusokban és ezen a szinten vetjük fel, akkor maga az Istenre vonatkozó kérdés is abból a feledésből fakad, mely oda vezetett, hogy a világot a megjelenítés tárgyaként, az embert pedig értéket tételező szubjektumként fogjuk fel.

Ezért vissza kell térnünk az ösvényen arra a pontra, mely megelőzi az objektum-szubjektum dichotómiát, ha meg akarjuk haladni a belőle fakadó antinómiákat: az érték és tény antinómiát, a teleológia és az okság antinómiáját, az ember és világ antinómiát. Ez a regresszió nem visz minket vissza az identitásfilozófia éjszakájába, hanem a lét minden dolgot egybegyűjtő logoszként való megnyilvánulásához (*manifestation*) vezet el.

De ha tényleg erről van szó, akkor a Nietzschének adandó egész válasz kezdete az egybegyűjtő *logosz*ról való meditációban, nem pedig a hatalom amaz akarásának felbukkanásában van, amely talán még a metafizika korához tartozik, amelyben az ember akaratként határozódik meg. Heidegger számára a *logosz* nyelvünknek az a dimenziója vagy aspektusa, mely a lét kérdéséhez kötődik. A *logosz* által jut el a nyelvhez a lét kérdése; a *logosznak* köszönhetően az ember nemcsak a hatalom akarásaként bukkan fel, de a létet faggató lényként is.

Ez a radikális gondolatösvény nyitja meg a horizontot a vigasztalás új értelme felé, és ez teheti az ateizmust valódi közvetítővé a hit és a vallás között. Ha az ember alapvetően csak akkor tételeződik emberként, mikor maga a mindent egybefoglaló *logosz* „megragadja” őt magát is, akkor lehetségessé válik egy bizonyos vigasztalás, mely nem más, mint a *logoszhoz* és a léthez mint *logoszhoz* való odatartozás boldogsága. Ez a boldogság a kezdetek költészetéből (*Urdichtung*) sarjad ki, aztán a gondolkodásból. Heidegger mondja valahol, hogy a költő a szentet látja, míg a filozófus a létet; más-más hegycsúcsokon vannak, ahonnan hangjuk visszhangozva felelget egymásnak.

Tegyük még egy lépést a *logosz* e vigasztaló funkciója felé.

Heidegger egy másik kifejezést is használ, mely szintén ebbe az irányba mutat; azt mondja, hogy a preszókratikusok *logosza* ugyanaz, mint a *phüszisz*, ahol a *phüszisz* nem a megszokással, a történelemmel, a szellemmel szembenálló természet, hanem olyasvalami, ami összefoglaló ereje által mindezek fölött érvényre jut (*das Überwältigende*). Még egyszer elérkezünk Jób és a preszókratikusok kapcsolatához. Abban, amit *Jób könyve* kinyilvánít, kifejeződik már a mindent meghaladó, és megjelenik a mindent meghaladóhoz való kapcsolódás megtapasztalása. Ennek megtapasztalása nem fizikai, lelki vagy misztikus folyamat eredménye; olyasvalami, ami csak a „mondás” (*dire, Sagen*) világosságában jön létre. A *logosz* nemcsak azt a hatóképességet jelöli, mely

kinyilvánítja és egybegyűjti a dolgokat; ez az erő társítja a költőt is ehhez az egybegyűjtéshez a mindent meghaladó jegyében. A képesség a dolgok nyelv általi egybegyűjtésére eredendően nem hozzánk, beszélő szubjektumokhoz tartozik. Az egybegyűjtés és a kinyilvánítás mindenekelőtt ahhoz tartozik, ami meghalad és ural, amit az eredeti görög *phüszisz* jelképezett. A nyelv egyre kevésbé az ember műve. Nem mi rendelkezünk a mondás képességével (*pouvoir de dire*), hanem ő rendelkezik velünk; és mivel nem mi vagyunk nyelvünk urai, ezért lehetünk „egybegyűjtöttek”, vagyis olyanok, akik hozzákapcsolódtak az egybegyűjtőhöz. Következésképp nyelvünk több lesz, mint a másokkal való kommunikáció és a természet feletti uralom egyszerű gyakorlati eszköze. Amikor a beszéd (*parler*) mondássá (*dire*) lesz, vagy inkább, amikor a mondás benne lakozik abban, hogy beszéljük a nyelvünket, akkor adományként tapasztaljuk meg a nyelvet, a gondolkodást pedig ennek az adománynak a felismeréseként. A gondolkodás hálát ad a nyelv adományáért, s ismét csak megszületik egyfajta vigasztalás. Az ember akkor talál vigasztalásra, amikor a nyelvben lenni, avagy megmutatva lenni engedi a dolgokat. Mivel Jób úgy hallja / érti (*entende*) a beszédet (*parole*), mint ami egybegyűjt, ezért látja úgy a világot, mint ami egybe van gyűjtve.

Kierkegaard ezt a vigasztalást „ismétlésnek” nevezi. A *Jób könyvében*, szerinte, az ismétlés a helyreállítás mitikus formájában jelenik meg: „az ÚR pedig jóra fordította Jób sorsát, miután Jób imádkozott barátaiért, és kétszeresen visszaadta az ÚR Jóbnak mindazt, amije volt”. (Jób 42,10)¹⁴ Mármost, ha az ismétlés, Kierkegaard szerint, nem pusztán egy másik név a megfizetés törvényére, amelyet Jób elutasított, se nem jámbor barátai végső igazolása, akiket az Úr elítélt, akkor csak egyet jelenthet: az odahallgatás beteljesedését a látásban. Az ismétlésnek ez a fogalma a preszókratikus téma párjaként jelenhet meg, voltaképp lényegileg hasonlít a *logosznak* ahhoz a preszókratikus értelmezéséhez, amely azt egybegyűjtőként érti, illetve a *phüszisz* meghaladóként és uralként való értelmezéséhez. Még egyszer: *Jób könyve* és Hérakleitosz töredékei egy és ugyanazt a dolgot mondják.

Hogy ez utóbbit megértsük, térjünk vissza még egyszer Nietzschehez. Nietzsche is a „vigasztalás” (*Trost*) nevet adta a nagy váagnak, a „legnagyobb reménynek”, hogy ti. az ember fölül lesz múlva. Miért nevezte ezt a reményt vigasztalásnak? Azért, mert a vigasztalásban benne van a bosszútól (*Rache*) való megszabadulás. „Mert *hogy a bosszútól megváltassék végre az ember*, ez

¹⁴ A Ricœur idézte francia szövegnek leginkább megfelelő rész Kierkegaard művének magyar fordításában a következő: „Jóbot az Úr megáldotta, és ő mindent *kétszeresen* kapott vissza. – Ezt nevezik *ismétlésnek*.” Lásd Soren Kierkegaard: *Művei* 5., *Az ismétlés* et al., ford. Soós Anita, Pécs, Jelenkor, 2014, 70.

nékem a híd a legmagasabb reményhez, és szivárvány a hosszú viharok múltán.”¹⁵ A bosszútól való megszabadulás áll a vigasztalásról való elmélkedésünk középpontjában, mert a bosszú ezt jelenti: „Ahol szenvedés volt, ott büntetésnek kell jönnie.” Heidegger a következőképpen kommentálja ezt: a bosszúállás olyan tevékenység, mely önmaga ellen fordul és lefokoz – noha alapvetően és elsősorban nem morális értelemben. A bosszú kritikája önmagában véve nem erkölcsi kritika. A bosszúállás szelleme az idő ellen irányul, az ellen, ami elmúlik. Zarathustra mondja: „Ez, igen, ez a *bosszú* maga: az akarat undorfonákja az idővel és minden időbeli „Megesett”-tel szemben.”¹⁶ A bosszú az akarat ellenakarata (*des Willens Widerwillens*), s ebben az értelemben bosszúvágy az idő ellenében. Az idő múlásának ténye az az ellenséges dolog, amely miatt szenved az akarat, és amin bosszút áll úgy, hogy becsmérli azt, ami elmúlik, amennyiben elmúlik. A bosszú meghaladása az igenen belüli nem meghaladása.

Vajon nem áll-e közel Zarathustra „összegzése (*Récapitulation*)” ahhoz az „ismétléshez”, amelyet Kierkegaard olvas a *Jób könyvében*, és az „egybegyűjtéshez”, amelyet Heidegger olvas a preszókratikus írásokban? Bár az összefüggés tagadhatatlan, a hasonlóság érzése még nagyobb lenne, ha Nietzsche műve nem tartoznék hozzá a bosszú szelleméhez, már amennyiben továbbra is a vádoltatás vádoltatása. Az *Ecce homo* utolsó soraiban ezt olvassuk: „Félreértettek? Dionysos szemben a Megfeszítettel.”¹⁷ Ebben van Nietzsche művének korlátja. Miért nem felel ez meg Zarathustra felszólításának: a bosszú felülmúlásának? Nem azért vajon, már ami Nietzsche-ét illeti, mert a bosszút legyőzni képes embert felülmúló ember (*Übermensch*) megteremtése az akarattól függ, és nem a beszédétől? S nem ezért marad-e Nietzsche hatalomakarása az elfogadás s egyben a bosszú aktusa? Csak az a fajta ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) van túl a bosszún, mely az egyéni nyelvnek a beszéd (*discours*) alárendelődését jelöli. A beleegyezésnek még hozzá kell kapcsolódnia a költészethez.

Heidegger a következőképp kommentálja Hölderlinnek azt a versét, melyben található e sor: *dichterisch wohnt der Mensch*, „költőien lakozik az ember”. Amennyiben a költői tett nem pusztá tévelygés, hanem az útkeresés végének

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Égy szólt Zarathustra*, ford. Kurdi Imre, Budapest, Osiris–Gond, 2000, 123. 2. rész: „A tarantulákról.”

¹⁶ Ricœur jegyzete szerint ez az idézet a *Zarathustra* 3. részének „A hatalmas vágyakozásról” című szakaszából való. Valójában azonban a 2. rész „A megváltásról” című szakaszából: *Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war.”* Kurdi Imre fordítása az idézett kiadás 172. oldalán található.

¹⁷ Ricœur nem pontosan idéz: „Ai-je été mal compris? Dionysos contre le Crucifié.” A német szöveg: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*” Horváth Géza fordításában: „Megértettek? – Dionüszosz a megfeszített ellen...” *Magyar Filozófiai Szemle*, 33. évf., 1989/33, 780.

kezdete az alkotás révén, annyiban a költészet lehetővé teszi, hogy az ember a földön lakozzék. Ez akkor jön el, amikor a nyelvhez való viszonyom a visszájára fordul, amikor a nyelv beszél. Akkor az ember válaszol a nyelvnek, oda-hallgatva arra, amit a nyelv mond neki. Ennek révén a lakozás számunkra, halandók számára a „poétikust” jelenti. A „lakozás” másik neve a kierkegaard-i „ismétlés”. A „lakozás” a menekülés ellentéte. Igazság szerint Hölderlin ezt mondja: „Teli érdemmel, mégis költőien lakozik az ember ezen a földön.”¹⁸ A költemény azt sugallja, hogy az ember annyiban lakozik e földön, amennyiben megvan a feszültség az ember gondja az égire, az istenire és egzisztenciájának földre gyökerezettsége között. Ez a feszültség mértéket és helyet ad a lakozás aktusa számára. Ha teljes kiterjedésében tekintjük és radikálisan fogjuk fel, akkor a költészet az, ami belegyökereztetni a lakozást a beszéd hatóképességébe az ég és a föld között, az ég alatt, de a földön, a beszéd hatalmában.

A költészet több mint a versírás. *Poiészisz* vagy teremtés, a szó legtagabb értelmében. Ebben az értelemben egyezik meg a költészet az eredendő lakozással; az ember csak akkor lakozik, ha vannak költők (*poètes*) a világban.

Ez a filozófiai kutatás az ateizmus vallási értelmével kapcsolatban a rezignációtól a beleegyezésig, a beleegyezéstől pedig a földön való lakozásnak ahhoz a módjához vezetett bennünket, amelyet a költészet és a gondolkodás szabályoz. Ez a létmód már nem a „sors szeretete”, hanem a teremtés iránti szeretet, mely magában foglal bizonyos mozgást az ateizmustól a hit felé. A teremtés iránti szeretet a vizsgálatnak az a formája, mely nem külső jóvátételen alapul, és épp ennyire távol van a bosszú bármiféle formájától. A szeretet önmagában találja meg jutalmát, ő maga a vizsgálat.

Ily módon kirajzolódik egy bizonyos megfelelés e filozófiai elemzés és a zsidó-keresztyén hitbeli eredetéhez hú, ám egyúttal korunk számára is elsajátíthatóvá tett kérügma értelmezése között. A bibliai hit atyaként jeleníti meg Istent, a próféták Istenét és a keresztyén Szentháromság Istenét; az ateizmus azt tanítja, hogy vessük el az apa képét. Ha túllépünk a bálványként tekintett apa képén, visszanyerhetjük szimbólumként. Ez a szimbólum a szeretet alapzatának példázata lenne; a szeretet teológiájában ez lenne a párja annak a haladásnak, mely az egyszerű rezignációtól elvezetett bennünket a költői élethez. Úgy hiszem, hogy ez az ateizmus vallási jelentése, jelentősége. Egy bálványnak meg kell halnia, hogy egy szimbólum elkezdjen beszélni a létről.

¹⁸ Lásd Martin Heidegger: „... költőien lakozik az ember ...” *Válogatott írások*, ford. Bacsó Béla et al., Budapest–Szeged, T-Twins, Pompeji, 1994, 281.

ELŐSZÓ RUDOLF BULTMANN
 „JÉZUS, MYTHOLOGIE ET DÉMYTHOLOGISATION”
 (PARIS, SEUIL, 1969) CÍMŰ KÖNYVÉHEZ

Ahhoz, hogy bemutassuk a mai francia olvasóközönségnek Rudolf Bultmann két olyan jelentős művét, mint az 1926-ban írt *Jézust*, illetve az 1951-ben *Jézus Krisztus és a mitológia* címen tartott előadásokat, nincs szükség arra, hogy összefoglaljuk a szöveget, mely maga épp elég világosan beszél. Talán sürgetőbb, hogy előzetesen megnyissuk az olvasó számára a kérdésnek azt a terét, amelyen belül helyet kap a kérdés, mely mozgásba hozza a szöveget: a hermeneutika kérdése a kereszténységben. Ezt követően hasznos lehet eltávolítani néhány olyan téves elgondolást főképp a mítosz és a demitologizálás tárgykörében, melyek elválasztják egymástól a művet és az olvasót, s megakadályozzák az olvasót abban, hogy jól olvassa Bultmann. Végezetül megvilágító erejű lehet, ha összevetjük ezeket a kísérleteket a kortárs hermeneutika más áramlataival, melyek alkalmasak arra, hogy oldalirányból világítsák meg Bultmann művét, s így segítsék az olvasót abban, hogy helytállóbb gondolatokat alkosson vállalkozásáról. Az előszó akkor tölti be hivatását, ha hozzásegíti az olvasót ahhoz, hogy jobb kérdéseket intézzon a könyvhöz, mélyrehatóbban olvassa, és helytállóbb gondolatokat alkosson róla.

I. A HERMENEUTIKAI PROBLÉMA

A kereszténységben ugyan mindig volt hermeneutikai probléma, ám a hermeneutikai kérdés ma, a mi számunkra újnak látszik. Mit jelent ez a helyzet, és miért tűnik úgy, hogy kiindulópontként ez a paradoxon jellemzi?

A kereszténységben mindig volt hermeneutikai probléma, mert a kereszténység egy meghirdetett eredeti üzenetből fakad. A kereszténység azzal az alapvető üzenettel indul el útjára, hogy Jézus Krisztusban az Isten Országa döntő módon jutott a közelünkbe. Mármost ez az eredeti igehirdetés (*prédication*), ez az ige (*parole*) iratokon (*écrits*) – Írásokon (*écritures*) – keresztül jut el hozzánk, melyekkel kapcsolatban igen fontos, hogy szüntelenül élő beszédként (*en parole vivante*) adjuk vissza őket, hogy aktuális maradjon az a kezdetben elhangzott ige (*parole primitive*), mely tanúságot tett az alapvető és alapot adó eseményről. Ha a hermeneutika általában azoknak az életmegnyilvánulásoknak az értelmezése,

melyeket írott szövegek rögzítettek (Dilthey), akkor a keresztény hermeneutika azzal az egyedi kapcsolattal foglalkozik, amely az Írások és a „*kérügma*” (az üzenet, *proclamation*) között van.

Ez a kapcsolat az írás (*écriture*) és az ige (*parole*), az ige és az esemény (*événement*) s annak jelentése (*sens*) között: a hermeneutika kulcskérdése. Ez a kapcsolat azonban csak értelmezések sorozatán keresztül tárul föl. Ezek az értelmezések alkotják a hermeneutikai probléma történetét, sőt mi több, magának a kereszténységnek a történetét is, amennyiben a kereszténység az Írás egymást követő olvasataira és arra való képességére épül, hogy visszaalakítsa azt élő beszéddé. Annak, amit a kereszténység hermeneutikai szituációjának nevezhetünk, bizonyos jellegzetességeit azonban csak most, a mi időnkben tárták föl, és éppen ez teszi a hermeneutikai problémát modern problémává.

Próbáljuk meg föltérképezni ezt a hermeneutikai helyzetet, és most nem is annyira történetileg, mint inkább rendszeresen. Három mozzanatot különböztethetünk meg, amelyek ugyan egymást követően fejlődtek ki, ám valójában egyidejűek.

A hermeneutikai probléma először is abból a kérdésből született, amely az első keresztény nemzedékeket foglalkoztatta, és még a reformáció idején is elsőrendű kérdésnek számított. Ez a kérdés a két Testámentum (*Testament*) vagy a két Szövetség (*Alliance*) között? E ponton alakul ki a szó keresztény értelmében vett allegorizálás problematikája. A Krisztus-esemény valójában hermeneutikai kapcsolatban áll a maga egészében vett zsidó Írással abban az értelemben, hogy interpretálja azt. Így mielőtt magát a Krisztus-eseményt kellene értelmezni, már maga ez az esemény értelmezi a korábbi Írást. S ez a mi hermeneutikai problémánk.

Értsük meg jól a szituációt! Eredetileg, hogy pontosan fogalmazzunk, nem két Testámentum, két Írás volt, hanem egy Írás és egy esemény. S ez az esemény teszi a zsidó tant (*l'économie juive*) a maga egészében régivé, régi írássá (*lettre vêtuste*). Azonban hermeneutikai probléma fakad abból, hogy ez az újdonság nem váltja fel a régi írást egyszerűen és tisztán, hanem ambivalens kapcsolatban marad vele: eltörli, de be is teljesíti az írást. Az írás betűjét lélekké változtatja, miként ha vizet változtatna borrá. A kereszténység ténye azáltal érti meg önmagát, hogy jelentésmódosítást visz végbe az ősrégi íráson (*écriture ancienne*) belül. Az első keresztény hermeneutika maga ez a módosítás, melyet teljességgel tartalmaz a régi Szövetség betűje, története (e szavak szinonimák) és a spirituális jelentés közötti kapcsolat, melyet utólag feltár (*révèle*) az Evangélium. Ez a kapcsolat nagyon is kifejeződik allegóriák révén, s ez az allegorizálás összevethető a sztoikusokéval, s még inkább a Philónéval; kimutatható az is,

hogy mennyit vett át a kvázi-platonikus nyelvezetből, amely szembeállítja a testet és a lelket, a valóságot és árnyékát. De nem ez a lényeg. A kérdés az, hogy az Ószövetség eseményeinek, dolgainak, személyeinek és intézményeinek milyen tipológiai értékük van az Újszövetség eseményeivel, dolgaival stb. kapcsolatban. Pál apostol teremt meg ezt a keresztény allegóriát. Mindenki ismeri, hogyan értelmezi Pál Ábrahám két feleségének, Hágárnak és Sárának a történetét és családfájukat. A Galata levélben ezt mondja róluk: „Ezek mást példáznak.”¹ Itt csak maga az „allegória” szó emlékeztet a nyelvészeti allegóriára, melynek lényege Cicero szerint az, hogy valaminek a kimondásával más valami válik érthetővé. A pogány allegória arra szolgált, hogy a mítoszokat összebékítse a filozófiával, és ennek megfelelően csökkentse a mítosz erejét. A páli és az ezen alapuló órigenészi, tertullianusi allegória azonban elválaszthatatlan a Krisztus titkától. A sztoicizmus és a platonizmus csupán nyelvezetet szolgált, sőt mi több, veszélyesen és félrevezetőn túlterhelt nyelvezetet.

A kereszténységen belül azért van hermeneutika, mert a kérügma a régi írás új olvasata. Figyelemre méltó, hogy az ortodoxia minden erejével szembeszállt azokkal (Markion, gnosztikusok), akik el akarták szakítani az Evangéliumot a maga hermeneutikai alapjától, az Ószövetségtől. De hát miért? Vajon nem lenne egyszerűbb az eseményt a maga egyedisége szerint hirdetni, megszabadítva az Ószövetség értelmezésének kétértelműségeitől? Miért választott úgy a keresztény igehirdetés, hogy hermeneutika lesz, s ezzel az Ószövetség új olvasatához kapcsolja magát? Lényegében azért, hogy úgy jeleníthesse meg magát az eseményt, mint ami nem irracionálisan betör, hanem beteljesít egy régi, függőben lévő értelmet (*sens*). Az esemény maga időbeli dimenziót kapott azáltal, hogy az „ígéret”-től a „beteljesedés” felé mutató jelentésteli kapcsolatba íródott be. Azáltal, hogy az esemény így belép egy történelmi kapcsolatba, belép egy értelemmel felfogható viszonyrendszerbe is. A két Testámentum között ellentét jön létre, ami azonban egyszersmind harmónia is egy bizonyos átviteli eszköz alkalmazásával. Ez a jelentésteli kapcsolat igazolja, hogy a kérügma – egy régi írás újraértelmezésének kerülőjével – értelemmel felfogható összefüggések hálózatába kerül. Az esemény (*événement*) beteljesedés (*avènement*) lesz. Mindez az időbeliség felvállalásával nyer értelmet. Önmagát közvetett módon a régiből az újba való átmenetként értelmezve, az esemény kapcsolatok megértésére és megértetésére kínálja fel magát; Jézus Krisztus maga, mint az írás egzegézise és egzegétája, *logoszként* nyilvánítja ki magát (*se manifeste*) azáltal, hogy megnyitja az írások megértésének horizontját.

¹ Gal 4,24, „Ez képes beszéd, mert ezek az asszonyok két szövetséget jelentenek.”

Ez a kereszténység eredeti hermeneutikája, mely egybeesik az Ószövetség spirituális megértésével. Természetesen a spirituális értelem maga az Újszövetség. Azonban az Ószövetség megfejtésével tett kitérő miatt „a hit nem kiáltás”, hanem megértés.

A hermeneutikai probléma második gyökere is Pálig megy vissza. Ez még akkor is így van, ha ez a probléma igazán csak a modern időkben jutott kifejezésre, főként Bultmann-nál. Itt az a kérdés, hogy a Könyv értelmezése és az élet értelmezése megfelel-e egymásnak, és kölcsönösen feltételezik-e egymást. Szent Pál akkor teremti meg a keresztény hermeneutika második fokozatát, amikor az ige hallgatóját arra ösztönzi, hogy egzisztenciájának mozgását a Krisztus szenvedéstörténetének és feltámadásának fényében fejtsse meg. Az óember halála és az új teremtmény megszületése a Kereszt és a Húsvéti Győzelem jegyében értelmezendő, ám kettejük hermeneutikai kapcsolatának kettős értelme van: a halál és a feltámadás is új értelmezést nyer azáltal, hogy megteszi az emberi egzisztencia ezen egzisztenciájának kerülrőjét. A „hermeneutikai kör” már itt is megvan, és pedig a Krisztus-értelem és az egzisztenciális értelem között, melyek kölcsönösen megfejtik egymást.

Henri de Lubac csodálatos munkájának köszönhetően, mely az Írás négyféle – történeti, allegorikus, morális, anagogikus – értelmével foglalkozik, számunkra sem ismeretlen már az Írás és a lét kölcsönös értelmezésének kiterjedt volta. Az Ószövetség egyszerű újraértelmezésén, a két Szövetség közötti tipológiai korreláció biztosításán túl a középkori hermeneutika arra is törekedett, hogy egybeessen a hit megértése a *lectio divina*-ban és a teljes valóság megértése a maga isteni, emberi, történeti és fizikai voltában. A hermeneutika feladata, így aztán az, hogy fokozza a szöveg megértését a tanítás, a gyakorlat és a misztériumokról való elmélkedés területein, következésképp hogy a jelentés megértése megfeleljen az egzisztencia és a valóság teljes megértésének a kereszténység rendszerén belül. Röviden: a hermeneutika ebben az értelemben a keresztény egzisztencia egészét átfogja. Az Írás ekkor kimeríthetetlen kincses-tárként jelenik meg, amely segítséget nyújt a gondolkodáshoz, bármiről legyen is szó, és amely magában rejtja a világ teljes interpretációját. Azért hermeneutika ez, mert alapjául az írás szolgál, eszköze az egzisztencia, valamint, mert a többi értelem úgy viszonyul az elsőhöz, ahogyan a rejtett kapcsolódik a nyilvánvalóhoz. Ily módon az Írás megértése a kultúra minden eszközét felhasználja: az irodalmat, a retorikát, a filozófiát és a misztikát. Az Írás értelmezése egyszerre jelenti értelme szent értelemkénti felerősítését és a világi kultúra többi részének betagozását ebbe a megértésbe. Ez az ára annak, hogy az Írás már nem csupán egy körülhatárolt kulturális tárgy; a szöveg kifejtése és a

misztériumok kikutatása egybeesik. A hermeneutika célja ebben a második értelemben a következő: elérni, hogy egybeessen a misztérium globális értelme az értelem differenciált és tagolt diszciplínájával; megfeleltetni egymásnak a „*multiplex intellectus*”-t² és az „*intellectus de mysterio Christi*”-t.³

Az Írás „négy értelme” közül mármmost a középkor számára a legfontosabb a „morális értelem” volt, amely az allegorikus értelem alkalmazását jelenti magunkra és erkölcseinkre. A „morális értelem” tanúsítja, hogy a hermeneutika sokkal több, mint pusztán egzegézis a szó legszűkebb értelmében. A hermeneutika az élet megfejtése a szöveg tükrében. Noha az allegória funkciója az, hogy nyilvánvalóvá tegye az Evangélium újdonságát a régi írásban, ez az újszerűség elenyészik, ha nem mindennapi újdonság, ha nem *hic et nunc* újdonság. A morális értelem funkciója a legkevésbé sem az, hogy az Írásból erkölcsi tanulságokat vonjon le, hogy elmoralizálja a történelmet, hanem az, hogy biztossítsa a megfelelést a Krisztus-esemény és a belső ember között. Az tehát a tét, hogy a spirituális értelem bensővé, aktuálissá váljék, ahogy Szent Bernát mondja: megmutatni, hogy a *hodie usque ad nos* (mind a mai napig) ránk is vonatkozik. Ez az oka annak, hogy a morális értelem igazi helye mindig az allegória után jön. Az allegorikus értelem és a mi magunk léte közötti megfelelést remekül adja vissza a tükör (*speculum*) metaforája. Amiről szó van, az egzisztenciánk megfejtése a Krisztusnak való megfelelés (*conformité*) szerint. Azért beszélhetünk még mindig értelmezésről, mert egyrészt a könyvben foglalt titok a mi tapasztalatunkban explikálódik s benne igazolódik aktualitása, másrészt mert az ige (*parole*) tükrében értjük meg magunkat. A szöveg és a tükör – *liber et speculum* – közötti kapcsolat a hermeneutika alapvető csomópontja.

Ez a keresztény hermeneutika második dimenziója.

A kereszténység hermeneutikai problémájának harmadik gyökerét csak az újkori gondolkodók ismerték fel és ragadták meg teljes egészében, miután a Biblia egészére is alkalmazták a világi történettudományoktól és filológiától kölcsönzött kritikai módszereket. E ponton a kezdeti kérdéshez térünk vissza: miért lehet a hermeneutikai probléma olyan régi és ennyire új? A problémának ez a harmadik gyökere a kereszténység ún. hermeneutikai szituációját érinti, vagyis a keresztény üzenet (*kérygme*) kezdeti konstitúciójával kapcsolatos. Valóban, vissza kell térnünk az Evangélium tanúságtévő jellegéhez. A kérügma kezdetben nem egy szöveg értelmezése, hanem egy személyről szóló híradás.

² [A szöveg] többszörös értelme (latin) (A szerk.).

³ Krisztus misztériumának értelem általi [megközelítése] (latin) (A szerk.).

Ebben az értelemben Isten ígéje (*parole*) nem a Biblia, hanem Jézus Krisztus. Folyamatosan problémát jelent azonban, hogy maga a kérés is tanúságtételben, elbeszélésekben s csakhamar azokban a szövegekben fejeződik ki, amelyek a közösség legelső hitvallását tartalmazzák, s így magukban rejtik az értelmezés első rétegét. Mi magunk már nem azok a tanúk vagyunk, akik láttak. Mi a hallók vagyunk, akik hallják (*entendent*) a tanúkat: *fides ex auditu* (hallásból fakadó hit). Ennélfogva csak egy olyan szöveget hallva és értelmezve vagyunk képesek hinni, amely már maga is értelmezés. Röviden: nemcsak az Ószövetséggel, hanem magával az Újszövetséggel is hermeneutikai viszonyban vagyunk.

Ez a hermeneutikai szituáció éppen olyan elsődleges, mint a másik kettő, hiszen az Evangélium a második nemzedéktől kezdve írásként, új betűként, új Írásként jelenik meg, olyan írásként, amelyeket egy napon egybe gyűjtenek majd s kánonként rögzítenek, az „Írásként kánonaként”. Az újkori hermeneutikai problémánk forrása tehát éppen az, hogy a kérés egyúttal Testámentum is. Igaz, hogy új ez az üzenet, miként az első pontban mondtuk, de mégiscsak testámentum, vagyis egy új *írás*. Ezért az Új Testámentumot is értelmezni kell. Nem csupán értelmezője az Ótestámentumnak, éspedig az élet és a valóság egésze számára való értelmezője, hanem ezen túl maga is szöveg, melyet értelmezni kell.

A hermeneutikának ezt a harmadik gyökerét, magát a hermeneutikai szituációt azonban a kereszténységben a hermeneutika másik két funkciója némiképp elfedte. Amennyiben az Újszövetség az Ószövetség megfejtésére szolgált, annyiban abszolút normának tartották. És mindaddig abszolút norma is marad, amíg a szó szerinti értelme (*sensus litteralis*) vitathatatlan bázisul szolgál, amelyre ráépíthető az értelem többi emelete, az allegorikus, a morális és az anagogikus értelme. Ám egyszerre csak ott állunk, hogy a szó szerinti értelem maga is megértésre váró szöveg, értelmezést kívánó írás.

Vizsgáljuk meg ezt a fölismerést. Elsőre úgy tűnhet, hogy mindez a modernitásunkból fakad, vagyis hogy ez a felismerés csak később születhetett meg. Ez igaz is. Később még néhány indokot föl is hozunk emellett. Ezek az indokok azonban ahhoz az alapvető struktúrához vezetnek vissza, amely e kései fölfedezése ellenére is, már kezdettől fogva megvolt. A fölismerés a modernitásunkból fakad, s ez abban fejeződik ki, hogy a kritikai tudományok – a filológia és a történettudomány – a szent szövegeken ellenállásba ütköztek. Amint a Biblia egészét úgy kezdjük vizsgálni, mint az *Iliászt* vagy a preszókratikus irodalmat, megfosztjuk az Írást szakrális jellegétől, és így a Biblia pusztán emberi beszédként jelenik meg. Továbbá az „emberi szó – Isten szava” (*parole humaine – parole*

de Dieu) közötti kapcsolat már nem pusztán az Újszövetségnek és a Biblia többi részének viszonylatában, de nem is csupán az Újszövetségnek és a kultúra többi részének kapcsolatában, hanem magában az Újszövetségen belül vált kérdésessé. A hívő ember számára maga az Újszövetség is megfajtható viszonyt rejt magában a között, amit az Isten ígéjeként (*parole de Dieu*) lehet felfogni és elfogadni, s a között, amit emberi beszédként (*parole humaine*) hall.

Ez a felismerés a tudományos szellem gyümölcse, és ilyen értelemben mai szerzemény. De a vizsgálódás elvezet az Evangélium első hermeneutikai szituációjához, ahol felfedezhetjük e mai felismerés egykori alapjait. Ennek a hermeneutikai szituációnak, mint már mondtuk, az a lényege, hogy maga az Evangélium is textus, vagyis írás lett. Mint szöveg, különbözik az általa hirdetett eseménytől, és bármennyire minimális mértékben is, de distanciát jelent azzal szemben. Ez a távolság választja el az első tanút mindazoktól, akik a tanúbizonyosságot hallgatják, és ez a távolság idővel egyre nő. Modernitásunk itt mindössze annyit jelent, hogy most már feltűnő a távolság a kultúránk centrumában elfoglalt helyünk és az első tanú eredeti helyzete között. Ez a távolság természetesen nemcsak térbeli, hanem mindenképp időbeli. A distancia azonban már az első pillanattól kezdve adott: a legelső distancia ez, mely elválasztja egymástól az esemény közvetlen tanúját és e tanúbizonyosság hallgatóját.

Egy 20. századi ember némiképp talán esetleges távolsága, amely egy másik, egy természettudományos és történeti kultúrában gyökerezik, s amely szerzett, föltárja azt az eredeti distanciát, amely rejtve maradt addig, amíg ugyan kicsiny volt, de azért már a kezdeti hitnek is lényegét alkotta. A distancia csupán nyilvánvalóbb lett, jórészt a formatörténeti iskolához tartozók munkájának köszönhetően. Ez az iskola tudatosította bennünk a tényt, hogy az Újtestamentumban összegyűjtött tanúságok nem pusztán individuális, úgyszólván szabad tanúságok, hanem olyan tanúságok, amelyek egy hitvalló közösség közegében, annak kultuszában, igehirdetésében, hite kifejezésében keletkeztek. Az Írás megfajthatása tehát egyúttal az apostoli közösség tanúbizonyosságának megfajthatása is. Az apostoli közösség hitének tárgya csak a hitük megvallásán keresztül válik számunkra megfoghatóvá. Ennélfogva az apostoli közösség tanúbizonyosságának megértésével egyben abban is részesülök, ami felhívás, kérés, „jó hír”.

Remélem, ez az elemzés e reflexió révén megmutatta, hogy a hermeneutika számunkra, modern emberek számára olyasmint is jelent, amit sem a görög és latin egyházatyák, sem a középkor, de még a reformátorok számára sem jelentett, vagyis hogy van a hermeneutika szónak egy „modern” értelme, amit még a „hermeneutika” szó sorsa is jelez. A hermeneutika e modern jelentése csupán felfedezése, nyilvánvalóvá válása annak a hermeneutikai szituációnak, amely

már az Evangélium eredetétől fogva jelen volt, de még rejtetten. Nem ellentmondás tehát azt állítani, hogy a hermeneutika két régebbi formája, melyeket az eddigiekben leírtunk, hozzájárult ahhoz, hogy a kereszténység hermeneutikai szituációjának radikális volta rejtve maradjon. Modernitásunk értelme és funkciója az, hogy – a régi és a mi kultúránk közötti távolság révén – felfedje azt, ami már kezdettől fogva páratlan és rendkívüli volt ebben a hermeneutikai helyzetben.

II. A MÍTOSZTALANÍTÁS

Úgy látom, hogy a hermeneutikai kérdésnek ez a harmadik formája foglalja magában azt az elvet, amelyet Bultmann demitologizálásnak vagy mítosz-talanításnak nevez. Ha jól értettük, hogy mi a hermeneutikai probléma, akkor az is fontos, hogy ne válasszuk szét azt a két problémát, amely Bultmann-nál rokonságban áll. Helytelen lenne elszigetelten vizsgálni őket, hiszen valamiképp ugyanannak a dolognak a két oldaláról van szó. Az egyik a mítosztalanítás, a másik pedig az, amit hermeneutikai körnek nevezünk.

A mítosztalanítás első pillantásra tisztán negatív vállalkozásnak tűnik. Annak tudatosításában áll, hogy mitikus köntösbe burkolózott az üzenet, hogy „Isten országa döntő módon érkezett el Jézus Krisztusban”.⁴ Felhívja a figyelmünket arra a tényre, hogy az Újszövetség a világegyetemről szóló mítoszok kifejezéseivel élve (pl. mélység és magasság, menny és föld, felülről aláereszkedő majd visszatérő égi lények) fejezi ki ezt az „elérkezést”. Ennek a mitikus köntösnek az elvetését az az egyszerű felismerés kényszeríti ki, hogy kultúránkat és annak fogalmi rendszerét óriási távolság választja el attól a kultúrától, amelyben a jó hír kifejezést nyert. Ebben az értelemben a mítosztalanítás belevág az írásba. A hermeneutika újfajta alkalmazásában áll, amely többé már nem a szószerinti értelemben alapuló spirituális jelentés *építése*, konstruálása, hanem mélyfúrás a szószerinti értelem alá, magának az írásnak *de-strukciója*, de-konstruálása. E vállalkozás sokban hasonlít a demisztifikáláshoz, amelyről majd később még szólunk. Most csak annyit, hogy ez is olyan modern törekvés, amely a hit posztkritikai korához tartozik.

A mítosztalanítást azonban éppen az különbözteti meg a demisztifikálástól, hogy a szöveg jobb megértésének vágya motiválja. Vagyis az a vágy, hogy felismerje s megvalósítsa a szöveg intencióját, amely nem önmagáról, hanem az

⁴ Vö. M 1,15; Mt 3,2; 4,17: Ettől fogva kezdte Jézus hirdetni: Térjetek meg, mert elközelített a mennyek országa!

eseményről beszél. Ebben az értelemben a mítosztalanítás nem ellentéte, hanem éppenséggel első alkalmazása a kérügmaticus értelmezésnek. A mítosztalanítás a visszatérést jelöli ahhoz az eredeti szituációhoz, amelyben az Evangélium még nem egy új írás, amit kommentálni kell, hanem elhalványul valami mással szemben, mert olyasvalakiről beszél, aki Isten valódi igéje (*vraie parole de Dieu*). A mítosztalanítás tehát a kérügma felfogásának megfordítása csupán. Vagy ha mondhatjuk így: törekvés arra, hogy szétzúzza azt a hamis botrányt, amelyet a mitologikus világkép abszurditása vált ki a mai emberben, és ugyanakkor törekvés arra, hogy nyilvánvalóvá tegye az igazi botrányt, az Istennek a Jézus Krisztusban megjelenő bolondságát, mely minden kor minden embere számára botrány.

A mítosztalanítás kérdése tehát egy másik kérdésre utal vissza, amit hermeneutikai körnek neveztem. Ezt a hermeneutikai kört első közelítésben így fogalmazhatjuk meg: a megértéshez szükséges a hit, a hithez szükséges a megértés. Ez a megfogalmazás persze túlságosan is lélektani, hiszen a hit mögött ott van a hit tárgyának primátusa, a megértés mögött pedig ott van a szöveg naiv olvasatára alkalmazandó egzegézisnek és módszerének primátusa. Ez azt jelenti, hogy az igazi hermeneutikai kör nem is lélektani, hanem módszertani. Ezt a kört a hitet szabályozó tárgy és a megértést szabályozó módszer alkotja. Azért van kör, mert az egzegéta nem önmaga ura; azt akarja megérteni, amit a szöveg mond. A megértés feladatát eszerint az szabályozza, amiről szó van magában a szövegben. A keresztény hermeneutikát az az üzenet mozgatja, amelyről a szöveg beszél. A megértés azt jelenti, hogy az ember aláveti magát annak, amit a tárgy akar és jelent. E ponton Bultmann elutasítja Dilthey felfogását, miszerint a szöveg megértése azt jelentené, hogy a szövegben egy életmegnyilvánulást ragadunk meg, olyannyira, hogy az egzegéta az adott szöveg szerzőjét jobban meg kell értenie, mint a szerző értette önmagát. Bultmann erre nemet mond. Nem a szerző élete, hanem a szövegben kifejeződő lényegi jelentés szabályozza a megértést. Bultmann ebben a vonatkozásban teljesen egyetért Barth-tal, aki a *Római levélhez írt kommentárjában* mondja, hogy a megértés alá van rendelve a hit tárgyának. Bultmann azonban abban különbözik Barth-tól, hogy ő tökéletesen tisztában volt azzal is, hogy a hit tárgyának ez az elsőbbsége, a jelentés elsőbbsége a megértéssel szemben, csak a megértésen keresztül, csak az egzegetikai munkán keresztül bomlik ki. Elkerülhetetlen tehát, hogy belépünk a hermeneutikai körbe. Csak a szöveg megértése révén ismerem meg igazából a tárgyat. Az abban való hitet, amiről a szövegben szó van, meg kell fejteni abban a szövegben, amelyik róla beszél, és az ösgyülekezetnek abban a hitvallásában, amely a szövegben kifejezésre jut. Ezért van kör: ahhoz, hogy megért-

hessem a szöveget, hinnem kell abban, amit a szöveg közöl velem; de amit a szöveg közöl velem, sehol másutt nem találhatom meg, mint magában a szövegben. Ezért meg kell értenem a szöveget ahhoz, hogy hissek.

E két gondolatsor a mítosztalanításról és a hermeneutikai körről nem választható szét. Valóban, a szöveg felhasználásával, a mitológiai burok lehántásával felfedezhetem a felhívást, ami a szöveg elsőrendű jelentése. A kérüγμα elválasztása a mítosztól: ez a mítosztalanítás pozitív funkciója. A kérüγμα azonban csak az értelmezés művelete alatt válik a mítosztalanítás pozitív aspektusává. Ennélfogva a kérüγμα-t nem rögzíthetjük sohasem egy olyan objektív állításban, amely kivonná az értelmezés folyamata alól.

Most már eljutottunk oda, hogy szembe tudunk nézni a bultmanni mítosztalanítás hibáival és tévedéseivel is. Úgy vélem, hogy ezek a hibák abból fakadnak, hogy Bultmann figyelmen kívül hagyta azt, hogy a mítosztalanítás stratégiaileg eltérő szinteken érvényesíthető.

A következőkben szeretném megkülönböztetni Bultmann-nál a mítosztalanítás különböző szintjeit és a mítosznak azokat az egymást követő meghatározásait, amelyek megfelelnek e szinteknek.

Az első, a legkülső és leginkább a felszínen levő szinten – amely ezért a legfeltűnőbb – a modern ember végzi a mítosztalanítást. A modern ember az ősi ígéhirdetés kozmológiai formáját mítosztalanítja. Valóban, ott egy olyan világkép található, miszerint a világ három szintből áll – menny, föld és pokol –, és a világot természetfölötti hatalmasságok népesítik be, akik onnan fentről szállnak ide alá. Ez a világkép tisztán és egyszerűen kiiktatódott egyrészt a modern természettudomány és technika által, másrészt a modern ember amaz önképének következtében, melyhez hozzátartozik az etikai és politikai felelősségvállalás. Mindaz, ami ebből a világképből helyet kapott az üdvesemény alapvető megjelenítésében, mostantól semmis. Ezen a ponton jogosan mondja Bultmann, hogy maradéktalanul végre kell hajtani a mítosztalanítást, nincs, ami kivonhatná magát alóla. Ennek a szintnek az a mítoszdefiníció felel meg, miszerint a mítosz a kozmológiai és eszkatológiai világrend nem-természettudományos magyarázata, amelyben a modern ember már nem képes hinni. Ebben az értelemben a mítosz csak egy további botrány, mely hozzáadódik az igazi botrányhoz, a „Kereszt bolondságához”.⁵

Ám a mítosz más, mint a világ, a történelem és a végzet magyarázata. A világ, sőt a túlvilág vagy másvilág kifejezőképességét felhasználva azt fejezi

⁵ 1Kor 1,18: „Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje.”

ki, ahogyan az ember önmagát egzisztenciája alapjához és korlátaihoz fűződő kapcsolatában megragadja. A mítosztalanítás ezért a mítosz értelmezését jelenti, vagyis azt, hogy a mítosz által megjelenített tárgyakat kapcsolatba hozzuk ezzel az önértelmezéssel, mely megmutatkozik ám egyúttal el is rejtőzik a mítoszban. Ismét mi végezzük a mítosztalanítást, ámde most a mítosz intenciója szerint, amely mást céloz meg, mint amit kimond. Nem definiálható tehát már a mítosz a tudomány ellenlábasként. A mítosz világi formát ad annak, ami túl van az ismert és megfogható valóságon. Tárgyi nyelven fejezi ki azt, ahogyan az ember megragadja függőségének értelmét attól, ami világának határainál és eredeténél található. Ez a meghatározás teljesen szembeállítja Bultmann-t Feuerbach-hal. A mítosz nem az ember hatóképességének kivetítését fejezi ki valamiféle fiktív túlvilágba, hanem azt, hogy az ember ráteszi kezét önmaga eredetére és végességére azáltal, hogy tárgyiasítja, világi formába önti. Ha igaz is, hogy a mítosz a reprezentáció szintjén kivetítés, ez azért van, mert már alapvetőbb módon a túlviláginak visszavezetése az evilágira. A képzelet általi kivetítés csak eszköz, egy lépés abban a folyamatban, amelyben a túlvilág evilági formát kap.

A második szinten a mítosztalanítás már nem a modern szellem kizárólagos tevékenysége. A mítosz intenciójának helyreállítása, ellentétben a tárgyiasító mozgásával egzisztenciális értelmezést követel meg, mint amilyen például Heideggeré a *Lét és időben*. Ez az egzisztenciális értelmezés – távol attól, hogy a tudományos szellem követelményét fejezze ki – frontálisan támadja azt a nagyratörő, magában véve filozófiai, nem pedig tudományos igényt, miszerint a természettudomány és a technika kimerítően feltárja a valóság értelmét. Heidegger filozófiája pusztán filozófiai bevezetést nyújt ahhoz a mítoszkritikához, melynek súlypontja a tárgyiasítás folyamatában van.

De nem a második szint az utolsó. A kereszténység hermeneutikája számára még csak nem is ez a döntő szint. Az egzisztenciális értelmezés minden mítoszcsoportra alkalmazható. Hans Jonas volt az első, aki nem is az Evangéliumokra, hanem a gnoszticizmusra alkalmazta azt (vö. *Gnosis und spätantiker Geist*, 1930, R. Bultmann írt hozzá fontos bevezetést). Az első szinten ennek a mítosznak nem volt semmilyen sajátosan keresztényi karaktere, sőt ez még a második szinten is így van. Ennélfogva Bultmann egész vállalkozása egyenesen arra a posztulátumra épül, hogy maga a kérügma kívánja a mítosztalanítást. Így tehát a vezető szerep már nem a természettudományokon pallérozott modern emberé, s nem is a filozófusé, aki egzisztenciális értelmezéssel magyarázza a mítoszok univerzumát, hanem az eredeti igehirdetés kérügmatikus magva az, ami nemcsak követeli, hanem kezdeményezi és mozgásba is hozza

a mítosztalanítás folyamatát. Már az Ószövetségben is a teremtésről szóló elbeszélések a babilóniaiak szent kozmológiájának erőteljes mítosztalanítását jelentették. De még ennél is alapvetőbb, hogy „Jahve nevének” hirdetése pusztító hatással volt az isteni valamennyi megjelenítésére, a Baálokra és bálványaikra. Az Újszövetség a mitológiai képzetekhez, főleg a zsidó eszkatológia és a misztériumkultuszok képzeihez való újabb visszatérés ellenére is megkezdte az őt hordozó képzetek csökkentését. Amikor például a hiten kívüli emberről beszél, akkor a kozmikus mitológiából kölcsönzött fogalmakat: „világ”, „hús”, „bűn” már egy antropológiának nevezhető értelmezésnek rendeli alá. Itt tehát maga Pál apostol kezd el a mítosztalanítást. Ami pedig a tulajdonképpeni eszkatológiai utalásokat illeti, itt János apostol ment el a legmesszebb a mítosztalanításban. A jövőendő ugyanis már elkezdődött Jézus Krisztusban. Az új kor a krisztusi jelenben gyökerezik. Ettől kezdve a mítosztalanítás a keresztény reménység természetéből fakad, valamint abból a viszonyból, amelyben az *Isten jövője* áll a jelennel.

A mítosztalanításban és magában a mítoszban megállapított szintek hierarchiája lesz szerintem az a kulcs, amely segít Bultmann helyes olvasásában. Ha ezeket a szinteket nem különböztetjük meg, akkor vagy azzal vádolják majd Bultmann, hogy következetlen, vagy azzal, hogy erőszakot alkalmaz a szöveggel szemben. Egyrészt tehát az lenne a vád, hogy valami maradékot akar megtartani (a kériügmát), noha azt hirdette, hogy a mítosztalanítást maradék nélkül, következetesen végre kell hajtani. Másrészt pedig azért érhetné szemrehányás, hogy idegen előfeltevéseket akar rákényszeríteni a szövegre – egyszer a természettudományos örökséget hordozó modern emberét, máskor meg a Heidegger-től kölcsönzött egzisztenciális filozófiát. Bultmann azonban egymást követően beszél először a tudomány embereként, majd egzisztenciális filozófusként, végül pedig az Ige (*parole*) hallgatójaként. Amikor ebben az utolsó körben van, akkor már prédikál. Igen, prédikál; hallhatóvá teszi (*fait entendre*) az Evangéliumot. Ennélfogva Bultmann, Pál és Luther tanítványaként szembeállítja a hitből való megigazulást a cselekedetek szerinti üdvözüléssel. Az ember cselekedetei által igazolja és dicsfénnel övezi magát, vagyis szuverén módon hatalmában tartja egzisztenciája értelmét. A hit által azonban az ember földadja azt az elképzelését, hogy önmaga ura. Vagyis az igehirdető az, aki a mítoszt olyan műként definiálja, melynek révén az ember hatalmába vonja Istent, ahelyett, hogy elfogadná Tőle megigazulását. Az igehirdető itt ellene mond a mítoszkutatónak, a tudomány emberének, sőt a filozófusnak is. Ha a filozófus azt állítja, hogy az autentikus lét leírásában többet is talált, mint csupán formális és üres meghatározást, lehetőséget, melynek valóságát az Újszövetség

hirdeti meg, akkor ő is elítéltetik. Éspedig azért, mert azt hirdeti, hogy tudja, miképpen lesz valódivá az autentikus lét, s ennél fogva ő is önmaga urának tekinti magát. Itt van az egzisztenciális értelmezés, és általánosságban a filozófiához való folyamodás korlátja. Ez a határ teljesen világos. Ott húzódik meg, ahol a mítosz második értelmezése átlép a harmadikba, ahol az értelmezés magával a kérügmával kezdődik, pontosabban a hitből való megigazulás teológiai magvával, a páli és a lutheri hagyomány szerint.

Ha tehát Bultmann azt gondolja, hogy a Krisztus-eseményről és az Isten tetteiről lehetséges nem-mitologikus kifejezésekkel is beszélni, akkor ezt azért mondja, mert a hit embereként olyan cselekedettől teszi függővé magát, mely rendelkezik vele. Ez a hitből fakadó döntés így az a központ, amelyből kiindulva újra vizsgálat tárgyává lehet tenni a mítosz és a mítosztalanítás korábbi meghatározásait. A mítosztalanítás összes formája között kialakul tehát egyfajta körbenforgás: a mítosztalanítás mint a természettudomány tevékenysége; a mítosztalanítás mint a filozófia feladata és a mítosztalanítás mint a hit következménye. Egymás után a modern ember, majd az egzisztenciális filozófus végül pedig a hívő ember tart igényt a mítosztalanításra. Bultmann teljes teológiai és egzegetikai munkássága e nagy kör működtetése, melyben az egzegetikai tudomány, az egzisztenciális értelmezés, valamint a páli és lutheri stílusú igehirdetés kölcsönösen átveszik egymás szerepét.

III. AZ ÉRTELMEZÉS FELADATA

Bultmann munkásságát azonban még ennél is alaposabban végig kell gondolnunk. Olykor egyetértünk vele, olykor meg szembefordulunk vele. Bultmann ugyanis nem gondolta kielégítően végig, hogy miben is áll a bibliai és teológiai kijelentések sajátosan nem-mitologikus magva, és éppen ezért azt sem gondolta végig teljesen, hogy mindezzel szemben mit is jelentenek maguk a mitológiai állítások.

Bultmann szerint a „mitológiai állítások” „jelentése” önmagában már egyáltalán nem mitologikus. Szerinte nem-mitológiai kifejezésekkel is beszélhetünk a világ és az ember végességéről Isten transzcendens hatalmával szemben; mi több, az eszkatológiai mítoszok jelentését is elmondhatjuk ebben a formában. Bultmann szerint az olyan kifejezések, mint „az Isten cselekvése” vagy „az Isten mint cselekvés” (*actus*) nem-mitologikus kifejezések. Ide számítja még „az Isten igéje” és „az Isten igéjének hívása” kifejezéseket is. Isten igéje, mondja Bultmann, hívja az embert, s kivonja önmaga bálványozásából, s valódi Énjé-

hez hívja. Röviden: Isten cselekvése, vagy pontosabban az értünk való cselekvése, amely a hívás és a döntés eseményeiben nyilvánul meg; ez a nem-mitológiai elem, ez a mitológia nem-mitologikus jelentése.

Vajon erről a jelentésről *gondolkodunk?*

Csábító lenne azt mondani elsőre, a kanti filozófia nyelvén, hogy a transzcendens, a „teljességgel más” az, amire legfőképp „gondolunk”, de amit a magunk számára tárgyiasított és evilági fogalmakkal „jelenítünk meg”. A második mítoszdefiníció ebben az irányban mozog: a túlviláginak evilági fogalmakba való áthelyezése nem más, mint a korlát és az alap tárgyiasítása. Nagy általánosságban mindaz, ami szembeállítja Bultmann-t Feuerbach-hal – és én úgy látom, hogy ez a szembenállás totális – mindez Kanthoz viszi közel Bultmann-t. A „mítosz” ugyanazt a helyet foglalja el Bultmann-nál, mint a „transzcendentális illúzió” Kantnál. Ezt az értelmezést igazolja a *Vorstellung* (megjelenítés, képzet) kifejezés folyamatos alkalmazása a „világnak azokra a képeire”, melyekkel illuzórikusan feltöltjük a transzcendens elgondolását. És valóban, vajon nem azt mondja Bultmann is, hogy Isten felfoghatatlansága nem a teoretikus gondolkodás szintjén rejlik, hanem csak a személyes lét, vagyis bálványozó és lázadó akaratumk szintjén?

A nem-mitológiai elemek ezen interpretációjának a „korlátról” szóló gondolat értelmében sok ponton ellene mond Bultmann munkásságának számos sokkal fontosabb dimenziója. Úgy tűnik, hogy „az Isten cselekvése”, „Isten igéje” és „Isten jövője” kifejezések a tiszta hit kijelentései, és teljes jelentésüket abból merítik, hogy akaratumk lemond magáról, amikor föladja az önrendelkezést. Kizárólag ebben az eseményben tapasztalhatom meg, hogy mit jelent az „Isten tette”. Az „Isten tette” egyidejűleg *parancs* és *adomány*, benne születik meg az imperatívusz és az indikatívusz (*járjatok* a lélek szerint, mert a Lélek vezet benneteket).⁶ Mint ahogy tanítómestere, Wilhelm Hermann, úgy Bultmann számára is egy és ugyanaz a hit tárgya és a hit alapja; ami által hiszek, ami hinni késztet, az ugyanaz, mint amit vagy amiben hiszek. Végül is a nem-mitologikus magot a hitből való megigazulás kijelentése (*l'énoncé*) alkotja, ami így Evangéliumként az Evangéliumban jelenik meg. E tekintetben Bultmann teljesen lutheránus, kierkegaardianus és barthiánus. Bultmann azonban éppen ezen a ponton átsiklik a kérdés fölött, hogy mi a jelentése az olyan kifejezéseknek, mint a teljesen más, a transzcendens, a túl(világ)i, a cselekvés, az ige, az esemény. Szembeszökő, hogy Bultmann nem adja jelét semmilyen vizsgálódási igénynek a hit e nyelvezete tekintetében, miközben olyannyira gyanakvónak

⁶ Vö. Gal 5:16-18.

mutakozott a mítosz nyelvezetével szemben. Attól a pillanattól fogva, hogy a nyelv megszűnik „tárgyasítani”, mikor kimenekül a világi és világiasító „megjelenítések” fogságából, fölöslegesnek látszik minden kérdezősködés e *Dass* – a találkozás eseményének – értelme felől, mely esemény a *Was-ra következik*, az általános kijelentésekre és a tárgyasító megjelenítésekre.

Ha ez valóban így van, akkor Bultmann nem a nyelv kérdésén gondolkodik általánosságban, hanem kizárólag csak a „tárgyasításon”. Ezért úgy tűnik, Bultmann nem igen foglalkoztatta az a tény, hogy a mítosz nyelvét felváltja egy másik nyelv, amely újfajta értelmezést kíván meg. Például minden további nélkül megengedi, hogy a hit nyelve újra alkalmazhatja a mítoszt szimbolikus vagy képletes formában. Azt is megengedi, hogy a hit nyelve nemcsak a szimbólumaihoz vagy képeihez, de az analógiákhoz is visszanyúl. Ez történik a „találkozás” valamennyi „perszonalista” kifejezése esetében. Isten engem személyként szólít meg, barátjaként találkozik velem, apaként parancsol nekem. Ezek a kifejezések, mondja Bultmann, nem szimbólumok és nem képek, hanem egyfajta analógiás beszédmód. A protestáns teológia bízott abban, hogy ha az „Én-Te” perszonalis kapcsolatra támaszkodik, és erre építi föl teocentrikus perszonalizmusát, akkor elkerülheti a kozmológia egyfajta hiposztázisának tekintett katolikus természetes teológia nehézségeit. De elkerülhetjük-e az analógia kritikai vizsgálatát, ha az analógiát az emberi „te” és az isteni „Te” viszonylatába helyezzük át? Milyen kapcsolatban áll az analógia a mítosz szimbolikus alkalmazásával és „az egészen más” határfogalmával? Bultmann minden jel szerint hisz abban, hogy ártatlan az a nyelv, amelyik nem „tárgyasít”. De milyen tekintetben nyelv ez még egyáltalán? S mi a jelentése?

Az a válasz vajon, hogy tovább már nem kérdezzünk, hogy a kérdés még mindig a tárgyasító gondolkodás uralma alatt áll, mely a *Was* biztonságát keresi „általános kifejezésekben”, és késlekedik átadni magát a *Dass*, a hit döntése bizonytalanságának? Ebben az esetben azonban éppen azt a kérdést kell visszavonni, amely az egész vizsgálódást kiváltotta, nevezetesen azt a kérdést, hogy mi a mitologikus reprezentációk „jelentése”. Azt kell mondanunk tehát, hogy a mítosz nem-mitológiai jelentése egyáltalán nem a jelentés rendjébe tartozik, hogy a hit esetében nincs mit gondolni és nincs mit mondani. Az „értelem feláldozását” (*sacrificium intellectus*) visszautasítottuk ugyan a mítosz esetében, ám most a hit esetében mégis megvalósul. Mi több, a kérüγμα nem lehet többé a mítosztalanítás eredete, ha nem ébreszt gondolatot, ha a hit semmiféle megértését nem bontakoztatja ki. Hogyan tehetné ezt, ha nem lenne elválaszthatatlanul esemény és jelentés, ha nem lenne „tárgyas” a szó másfajta értelmében, mint amelyet a mitologikus megjelenítés esetében elvetettünk?

A Bultmann utáni hermeneutikának ez a központi kérdése. A probléma első szakaszában rendkívül hasznos volt ugyan a Dilthey-től átvett szembeállítás a „magyarázat” és a „megértés” között, és ugyanilyen hasznos volt a Heidegger túlságosan antropológiai olvasatából származó szembeállítása a tárgyiasnak és az egzisztenciálisnak. Amikor azonban az a cél, hogy megragadjuk a hit és a neki megfelelő nyelv megértésének egész problematikáját, akkor ezek a szembeállítások romboló hatásúnak bizonyulnak. Nem kétséges, hogy ma már nem tulajdoníthatunk akkora jelentőséget a megértésnek (*Verstehen*), mely szinte kizárólagosan az egzisztenciális döntésre irányul, és az sem kétséges, hogy a nyelv és az értelmezés problematikáját a maga teljes terjedelmében vizsgálódás alá kell vonnunk.

Ezeket a kérdéseket nem Bultmann-nal szemben fogalmazom meg, hanem azzal a céllal, hogy jobban átgondolhassuk mindazt, ami Bultmann-nál átgondolatlan maradt. Két érvem is van erre.

Először is Bultmann újszövetségi egzisztenciális munkája nem alapozódik adekvát módon a hermeneutikai filozófiájára. Bultmann azonban – Franciaországban erről nagyon nem vesznek tudomást – mindenekelőtt a rendkívül tartalmas és megalapozott *Theologie des Neuen Testaments* (Az Újszövetség teológiája) és a csodálatos *Das Evangelium des Johannes* (János evangéliuma) szerzője. (Külön feladat lenne Bultmann tényleges szövegmagyarázatának és elméleti munkáiban kifejtett álláspontjának összehasonlítása vagy akár ütköztetése is.) Bultmann egzegézise, ahogy én látom, sokkal inkább szembenáll Dilthey-jel, mint hermeneutikája. Egzegézise a lényegi kérdésben tér el Dilthey-étől. Az értelmezés feladata egy adott szöveg esetében *nem* az, hogy a „szerzőnél is jobban megértsük a szerzőt” a Schleiermacherig visszamenő gondolat szerint. Ellenkezőleg, az a feladat, hogy alávessük magunkat annak, amit a szöveg mond, ami a szöveg szándéka, és amit a szöveg jelent. A szöveg függetlensége, önállósága, tárgyiassága olyan jelentésfogalmat előfeltételez, amely sokkal inkább Husserltől, mintsem Dilthey-től származik. És végül még ha igaz is, hogy a szöveg jelentése csak a személyes elsajátításban, a „történeti” döntésben teljeseedik ki – amiben én Bultmann-nak teljesen igazat adok, a szubjektum nélküli diskurzus minden divatos filozófiájával szemben –, ez az elsajátítás csak az utolsó szakasz lehet: ama megértés utolsó lépcsőfoka, mely először talajtalanná válik egy másik jelentésben. Az egzegézis nem az egzisztenciális döntés, hanem a „jelentés” („*sens*”) mozzanata, amely Frege és Husserl szerint objektív, sőt „ideális” mozzanat. (Az ideális itt azt jelenti, hogy a jelentésnek nincs helye a valóságban, még a pszichikai valóságban sem.) Két lépcsőfokot kell tehát megkülönböztetnünk a megértésen belül. Az egyik a fentebbi

értelemben vett „jelentés”; a másik pedig a jelentőssé tevés (*signification*), az a mozzanat, amikor az olvasó megragadja a jelentést, a jelentés hatékonyvá válása az egzisztenciában. A felfogás útja az ideális jelentéstől az egzisztenciálisan jelentőssé tevésig terjed. Az az értelmezésemélet, amely egyből a döntés mozzanatára ugrik, túl gyorsan halad. Átugorja a jelentés mozzanatát, az objektív (a nem evilági értelemben vett „objektív” [„tárgyas”]) szakaszt. Nincs egzegézis anélkül, ami hordozza a szöveghez, nem pedig a szöveg szerzőjéhez kötődő jelentést.

Tehát az objektív és az egzisztenciális távolról sem ellentétei egymásnak, még ha szembe is kerülnek akkor, amikor a mítosz és a kérésgma ellentétét túl kizárólagosként állítják be. Ezért azt kell mondanunk, hogy a szöveg jelentése ezt a két mozzanatot szorosan egybekapcsolja: a szöveg tartalomként, a jelentés hordozójaként és igényeként értett objektivitása az, ami megindítja az elsajátítás egzisztenciális mozgását. E nélkül a jelentésfogalom nélkül, vagyis a jelentés objektivitásának, mi több idealitásának fogalma nélkül semmiféle szövegkritika nem lehetséges. Ezért a szemantikai mozzanathoz, az objektív jelentés mozzanatához meg kell előznie az egzisztenciális mozzanathoz, a személyes döntés mozzanatához abban a hermeneutikában, amelyik igazságot kíván szolgáltatni mind a jelentés objektivitásának, mind pedig a személyes döntés történetiségének. Ebből a szempontból a Bultmann által fölvetett probléma pontosan fordítottja annak a problémának, amelyet a mai strukturalista elméletek vetnek föl. A strukturalista elméletek a „nyelv” (*langue*) oldalán állnak, míg Bultmann a „beszéd” (*parole*) oldalán áll. Olyan gondolati eszközre van tehát szükségünk, amely megragadja a nyelv és a beszéd közötti kapcsolatot, a rendszer átfordulását eseménybe. Az egzegézis minden más „jel”-lel foglalkozó tudománynál inkább szorul rá erre a gondolati eszközre. Ha hiányzik az objektív jelentés, akkor a szöveg semmit sem mond; egzisztenciális elsajátítás nélkül viszont a szöveg mondanivalója többé már nem élő beszéd. Az értelmezésemélet feladata az, hogy egyetlen folyamatban fogja össze a megértés két mozzanatát.

Ez az első motívum átvezet a másikkhoz. Bultmann esetében nemcsak az egzegéta, hanem a teológus is azt kívánja, hogy a szöveg jelentése és az egzisztenciális döntés közötti viszonyt még mélyrehatóbban gondoljuk át. Valóban, csak a szöveg „ideális jelentése”, vagyis nem-fizikai és nem-pszichikai jelentése képes hordozóként segíteni az ige (*parole*) eljutását hozzánk, vagy – Bultmann szavaival élve – „Isten döntő tettét a Jézus Krisztusban”. Ezzel nem állítom azt, hogy Istennek ez a tette, Istennek ez a szava a jelentés objektivitásában találja meg a maga elégséges feltételeit; de a szükséges feltételeket benne találja meg. Isten tettének első transzcendenciája a jelentés objektivitásában van, amelyet

hírdet a számunkra. A kihirdetés, a proklamáció, a kérügma fogalma maga, ha mondhatjuk így, előfeltételezi a jelentés kezdeményezését, ama jelentés eljövételét hozzánk, mely létrehozza az ige (*parole*) és az egzisztenciális döntés egymásra vonatkozásának lehetőségét. Ha a szöveg jelentése nem tekint az olvasóra, akkor hogyan lehet elkerülni, hogy az általa hirdetett tett a belső megtérés egyszerű szimbólumára redukálódjék, az óember átmenetelére az újba. Természetesen semmi sem jogosít fel annak állítására, hogy maga Bultmann számára Isten csak az autentikus lét másik elnevezése. Bultmann-nál semmi olyat nem találunk, ami a „keresztény ateizmust” igazolná, amely szerint Krisztus a másikként élő ember szimbóluma. Ahogy Luthernél, úgy Bultmann-nál is a hitből való megigazulás nem az énből, hanem mástól jön, aki nekem adja (*donne*) azt, amit rendeletbe ad (*ordonne*). Máskülönben az autentikusság újra „cselekedetté” válna, vagyis újra én rendelkeznék egzisztenciámról.

Ami „igényt tart rám”, az az emberhez jön, nem pedig belőle fakad.

Ámde még ha Bultmann szándéka nem is kétséges, vajon rendelkezik-e azokkal az eszközökkel, amelyek képessé teszik arra, hogy erről a másik eredetről gondolkodjon? Nem jár-e közel egész vállalkozása ahhoz, hogy fideizmusba csapjon át, hiszen nélkülözi annak a jelentésnek a támogatását, amelyik ezt a másik eredetet rám való tekintettel tudja meghirdetni? Ezen a ponton a jelentés husserli elmélete nem kielégítő. Istennek az egzisztenciánkkal szemben az igéje (*parole*) által támasztott igénye (*Anspruch*), ha egyáltalán el akarjuk gondolni, akkor nemcsak azt feltételezi, hogy a szöveg értelme egzisztenciám eszményi korrelátumaként konstituálódik. Azt is feltételezi, hogy maga az ige is hozzátartozik a léthez, amely hozzáfordul egzisztenciámhoz. Itt már teljességgel magáról az ígéről, az ígének ama létező által támasztott igényéről kell meditatálnunk, s ezért teljességgel szükségünk van a nyelv ontológiájára is, ha azt szeretnénk, hogy az „Isten igéje” (*parole de Dieu*) kifejezés jelentésteli legyen, vagy Bultmann szavaival élve, hogy e kijelentésnek (*énoncé*) nem-mitológiai jelentése legyen. Erről azonban Bultmann munkásságában még tovább kell gondolkodni. Ebben a vonatkozásban az a segítség, amelyet Heidegger oldalán kívánt megtalálni, nem teljesen kielégítő. Bultmann számára Heideggerből csak az a filozófiai antropológia fontos, amely biztosíthatja számára a „helyes fogalmiságot”, amellyel közeledhet a bibliai antropológiához, s melynek segítségével az emberi egzisztencia terminusai szerint értelmezheti a Biblia kozmológiai és mitológiai kijelentéseit (*énoncés*). Az, hogy Bultmann Heideggerre és az „előzetes megértés” heideggeri fogalmára támaszkodik, elviekben számomra nem tűnik elítélendőnek. Számomra teljesen meggyőző az, amit Bultmann arról mond, hogy előfeltevés nélkül lehetetlen az értelmezés. Azt viszont szemére

vetjük, hogy nem követte eléggé a heideggeri „ösvényt”, hogy lerövidítette az utat azért, hogy elbirtokolja Heidegger „egzisztenciálét”, nem téve meg a hosszú kitérőt a lét kérdése felé, amely⁷ nélkül ezek az egzisztenciálék – szituáció, kivétel, elhagyatottság, gond, halálhoz viszonyuló lét stb. – nem többek az eleven tapasztalat absztrakcióinál, mondhatnánk, formalizált egzisztenciáléknál. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Heideggernél az egzisztenciális leírás nem az emberre, hanem a létkérdés helyére, az itt-jelen[való]létre („*l'être là*” [*Dasein*]) vonatkozik. Ez a célkitűzés nem elsődlegesen antropológiai, humanista vagy perszonalista. Mivel nem elsődlegesen az, ezért csupán annyit enged meg, hogy a későbbiekben elgondoljuk és megalapozzuk az emberre és a személyre vonatkozó jelentésteli kijelentéseket (*énoncés sensés*) és *a fortiori* az analógiákat, amelyek Istenre mint személyre vonatkoznak. Bultmann bizonyos értelemben rövidre zárta ezt a létre vonatkozó vizsgálódást, amely abból a létezőből indul ki, amely mi magunk vagyunk, s amely bennünket a lét „itt-jelen”-évét (*le là de l'être*) tesz. Ugyanígy hiányoljuk az e vizsgálódáshoz kapcsolódó gondolkodói erőfeszítést is.

Két fontos dolog kötődik mármost ehhez a – még Bultmann vállalkozásához is fontos – gondolati erőfeszítéshez, amelyet ő megtakarított magának.

Először is a metafizika egy bizonyos halálának vizsgálata a létkérdés feledésének egy pontjaként. Ez a vizsgálat, amely kiterjed az Én-Te kapcsolat metafizikájára is, ma már szervesen hozzátartozik a „metafizika alapjaihoz való visszatéréshez”. Mindannak, amit a korlátról és az alapról mondtunk a mítosz-szal kapcsolatban, köze van ehhez a visszatéréshez és a visszatéréssel kapcsolatos metafizikai válsághoz. A Heidegger által javasolt gondolati erőfeszítésben másfelől benne foglaltatik a nyelvre irányulás, következésképp az az erőfeszítésünk, hogy átgondoljuk az „Isten igéje” (*parole de Dieu*) kifejezést. Ha túlságosan is gyorsan igyekszünk eljutni Heidegger alapvető antropológiájához, és ha eltekintünk a létre való kérdezéstől, amelyhez ez az antropológia kötődik, akkor elmulasztjuk a nyelv kérdésének azt a radikális felülvizsgálatát, amelyet ez a kérdés lehetővé tesz. A teológus közvetlen érdeke az, hogy megkísérelje a „nyelvet nyelvhez juttatni”: az általunk beszélt nyelvet elvinni addig a nyelvig, amelyik a lét mondása (*le dire de l'être*), a lét eljövele a nyelvhez.

Nem azt állítom, hogy a teológiának Heideggeren keresztül *kell* haladnia. Azt mondom csupán, hogy *ha* Heidegger útján jár, akkor ezen az ösvényen és eddig a pontig kell elmenni vele. Ám ez az ösvény a leghosszabb. Ez a türelem,

⁷ A francia eredetiben *sans lesquels* szerepel, amely csak az *existenciaux*-ra vonatkozhat. A mondat értelme szerint azonban valóban *sans lequel* kellene, hogy itt álljon, ahogyan Szabó István eredeti fordítása értelmezte, a *détourra* vonatkozóan. (A szerk.).

és nem a gyorsaság vagy a meggondolatlanság ösvénye. Ezen az ösvényen a teológus számára nem lesz sürgős megvizsgálni, hogy vajon a *lét* Heidegger számára azonos-e a Biblia *Istenével*. Ezt a kérdést elnapolva kockáztatja majd meg a teológus, hogy ismét elgondolkodjon arról, amit úgy nevez, hogy az „Isten tette” és az „Isten cselekvése az Ő igéjében”.

Az „Isten igéjéről” gondolkodni azt jelenti, hogy elfogadjuk: olyan ösvényeken járunk, amelyek lehet, hogy időközben eltűnnek. Heidegger szavaival élve: „Csak a lét igazságából gondolható el a Szent lényege. Csak a Szent lényegéből gondolható el az Istenség lényege. Csak az istenség lényegének fényében gondolható el és mondható ki, mit is nevezünk meg az »Isten« szóval.”⁸

Mindezt még át kell gondolnunk. Nincs rövidebb ösvény ahhoz, hogy a filozófiai értelemben vett semleges egzisztenciális (*existenciale*) antropológiát összekapcsoljuk a bibliai értelemben vett Isten előtti egzisztens (*existentielle*) döntéssel. Ott van azonban a lét kérdésének és a léthez tartozó mondás kérdésének hosszú útja. Ezen a hosszú úton lehet megérteni, hogy a szöveg jelentésének idealitása, Husserl szellemében, még mindig „metafizikai” absztrakció; szükségszerű absztrakció, ez bizonyos, ha a szöveg jelentésének pszichológiai, illetve egzisztens redukciójával kell szembenézni; de mégiscsak absztrakció arra az eredendő igényre tekintettel, melyet a mondás (*dire*) vonatkozásában támaszt a lét.

Igen, mindezt át kell még gondolnunk; egyáltalán nem Bultmann ellenében, és nem is mintegy a munkásságát kiegészítendő vagy túlmenve rajta (*à côté, au delà*), hanem valamiképp e munkásság alatt rejlő rétegeként (*par-dessous*).

(Szabó István fordítását átdolgozta Boros Gábor)

⁸ Martin Heidegger: „Levél a humanizmusról” (1946), in uő: *Útjelzők*, ford. Ábrahám Zoltán et al., Budapest, Osiris, 2003, 323.

A KINYILATKOZTATÁS ESZMÉJÉNEK HERMENEUTIKÁJA¹

A kinyilatkoztatás (*révélation*) kérdése a szó szoros értelmében félelmetes kérdés. Készséggel elismerem, hogy eddig még sosem próbáltam frontálisan közelíteni hozzá, hanem csak mellék- és kerülőutakon. Ma nyomasztó kihívásként érzékelem, amelyre válaszolni kell, hogy ne legyen igaza Nietzschének, aki elvitatta a keresztényektől a *Redlichkeit*, az intellektuális tisztesség erényét. De miért is félelmetes e kérdés, a kinyilatkoztatás kérdése? Elgondolásom szerint nemcsak azért, mert ez a hit végső vagy első kérdése, hanem azért is, mert annyi hamis vita homályosítja el, hogy már magának a tényleges kérdésnek a föltárása is rendkívül fáradtságos feladat. Ezzel a feladattal igyekszem megbirkózni a következőkben.

Az a szokványos kérdésfölvetés, amely ellen a leginkább fellépek, a kinyilatkoztatás tekintélyelvű és átláthatatlan fogalmát állítja szembe az öntörvényű és önmaga számára átlátható ész fogalmával. Javaslataimat éppen ezért kétfrontos harc keretében terjesztem elő: egyszerre igyekszem visszanyerni a kinyilatkoztatás és az ész fogalmát, melyek ugyan soha nem esnek egybe, ám bekapcsolódhatnak egy eleven dialektikus mozgásba, és együttesen létrehozhatnak valamit, amit a hit megértésének tekinthetünk.

I. A KINYILATKOZTATÁS EREDETI KIFEJEZŐDÉSEI

A kinyilatkoztatás oldalán kezdem, és első megjegyzéseim a kinyilatkoztatás fogalmának kiigazítására, és ezen keresztül ama felfogás meghaladására irányulnak, mely szerint a kinyilatkoztatás tekintélyelvű és átláthatatlan. A kinyilatkoztatás átláthatatlan fogalmán azt értem, hogy három nyelvi szint olvad össze egyetlen egy, a kinyilatkoztatásra vonatkozó hagyományos tanításban. Az első szint a hitvallás szintje, ahol a *lex credendi* nem válik el a *lex orandi*-tól; a második szint az egyházi dogma szintje, ahol a történelmi közösség önmaga

¹ A fordítás eredetileg egy angol változat alapján készült: Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation, in *Essays on Biblical interpretation*, London, SPCK, 1981, 73–118. A mostani átdolgozáshoz a francia eredetit vettük alapul, figyelemmel követve persze az angol változat megoldásait is (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, 197–269, „Herméneutique de l'idée de révélation”).

és mások számára interpretálja a hitnek a saját hagyományát meghatározó megértését; a harmadik szint pedig azoknak a tanításoknak az összessége, melyeket a tanítóhivatal az igaz hit szabályaként állít fel. Az az amalgám, melyet most fölpanaszolok és meghaladni törekszem, mindig a harmadik szint fogalmi készletéből áll elő, és emiatt nemcsak átláthatatlan, hanem tekintélyelvű is. Hiszen az egyházi tanítóhivatal pontosan ezen a szinten működik, és ezen a szinten üti rá tekintélyi pecsétjét a hithez tartozó dolgokra. S így annak szabálya, amit hinni kell, ereszkedő sorrendben szennyezi be azokat a szinteket, melyeket emelkedő sorrendben tekintettünk át. A hitvalló közösség tanítása ugyanis elveszti a hozzáfűzött értelmezések történelmi jellegét, ha a tanítóhivatal rögzített tételeinek gyámsága alá kerül. A hit megvallása pedig elveszíti az élő ígahirdetés többletét, és az egyik hagyomány dogmatikai állításaival vagy egy teológiai irányzat beszédmódjával azonosul, melynek kategóriáit immár uralmi pozíciójából a tanítóhivatal juttatja érvényre. Ebből az amalgámosodásból és szennyeződésből áll elő a „kinyilatkoztatott igazság” fogalmának áthatolhatatlan tömbje. Mi több, gyakran többes számot is használnak: „kinyilatkoztatott igazságok”, hangsúlyozandó az alapvető hittel azonosnak tartott dogmatikus kijelentések (*propositions*) komplexumának diszkurzív karakterét.

Szándékom nem az, hogy tagadjam az egyházi szinten és a teológiai kutatás szintjén folyó dogmaalkotó munka sajátos jellegét. Csupán azt állítom, hogy ez a munka származtatott és alárendelt. Éppen ezért megkísérlem visszavezetni a kinyilatkoztatás fogalmát arra a legeredendőbb szintre, melyet most a rövidség kedvéért a hit beszédmódjának (*discours de la foi*), a hit megvallásának (*confession de la foi*) nevezek.

Hogyan foglalja magába ez a beszédmód a kinyilatkoztatás kategóriáját? A kérdést annál inkább jogosnak tartom, mert a filozófus aligha kaphat és tanulhat bármit is a diskurzusnak azon a szintjén, mely a saját spekulatív kategóriáiból épül fel; itt ugyanis csupán a saját nyelvéből kölcsönzött töredékeket látja viszont, és még ráadásul e nyelv tekintélyelvű és átláthatatlan használatú, torz paródiáját. Másfelől viszont a filozófus sok mindent kaphat és tanulhat abból a nem-spekulatív beszédből, melyet Whitehead barbár beszédmódnak (*barbaric discourse*) nevezett annyiban, hogy ezt még nem világította át a filozófia logosza. Sőt, régi meggyőződésem, hogy a filozófus ellenfele ebben a vitában nem is a teológus, hanem a hívő, akit az egzegéta világosabb ismeretekhez segít; tehát az a hívő, aki azáltal igyekszik önmagát megérteni, hogy jobban megérti hitének szövegeit.

A teológiai beszéd forrásához való visszatérésnek az a legfőbb haszna, hogy a reflexiót azonnal a hit sokféle kifejeződése elé állítja, melyeket viszont azok a be-

szédmódok (*discours*) határoznak meg, amelyek által Izrael, majd az ősegyház megfogalmazta hitét. Így tehát nem egy monolit kinyilatkoztatás-fogalommal találkozunk, mely amúgy is csak e sokféle beszéd tételekké átalakított formájában jut el hozzánk, hanem a kinyilatkoztatás plurális, többértelmű (poliszémikus) és többnyire analógiás szerkezetű fogalmát találjuk. Mint azt látni fogjuk, maga a kinyilatkoztatás kifejezés is az egyik ilyen beszédmódból származik.

I. A PRÓFÉTAI BESZÉDMÓD

Melyik bibliai beszédmódot tekintjük hát a kinyilatkoztatás eszméjéről folyó elmélkedésünk alapjának? Úgy tűnik, teljesen helyénvaló, ha a prófétai beszédmódot tekintjük kutatásunk tengelyének. Igen, ez a beszédmód eleve úgy mutatja be magát, mint ami „... nevében” szól, és az ezegéták jogosan mutattak rá ennek a bevezető formulának a jelentőségére: „Így szólt hozzám az ÚR igéje: Menj és hirdesd Jeruzsálemnek: ...” (Jer 2,1). Ez itt a kinyilatkoztatás eszméjének teljességgel eredeti magva. A próféta úgy mutatkozik be, mint aki nem a maga nevében, hanem másnak a nevében, az Úr nevében szól. Itt a kinyilatkoztatás eszméje azonosnak látszik a beszéd és az írás kettős szerzőségének eszméjével. A kinyilatkoztatás: valaki másnak beszéde a próféta beszéde mögött. A prófétai „műfaj” központi jelentősége olyan meghatározó, hogy a Niceai hitvallás a Szentléleknek szentelt harmadik cikkelye ezt hirdeti: „Hiszünk a Szentlélekben, [...] aki szólott a próféták által.”

Ha azonban a prófétai beszédformát kiszakítjuk a maga összefüggéséből, s főleg, ha elszakítjuk attól az elbeszélő beszédmódtól (*discours narratif*), amely abban, ahogyan előállt Izrael és az ősegyház hite, olyannyira meghatározó volt, akkor azt kockáztatjuk, hogy a kinyilatkoztatás eszméjét túl szűk fogalomba börtönözzük be, a „valaki más beszéde” fogalmába. Ennek a leszűkítésnek számos jellegzetessége van. Az egyik az, hogy a prófécia kötve marad az órákulum irodalmi műfajához, mely műfaj egyike azon ősi technikáknak (jövendölés, intő jelek, álmok, kockavetés, asztrológia stb.), melyek az isteni titkokat akarták letapogatni. Az igaz, hogy Izrael nagy prófétáinál a jelképes látomások alá vannak rendelve az Ige vulkáni kitörésének, mely bármilyen kísérfő látomás nélkül is megszólalhat. De az is igaz, hogy a kettős beszéd explicit formája mindig az inspiráció (a hang mögötti hang) fogalmához közelíti a kinyilatkoztatás fogalmát. Ha az összes, a következőkben tárgyalandó bibliai beszédmódra kiterjesztjük a kinyilatkoztatásnak ezt a fogalmát, mintegy a kinyilatkoztatás általános szinonimájaként, akkor csakhamar eljutunk az ihletett, fülbe

súgótt írás eszméjéhez; a kinyilatkoztatás eszméje tehát összekeveredik a szövegek kettős szerzőségének eszméjével. Ezzel a kinyilatkoztatás megértésének kevésbé szubjektív módjait eleve ki is zárjuk, és az inspiráció eszméjét, amennyiben a Szentlélekről való elmélkedésből fakad, megfosztjuk értelmének attól a gazdagodási lehetőségeitől, amelyeket a diskurzus azon formáiból nyerhet, amelyeket aligha értelmezhetünk a hang mögötti hang vagy az írás kettős szerzőségének fogalmaival. Végül, a jóslat és a jövendölés technikai közötti ősi kötelék szinte elkerülhetetlenül társítja a prófécia eszméjét a jövő föltárásának eszméjével. Ez a társítás viszont azt az eszmét kényszeríti ki, mely szerint a kinyilatkoztatás tartalma azonos valamilyen tervvel, a szónak abban az értelmében, hogy ez a terv ad célt a történelem menetének. A kinyilatkoztatásnak Isten terveként való felmutatása abban az apokaliptikus irodalomban jelenik meg a legerőteljesebb formában, mely viszonylag későn sarjadt ki a prófétai törzsből, és amely az „utolsó napokra” vonatkozó isteni terv feltárását nevezi kinyilatkoztatásnak, szó szerint „apokalipszisnek”, leleplezésnek. A kinyilatkoztatás eszméje ettől kezdve mindig közel áll ahhoz, hogy azonosnak tartsák a történelem végének előjelzésével. Az „utolsó napok” volna az az isteni titok, melyet az apokaliptika-álmok, látomások, korábbi iratok szimbolikus átfogalmazása stb. révén hirdet. Ily módon az isteni ígéret – amint látni fogjuk – sokkal gazdagabb fogalma leszűkül a „végidőre” vonatkozó jóslat fogalmára.

2. AZ ELBESZÉLŐ BESZÉDMÓD

Éppen ezért nem érhetjük be azzal, hogy a kinyilatkoztatást azonosítsuk a próféciaival. És a többi beszédmód meg is követeli ezt. Ennek belátásához először a Pentateukhoszt, a szinoptikus evangéliumokat és az Apostolok Cselekedeteit meghatározó elbeszélő beszédmódot kell megvizsgáljunk.

Mit jelenthet vajon a kinyilatkoztatás ezeknek a szövegeknek az esetében? Mondhatjuk-e azt, amit a prófétai szövegeknél, hogy kettős szerzőjük van, az író és az írot irányító lélek? Valóban mindenképpen az elbeszélővel kell legelőször foglalkoznunk? Az elbeszélő beszédmód kutatói arra mutatnak rá, hogy az elbeszélésben a szerző gyakran eltűnik, és mintha az események jegyeznék fel önmagukat. Émile Benveniste szerint például a történelmi állítások, vagyis a múlt eseményeinek elbeszélése kizárja az elbeszélő beavatkozását a történetbe.² Itt nincs helye az „önéletrajz” nyelvi formáinak.³ Még elbeszélő sincs: „az ese-

² Lásd „Les relations de temps dans le verbe français”, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966. 237–250. [R. jegyzete]

³ Uo., 239. [R. jegyzete] ta, 239. (NDA)

mények úgy hangzanak el, mintha a történelem horizontján való föltűnésük rendje szerint kerülnének sorra. Senki sem beszél itt. Maguk az események beszélnek.⁴

Vajon megsemmisíthetjük-e az elbeszélésnek ezt a sajátosságát azzal a triviális érveléssel, hogy azért valaki csak leírta az elbeszélést, és hogy az író kapcsolata a szöveggel analóg a próféta és a prófécia kettős szerzőjének kapcsolatával? Tudatában vagyok annak, hogy amikor a Niceai hitvallás azt mondja: „szólt a próféták által”, akkor beolvasztja az elbeszélést a próféciába, és azt a hagyományt követi, mely szerint Mózes volt a Pentateukhosz egyetlen szerzője, és hogy Mózes volt a *par excellence* próféta. De ha ezen a vonalon haladunk tovább, nem kell-e feltennünk a kérdést, hogy vajon az inspiráció klasszikus elméletéből nem hiányzik-e valamiféle útmutatás az elbeszélő műfaj sajátosságát illetően?

Arra gondolok itt, hogy sokkal több figyelmet kell szentelnünk annak, ami fel van jegyezve, mint annak, aki feljegyezte vagy fülbe súgta! Ekkor ismerjük fel, hogy magában a történetben Jahvéról egyes szám harmadik személyben, mint végső *cselekvőről* (*actant ultime*) van szó – hogy A. J. Greimas kategóriáit alkalmazzuk⁵ –, vagyis egyikeként azoknak a személyeknek, akiket az elbeszélés megjelöl, és aki az esemény többi cselekvője között maga is megjelenik. Most tehát nem kettős szerzőről, a beszéd kettős alanyáról kell gondolkodnunk, hanem kettős cselekvőről, következésképp a történet kettős tárgyáról.

Haladjunk tovább ezen a nyomon. De vajon hová vezet? Lényegében oda, hogy mélyebben el kell gondolkodnunk bizonyos elbeszélte események jellegéről, mint amilyen például Ábrahám kiválasztása, az Exodus, Dávid felkenetése, illetve Krisztus feltámadása az ősegyház számára. Nem arról van-e szó, hogy a kinyilatkoztatás egy bizonyos értelme hozzákapcsolódik már ezeknek az eseményeknek a sajátos jellegéhez is? De melyik ez az értelem?

Ezekben az eseményekben az a figyelemreméltó, hogy nem korlátozódnak az átmeneti jelenlétre, hanem korszakot alkotnak, történelmet formálnak. Igaza van a zsidó kutatónak, Emil Fackenheimnek, amikor „történelemalkotó eseményekről” beszél. Ezek az események egy-egy korszakot indítanak el, mert magukon hordják a közösgalapítás és a közösgmentés kettős jegyét, amely természetesen eltérő formákban mutatkozott meg. Ha ilyen esetekben kinyilatkoztatásról beszélünk, akkor azt feltételezzük, hogy a szóban forgó események transzcendensek a történelem mindennapos menetéhez viszonyítva. E ponton Izrael és az ősegyház hite e magszerű, megalapozó és létesítő események transzcendens jellegének megvallásához kötődik.

⁴ Uo., 241 [R jegyzete]

⁵ Algirdas Julien Greimas: *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.

Ahogy azt Gerhard von Rad nagy munkájában, *Az Ószövetség teológiájában*, különösen is annak első kötetében („A hagyományok teológiája”) kimutatta, Izrael lényegében véve úgy tett hitet Istenről, hogy történeteit, hagyományait és elbeszéléseit néhány magesemény köré csoportosította, melyből az egész szerkezetbe sajátos értelem áradt ki.⁶ Von Rad úgy véli, hogy a héber *Credo* legősibb magja az 5Móz 26,5–10-ben fedezhető fel, ahol ez áll:

Bolyongó arámi volt az őszám, aki lement Egyiptomba, és jövevény volt ott kevedmagával, de nagy, erős és hatalmas néppé lett ott. Az egyiptomiak azonban rosszul bántak velünk, nyomorgattak, és kemény munkát végeztek velünk. Akkor segítségért kiáltottunk az ÚRhoz, atyáink Istenéhez, az ÚR pedig meghallotta szavunkat, és meglátta nyomorúságunkat, gyötrelmünket és sanyarú sorsunkat. És kihozott bennünket az ÚR Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral, nagy és félelmetes tettek, jelek és csodák között. Azután behozott bennünket erre a helyre, és nekünk adta ezt a földet, a tejjel és mézzel folyó földet. Azért hoztam most ide a termés legjavát arról a földről, amelyet te adtál nekem, URam!

Figyeljük meg, hogy az idézet először harmadik személyben, mint legfőbb cselekvőről (*l'actant suprême*) beszél Jahvéról, aztán könyörgésbe fordul át, és második személyben szólítja meg Istent: „Azért hoztam most ide a termés legjavát arról a földről, amelyet te adtál nekem, URam!” Később, a himnikus beszédforma kapcsán visszatérünk majd erre a váltásra a harmadik és a második személy között. Most azonban vizsgáljuk tovább az elbeszélő formát. Az elbeszélő beszédformában a döntő és lényegi hangsúly az eseményre vagy megalapozó eseményre esik, mint az Isten tetteinek lenyomataira, jeleire vagy nyomaira. A hitvallás elbeszéléseken keresztül jelenik meg, az inspiráció kérdése pedig egyáltalán nem kerül az előtérbe. Isten jele előbb van a történelemben, mint a beszédben. A beszédben csak másodsorban van, amennyiben ez a történelem az elbeszélés beszéde (*parole*) révén átjut a nyelvbe (*langage*). E ponton kerül előtérbe egy „szubjektív” mozzanat, amelyet a prófétai ihletéssel összevethetünk, de csak az esemény megtörténte után. Ez a „szubjektív” mozzanat már nem az elbeszélés, amennyiben az események mintegy önmagukat jegyzik fel, hanem az elbeszélés eseménye, amennyiben az elbeszélést beszélő adja tudtul egy közösségnek. A beszéd eseménye ily módon az elbeszélő hitvallás, vagy pontosabban a hitvalló elbeszélés első intenciójának a rovására válik hangsúlyossá. Ez utóbbi nem különül el az elbeszélte dolgoktól és az események-

⁶ Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája I*, ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris, 2000.

től, melyek kimondják magukat a történetben. Amikor a „*ki beszél?*”, „*ki meséli a történetet?*” kérdése elválik attól, hogy milyen *dolgot* mond ki és beszél el, akkor már a reflexió második lépésénél tartunk. Ebben a reflexióban kerül előtérbe az elbeszélés szerzője, kapcsolata az írásával pedig ugyanolyan jellegűként tűnik fel, mint a próféta kapcsolata az igével. Így viszont már az elbeszélőről is elmondható, hogy ...nevében beszél, és ekkor már ő is próféta, aki által a Lélek szól. Ám az elbeszélés föloldása a próféciaiban azzal a kockázattal jár, hogy elsikkad az elbeszélő hitvallás sajátos jellege, ti. hogy Istennek az eseményben megjelenő nyomaira irányul.

E beszédforma sajátosságának fölismerése oltalmába vesz minket az ige teológiájának (*théologie de la parole*) bizonyos szűkösségétől, attól, hogy kizárólag csak a beszédeseményekre (*événements de parole*) figyeljünk. Azzal szemben, amit a beszédesemény idealizmusának nevezhetnénk, meg kell erősítenünk a történetesemény (*événement d'histoire*) realizmusát –, ahogyan ezt például Wolfhart Pannenberg fáradozása jelzi, aki igyekszik kiigazítani Ernst Fuchs és Gerhard Ebeling egyoldalúságát. Azután az elbeszélés területén helye van a próféciaának is, amennyiben a prófécia a maga módján elbeszélő jellegű. A próféta szubjektivitása nem meríti ki a prófécia értelmét: a prófécia az „*Jahve napjára*” tekint előre, mely, ahogy a próféták mondják, nem az öröm, hanem a rettegés napja lesz. A „*Jahve napja*” olyan fenyegető, az esemény rendjéhez tartozó valóságot hirdet, amely az lesz a bekövetkezendő történelemhez képest, amik az elbeszélő történelemhez képest a megalapozó események voltak. A feszültség a prófécia és az elbeszélés között legelőször az esemény szintjén, a profetikus esemény dialektikájában ad hírt magáról. Ugyanaz a történet, melyet az elbeszélés megalapoz, egy csapásra talajtalanná válik a próféciaiban hirdetett fenyegetés által. A tartóoszlop meginog. Jahve társasága rettegésbe vált át. A történetnek erről a szerkezetéről van itt szó, és nem pusztán az azt elmondó beszéd (*parole*) minőségéről. A kinyilatkoztatás legelőször a történetnek ebben az egymást követően hol elbeszélő, hol pedig prófétai megértésében (*intelligence*) foglaltatik benne.

Megértést mondtunk? Igen, de ez a megértés nem fejezhető ki bármilyen rendszerben vagy ismeretformában. A megalapozó események felidézése révén kapott bizonyosság és a próféta által meghirdetett fenyegetés között nincs racionális szintézis, nincs diadalmas dialektika, csak egy kettős, megnyugváshoz sosem jutó hitvallás, melyet csak a remény tart egyben. André Neher nagyszerű kifejezésével élve, mely *A prófétaság lényege* című könyvéből való: a semmi

szakadéka választja el az új teremtést a régitől.⁷ Nincs olyan *Aufhebung*, mely áthidalhatná ezt a halálos űrt. Ha itt a sztoikusok tanítását akarjuk alkalmazni a gondviselésről, vagy csillapítani próbáljuk prófécia és elbeszélés feszültségét azzal, hogy feloldjuk valamilyen teleologikus történelemszemléletben, súlyos árulást követünk el a történelemhez való e kettős viszonyulással szemben.

Persze a teleológia és a gondviselés eszméje felé való csúszás ellenállhatatlan volna, ha a történelemről való emez elbeszélő, illetve prófétai beszédmodot hagynánk szemtől szemben állni. Ha a kinyilatkoztatás eszméjét leszűkítjük erre a polarításra, akkor az valóban könnyen azonosítható Isten tervének eszméjével, azzal a tervével, melyet Isten szolgálai, a prófétái előtt tárna fel. Ám a prófécia és az elbeszélés párba állításával még egyáltalán nem merítettük ki a kinyilatkoztatás sokjelentésű és sokhangú valóságát.

Még legalább három olyan bibliai vallásos beszédforma van, melyeket nem lehet az elbeszélés és a prófécia polarításán belül leírni.

Ezek közül az első a Tóra, az útmutatás.

3. AZ ELŐÍRÓ BESZÉDFORMA

Általánosságban szólva a kinyilatkoztatásnak ezt az aspektusát nevezhetjük a kinyilatkoztatás gyakorlati dimenziójának is. Ennek felel meg az „Isten akarata” szimbolikus kifejezés. Ha beszélhetünk itt egyáltalán még tervről, akkor már semmiképp sem olyan tervről van szó, amiről elméleteket lehetne alkotni, hanem olyan előírásról, amit át kell ültetni a gyakorlatba. Ugyanakkor azonban a kinyilatkoztatásnak mint útmutatásnak az eszméje számos csapdát rejt. E tekintetben a *torah* szó *nomoszként*, „törvény”-ként való fordítása már a *Szeptuagintától* fogva teljesen félrevezető. Valóban hajlamosak vagyunk arra, hogy az isteni törvény eszméjét erős kötéssel kapcsoljuk egy fölülről adott imperatívusz eszméjéhez. Mi több, ha az imperatívusz eszméjét átírjuk a kanti erkölcsfilozófia terminusait alkalmazva, akkor egyre jobban rákényszerülünk arra, hogy a kinyilatkoztatás eszméjét a heteronómia eszméjéhez közelítsük; vagyis, hogy úgy beszéljünk róla, mint egy felső és külső parancsnak való engedelmeségről. A függőség eszméje lényegileg hozzátartozik a kinyilatkoztatás eszméjéhez, s erről lesz még alkalmam beszélni a második részben. Ám ahhoz, hogy a beszéd, az akarás és a lét rendjében igazán megérthessük ezt az eredendő függőséget, először kritikával kell illetnünk az autonómia és a heteronómia eszméit,

⁷ André Neher: *L'Essence du prophétisme*, Paris, P.U.F., 1965.

éspedig együtt és szimmetrikusan. Foglalkozunk most a heteronómia eszméjével. Aligha van ennél alkalmatlanabb kategória, ha számot akarunk adni arról, hogy mit is jelent valójában a *torah* a zsidóság létében. Ha igazságot kívánunk szolgáltatni az isteni Tóra eszméjének, akkor még azzal is keveset mondunk, hogy a héber Tóra sokkal messzebb terjed ki, mint az erkölcsi parancsolatok, és teljesen lefedi azt a törvénykezési rendszert, amelyet az ószövetségi hagyomány Mózeshez kapcsol. Azáltal, hogy kiterjesztjük a parancsolatokat a közösség és az egyén egész életének valamennyi területére – az erkölcsre, a jogra és a kultúrára –, még csupán a jelenség hatókörét jelöljük meg, anélkül azonban, hogy sajátos természetére valóban rávilágítottunk volna.

Három körülményt kell különösen kiemelnünk. Először is, egyáltalán nem mellékes, hogy az Ószövetség törvénykezési szövegeit Mózes szájába adják, éspedig a sinai-hegyi tartózkodás elbeszélésének keretében. Ez azt jelenti, hogy az útmutatás szervesen kötődik azokhoz a megalapozó eseményekhez melyeket az Egyiptomból való szabadulás (Exodus) jelképez. E tekintetben a Tízparancsolat bevezető formulája lényegi kapcsolatot alkot az Exodus elbeszélése és a Törvény meghirdetése között: „Én, az ÚR vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából.” (2Móz 20,2). Az irodalmi műfajok szintjén ez azt jelzi, hogy a törvénykezési műfaj sajátos módon benne foglaltatik az elbeszélő műfajban. Alapvetően azt is jelzi, hogy a megszabadítás emléke bensőleg minősíti magát az útmutatást. A Tízparancsolat egy megszabadított nép törvénye. Ez a fajta elgondolás idegen a heteronómia egyszerű fogalmától.

Az első megjegyzés vezet el a másodikhoz. A törvény olyan kapcsolat egyik aspektusa, mely kapcsolat sokkal konkrétabb és átfogóbb, mint az utasítás és engedelmisség kapcsolata a parancsok világán belül. Ezt a kapcsolatot a „szövetség” terminus fordítja le, még ha nem is tökéletesen. A „szövetség” magába foglalja a kiválasztást és az ígéretet, de a fenyegetést és az átkot is. A „szövetség” eszméje egy átfogó viszonyrendszert jelöl, mely a törvénynek való félelemteljes és aprólékos engedelmségtől a kazuisztikus értelmezésekig, az értelemfelteli elmélkedésig, a szív szerint való mérlegelésig, az éneklő lélek áhítatáig terjed – ahogy ezt majd szépen látni fogjuk a zoltárok esetében. A jól ismert kanti tisztelet [az erkölcsi törvény iránt] ebben a vonatkozásban mindössze csak az egyik modalitása annak, amit a szövetség jelöl, s talán nem is a legfontosabb.

A harmadik megjegyzést éppen az hívja elő, hogy a szövetségben etikai érzéseink felé nyitott térrel találkozunk. A Tízparancsolat nyilvánvalóan változhatatlan és apodiktikus jellege ellenére a Tóra történelminek is nevezhető dinamikában bomlik ki. Ezen nem csupán azt az idői fejlődést értjük, amelyet

az immanens kritika e törvények összeszerkesztése kapcsán feltárt; az erkölcsi eszmények fejlődése valóban jól nyomon követhető az első Tízparancsolattól a Szövetség Törvényéig, és magától a Tízparancsolattól a deuteronomiumi újrafogalmazásokon és kiegészítéseken keresztül egészen a lévitai „Szentségi törvény” szintéziséig és az eszdrási törvénykezésig). A törvény tartalmának fejlődésénél sokkal fontosabb az engedelmes hívó és a törvény kapcsolatának átalakulása. Anélkül, hogy a legalizmus és a prófétaság szembeállításának régi hibájába esnénk, felfedezhetünk magában a Tóra tanításában egyfajta szüntelen lüktetést, mely előbb vég nélkül sokasodó előírás keretében mutatja be a törvényt, aztán hirtelen, a szó szoros értelmében, összerántja a parancsolatokat egyetlen, alapvető jelentőségű magjává, amely immár csak a törvény szentségére tekint.

Így a Deuteronómium könyve, hogy egy példát idézzünk, már jóval az újszövetségi evangélium előtt azt hirdeti: „Szeresd azért az URat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből! Maradjanak a szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked.” (5Móz 6,5–6). Ez a szívbe írás ad alapot arra, hogy némelyik próféta új szövetséget kezd el hirdetni, de nem új előírások hirdetésének értelmében, hanem új minőségű kapcsolat értelmében, amit pontosan a „szívbe írás” fejez ki. Ezékiel próféta ezt írta: „Egy szívet adok majd nekik, és új lelket adok beléjük, eltávolítom testükből a kőszívet, és húszívet adok nekik...” (Ez 11,19).

Az útmutatásnak e belső pulzálása nélkül nem érthetnénk meg, hogy miképpen szállhatott szembe Jézus a „régiek hagyományával”, az írástudók és farizeusok által megsokszorozott és fölszaporított törvénykezéssel, és miképpen hirdethette ugyanakkor, hogy Isten Országában a törvény az utolsó iótáig betöltetik. Jézus számára azonban a Törvény és a Próféták summája nem más, mint a Deuteronómium Aranyszabálya: „Amit csak szeretnétek, hogy az emberek tegyenek veletek, mindenben ugyanúgy tegyetek ti is velük, mert ezt tanítja a törvény és a próféták.” (Mt 7,12) Ebben az értelemben a Hegyi Beszéd ugyanúgy, mint az egész régi törvény, a tökéletességet és a szentséget célozza meg.

Ez a célkitűzés alkotja a kinyilatkoztatás etikai dimenzióját. Ha megfigyeljük a kinyilatkoztatásnak ezt a megalapító funkcióját, könnyen beláthatjuk, hogy miért alkalmatlan a heteronómia eszméje arra, hogy általa megpillantsuk a Tóra útmutatásának jelentésgazdagságát. Egyszersmind pedig azt is felismerjük, mennyire gazdagabbá válik a kinyilatkoztatás eszméje. S ha mégis alkalmazható a kinyilatkoztatásra az emberek számára Istentől alkotott terv koncepciója, akkor ez a terv itt nem a múlt vagy a jövő eseményeiből olvasható ki, de nem is a közösségi és egyéni életgyakorlat mindenre kiterjedő, változhatatlan

törvénykönyve. A tökéletesség igényét jelenti, mely az akaratot szólítja meg és kötelezi el. S ugyanígy, ha a kinyilatkoztatásról továbbra is azt állítjuk, hogy történelmi, akkor az nemcsak abban az értelemben történelmi, hogy Isten nyomai kiolvashatók a múlt alapozó eseményeiből és a történelem eljövendő lezárulásából, hanem abban az értelemben is, hogy a kinyilatkoztatás orientálja gyakorlati ténykedésünk történetét, és lendíti előre intézményeink dinamikáját.

4. A BÖLCSESSÉGI BESZÉDMÓD

De vajon felfoghatnánk-e, hogy a törvény nem ezer apró utasításra bomlik, hanem inkább önmagán túllépve elmélyül, ha a kinyilatkoztatásnak egy másik dimenzióját nem ismernék föl a maga sajátosságában? A *bölcsesség*ként felfogott kinyilatkoztatásra gondolok. A bölcsesség irodalmi kifejeződése a bölcsességi irodalom. De a bölcsesség ugyanakkor minden irodalmi műfajon fölülemelkedik. Első pillantásra a bölcsesség a jó élet művészete, hozzáértő eligazítás az igazi boldogsághoz vezető úton. Úgy tűnik, a bölcsesség a Tízparancsolat transzcendens parancsolatait apró részletekre, gyakorlati tanácsokra bontja, és mindössze némi éleselméjűséget tesz hozzá az útmutatáshoz, anélkül, hogy bármi illúziója is lenne az ember elvetemültségével kapcsolatban. Ám a kisszerű homlokzat mögött fel kell fedoznünk azt a mélységes vágyat az egzisztenciára irányuló reflexióra, melynek célkitűzése túlmegy a szövetség népén, mert magát az individuumot, s ezen keresztül minden embert céloz meg. A bölcsesség ennyiben lép túl a szövetség keretén, mely egyben Izrael kiválasztásának és a neki adott ígéretek kerete is. A bölcsesség tanácsai nem vesznek tudomást azokról a határokról, amelyeknél megáll az egyetlen népre alkalmazott törvénykezés, még ha ez a választott nép is. Nem véletlen, hogy a bibliai hagyomány bölcsei közül nem is egy nem volt zsidó. A bölcsesség az egész embert célozza a zsidóban.

A bölcsesség témái – Karl Jaspers kifejezésével élve – azok a határhelyzetek – magány, bűn, szenvedés, halál –, ahol az ember nagysága és nyomorúsága ütközik egymással. A héber bölcsesség úgy értelmezi ezeket a helyzeteket, mint az ember semmisségét és az Isten megragadhatatlanságát – mint az Isten hallgatását és távollétét.

A jóvátétel kérdése itt nyomasztó, éspedig azért, mert az igazság és a boldogság nem állnak összhangban, és ezt a gonoszok sikeressége kegyetlenül hangsúlyossá is teszi, elvezetve az emberi egzisztencia értelmének vagy értelmetlenségének kérdéséhez. Ily módon a bölcsesség a vallás egyik alapvető

funkcióját tölti be: összeköti az *éthoszt* és a *kozmoszt*, az emberi cselekvés és a világ szféráját. Mindezt nem úgy teszi, hogy bebizonyítja e kapcsolat eleve adottságát a dolgokban, de nem is úgy, hogy megköveteli cselekvésünkől annak megvalósítását; ott is összekapcsolja az *éthoszt* és a *kozmoszt*, ahol nincsenek összhangban: a szenvedésben, vagy még pontosabban az igazságtalan szenvedésben. A bölcsesség nem azt tanítja azonban, hogy miképpen kerüljük el a szenvedést, vagy hogy miképpen hárítsuk el mágikus módon, vagy miképpen feledkezzünk meg róla valamilyen illúzió hatására. Arra tanít, hogyan viseljük el, hogyan szenvedjük el a szenvedést. Csak azáltal állítja értelmes összefüggésbe a szenvedést, hogy létrehozza a szenvedés cselekvő minőségét.

Talán ez a legmélyebb értelme a Jób könyvének, mely a bölcsesség legkimagaslóbb példája. Ha a könyv végkifejletét tekintjük vezérfonalunknak, vajon nem mondhatjuk-e, hogy a kinyilatkoztatás, immár a bölcsesség vonalán haladva, annak a jelentéshorizontnak a megközelítése, ahol a világ fogalma és a cselekvés fogalma a szenvedés új és aktív minőségévé olvad össze? Az Örökkévaló nem mondja meg Jóbnak, hogy a valóság miféle rendje igazolná szenvedését, sem hogy miféle bátorság győzheti le azt. Az a szimbólumrendszer, amelyet a kinyilatkoztatás magára ölt, túl azon a ponton jut kifejeződésre, ahol a világlátás mintái és a világ megváltoztatásának mintái elválnak egymástól. A [világlátás] mintája és a [megváltoztatásra] irányuló minta valójában egyetlen láthatatlan, egyszerre leíró és előíró szimbolikus rend színe és visszája. Ez a szimbolikus rend azért tudja összekapcsolni az *éthoszt* és a *kozmoszt*, mert ez teremti meg az aktívan vállalt szenvedés *pathos*át. Ezt a *pathos*t fejezi ki Jób végső válasza.

Jób ekkor megszólalt, és így felelt az ÚRnak: Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékom, amelyet meg ne valósíthatnál. Ki akarja eltakarni örök rendemet tudatlanul? – kérded. Valóban olyasmiről szóltam, amit nem érthetek: csodálatosabbak, semhogy felfoghatnám. Hallgass meg, hadd beszéljek! – kértem. Én kérdezlek, te meg oktass engem! – felelted erre. Eddig még csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak. Ezért visszavonok mindent, bűnbánatot tartok porban és hamuban. (Jób 42,1–6)

Mit látott tehát Jób? A Behemótot és a Leviatánt? A teremtés mértékét? Nem. Jób igazságért kiáltó kérdései kétségkívül válasz nélkül maradnak. De megbánása által, bár nem a bűneit bánta meg, hiszen ő igaz ember, hanem azt a föltevést megbánva, hogy nincs értelme a létnek, Jób olyan értelmet sejt meg, melyet nem lehet az ember rendelkezésére álló beszéddel vagy *logosszal* leírni.

Ezt az értelmet nem más fejezi ki, mint az az új minőség, amelyet a bűnbánat a szenvedésnek tulajdonít. Csak futólag jegyezzük meg, hogy ez a minőség rokonságban áll a tragikus szomorúsággal, mely Arisztotelész szerint megtisztítja a szenvedést a félelemtől és a sajnálkozástól.

Láthatjuk tehát, hogy mely ponton válik lehetetlenné az, hogy Isten tervét – az elbeszélő, a prófétai és a rendelkező beszédmód különböző válfajai révén – valamiféle programként vagy eltervezésként írjuk le, röviden, mint valami végső célt vagy teleológiát. Ami ki van nyilatkoztatva, az a remény lehetősége, „[mind]annak ellenére, hogy...” Ezt a lehetőséget kifejezhetjük a tervszerűség fogalmaival is, de ez a terv nem rajzolható meg, ez a terv: Isten titka.

Itt lesz nyilvánvalóvá az is, hogy mennyire eltérő a kinyilatkoztatás fogalma a különböző beszédmódokban, különösen, ha a prófétairól térünk át a bölcses- ségire. A próféta isteni ihletésre hivatkozik, ezzel hitelesíti mondandóját. A bölcs nem folyamodik ehhez. A bölcs nem jelenti ki, hogy beszéde másnak a beszé- de. De tudja, hogy a bölcsesség megelőzi őt, és hogy úgy mondható bölcsnek az ember, hogy részesedik a bölcsességben. A bölcsök lelkületétől semmi sem áll távolabb, mint az autonóm gondolkodásnak, a jó élet humanizmusának eszméje; röviden, semmi sem áll távolabb tőlük, mint a gondolkodás önmagá- ban elégséges voltára épülő sztoikus és epikureus bölcselet.

Ezért van az, hogy a bölcsességet Isten adományának kell tartanunk, szem- ben a „jó és rossz” démon által ígért „tudásával”. Sőt a Fogság utáni kor írás- tudóinak felfogásában a bölcsesség egy transzcendens női alakban testesült meg. A Bölcsesség: isteni valóság, mely öröktől létezik és örökké létezni fog. Istennél van, Istennel él, társa a teremtésben kezdettől fogva. A Bölcsességgel való bensőséges kapcsolat nem különbözik az Istennel való bensőséges kapcsolo- lattól. A bölcsesség ezzel a kerülőúttal csatlakozik a próféciához. A bölcsesség objektivitása ugyanazt jelzi, amit a prófétai ihletés szubjektivitása. Ez az oka annak, hogy a hagyomány szerint a bölcset ugyanúgy Isten ihlette, mint a prófétát.

Ugyanezen az alapon érthetjük meg azt is, hogy miképpen találkozik újra a bölcsesség és a prófécia az apokaliptikus irodalomban, ahol, mint tudjuk, az isteni titok kinyilatkoztatása az „utolsó napok”- ra vonatkozik. De ez az össze- olvadás semmiképpen nem mond ellent annak, hogy a különböző vallási be- szédmódozatok, valamint a kinyilatkoztatás nekik megfelelő aspektusai to- vábbra is különállók legyenek, és csak a pusztá analógia módján kapcsolódjanak össze.

5. A HIMNUSZ BESZÉDMÓDJA

Nem szeretném ezt a rövid áttekintést úgy lezárni, hogy ne szólnék arról a lírai műfajról is, amelynek legkiemelkedőbb példája a Zsoltárok könyve. A Zsoltárok három fő műfaját a dicsőítő, a könyörgő és a hálaadó himnuszok alkotják. E műfajok nem a vallási beszédmód peremén helyezkednek el. Az Isten nagyszerű természeti alkotásait és történelmi tetteit magasztaló dicsőítés nyilván nem úgy fakad föl a szívből, hogy csak kísérné az elbeszélő műfajt, és ne lenne hatással annak belső magjára. A magasztalás magasba emeli a történetet, és fohászkodássá formálja át. Korábban szóltunk már a korai hitvalló formuláról a Deuteronomiumban („Bolyongó arámi volt az őszám” stb.). Ebben az értelemben a történet elbeszélése a magasztalás egyik aspektusa. Az Isten dicsőségét megéneklő szív nélkül feltehetően aligha lenne teremtéstörténet, és biztos, hogy nem lenne szabadulástörténet. S vajon a szenvedésről szóló zsoltárok könyörgése nélkül eljutna-e az Istenhez szóló fohászig az igaz ember panasza (még ha ez olykor bosszúállást és megfizetést is von magával)? A könyörgésekben az igaz ember ártatlansági hivatkozásának mindig megvan a szembenálló párja – az a „Te”, akihez fordul siralmaival.

A Jób könyvének bölcsesség diktálta végkövetkeztetésénél már láttuk, hogy a bölcsesség által tanított szenvedni tudást hogyan emeli föl a könyörgés líraisága, ugyanúgy, ahogyan az elbeszélést is fölemeli a dicsőítés líraisága. A második személyhez való közeledés azokban a hálaadó zsoltárokból éri el a tetőpontját, ahol a hálaadó lélek köszönetet mond valakinek. A fohászkodás ekkor tisztul ki tökéletesen, ekkor már teljesen érdek nélkül való, hiszen a könyörgés minden sürgető szükségből feloldódva elismerő hálává változik. Így válik a dicsőítés, a könyörgés és a hálaadás hármas formája által fohászkodássá az emberi beszéd. A fohászkodás Istenhez szól, második személyben, tehát nem korlátozódik arra, hogy harmadik személyben beszéljen róla, mint az elbeszélés, vagy hogy első személyben szóljon, mintegy Ő maga, a prófécia által.

Készséggel elismerem, hogy ezt az Én-Te viszonyt szélsőséges mértékben is fel lehetett fokozni, mint azt Gabriel Marcel és Martin Buber vallásos perszonalizmusa teszi. De ez a kapcsolat csak a zsoltárokból fejeződik ki, és különösen is a könyörgő zsoltárokból. Azt tehát semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a kinyilatkoztatás eszméje teljesen beleolvad a két személy közötti kommunikációba. A bölcsesség, mint már láttuk, rejtőzködő Istennel találkozik, aki mintegy álarcul ölti magára az események személytelen, nem-emberi folyamatát. Ezért arra a megjegyzésre kell szorítkoznunk, hogy az egyes számú személyes névmások (én, te, ő) rendszerén áthaladva, a kinyilatkoztatás

eredetét mindig különböző modalitások jelzik, melyek sohasem fedik egymást teljesen.

Ha arra kellene felelnünk, hogy milyen értelemben nevezhető a Zsoltárok könyve kinyilatkoztatásnak, akkor bizonyosan nem abban az értelemben, hogy a dicséretet, a kérést és a hálaadást Isten helyezte volna az – amúgy igen különböző – szerzők szájába, hanem abban az értelemben, hogy az itt kifejezett érzelmeket a saját tárgyuk formálta és alakította önmagához. A hálaadást, a könyörgést és a magasztalást a szív belső mozgása váltja ki, és ez teszi lehetővé megnyilvánulásukat. A zsoltároknak a *pathos*nak az a túlelmelkedése tematizálódik valamiképp, amelyet a bölcsesség mozgásában ismertünk fel, mely a szenvedést szenvedni tudássá formálja át. A szó formálja érzésünket, miközben kifejezi. A kinyilatkoztatás épp maga az érzésnek ez a formálása, amely meghaladja az emberi érzés mindennapi módozatait.

Visszatekintve az eddig megtett útra néhány fontos következtetést fogalmazhatunk meg. Először is, szeretném megismételni eredeti álláspontomat, hogy ti. a vallási beszédmód elemzését nem azoknak a teológiai állításoknak a szintjén kell elkezdenünk, hogy „Isten van”, „Isten változhatatlan, mindenható” stb. Ezeknek a tételeknek a szintje második fokú beszédmódot képez, olyat, mely elgondolhatatlan a spekulatív filozófiából kölcsönvett fogalmak beépítése nélkül. A kinyilatkoztatás hermeneutikájában azoknak a beszédmodalitásoknak kell elsőbbséget élvezniük, melyek a hit közösségének nyelvében a legeredetibbnek számítanak, tehát azoknak a kifejezéseknek van elsőbbségük, melyek révén a közösség tagjai eredetileg értelmezik tapasztalataikat önmaguk és mások számára.

Másodszor, ezek az eredeti kifejezések különböző beszédmódokban jelentek meg, mint amilyen pl. az elbeszélés, a prófécia, a törvényszövegek, a bölcsességi irodalom, a himnuszok, a könyörgések és a magasztalások. Súlyos hiba lenne, ha ezeket a beszédmódokat pusztán irodalmi műfajoknak tartanánk, amelyeket a teológiai tartalom kivonatolása érdekében semlegesítenünk kellene. Ez a fel-tételezés már abban a törekvésben is megjelenik, amely a hit eredeti nyelvét annak tételes tartalmára akarja redukálni. Ettől az előítéllettől csak akkor szabadulhatunk meg, ha meggyőzzük magunkat arról, hogy a Biblia irodalmi műfajai nem retorikai homlokzatot alkotnak, melyet le kell rántanunk, hogy előbukkanhasson az a gondolati tartalom, amely, úgymond, független az őt hordozó irodalmi műfajoktól. Addig azonban nem juthatunk túl ezen az előítéleten, amíg nem áll rendelkezésünkre egy olyan *generatív poétika*, amely legalább annyira érvényes minden irodalmi műfajra, mint amennyire a generatív nyelvtan érvényes egy adott nyelv jellegzetes mondattani kifejezéseire. Itt most nem foglalkozom azzal, hogy ennek a tételnek mi a jelentősége az irodalomkri-

tika számára. Az irodalomkritika olyan beszédmódokkal foglalkozik, amelyek egy-egy műfajhoz tartozó művek, olyan művek, melyeket elbeszélésként, próféciaként, törvénykezésként s hasonlókként hoztak létre. Ehelyett most csak azzal foglalkozom, aminek a kinyilatkoztatás témájával kapcsolatban van jelentősége. Röviden, tételelem azt állítja, hogy a bibliai dokumentumokban megfogalmazódó hitvallás módját közvetlenül meghatározzák azok a beszédformák, amelyekben a hitvallás kifejeződik. Ezért az elbeszélés és a prófécia közötti különbségnek, mely olyannyira jellegzetes az Ószövetségben, már önmagában is van teológiai jelentősége. Az elbeszélő formához tehát nem rendelhető hozzá akármilyen teológia, hanem csakis az a teológia, amely Jahvét mint nagy szabadítót ünnepli. A Pentateuchosz teológiája – ha ugyan nem túl elhamarkodott itt teológiáról beszélni egyáltalán – az elbeszélés szerkezetével homológ teológia, tehát az üdvtörténet formájában megnyilatkozó teológia. De ez a teológia nem átfogó rendszer, hiszen a prófétai beszéd ugyanilyen fokú radikalitással és eredendőséggel rombolja szét azt a magabiztosságot, amely éppen a megalapozó események felidézésén és elbeszélésén nyugszik. „Az Úr napja” – amely a gyász napja, és nem az öröme – egyáltalán nem pusztán szónoki fogás, amit csak úgy félre lehetne tenni. Ez a kifejezés a prófétai teológia egyik alapeleme. Ugyanez vonatkozik a Tóra útmutatására és a himnuszok spirituális vezérszólására is. A közlés formája minden esetben minősíti azt, ami közli önmagát. A „mondás” vallási alakzata csak az elbeszélés és a prófécia, a történelem és a törvénykezés, a törvénykezés és a bölcsesség, és végül a bölcsesség és a költészet közötti, a különbségeket kiemelő összjátékban jön létre.

Harmadszor, ha a különböző vallásos beszédformák ennyire jelentőségteljesek, akkor a kinyilatkoztatás fogalmát nem lehetséges olyan uniformizált és egyhangú minta alapján megalkotni, amelyet egyébként oly gyakran szokás feltételezni a bibliai kinyilatkoztatásról beszélve. Ha zárójelbe tesszük a szintézis és a rendszerezés sajátos teológiai munkáját, amely megkívánja az eredendő beszédformák semlegesítését és vallásos tartalmuk átvitelét a tételes állítások szintjére, akkor eljutunk a kinyilatkoztatás poliszémikus és polifonikus fogalmához.

Korábban már említettem, hogy ez a fogalom analógiás jellegű. Most szeretném kifejteni, hogy mit értek ezen az analógián. Az analógia egy referenciális terminusból származik: a prófétai beszédmódból. A „próféta” kifejezés magába foglalja annak az embernek fogalmát, akit Isten szólásra kényszerít, és aki Isten nevében és a maga nevében szól a néphez. Ha nem ismerjük fel, hogy a többi vallásos beszédforma és a prófétai beszédforma között pusztán analógiás kapcsolat van, akkor azonos jelentést feltételező módon (*de façon univoque*) azt az ihletési fogalmat fogjuk általánosítani, amelyet a prófétai műfajnál is-

mertünk fel, és úgy fogjuk gondolni, hogy Isten pontosan úgy szólt a szent könyvek szerkesztőihez, ahogyan a prófétákhoz is beszélt. Ez esetben aztán azt mondjuk az Írásokról, hogy a Szentlélek írta őket, és hajlamosak leszünk arra, hogy olyan egyoldalú teológiát képviseljünk, amely szerint az Írásoknak kettős szerzője van, egy isteni és egy emberi; a szövegek formális oka Isten, eszközként tekintendő oka pedig az író.

Ha azonban elfogadjuk ezt az általánosítást, akkor nem szolgáltatunk igazságot azoknak a kinyilatkoztatási formáknak, amelyek nem vezethetők vissza szinonimák útján a prófétai kettős hanggal való azonosságra. Az elbeszélő műfaj arra ösztönzött minket, hogy a feljegyzett eseményekre a kinyilatkoztatásnak abban a fényében tekintsünk, amely ezen események alapvető értékéből és intézményalkotó funkciójából fakadt. Az elbeszélő annyiban próféta, amennyiben a jelentést generáló eseményeket nyelvi megjelenéshez segíti. Az ihletés fogalmánál sokkal kevésbé szubjektív fogalom rajzolódik itt ki. Ugyanígy ered magának az útmutatásnak rendelkező erejéből, a bölcs mondás megvilágosító képességéből, a himnuszok költői *pathos*ának minőségéből a kinyilatkoztatásnak az a finom változata, mely a további vallási beszédmódokhoz kötődik. Az ihletettség tehát pusztán csak analógiásan jelöli azt, ahogyan a rendelkező erő, a megvilágosító képesség és a költői pathosz eljut a nyelvhez. Túlpszichologizálnánk a kinyilatkoztatást, ha visszatérnénk ahhoz a felfogáshoz, miszerint a Szentírás szó szerinti diktált irodalmi alkotás. Sokkal inkább a mondandó ereje mozgósítja az írókat. Hogy a dolog követeli meg, hogy ki legyen mondva, ez az, amit a Niceai hitvallás is kifejez analogikus értelemben: „Hiszünk a Szentlélekben, aki szólott a próféták által.” S lám, legalábbis Nyugaton, mégis olyan, arra alkalmas teológiánk, hogy ne pszichologizáltan fogjuk fel a Szentlelket. A kinyilatkoztatás objektív dimenziójának feltárása áttételesen hozzájárulhatna ehhez a nem-pszichologizáló Szentlélek-teológiához, ami autentikus *pneumatológia* volna.

Engedtessek meg egy végső következtetés levonása, amellyel el is fogunk jutni a most következő filozófiai reflexiók küszöbéhez. Ha van valami, amit a kinyilatkoztatás összes analogikus formájáról univok módon, azaz egyértelműen elmondhatunk, akkor az az, hogy az emberi tudás semmilyen módon sem foglalhatja magába vagy birtokolhatja a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatás határeszméje a *titok* eszméje. Az önmagát megmutató Isten rejtőzködő Isten, és rejtett dolgok tartoznak Őhozzá.

Az a hitvallás, hogy Isten végtelenül fölötte áll az ember minden gondolkodásának és beszédének, hogy Isten úgy vezet bennünket, hogy útjait nem tudjuk kifürkészni, hogy az ember önmaga számára is rejtély, és hogy ez a tény

elhomályosítja még azt a világosságot is, ahogyan Isten közli az emberrel önmagát, nos, ez a hitvallás a kinyilatkoztatás eszméjéhez tartozik. Az, aki kinyilvánítja, egyúttal el is rejti magát. Erre nézve semminek nincs akkora jelentősége, mint az égő csipkebokor történetének a 2Móz 3-ban. A hagyomány jogosan nevezte ezt az epizódot az isteni *név* kinyilatkoztatásának. Mármost ez a név éppenséggel *megnevezhetetlen*. Amennyiben ugyanis Isten nevének ismerete azt jelenti, hogy hatalmunk van Isten fölött, vagyis hogy a megnevezett Isten a megszólítás révén manipulálható, annyiban a Mózesrel közölt név annak a létezőnek a neve, akit az ember valójában nem képes megnevezni; akit az emberi beszéd nem tarthat fogságban.

De Mózes azt felelte Istennek: Ha majd elmegyek Izráel fiaihoz, és azt mondom nekik: atyáitok Istene küldött engem hozzátok, és ők megkérdezik tőlem, hogy mi a neve, akkor mit mondjak nekik? Isten ezt felelte Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. Majd azt mondta: Így szólj Izráel fiaihoz: A „Vagyok” küldött engem hozzátok. (2Móz 3,13–14)

A Jahve – „ő van” – hívószó tehát nem olyan név, amely Istent meghatározná, hanem amely megjelöli. Megjelöli a szabadítás tettét. Igen, a szöveg így folytatódik:

Még ezt is mondta Isten Mózesnek: Így szólj Izráel fiaihoz: Az ÚR, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene küldött engem hozzátok. Ez az én nevem mindörökre, így szólítsatok engem nemzedékről nemzedékre! (2Móz 3,15)

Ily módon a történelmi kinyilatkoztatás – melyet Ábrahám, Izsák és Jákób neve jelez – a név titkára támaszkodik, hiszen a rejtőzködő Isten úgy jelenti ki magát, mint a megalapozó események értelmét. A titok és a felmutatás (*monstration*) között van a kinyilatkoztatás.

Tökéletesen tudatában vagyok annak, hogy a hagyomány az *ehjeh aser ehjeh* értelmét a Szeptuaginta fordítását követve pozitív ontológiai állításként fogta fel: „vagyok, aki vagyok”. Annyira nem védte a titkot ez a fordítás, hogy még utat is nyitott egy olyan tételes noétika felé, melyben Isten abszolút léte a neoplatonikus és ágostoni ontológiai megfogalmazások tárgyává, majd az arisztotelési és tomista metafizikák részévé válhatott.

Ily módon a név teológiája olyan onto-teológiává alakulhatott át, amely meghatározott keretek között vette föl a történelem teleológiáját, amelyben

másfelől az elbeszélés és a prófécia értelme szublimálódik és racionálissá válik. Az önmagát megmutató rejtőzködő Isten dialektikája – a kinyilatkoztatás legbelső dialektikája – ily módon a létről, illetve a gondviselésről való ismeret-té oszlik el.

De ha azt mondjuk, hogy az az Isten, aki megmutatja magát, rejtőzködő Isten, arról teszünk hitvallást, hogy a kinyilatkoztatás sohasem alkotja igazságok olyan halmazát, mellyel egy intézmény dicsekedhetne, vagy amelyet birtokba vehetne. Amikor tehát elosztatjuk a kinyilatkoztatás fogalmának ezt a sűrű homályát, egyúttal elvetünk minden totalitárius tekintélyi fogalmat is, mely arra hivatkozhatna, hogy birtokolja a kinyilatkoztatott igazságot. Elmékedésemnek ez a része tehát a visszatéréssel zárul arra a pontra, ahonnan elindultunk.

II. A HERMENEUTIKAI FILOZÓFIA VÁLASZA

Milyen lehet a filozófiai gondolkodás munkája, ha válaszolni akar arra az *igényre*, amely a kinyilatkoztatás iméntiek szerint differenciált fogalmából fakad? Az igény – *Anspruch* – két különböző dolgot jelölhet: illetéktelen és elfogadhatatlan *törekvést* egyfelől, illetve *felhívást* másfelől, mely nem kényszerít elfogadásra. Én ebben a második értelemben kívánom az igény szót használni. Ám csak akkor figyelhetünk oda ezen a módon az igényre, ha a kinyilatkoztatás homályos és tekintélyelvű fogalmának kritikájával szimmetrikusan a filozófia önértelmezése is eljut az őt arra készítő *törekvésének* a kritikájáig, hogy a kinyilatkoztatás felhívását vele szemben fellépő, elfogadhatatlan törekvésként fogja fel. Ha az egyik oldalon a kinyilatkoztatás elfogadhatatlan törekvése végső elemzésben az értelem feláldozását (*sacrificium intellectus*) követeli, és ebből fakadóan a tanítóhivatal ítéletének teljes mértékben heteronóm elfogadását, akkor a másik oldalon a filozófia ezzel szembenálló törekvése az igazság teljes átláthatóságát és a gondolkodó szubjektum teljes autonómiáját követeli. Amikor ez a két követelés közvetlenül összeütközésbe kerül egymással, akkor áthidalhatatlanul mély szakadék tárul fel az úgynevezett „hitigazságok”, illetve az úgynevezett „észigazságok” között.

Következő megjegyzéseim a filozófiának ezt a kettős törekvését teszik bírálattá tárgyává, abban a reményben, hogy e vizsgálat végén a kinyilatkoztatás látszólag elfogadhatatlan igényét az erőszaktól távol álló felhívásként fogjuk tudni érteni.

De mielőtt sort kerítenék erre a kritikára, engedtessek meg nekem, hogy megmutassam a kizárandó utakat. Először is javaslatom nem valamiféle racio-

nális teológia vázlata kíván lenni, amelynek megvalósítása más, általam nagyra becsült filozófusok szerint lehetséges. Ha nem igyekszem az istenbizonyítékok újrafogalmazására, ha nem törekszem az igazság két rendje közötti összhang vagy meghatározó viszony (alá- vagy fölérendeltség) tisztázására, akkor ezt legalább annyira indokolja a bibliai kinyilatkoztatás fentebbi értelmezése, mint az, ahogyan a filozófiát értem. Az első részben tett megjegyzéseimmel a kinyilatkoztatás eszméjét a teológiáénál sokkal eredendőbb szintre igyekeztem visszahelyezni, a kinyilatkoztatás alapvető beszédmódjának szintjére. Ez az alapvető beszédmód közel áll az emberi tapasztalathoz, s ezért a bármely onto-teológiai kifejtésnél alapvetőbb tapasztalat területén fogom keresni az igazságnak azokat a lenyomatait, melyekről sokkal inkább lehet beszélni a megnyilvánulások, manifesztációk szókészletével, semmint a tudományos igényű igazolásokéval. Hasonlóképp az önmagunkról való gondolkodásnak is azokat a nyomait fogom keresni, amelyekben a szubjektum megszabadulhat az öntudatosság gögjétől. Ezek a sarkalatos jelentőségű tapasztalatok, ahogyan kifejezésre jutnak a nyelvben, amelyek összhangba kerülhetnek, de legalábbis rezonálhatnak a kinyilatkoztatásnak azokra a módozataira, melyeket Izrael és az őskeresztény egyház hite a legkezdetibb formájukban kifejez. Ez az egybehangzás nem követeli meg, hogy a filozófia ismerje Istent. Az „Isten” szó, ahogy én látom, a hit teológiát megelőző kifejezései közé tartozik. Isten az, akit a hit hirdet, megszólít, kér, kérdez és magasztal. Az Isten szó értelme ezeknek a beszédformáknak a módozatai között cirkulál úgy, hogy egyik sem rögzíti le, az égő csipkebokor látomása szerint (2Móz 3,2–5), e szó mintegy e beszéd módok végső határpontját alkotja.

A megnyilvánulás és a függőség megtapasztalásának tehát nem kell feltétlenül Istenre utalniuk, és még kevésbé kell Isten létét bizonyító érvként szolgálniuk. Ezek nélkül is összhangban maradhatunk a megtapasztalásnak és kifejezésnek azokkal a módjaival, melyek mindenekelőtt és kizárólag Istent jelölik.

Van egy másik út is, de ezt sem kívánom követni. Ez az út az ember nyomorúságos állapotára alapozó egzisztencializmus útja, vagyis amikor a filozófia kérdez, a vallás pedig válaszol. Kétségtelen, hogy a létezés nyomorúságára alapozó apologetika megfelel azoknak az egzisztenciális feltételeknek, amelyeket az első részben tárgyalt beszédformák támasztanak. Sőt mi több, ennek az apologetikának olyan érdemes képviselői vannak, mint Pascal és Tillich. Ugyanakkor a módszer apologetikus jellege gyanús, és pedig éppen azért, mert apologetikus: ha Isten a próféták által szól, akkor a filozófusnak nem igazolnia kell Isten szavát, hanem fel kell mutatnia azt a jelentéshorizontot, ahol képesek vagyunk azt meghallani. Egy ilyen munkának viszont semmi köze az apolo-

getikához. Azután a szorongáshoz, a hiányérzethez való kapcsolódás legalább ennyire gyanús. Bonhoeffer elmondta már mindazt, amit el kell mondani a hiányok Istene ellenében, mind a dolgok értelmezésének, mind az ember megértésének síkján. A nyomorúság filozófiája, és ehhez nem kell marxistának lennünk, végső soron továbbra is a filozófia nyomorúsága.

Éppen ezért szívesebben fordulok az emberi tapasztalat bizonyos *értelmezési struktúrái* felé, hogy ezekben fedezzem fel azokat a nyomokat, melyek révén valamit már mindig is felfoghatunk a szó nem vallásos értelmében vett kinyilatkoztatás eszméjének nézőpontjából. Ez a felfogásmód az, ami összhangba hozható a bibliai kinyilatkoztatás erőszakmentes felhívásával.

Elemzésemnek két része lesz, megfelelően annak a törekvésnek a filozófiai beszédmódban, mely a tárgy oldalán átláthatóságot, a szubjektum oldalán pedig autonómiát követel. Az első rész a dolgok megnyilvánulásának területére vonatkozik, a második pedig arra a fajta önmegértésre, amelyre úgy tesz szert az ember, ha engedi, hogy a megnyilvánult és kimondásra került dolgok vezessék. A problémának ez a két dimenziója megfelel annak a két nagyobb ellenvetésnek, melyet többnyire fel szoktak hozni a kinyilatkoztatott ige (*parole révélée*) eszméjével szemben. Az első ellenvetés szerint a kinyilatkoztatás bármilyen eszméje megsérti az objektív igazság eszméjét, amelyre az empirikus verifikáció, illetve falszifikáció kritériumait alkalmazva teszünk szert. A második ellenvetés szerint a kinyilatkoztatás eszméje tagadja a gondolkodó szubjektum autonómiáját, vagyis az önmagát tökéletesen ellenőrzése alatt tartó öntudat eszméjét. Az általam javasolt kettős meditáció sorjában először az átláthatóságra vonatkozó igényt veszi szemügyre, mely az adekvációként és verifikációként felfogott igazság fogalmára épül, majd az autonómiára vonatkozó igényt, amely a szuverén öntudat fogalmára épül.

Hogy az előbbivel kezdek, annak alapvető jelentőségű indoka van: hogy az igazságnak *megnyilvánulásként* – és ebben az értelemben kinyilatkoztatásként – értett új fogalma megköveteli, hogy elismerjük az embernek azt a valóságos *függő helyzetét*, amely egyáltalán nem a heteronómia szinonimája.

Továbbá, ez a tárgyalási sorrend összhangban van azzal a kritikával, amelyet az ihletettség fogalmának inflálódásából eredő szubjektivizmus és pszichologizmus ellenében az első részben kifejtettem. Ott azt mondtam, hogy először inkább azon események felől vizsgálódjunk, amelyek történelmet alkotnak, vagy amelyek nyomatékosítják a fenyegető jövőt. A tökéletesség törvényének előíró ereje felől vizsgálódjunk a himnusz révén artikulálódó érzések – a *pathosz* – objektív minősége felé irányulva. Ugyanígy, most azt mondom, előbb adjunk

teret a dolgok megnyilvánulásának, s csak aztán forduljunk a gondolkodó és beszélő szubjektum tudatához.

I. A SZÖVEG VILÁGA ÉS AZ ÚJ-LÉT

Vizsgálódásaim első része, mely a dolgok megnyilvánulásának terére irányul, szigorú határok között folyik. Nem fogok beszélni világban-létünk megtapasztalásáról az érzékelés fenomenológiájából indulva ki (Husserl, Merleau-Ponty), és nem veszem kiindulópontul a gond és a mindennapi tevés-vevés fenomenológiáját sem (Heidegger: *Lét és idő*), bár úgy gondolom, hogy kerülő úton ezek is hozzákapcsolhatók mostani javaslatomhoz. Ehelyett közvetlenül *a világnak szöveg és írás általi megnyilvánulásából* indulok ki.

Ez a megközelítés behatároltnak tűnhet, hiszen egy kulturális adottság által szűrten, az írásos dokumentumok szűk csoportján keresztül halad előre, és mert ily módon eleve azokra a kultúrákra korlátozódik, melyeknek írásos dokumentumaik vannak. De abban a pillanatban eltűnnek ezek a korlátok, mihelyst figyelembe vesszük, hogy milyen mértékben tágul ki világtapasztalatunk az ilyen könyves kultúrák dokumentumai révén. Legfőképp azonban, ha ezt az előretörési irányt választjuk, közvetlenül összhangba kerülünk azzal a ténnyel, hogy a kinyilatkoztatott beszéd igényével ma már értelmezésre váró írásokon keresztül szembesülünk. Azok a vallások, amelyek Ábrahámra utalnak vissza – a judaizmus, a kereszténység és az iszlám – a maguk eltérő – és sokszor nagyon eltérő – módján egyaránt a könyv vallásai. Helyénvaló hát, úgy vélem, ha megvizsgáljuk azt a kinyilvánító funkciót (*fonction révélatante*), amely az írás bizonyos modalitásaihoz kapcsolódik, mely modalitásokat a *poétika* címszó alá sorolom a „poétika” szó hamarosan kifejtendő értelmében. Valójában épp a *poétika* kategóriáján belül található a filozófiai elemzés a kinyilatkoztatásnak azokkal a jegyeivel, amelyek megfelelnek a bibliai kinyilatkoztatás erőszakmentes felhívásával vagy összhangban vannak vele.

A költői beszédforma kinyilvánító funkciójának bevezetéseként három előkészítő fogalomra kell utalnom, melyeket hermeneutikai írásaimban részletesen elemzek.⁸

⁸ Vö. újabban megjelent könyvemmel: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, Texas Christian University press, 1976. [R. jegyzete az angol fordításhoz.] A francia szövegkiadáshoz fűzött jegyzet egyrészt *Az élő metafora* címen magyarul is megjelent kötetre utal (ford. Földes Györgyi, Budapest, Osiris, 2006), másrészt azokra a hetvenes években írott tanulmányokra, melyeket a *Du texte à l'action* című kötet tartalmaz. (Paris, Seuil, 1986)

Az első előkészítő fogalom maga az írás. Alábecsülnénk az írás funkcióját, ha úgy fognánk fel, mint az élő beszéd (*parole vive*) egyszerű rögzítését valamilyen anyagban. Az írás a mondott dolgokhoz fűződő sajátos viszonyban áll. Olyan beszédformát teremt, amely megszületése pillanatában máris autonóm módon viszonyul a szerző szándékához. És ebben az autonómiában már benne van az, amit Hans-Georg Gadamer követve hamarosan a szöveg által megjelenített *dolognak* nevezek, mely kivonódik a szerző intencióinak véges horizontja alól. Más szavakkal, az írásnak köszönhetően a *szöveg* világa ki tud törni a *szerző* világából. Ez a szerzőtől való függetlenedés párhuzamos azzal, ami a szöveg befogadójának oldalán történik. A szöveg autonómiája ezt a befogadót is kivonja a szöveg eredeti címzettjének véges horizontja alól.

A második előkészítő fogalom a *mű* fogalma. Ezen a beszédflowam (*discours*) formába öntését értem, amely az irodalmi műfajok révén megy végbe, mint amilyenek például az elbeszélés, a regény, az esszé stb. Azáltal, hogy egy meghatározott műfajhoz tartozó műként hozza létre a beszédflowamot, a kompozíció szabályrendszerei a beszédflowamból megformált műveknek kiutalják azt az egyedi konfigurációt, amelyet a mű stílusának nevezünk. A műnek ez a formába öntése együtt halad az írás jelenségével a szöveg külsővé tétele és tárgyiasítása felé, éspedig abban, amit egy irodalomkritikus „verbális ikon”-nak nevezett.

A harmadik előkészítő fogalom ugyanebben az irányban visz tovább még egy kis lépéssel. Ez a fogalom: *a szöveg világa*. Ezen azt értem, hogy a szövegben végeredményben nem a szerzőt vagy feltételezett szándékát kell megértenünk, és nem is a szöveg közvetlen struktúráját vagy struktúráit, hanem azt a világot, amelyre a szöveg mintegy önmagán túlmutatva utal. Ebből a szempontból a „vagy a szándék, vagy a szerkezet” alternatívája nem visz bennünket tovább. A szöveg *referenciája* ugyanis, az, amit a szöveg által élénk tárt *dolognak* vagy a szöveg *világának* nevezek, sem az egyik, sem a másik. Az intenció vagy a struktúra az értelmet jelöli ki, a szöveg világa pedig a beszédflowam referenciáját, tehát nem *azt, amit mond*, hanem *azt, amiről mondja, amit mond*. Ezért a szöveg által élénk tárt dolog a hermeneutika tárgya. És a szöveg által élénk tárt dolog az a világ, amelyet a szöveg kibontakoztat maga előtt.

Az írás általi autonómia, a mű révén végbemenő külsővé válás és a világra referálás hármas alapjára építem rá a *költői* beszédmód *kinyilvánító* funkciójának elemzését, mely központi jelentőségű vizsgálódásunk szempontjából.

Eddig még nem részleteztem a poétika kategóriáját. Itt most nem azon irodalmi műfajok egyikéről van szó, melyeket az első részben bemutatam – prófétai, elbeszélő, törvényhozó, bölcsességi, himnikus –, hanem e műfajok

összességéről, mint amelyeknek olyan referenciális funkciójuk van, amely eltér a mindennapi nyelv, de főleg a természettudományos nyelv *leíró* funkciójától. Ebben az értelemben a beszédmód poétikai funkciójáról fogok beszélni, nem pedig a poétika műfajáról vagy a poétikai beszédmód valamely módozatáról. Ezt a funkciót viszont éppenséggel referenciális funkciója révén lehet definiálni. De mi is ez a referenciális funkció?

Első pillantásra a poétikai funkció a referenciális funkció kiiktatása, legalábbis abban az esetben, ha ez utóbbit azonosítjuk azzal a képességgel, hogy leírjuk az érzékelés szokványos tárgyait, vagy azokat a tárgyakat, melyeket egyedül a tudomány tud meghatározni a mérései révén. A poézis a *leíró* funkció felfüggesztése. Nem gyarapítja tárgyi tudásunkat. Innen pedig már csak egyetlen lépésre vagyunk annak kimondásától, hogy a költészetben a nyelv visszafordul önmagához, hogy önmagát ünnepelje. Ámde, ha ezt mondjuk, túlságosan is hamar megadjuk magunkat annak a pozitivistá előítéletnek, miszerint egyedül az empirikus tudás objektív, tárgyra irányuló, és pedig azért, mert verifikálható. Nem vesszük észre, hogy kritikátlanul elfogadunk egy bizonyos igazságfogalmat, azt, amely szerint az igazság *megfelel, adekvát* a tárgyi valóságnak, és alá van vetve az empirikus *verifikáció* kritériumának. Aligha kétséges azonban, hogy a nyelv a maga poétikai funkciójában megsemmisíti a *leíró* típusú beszédformára jellemző referencia egyeduralmát, és ezzel együtt a megfelelőként felfogott igazságét, valamint magát az igazság verifikáció általi meghatározását is. A kérdés most már az, hogy az elsőfokú referenciális funkcionak ez a felfüggesztése vagy megsemmisítése vajon nem pusztán csak a negatív feltétele annak, hogy felszabadulhasson az a sokkal kezdetibb, sokkal eredendőbb referenciális funkció, amelyet mindössze azért nevezünk másodrendű referenciának, mert az a beszédforma, amelynek a *leírás* a funkciója, elfoglalta az első helyet a mindennapi életben, és ehhez elnyerte az újkori tudomány támogatását is. Legmélyebb meggyőződése, hogy egyedül a poétikai nyelv adja vissza nekünk a dolgok rendjéhez való *odatartozásunkat*, amely megelőzi azt a képességünket, hogy e dolgokat úgy állítsuk szembe önmagunkkal, mint objektumokat a szubjektumokkal. A poétikai beszédforma funkciója tehát az, hogy elősegítse az odatartozás mélyszerkezeteinek kiemelését a leíró beszédforma romjai közül. Még egyszer hangsúlyozom, hogy ez a funkció semmiképpen sem azonosítható a költészettel, mint ami szemben áll a prózával, és amit bizonyos ritmikai, rímelési, képi, illetve hangtényezők határoznak meg. Roman Jacobsont követve, először negatív értelemben határozom meg a poétikai funkciót a szűk, leíró értelemben vett referenciális funkció megfordításaként, majd ezután pozitív értelemben is, annak felszabadításaként, amit egy

másik munkában metaforikus referenciának neveztem.⁹ Ennek révén valójában nem azt mondjuk ki, hogy mik a dolgok, hanem azt, hogy miként látjuk őket. E tekintetben a legszélsőségesebb paradoxon a következő: amikor a nyelv a legmesszebbre jut a fikcióban, például amikor a költő a tragédia cselekményét szövi, akkor mondja ki a leginkább az igazságot; ekkor ugyanis *újraírja* a túl jól ismert valóságot a cselekmény sajátos vonásai felől nézve. A *fikció és az újraírás* párban járnak. Vagy, Arisztotelész *Poétikájának* kategóriáival élve, a *müthosz* az igazi *mimészis*hez vezető út, mely nem szolgál utánpótlás, másolat, vagy tükörkép, hanem áthelyezés, metamorfózis, vagy, ahogy elnevezni javaslom: újraírás. A fikciónak és az újraírásnak, a *müthosznak* és a *mimészisnek* ez az összekapcsolódása alkotja azt a referenciális funkciót, amely lehetővé teszi számomra a nyelv poétikai dimenziójának meghatározását.

Ez a poétikai funkció rejt magában egy kinyilvánítási dimenziót, ahol a kinyilvánítást, a kinyilatkoztatást nem a szó vallási, teisztikus vagy bibliai értelmében fogjuk fel, hanem olyan értelemben, mely rezonál a bibliai kinyilatkoztatás egyik vagy másik aspektusára. Hogyan lehetséges ez?

A következőképpen. Először is a költői funkció magába sűríti a szöveg autonómiájának, a mű külsővé válásának és a szövegvilág transzcendenciájának három előkészítő fogalmát. Már e három jellegzetesség által is megmutatkozik a dolgoknak az a rendje, amely nem az eredeti szerzőhöz és nem is az eredeti címzetthez tartozik. Ehhez a három jellegzetességhez azonban a poétikai funkció hozzáteszi még a megkettőzött referenciát is, mely által felszínre bukkan a mindennapi tevés-vevésünk tárgyi világhálózatába lesüllyesztett Atlantisz. Egzisztenciánk őseredeti alapjának, jelenvalóletünk ezen eredendő horizontjának ez a kiemelkedése az a *kinyilatkoztató* funkció, amelynek kiterjedése meg egyezik a poétikai funkcióéval.

De miért nevezem *kinyilatkoztató*nak? Azért, mert az általa magába sűrített jellegzetességek révén, valamint annak révén, amit ehhez hozzátesz, a poétikai funkció olyan igazságfogalmat testesít meg, amely nem foglya az igazság adekvációra, verifikációra, illetve falszifikációra épülő meghatározásának. Itt az igazság (*vérité*) immár nem verifikációt (*vérification*) jelent, hanem megnyilvánulást (*manifestation*), vagyis lenni engedését annak, ami megmutatkozik. Ami megmutatkozik, az minden esetben egy javaslatként megjelenített világ, olyan világ, amelyet belakhatok, hogy rávetítem legsajátabb lehetőségeim egyikét. A megnyilvánulásnak, manifestációnak ebben az értelmében a nyelv poétikai funkciója egyfajta kinyilatkoztatás székhelye.

⁹ Paul Ricoeur: *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 273–321, ill. magyarul: *Az élő metafora*, 319–375.

Vajon nem élünk-e vissza a kinyilatkoztatás szavával, amikor ebben a nem bibliai, sőt még csak nem is vallási jelentésben alkalmazzuk? Úgy gondolom, nem. A kinyilatkoztatás bibliai fogalmának elemzése felkészített bennünket arra, hogy egy első szinten alkalmazzuk analógiásan a terminust, itt pedig most elérkeztünk egy második szintű analógiához. Az első szintű analógiát az első analogon, nevezetesen a prófétai beszédmód támasztotta alá azáltal, hogy a próféta hangja mögött egy másik hangot implikál. Az első analogonnak ez az értelme közössé vált, amennyiben az összes többi beszédmódról is elmondható lett, hogy inspiráltak. De azt is észrevettük, hogy a *principális* beszédmód, a prófécia referenciájának ez az analógiája nem szolgáltatott igazságot a többi beszédmód egyik sajátos jellemvonásának, különösen is az elbeszélő beszédmódnak, amelyben a kimondott, az elbeszélte dolog, a történelmet generáló esemény ölt nyelvi alakot az elbeszélés révén. Egy második analógia révén, amely már nem az *inspirációé*, hanem a *megnyilvánulásé*, a kinyilatkoztatás filozófiai fogalma visszasegít bennünket a kimondott dolognak ehhez az elsőbbségéhez szemben az elbeszélő ihletettségével.

A megnyilvánulásnak ez az analógiája arra bátorít, hogy a bibliai hit eredendő kifejezéseit a nyelv poétikai funkciójának hatálya alá helyezzük; nem azért, hogy megfosszuk őket referenciáiktól, hanem azért, hogy a poétikai funkciót jellemző kettős referencia törvénye alá vonjuk őket. A vallásos beszédforma poétikai az összes eddig megnevezett értelemben. Mint leírt írás kivonja magát szerzőinek és első címzettjeinek véges horizontja alól. A nagy irodalmi műfajok stílusa felruhazza a mű külsővé váltságával. A valamennyi szövegben benne foglalt referenciális célzat rányitja a könyvet egy világra, a bibliai világra, vagy inkább azokra a sokrétű világokra, melyeket az elbeszélés, a prófécia, a rendelkezések, a bölcsesség és a himnuszok bontakoztatnak ki már a könyv előtt. Az a javasolt világ pedig, amelyet a bibliai nyelv új teremtésnek, Új Szövetségnek, Isten Országának nevez, nos, ez az a „dolog” a bibliai szövegben, amely már a szöveg előtt kibomlik. Végül és elsősorban: ez a bibliai szöveg által élénk tárt „dolog” közvetett módon kerül a látókörbe, túl a leíró, a didaktikus és a tájékoztató beszédmód felfüggesztésén. A kezünk ügyébe eső tárgyakra való utalás eme kiiktatása lehetővé teszi, hogy megjelenjen eredendő begyökerezetségünk világa. Végtere is, ahogyan a költői szöveg világa utat tör magának a mindennapi valóság és a tudomány világon belüli (*intra-mondain*) tárgyainak romjain keresztül, úgy a bibliai szöveg által kivetített új-lét is utat tör magának a mindennapi tapasztalatok világán keresztül, e tapasztalatok zártága ellenére is. Az új világ kivetítésére való képesség egyszerre képesség a szakításra és a megnyitásra.

Így tehát a kinyilatkoztatásnak ez a nem vallási értelme segít hozzá minket ahhoz, hogy visszaadhassuk a bibliai kinyilatkoztatás fogalmának teljes méltóságát. Megszabadít minket azoktól a pszichologizáló értelmezésektől, melyek szerint a Szentírás ihletése úgy történt, hogy szavait egy-egy író fülébe súgták. Ha a Bibliát kinyilatkoztatottnak mondhatjuk, akkor ezt arról a „dologról” kell mondani, amit a Biblia kimond, tehát az új-létről, amit kibont. A kinyilatkoztatás a bibliai világ egyik vonása.

Ám ha a kinyilatkoztatás e nem vallási értelmének van is ilyen kiigazító értéke, ez még korántsem jelenti azt, hogy a kinyilatkoztatás vallási értelmét is magába foglalná. A kettő csupán egybecseng. Azt semmi sem teszi lehetővé, hogy a poétikai funkció általános jellemzőiből vezessük le a vallásos nyelv sajátos vonását – ti. hogy az „Isten”-referens a prófécia, az elbeszélés, a rendelkezés, a bölcsesség és a zsoltárok között cirkulál, és úgy koordinálja ezeket az eltérő és részleges beszédmódokat, hogy végtelenbe tartó határpontot ad nekik befejezetlenségük jeleként. A bibliai hermeneutika hol részleges hermeneutika az általános hermeneutikán belül, hol pedig olyan egyedi hermeneutika, mely a filozófiai hermeneutikát *organon*jaként kapcsolja magához. A bibliai hermeneutika sajátos eset, amennyiben a Biblia az egzisztencia egyik nagy pomája. Egyedi eset, mert valamennyi részleges beszédmódja arra a Névre van ráutalva, a megnevezhetetlen névére, amely minden Istenről való beszédfolyamunk interpretációs pontja és üres tere. Ez az a paradox egybecsengés, amelyet *a szöveg világának* kategóriája alapoz meg a kinyilatkoztatás két értelme között: az általános értelemben vett poétikai kinyilatkoztatás és a sajátos bibliai kinyilatkoztatás között.

2. A KÖZVETETT REFLEXIÓ ÉS A TANÚSÁG

Most már rátérhetünk arra a másik törekvésre, amelyet a filozófia a kinyilatkoztatott igazság törekvésével állít szembe. Ez pedig a filozófia autonómia-igénye. Ez az igény azon az elgondoláson alapul, hogy a szubjektum ura a gondolatainak. Annak a tudatnak az eszméje, mely tartalmait tételezve önmagát is tételezi, a legjobban kiépített ellenállási vonalat jelenti a kinyilatkoztatás eszméjével szemben, s nem csupán a Könyv vallásainak sajátos értelmében véve, hanem abban a tágabb, átfogó értelemben is, melyet az imént kapcsoltunk a beszéd poétikai funkciójához.

Elemzésemnek ezt a második részét ugyanolyan módon bontom ki, mint az első részt. Tehát ahelyett, hogy a legáltalánosabb nézőpontból vizsgálnám a tudat autonómiájának kérdését, inkább arra törekszem majd, hogy az önértel-

mezésnek azt a nagyjelentőségű kategóriáját állítsam a vita középpontjába, mely megfeleltethető a kinyilatkoztatás eszméje egyik fő jellegzetességének, melyet a bibliai beszédmódok elemzése közben emeltünk ki. E nagyjelentőségű kategória helye összevethető azzal, amelyet a poétikai, kinyilvánító beszédmód kapott a filozófiai beszédmód „objektív” aspektusához viszonyítva. Az a kategória, mely számomra a legjobban jelzi, hogy a szubjektum bennefoglaltatik a beszédfolyamában, a *tanúság* kategóriája. Amellett, hogy e kategóriának megvan a párfogalma a kinyilatkoztatás eszméjének oldalán, egyszersmind a legalkalmasabb fogalom annak megértésére is, hogy mi lehet az a gondolkodó szubjektum, amelyet a poétikai beszédmód formált, sőt át is formált úgy, hogy hasonuljon hozzá.

De mielőtt hozzákezdenék a tanúság kategóriájának sajátosan filozófiai vizsgálatához, ismét szeretném felhívni a figyelmet néhány olyan előkészítő fogalomra, melyeket már részletesebben is bemutattam korábbi hermeneutikai munkáimban.

Az első előkészítő fogalom a jelek univerzuma által közvetített *cogito* fogalma. Anélkül, hogy már közbeiktatnám a szöveg, az írott mű általi közvetítést, csak a legáltalánosabb terminusokkal élve szeretnék emlékeztetni arra, hogy mekkora függőségben van az a szubjektum, amelynek – ellentétben azzal, amit Descartes felmutatni törekedett – nem áll rendelkezésére létezésének és lényegének mint gondolkodásnak közvetlen belátása. *A rossz szimbolikája* című könyvem óta¹⁰ határozottan látom Descartes *cogitójának* ezt az alkati gyengeségét: a rossz akarat titkának kifürkészése csak kerülő úton lehetséges, csak úgy, ha szemantikailag és egzegetikailag vizsgáljuk meg azokat a szimbólumokat és mítoszokat, amelyekben a bűn megvállásának évezredes tapasztalata lerakódott. De csak az *Essais sur Freud* című könyvem révén¹¹ szakítottam döntő módon a reflexió vakfoltjaként tekintendő tudat illúzióival. Ez alól a rossz szimbolikája, a rossz keserű megtapasztalásának e mellékága sem kivétel. Minden reflexió közvetített, nincs közvetlen tudatunk önmagunkról. Ahogy egykor mondtam, az első igazság, a „gondolkodom, vagyok” igazsága „legalább annyira elvont és üres marad, mint amennyire legyőzhetetlen; azoknak az eszméknek, tetteknek, műveknek, intézményeknek és alkotásoknak kell közvetíteniük, melyek

¹⁰ *Symbolism of Evil*, New York, Harper, 1967. [Ricœur jegyzete az angol kiadáshoz] A francia szöveg kiadói a *cogitóval* foglalkozásnak a következő szakaszait említik meg: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, 50–54; *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil 1969, 20–23, 321–325; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 123–124; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris Stock, 2004, 137–138. Az angolul hivatkozott kötet eredetileg: *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 2, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

¹¹ *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970. [Ricœur jegyzete az angol kiadáshoz] A francia eredeti: *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

tárgyasítják. Ezekben a tárgyakban, a szó legtágabb értelmében, kell elveszítenie és megtalálnia magát az Egónak. Mondhatjuk, némileg paradox módon, hogy a reflexió filozófiája nem a tudat filozófiája, ha tudaton önmagunk közvetlen tudatát értjük”.¹² Jean Naberrel szólva – ahogy a tanúság elemzésekor is teszek – úgy határoztam meg a reflexiót, mint „az egzisztenciára irányuló törekvésünk, illetve a létezésre irányuló vágyunk tudatos elsajátítását azon művek által, melyek erről a vágyról és törekvésről tanúskodnak”.¹³ Ily módon a tanúságot úgy emeltem be a reflexió szerkezetébe, hogy egyelőre még nem határoztam meg az ebből fakadó fontos következményeket. Annyit mindenestre megállapítottam összegzően, hogy „e törekvés vagy vágy tételezése nemcsak hogy híján van bármiféle belátásnak, hanem kizárólag csak azok a művek tanúsítják, amelyek jelentése mindig is kétséggel illelhető és visszavonható”.¹⁴ Ugyanezért, a reflexiónak értelmezésé kell alakulnia, tehát „magába kell foglalnia azoknak a tudományoknak az eredményeit, módszereit és előfeltevéseit, melyek az emberi jeleket próbálják megfejteni, értelmezni”.¹⁵

A második előkészítő fogalom az „odatartozás” (*appartenance*), melyet Gadamer *Igazság és módszeréből* kölcsönzök.¹⁶ Ennek a fogalomnak a győzelme számomra a husserli idealizmussal folytatott nehéz küzdelem végét jelentette; ezt az idealizmust ugyanis még nem fékezte meg az előbbi felismerés, a reflexió közvetített jellegének elismerése. Még meg kellett kérdőjeleznem a tudományosság Husserl által erőteljesen hangsúlyozott eszményi voltát abban az értelemben, hogy az a transzcendentális tudat „végső igazolását” vagy „ön-megalapozását” jelentené, és még fel kellett fedeznem önmagunk megragadásának *véges* lételméleti feltételei között e tudományeszmény végső és átléphetetlen határát. Minden igazolási vagy megalapozási törekvés végső feltétele az, hogy ezt a törekvést már mindig is megelőzte egy olyan viszonyulás, mely azt hordozza.

Az objektumhoz való viszonyról beszélünk? Éppen hogy nem. A hermeneutika pontosan azt kérdőjelezi meg a husserli idealizmusban, hogy olyan fogalmiságba illeszti be az intencionalitás hatalmas, felülmúlhatatlan felfedezését, mely fogalmiság éppen ennek az intencionalitásnak a hatókörét csökkenti, különösen ami a szubjektum-objektum kapcsolatot illeti. [...] A hermeneutika, úgymond kinyilvánítja, hogy az objektivitás problémája eleve előfeltételezi a bennefoglalás viszonyát, amely egybefogja az állítólag autonóm szubjektumot

¹² *De l'interprétation*, 43–44.

¹³ Uo., 46.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*. Az eredeti német kifejezés a *Zugehörigkeit*. (A szerk.)

és az állítólag szembenálló objektumot. A bennefogalás vagy egybefoglalás e viszonylata az, amit odatartozásnak nevezek.¹⁷

Mint látható, fáradozásaim itt aláaknázták a reflexió elsőbbségét, melyet a tudat illúzióinak kritikájakor még érintetlenül hagytam. A reflexió azonban nem tűnik el. Ez teljes értelmetlenség lenne. De a státusza megváltozik, Gabriel Marcellel szólva: státusza mindig a „másodrendű reflexióé” lesz. Ez megfelel annak a *távolságtartásnak*, amely nélkül sohasem ébrednénk tudatára annak, hogy egy világhoz, egy kultúrához, egy hagyományhoz tartozunk. Ez az a kritikai pillanat, eredendően hozzákapcsolva az odatartozóság tudatához, mely megadja e tudat sajátosan történeti jellegét. Mert még a hagyomány is csak olyan távolságtartás feltételei között lesz azzá, ami megmutatja, hogy mi a különbség az emberi sajátosságként felfogott odatartozás és aközött, hogy egy dolog egyszerűen beletartozik valamibe, mint a rész az egészbe. Ám a reflexió sohasem áll az első helyen, sohasem létesítő jellegű; mindig váratlanul érkezik, „krízis”-ként egy olyan tapasztalati szövedékbe, amely hordoz bennünket, és voltaképp alkot is minket mint e tapasztalatok szubjektumát.

A harmadik előkészítő fogalmat az odatartozás és a távolságtartás e dialektikájának meghosszabbításában pillantjuk meg. Ez pontosabbá teszi hozzátartozásunk módját a kultúránkban, ahol is a jelek szövegek, tehát írások és különböző irodalmi műfajokhoz tartozó művek. Ez a harmadik fogalom a „szubjektív” rendben a szöveg világa fogalmának felel meg az „objektív” rendben. Emlékeztetni szeretnék arra a határozottan képviselt tételre, miszerint a hermeneutika feladata már nem az, hogy a szerzőnek a szöveg mögött rejlő feltehető szándékával foglalkozzon, hanem a szöveg előterében kibomló, annak mintegy referenciáját alkotó világban-lét minőségével. A szöveg világa fogalmának megfelelő „szubjektív” fogalom: az elsajátítás fogalma. Ezen *az önmegértés aktusát értem, mely a szöveg előterében alakul ki*. Ez az aktus pontos ellenpárja az írás autonómiájának és a mű külsővé válásának. Semmiképpen sem az a célja, hogy az olvasót eljuttassa a szerző zsenialitásához, mert nem a szerzőnek felel, hanem a mű értelmének és referenciájának. Amivel szembeállalkozik, az a szöveg „dolga”, a mű világa.

A harmadik előkészítő fogalom jelzi a tudat azon követelésének végső vere-ségét, hogy az értelem mértékéül állíthassa önmagát. Amikor valaki a szöveg előterében érti meg önmagát, akkor „egyáltalán nem a saját véges megértését kényszeríti a szövegre, hanem kiszolgáltatja magát a szövegnek, és olyan tágabb ént (*soi*) nyer belőle, amely „én” egzisztencia-javaslat volna a világ-javaslatnak

¹⁷ Phénoménologie et herméneutique, in Ernst W. Orth (ed.): *Phänomenologische Forschungen 1: Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme*, Freiburg–München, Alber, 1975, 38. l. Angolul: „Phenomenology and Hermeneutics”, *Nous*, vol. 9, 1975/1, 88–89.

leginkább megfelelő módon. A megértés tehát szöges ellentéte egy olyan konstitúciónak, melynek a szubjektum lenne a kulcsa. E tekintetben helyesebb lenne azt mondani, hogy az ént a szöveg „dolga” konstituálja.”¹⁸

De, kérdezhetné valaki, milyen értelemben előkészítő jellegű e három fogalom, a közvetített reflexió, az odatarozás vagy a második szintű reflexió, valamint az elsajátítás mint önmegértés a szöveg előterében? Annyiban előkészítő fogalmak, amennyiben tisztán ismeretelméleti, sőt akár módszertani síkon viszik végbe azt, hogy a tudat lemond követeléséről azt illetően, hogy minden általa és öbelőle kiindulva tegyen szert jelentőségre. Ez a lemondás (*dessaisissement*) éppenséggel a történelmi és hermeneutikai tudományok tere-
numán valósul meg, tehát a megértés problematikájának középpontjában, ahol a romantikus hermeneutika tradíciója úgy gondolta, hogy véglegesítette a szubjektivitás uralmát. Ez a lemondás a romantikus hermeneutika kritikájának végső következménye, amennyiben végül a *szöveg világának* fogalma a *szervő szándékának* fogalma helyébe lép.

Talán már sejtjük, hogy miért jelenti a tudat öntételezési igénye a legfélelmetesebb akadályt a kinyilatkoztatás eszméje előtt. E tekintetben még a husserli transzcendentális idealizmus is ugyanazokat az ateisztikus következményeket vonja maga után lehetőség szerint, mint a Feuerbach-féle tudati idealizmus. Ha ugyanis a tudat *önmagát* tételezi, akkor a tudat kell legyen a „szubjektum”, az isteni pedig a „predikátum”, és pusztán eme önlétesítő hatóerő elidegenedése miatt vetül ki úgy az Isten, mint fiktív „szubjektum”, és lesz az ember ennek „predikátumává”. Az a hermeneutikai mozgás, amelyet az imént vázoltam fel, olyan megfordítást visz véghez, mely tökéletes ellentéte a feuerbachinak. Ott, ahol a tudat az értelem eredeteként tételezi magát, ott a hermeneutika az erről a pretencióról való lemondást képviseli. Ez a „lemondás” (*dessaisissement*) Feuerbach elidegenedés-kritikájának a megfordítása.

Ám e végkövetkeztetés elővételezését és megsejtését csak olyan hermeneutika teszi lehetővé, amelyben az önmegértés a visszája amaz igen szűk értelemben „szó szerinti”, illetve „irodalmi” („*littéraires*”) fogalmaknak, mint a szöveg, a mű és a mű világa. A tanúság kategóriájának – tehát filozófiai vizsgálódásunk mostani második szakasza központi kategóriájának – éppen az a funkciója, hogy kissé tovább bontsa a tudat bástyáját. Ez a kategória vezeti be a *történelmi esetlegesség* dimenzióját, amely még teljesen hiányzik a szöveg világának fogalmából: a szöveg világa ugyanis szándékosan ahistorikus, vagy még inkább transzhistorikus. A tanúság kategóriája tehát szembeszegül az autonómia eszméjének egyik alapvető vonásával, nevezetesen azzal, hogy

¹⁸ A francia szöveg kiadói a „La fonction herméneutique de la distanciation” című írásra utalnak az idézet forrásaként, Ricoeur saját jegyzeteként jelölve meg azt. In Ricoeur: *Du texte à l'action*, 117. (A szerk.)

az autonómia függetlennek tekinti a tudat belső útját a hozzá képest külső eseményektől. Ahogyan Jean Nabert kérdezi a *Tanulmány a rosszról* című munkájában: „Vajon jogunkban áll-e abszolút jelleggel felruházni a történelem egy adott pillanatát?”¹⁹ Felidézhetjük, hogy pontosan ez botránkoztatta meg Karl Jasperst is a vallás jelenségében. Jaspers szerint a „filozófiai hitnek” meg kell szüntetnie az emberiség szellemi története egyik vagy másik pillanatának ezt az önkényes privilegizálását. A történelmi esetlegességnek ez az elvetése hozza létre tehát az autonómia igényének egyik legjobban beásott frontvonalát. A tanúság kategóriájáról szóló elmélkedésünk célja az, hogy szembeszálljunk ezzel az elutasítással.

Tudomásom szerint kevés filozófus kísérelte meg a tanúság kategóriájának beemelését a filozófiai reflexióba. A többség vagy figyelmen kívül hagyta, vagy a hit területére utasította. Az egyetlen kivétel Jean Nabert, aki a *Désir de Dieu (Istenvágy)* című kötetében foglalkozik a kérdéssel.²⁰ Szeretnék most kitérni erre a könyvre, hogy némileg általa inspiráltan bemutathassam, miképpen irányítja ez a kategória az öntudat abszolút igényéről való lemondást vagy az attól való eltávolodást, és hogy miképpen foglal el a kinyilatkoztatás hermeneutikájának „szubjektív” oldalán egy ugyanolyan jelentős stratégiai pontot, mint amelyet a *poétika* kategóriája foglal el az „objektív” oldalon.

A reflexív filozófia akkor fordul oda a tanúsághoz, amikor elutasítja a tudat azon igényét, hogy önmagát tételezze. Jean Nabert is szellemi útjának azon a pontján ismeri fel a tanúság helyét, amelyen a konkrét reflexió igyekszik újra csatlakozni ahhoz, amit az eredendő igenlésnek nevez, mely sokkal inkább meghatároz engem, mint én őt. Ebben az „eredendő igenlésben” – ahogyan „A tanúság hermeneutikája”-ban írtam, „megvan az abszolút igenlés minden ismertetőjegye, de nem tudna túlmenni valamely belső aktuson, mely sem arra nem képes, hogy kifejeződjön a tudaton túl, sem arra, hogy a bensőben maradjon. Az eredendő igenlésben van valami a meghatározatlan kezdetiségből (*d’indéfiniment inaugural*), és csak arra az eszmére vonatkozik, amelyet az én önmagáról alkot. Ha a reflexív filozófia felől nézzük, akkor ez az eredendő igenlés semmilyen értelemben nem megtapasztalás; noha numerikusan azonos a minden egyes individuumban meglévő valóságos tudattal, az eredendő igenlés az az aktus, amely beteljesíti az ember sorsát befolyásoló korlátozások tagadását. Az eredendő igenlés lecsupaszítás (*dépouillement*).²¹

Bizonyos értelemben az énnnek ez a lecsupaszítása (*dépouillement*) továbbra

¹⁹ Jean Nabert: *Essai sur le mal*, Paris, P.U.F., 1955, 143.

²⁰ Jean Nabert: *Désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

²¹ Lásd kötetünkben: 124–132.

is a reflexió rendjébe tartozik. Egyszerre etikai és spekulatív aktus. Nemcsak az ész által elrendezett empirikus objektumoktól való megfosztást jelenti, hanem a metafizika azon transzcendentális objektumaitól való megfosztást is, melyek még támaszt jelenthetnének a feltétel nélkülről (*Inconditionné*) való gondolkodásnak. Következésképpen ez a *lecsupaszítás* azt a kanti elmélkedést újítja fel és viszi tovább, mely az első *Kritika* „dialektikáról” szóló részében olvasható a transzcendentális illúzióról. Plótínossal szólva idézhetjük az *Enneászoknak* azt a helyét, ahol felkiált: *Aphele panta* – „mindent elvetni!”. A lecsupaszításnak éppen ez a mozgása juttatja el a reflexiót a találkozáshoz azokkal az esetleges jelekkel, melyeket az, abszolút nagyvonalúan föltűnni enged önmagából. Ez a vallomástétel az abszolútról azonban már nem lehet kanti (és egészen biztosan nem plótinoszi), hiszen a kanti filozófia arra bíztatna minket, hogy az abszolút *megtapasztalásának* körvonalait csak a *példákban, szimbólumokban* keressük, ne pedig *tanúságokban*. Ám a példában az esetet háttérbe szorítja a szabály, a személyt pedig a törvény. Absztrakció, a norma absztrakciója lép az eredendő igenlés helyébe. A rosszal való szembesülés az igazolhatatlan megtapasztalásában ugyanakkor megfoszt a lehetőségtől, hogy kényelmesen befészkeljük magunkat az erkölcsi rend magasztossága iránti csodálatunkba. Az igazolhatatlan éppenséggel arra kényszerít minket, hogy megfosszuk magunkat ettől a csodálattól. Csakis azok az események, aktusok és személyek nyithatják meg az utat az eredendő igenlés felé, amelyek, s akik tanúságot tesznek arról, hogy az igazolhatatlan itt és most legyőzött.

Ami a szimbólumot illeti, ez legalább ugyanolyan erőtlen az igazolhatatlannal szemben, mint a példa. Kimeríthetetlen jelentésgazdagsága kétségtelenül megadja a szimbólumnak azt a szilárdságot, amely a példából hiányzik. Történetisége azonban túl gyorsan feloldódik, amint az interpretáció munkálkodása túl ideális jelentésekké alakítja át. Csupán „a minden esetben egyszeri tanúság a valóság szentesítő erejét ruházza rá az eszmékre, eszményekre, létmódokra, melyeket a szimbólum csupán lefest és a legsajátosabb lehetőségeinként tár föl a számunkra.”²²

Így aztán a tanúság a példánál és a szimbólumnál sokkal inkább szembe-síti a reflexiót azzal a paradoxonnal, mely a tudat törekvése számára botrány, ti. hogy egy történelmi pillanatnak abszolút jelleget tulajdonítsunk. Ez a paradoxon attól a pillanattól fogva nem botrány többé, amikor a tudat lecsupaszításának, az igényeiről való lemondásnak teljességgel belső mozgása elfogadja, hogy azoknak a külső jeleknek az értelmezése vezesse és szabályozza,

²² „A tanúság hermeneutikája”, kötetünkben lásd: 131–159.

melyeket az abszolút közöl önmagáról. A tanúság hermeneutikája teljes egészében e két mozgás, e két egzegézis – az én egzegézise és a külső jelek egzegézise – konvergenciájában áll.

Az egyik oldalon a tanúság kínálkozik arra, hogy újra megragadjuk a reflexión belül, azoknak a dialektikus jellegzetességeknek köszönhetően, melyek támogatják s előhívják ezt az ismételt megragadást a reflexióban.

Először is a tanúság felmutatja a tárgyában rejlő dialektikát, mely tárgy a legteljesebb egyidejűségben esemény és értelem, hasonlóan ahhoz, amit az első részben felidézünk az Izrael történetét megalapozó események elbeszélése kapcsán. A héber hitvallás számára az esemény és annak értelme közvetlenül egybeesik. Ez az a pillanat, amelyet Hegel az abszolút vagy kinyilatkoztatott (megnyilvánult) vallás pillanatának nevezett. Ám az esemény és az értelem összeolvadásának ez a pillanata szertefoszlik. Felbukkanása közvetlenül eltűnése is. Ezen a ponton felidézhetjük Hegel csodálatos lapjait, amikor az üres sírról és a keresztesek hiábavaló törekvéséről beszél.²³ Hasadás körvonalazódik tehát itt, amely előidézi a közvetlen vég nélküli közvetítését. Ezért válik szükségessé az értelmezés, éspedig elsőként magának a tanúságnak a révén.

De másodsor az a kritikai tevékenység is szükségessé teszi az értelmezést, amelyet maga a tanúság támaszt. A tanúság lehet igaz vagy hamis. A tanúságot tehát mérlegelni kell. A tanúság és a perszerű vizsgálat közti szoros kötelék akkor sem oldódik fel, amikor a tanúságot átemeljük a bírósági szférából a reflexió síkjára. Éppen ellenkezőleg, a tanúság ítélszékí dimenziója ekkor éri el igazán a maga teljes mélységét. „Mindig választani kell a hamis és az igaz tanú között, [...] az abszolút megnyilvánulása elválaszthatatlan a hamis tanúbizonyosság krízisétől, a döntéstől, mely elválasztja a jelet a bálványtól.”²⁴ Az ítéletnek ez a szerepe hamarosan megtalálja ellenpárját abban a mozgásban, amelyben a reflexió válaszol a tanúság kritikájára – ezt nevezi Nabert az isteni kriteriológiájának.²⁵

Végezetül a tanúság még egy ennél is alapvetőbb dialektika miatt is értelmezést igényel, ami a tanú és a látott dolgok dialektikája. Egyfelől a tanúság ténylegesen a látott dolgokból indul ki. Tanúnak lenni azt jelenti, hogy valaki

²³ A francia kiadás szerkesztői az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* Negyedik rész, Második szakasz, második periódus: A középkor, 5/b, „A keresztes hadjáratok” című egység következő részletére utalnak: „A sírban a kereszténység nem találta meg azt, ami számára végső igazság. Ebben a sírban a kereszténység újra azt a választ kapta, mint a tanítványok, amikor ott az Úr testét keresték: »Miért kerestek a holtak között az élő? Nincsen itt, hanem feltámadt.« (Luk 24,5-6) Vallástok elvét nem szabadaz érzékiben, a sírban a holtaknál keresnetek, hanem az élő szellemben önmagatoknál. [...] Láttuk, hogy a véges és a végtelen összekapcsolásának roppant eszméje szellem nélkülivé lett, hogy a végtelent mint »ez«-t egészen elszigetelt külső dologban keresték.” Hegel: *Előadások a világtörténelem filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979, 672. (A szerk.)

²⁴ Lásd kötetünkben a 153. oldalon (A szerk.)

²⁵ Nabert: *Le Désir de Dieu* című kötete, harmadik rész.

részese volt [az eseménynek], és tanúskodik arról, amit látott. Másfelől viszont a tanúság képes oly mértékben elszakadni a látott dolgoktól, hogy kizárólag csak egy tett, egy mű, egy élet ama minőségére koncentrálni már, mely önmagában véve is az abszolút jele. Ebben a második értelemben, mely az első értelmet kiegészíti, a tanú nem tanúsítja azt, hogy ... hanem tanúbizonyságot tesz arról, hogy ... Ez az utóbbi kifejezés teszi lehetővé, hogy megértsük: a tanú oly mértékben részévé válhat tanúskodásának, hogy ő maga lesz meggyőződésének kiváltképpen bizonyítéka. Amikor ennek a bizonyítéknak az élet lesz az ára, akkor a tanú neve megváltozik, s immár mártírnak hívják. Igaz ugyan, hogy a görögben a *martüsz* csak tanút jelent. Nagyon is tisztában vagyok vele, hogy meglehetősen gyanús dolog a vértanúsággal érvelni, mert nem szükségképp igaz ügy az, amelynek mártírjai vannak. Am éppen arról van szó, hogy a vértanúság nem érv, és még kevésbé bizonyíték. A vértanúság mérlegre tétel, hátrárlhelyzet. Vértanúvá válik valaki, mert már előzetesen tanú.

A tanúság és a vértanúság közelsége nem marad teljesen hatástalan a tanúság értelmére nézve sem. A tanúság tisztán ítélőszéki értelme kockán forog. A perben a tanú védelmet élvez, ott csakis a vádlott élete a tét. S íme, egyszer csak a tanú lesz a vádlott, és az igaz ember hal meg. Előttünk egy történelmi őstípus: a szenvedő szolga, az üldözött igaz, Szókratész, Jézus... A tanú elkötelezettsége vagy kockázatvállalása révén a tanúvallomás sokkal több és más lesz, mint a látottak pusztá elbeszélése. A tanúság a tiszta szív elkötelezettsége is, a mindhalálig való elkötelezettség. A tanúság ily módon az igazság tragikus sorsához tartozik.

Az igazságnak ez a tragikus sorsa rajtunk kívül s egy teljesen esetleges történelemben az, ami társulhat ahhoz a lecsupaszításhoz, mely által a reflexió lemond a szuverén tudat illúziójáról. A reflexió azáltal jut el ehhez, hogy bensővé teszi a tanúság dialektikáját, melynek nyomait a történelmi esetlegességben gyűjti össze. A tanúság három dialektikus mozzanata – esemény és értelem, per a hamis tanúság kizárására, illetve tanúság a látott dolgokról és tanúság az életéről – annak a reflexiónak a mozgásában talál visszhangzó válaszra, amely lemond a tudat feletti uralomról.

Az esemény és az értelem dialektikája? Az önmegértés olyan átfogó szerkezete nyilatkozik meg itt, mely azt követeli tőlünk, hogy elvessük a tudat öntételezésének eszméjét a tisztán immanens időiségben belül: azért létezőnk, mert – a szónak ebben az erős értelmében – foglyai vagyunk azoknak az eseményeknek, melyek velünk *történnek* – az ilyen-meg-ilyen, teljességgel véletlenszerű találkozások, drámák, boldogságok vagy szerencsétlenségek, amelyek, ahogy mondani szokás: teljesen megváltoztatták egzisztenciánkat. Önmagunk ezeken keresztüli megértésének feladata nem más, mint, hogy az esetlegest sorsunkká

formáljuk át. Az esemény ural bennünket. E tekintetben a mi egyéni emberi létezésünk hasonló azoknak a közösségeknek a létezéséhez, melyekhez hozzátartozunk – feltétlen függésben vagyunk bizonyos alapozó jellegű eseményektől. Ezek nem elmúló, hanem fennmaradó események. Önmagukban véve esemény-jelek. Önértésünk azt jelenti, hogy szünet nélkül tanúskodunk és bizonyosságot teszünk róluk.

A hamis és az igaz tanúság dialektikája? De hisz ennek a folyamatnak megvan a maga ellenpárja a reflexió oldalán, melyet Nabert az isteni kriteriológiájának nevez, és amelyet pontosan a tanúság megvizsgálásával állít párba. Az olyan *véges* létezők számára, mint mi vagyunk, az elsajátítás csak *kritikai* aktus lehet. Nincs olyan egységesítő szemlélet vagy abszolút tudás, melyben a tudat egyszerre jutna önmaga és az abszolútum tudatára. Inkább úgy áll a dolog, hogy miközben megrostáljuk az isteni *prédikátumait*, és így igyekszünk kiválogatni közülük azokat, amelyeket a legméltóbbaknak tartunk arra, hogy jelezzék az istenit, kialakítjuk az isteni egyfajta eszméjét. Ez a rostálás a per formájában jelenik meg, s könnyű belátni, hogy miért: meglátni az isteni prédikátumokat azt jelenti, hogy a középkoriak által *via eminentiae*-nek nevezett úton járunk. Mert hiszen hogyan másképp vihetnénk el az igazságosság vagy a jóság eszméjét a határértékeikig, ha nem úgy, hogy hozzáigazítjuk a kiválóságról alkotott ítéletünket ahhoz a tanúsághoz, amelyet rajtunk kívül, a történelemben egyes kivételes lények – nem szükségképp híresek – szavaik, cselekedeteik vagy életük által adnak, akik kiválóságuk révén éppen erről a bizonyos kitűnő (*eminens*) útról tanúskodnak, melyet a reflexió igyekszik önmagában és önmagáért újra megalkotni? Úgy látjuk tehát, hogy a két ítélet vagy a két per keresztezi egymást: az isteni prédikátumainak megformálása révén zárjuk ki a hamis tanúkat; az igaz tanúkat felismerve azonosítjuk az isteni prédikátumait. Ez a szép hermeneutikai kör az önmegértés törvénye.

Mindazonáltal a történelmi tanúság harmadik dialektikája a legjelentősebb az önmegértés számára, mely igyekeznék önmagában újraalkotni e dialektika mozgását.

A látott dolog tanúja, mint mondtuk, egy bizonyos határhelyzetben az igazság vértanúja lesz. Ezen a ponton a reflexiónak – ha nem akar a szavakkal visszaélni, és radikális ámítássá válni – meg kell vallania, hogy nem ér föl ahhoz a *történelmi paradigmához*, melyet a lecsupaszítás mozgásában követ. Nagy szavakat használunk: *epoché*, reflexív távolságtartás, lecsupaszítás stb. Ezáltal jelezzük, nem annyira megjelöljük egy mozgás irányát, azét a mozgását, amelyre csak „utalni” akartunk a tudat szuverenitásáról való lemondás kifejezésével. A filozófiának bensővé kell tennie azt, amit az Evangélium mond: „Mert aki

meg akarja menteni az életét, elveszti azt [...]” (Mt 16,25, Mk 8,35, Lk 9,24) A reflexió tartományába átemelve ez azt jelenti: „Aki úgy tételezi magát, mint létesítő tudatot, az elvétí a rendeltetését.” De a reflexió önmagától, ellentmondás nélkül nem képes arra, hogy lemondjon a tudat szuverenitásáról. Ezt csak úgy képes megtenni, ha beismeri, hogy teljes függőségben van az isteni történelmi megnyilvánulásaitól. Nabert ezt a függőséget is komplementer fogalmakkal fejezi ki. „Ahhoz, hogy felfogjuk az istenit”, írja a *Désir de Dieu*-ben, „a misztikus tapasztalat lényegéhez tartozó lecsupaszítás és az isteni viszonyulása egy történelmi megnyilvánuláshoz kiegészítik egymást. Az előbbinek köszönhetően, az isteni megragadását könnyű összekeverni a filozófiai tudat pusztá aszketikus reflexiójának eredményével; az utóbbi révén az isteni olyan tanúság által íródik be a történelembe, melynek értelmét a tudat sohasem lesz képes kimeríteni.”²⁶ Aztán néhány oldallal később még hozzáteszi, „A lényeges gondolat az, hogy bebizonyítsuk, megalapozott megfelelés van az abszolút történelmi igenlése és azon fokozatok között, melyeken keresztül emeli fel és alakítja át magát a tudat eredendő igenléssé.”²⁷ Ami engem illet, azt szeretném hangsúlyozni, hogy e komplementaritás nem kölcsönös. A kezdeményezés a történelmi tanúságot illeti meg.

Annak érdekében, hogy számot adjak a történelmi tanúság elsőbbségéről az öntudattal szemben, készséggel visszanyúlok Kant leírásához *Az ítélesterő kritikájában*, melyet az esztétikai eszméknek szentel.²⁸ Idézzük fel, hogy milyen körülmények között nyúl vissza Kant e témához. Amikor a zseni esztétikai műalkotásairól értekeznek, utal a képzelőerő képességére, mellyel „ábrázolja” (*Darstellen*) az észnek azokat az Eszméit, melyekről nem rendelkezünk fogalommal. E megjelenítés révén a képzelőerő „arra késztet, hogy sok mindent gondoljunk (*viel zu denken*), de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni.”²⁹ Amire a képzelőerő a gondolkodást ezen a módon képessé teszi, az e *többet gondolás* képessége.³⁰

A történelmi tanúságnak ugyanez a szerkezete és ugyanez a funkciója is. Ez

²⁶ Nabert: *Le Désir de Dieu*, 267.

²⁷ Uo., 279.

²⁸ Kant: *Az ítélesterő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003, § 49.

²⁹ Uo.

³⁰ Idézzünk még e szövegrészből: „Mármost amikor egy fogalomhoz a képzelőerőnek olyan megjelenítése társul, amely, habár a fogalom ábrázolásához tartozik, egyedül önmagáért véve mégis annyi mindent készlet elgondolnunk, hogy ez sohasem fogható egybe egy meghatározott fogalomban, s amely így magát a fogalmat esztétikai módon határtalanul kibővíti: ilyen esetben a képzelőerő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az észet), hogy így egy megjelenítés készítésére oly sok mindent gondoljunk, hogy ez, noha az illető tárgy fogalmához tartozik, több annál, mint ami a megjelenítésben felfogható és világossá tehető.” Kant: *Az ítélesterő kritikája*, § 49, 230. [A fordítást módosítottam – a szerk.]

is „megjelenítése” (*Darstellung*) annak, ami a reflexió számára Eszme marad, nevezetesen annak a lecsupaszításnak az eszméje, mellyel olyan rendre monduk igent, mely teljesen szabad a szolgaság különböző fajtáitól, melyektől a véges létezés nem tud megszabadulni. Az Eszme és esztétikai megjelenítésének kapcsolata a kanti felfogásban kifejezi azt a kapcsolatot, melyet igyekszünk megfogalmazni az eredendő igenlés és a tanúságban adott történeti megjelenítése között, melynek értelmét még sohasem tudtuk kimeríteni; az eredendő igenlés az, ami kikényszerítene egy lehetetlen *teljes közvetítést* öntudatunk és a szimbolikus tapasztalata között.

Ez a tudati reflexió heteronómiától mentes függése a tudathoz képest külső tanúságok tekintetében. Ez a függés ad a filozófusnak valamifajta eszmét a kinyilatkoztatásról. Amint fentebb a költői beszédmód a kinyilatkoztatás eszméjének „objektív” oldalán, úgy a tanúság tapasztalata a „szubjektív” oldalon sem tehet többet, mint hogy feltárja a kinyilatkoztatás sajátosan vallási és bibliai megtapasztalásának horizontját, anélkül, hogy valaha is le tudná vezetni ezt a megtapasztalást az igazság mint megnyilvánulás és a reflexió mint tanúság tisztán filozófiai kategóriáiból.

Engedjék meg, hogy befejezésképp még valamit hozzátegyek erről a heteronómiától nélkülöző függésről. Elmélgésem végén fel kell tennünk azt a kérdést is, hogy vajon miért kerül annyi fáradságba, hogy felfogjuk ezt a heteronómiától mentes függőséget? Vajon nem azért, mert túl gyakran gondolunk az akarat önálvetésére, és túl ritkán a képzelőerő feltárulására? E kérdésből kiindulva sejthetjük meg, hogy hol is húzódik a választóvonal mostani kutatásunk két témája között. Mert mi máshoz fordul az Exodus nagy poémája és a Feltámadás poémája, melyeket az első oldalon idézünk föl, mint képzelőerőnkhez, nem pedig engedelmességünkhöz? És mi máshoz fordul a történelmi tanúság, melyet reflexiónk szeretne bensővé tenni, mint képzelőerőnkhez? Ha önmagunk megértése azt jelenti, hogy megértjük magunkat a szöveg előterében, vajon nem kell-e azt mondanunk, hogy az olvasó önmegértése is pontosan úgy függesztődik fel, veszti el eredeti valóságát és változik át lehetőséggé, ahogyan a poéma formálja át a világot? Ha mármost ez minden bizonnyal így van, akkor azt kell mondanunk, hogy a képzelőerő az a részünk, mely a szövegre úgy felel, mint Poémára, és hogy egyedül ő képes szembetalálkozni a kinyilatkoztatással úgy, mint ami immár nem elfogadhatatlan követelés, hanem erőszakmentes felhívás.

(A fordítást Bogárdi Szabó István fordítását alapul véve készítette Boros Gábor)

A TANÚSÁG HERMENEUTIKÁJA

I. A PROBLÉMA

Hadd kezdjem eszmefuttatásomat azzal a kérdéssel, amely tanulmányom központi problémájára utal: melyik filozófia vállalja föl a tanúság kérdését? A válasz: az a filozófia, amely számára az abszolútra való kérdezés értelmes kérdés; az a filozófia, amelyik az abszolút eszméjéhez hozzá szeretné kapcsolni az abszolút megtapasztalását; az a filozófia, amelyik nem a példázatban és nem is a szimbólumban talál rá e megtapasztalás legsűrűbb rétegére.

Ezzel a filozófiával Jean Nabert művében (*Le Désir de Dieu* III. könyv) találkoztam, s úgy tudom, egyedül ő foglalkozott az abszolútra és a tanúságra vonatkozó hermeneutikai kérdéssel.¹ Az alábbi gondolatokat az ő munkássága ihlette, ehhez csatoltam a magam szemantikai, ismeretelméleti és személyesebb egzegetikai megjegyzéseit.

Az a filozófia, amely számára az abszolút kérdése értelmes kérdés.

Ha a tanúságot filozófiai kérdésként közelítjük meg, nem szűkíthető le pusztán jogi s még kevésbé történeti összefüggésekre, mintha a tanúság mindössze annak a tanúnak a beszámolóját jelentené, aki elmondja azt, amit látott. A tanúság filozófiai problémaként azokra a beszédekre, tettekre, cselekedetekre és életekre vonatkozik, amelyek arról a szándékról, ihletésről és eszméről tanúskodnak, amely ugyan a legmélyebb értelemben tapasztalati és történeti, de egyúttal meg is haladja ezt a tapasztalatot és a történelmet. A tanúság filozófiai problémája az abszolútról szóló tanúság problémája, helyesebben: az abszolútról szóló abszolút tanúság problémája. A kérdés azonban csak akkor értelmes, ha az abszolútnak van értelme a tudat számára. Az abszolútnak pedig – túl az ontológiai érv és az istenbizonyítékok kritikáján, és túl az onto-teológia összeomlásán is – csak akkor van értelme, ha a *reflexió* az intellektuális és morális aszkézis révén alkalmassá válik arra, hogy az öntudatot az „eredendő igenléshez” emelje fel, amely valójában az abszolút abszolút igenlése.

Az a filozófia, amelyik az abszolút eszméjéhez hozzá szeretné kapcsolni az abszolút megtapasztalását.

¹ Jean Nabert: *Le Désir de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1966. III. könyv: „Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu” (A szerk.)

Az eredendő igenlésben megvan az abszolút igenlés minden ismertetőjegye, de nem tudna túlmenni valamely belső aktuson, mely sem arra nem képes, hogy kifejeződjön a tudaton túl, sem arra, hogy a bensőben maradjon. Az eredendő igenlésben van valami a meghatározatlan kezdetiségből (*d'indéfiniment inaugural*), és csak arra az eszmére vonatkozik, amelyet az én önmagáról alkot. Ha a reflexív filozófia felől nézzük, akkor ez az eredendő igenlés semmilyen értelemben nem tapasztalat; noha numerikusan azonos a minden egyes individuumban meglévő valóságos tudattal, az eredendő igenlés az az aktus, amely beteljesíti az ember sorsát befolyásoló korlátozások tagadását. Az eredendő igenlés lecsupaszítás (*depouillement*). E lecsupaszítás révén találkozik a reflexió azokkal az esetleges jelekkel, amelyek révén az abszolút nemeslelkűen (*dans sa générosité*) megjelenít valamit magából. Ez a megfosztódás nem pusztán etikai, hanem spekulatív is: amikor a feltétlen elgondolása már elvesztette minden támaszát a metafizika transzcendens tárgyaiban, amikor már lemondott minden, a megértés által véghezvitt tárgyasításról, akkor lesz kész az abszolút igénye, mely egy minden tevékenységünk számára immanens aktus elmélyítésére redukálódott, az abszolút tapasztalatára a tanúságban.

Az a filozófia, mely nem a példában és nem is a szimbólumban talál rá e tapasztalat legsűrűbb rétegére.

De hát, végtére is, miért ne tölthetné be az abszolút megtapasztalásának ezt a szerepét a példa? Vajon a „fenséges” Kantnál nem kínál-e olyan modellt a tiszteletadásra (*vénération*), amely az erkölcsi élet bizonyos hőseinek példaadó tettein keresztül e kiváló tettek forrása felé vezet? A példa fogalma legalább két okból nem ér fel a fenti értelemben vett tanúság fogalmával.

A példaadó cselekvésben az egyszeri esetet háttérbe szorítja a szabály, a személyest pedig a törvény. Itt a tudat növekedése csak önmagából és a már benne meglévő normákból fakad. A példa példaszerűsége nem az eredendő igenlés megnyilvánulása.

Ennél is súlyosabb azonban, hogy az erkölcsi fenséges példái az erkölcsi rend tiszteletéhez kötnek bennünket. A rosszal való találkozás azonban, akár magunkban, akár rajtunk kívül, feltárja alattunk az igazolhatatlanság (*injustifiable*) szakadékát – azt a szakadékot, amelynek láttán meghíúsul minden kísérlet akár az erkölcsi norma általi igazolásra, akár arra, amely e norma kudarcára hivatkozással próbálkozik. Az igazolhatatlan arra kényszerít minket, hogy lemondjunk minden olyan *cupido sciendi*-ről, amely már-már a teodicea küszöbéhez vezet bennünket. Ez a végső megfosztódás teszi képessé a reflexiót arra, hogy fölfogja azoknak a teljesen esetleges eseményeknek vagy tetteknek az értelmét, melyek arról tesznek tanúságot, hogy az „igazolhatatlan” már itt és most legyőzött.

Ez a tanúsítás pedig nem vezethető vissza azoknak a normáknak a példaadó fölmutatására, melyeket az igazolhatatlan már járhatalan utakra vitt; a rossz beismerése – újjászületésünk érdekében – többet kíván a fenséges példák felmutatásánál: olyan szavakat és tetteket kíván meg, amelyek abszolútak abban az értelemben, hogy bennük az igazolhatatlan gyökere nyilvánvalóan és láthatóan kiirtatott.

Ugyanazok az indokok, melyek miatt a példa elmarad a tanúságtól, azt is jól mutatják, hogy a szimbólum milyen távol van tőle. A példa ugyan történeti, ám háttérbe szorul, akár az eset a szabály mellett. A szimbólum már nem szorul ilyen könnyen háttérbe: kettős jelentése, átláthatatlansága a szimbólumot kimeríthetetlenül és folyamatosan gondolatébresztővé teszi. A szimbólumból azonban hiányzik – vagy hiányozhat – a történeti mélység: jelentése fontosabb történetiségénél. Mint ilyen, a produktív képzelőerő kategóriája alá tartozik. Ezzel szemben az abszolút tanúság a maga konkrét egyszerűségében olyan garanciát ad az igazságnak, amely nélkül a tekintélye kétséges maradna. A minden esetben egyszeri tanúság a valóság szentesítő erejét ruházza rá az eszmékre, eszményekre, létmódokra, melyeket a szimbólum csupán lefest és a legsajátosabb lehetőségeinkként tár föl a számunkra.

Ámde máris szembetalálkozunk azzal a hatalmas paradoxonnal, melyet a tanúság filozófiája támaszt: „Van-e jogunk arra – kérdi Nabert az *Essai sur le mal*ban –, hogy egy történeti pillanatot abszolút jelleggel ruházzunk fel?”² Valóban, hogyan kössük össze az eredendő igenlés belső voltát ama tettek és egzisztenciák külsőhöz tartozásával, melyekről azt állítjuk, hogy az abszolútról tanúskodnak? Ennek a paradoxonnak a megoldására vállalkozik a tanúság hermeneutikája.

A következő sorrendet követjük majd: a második részt a tanúság *mindennapi fogalmának* elemzésével fogjuk kezdeni. Itt *szemantikai* módszereket fogunk alkalmazni, s azon fogunk igyekezni, hogy korlátozzuk a jelentésnek azokat a feltételeit (*condition de sens*), amelyek nélkül nem beszélhetünk tanúságról. E jelentésfeltételek nem hagyhatók ki, sőt meg kell tartanunk őket még az abszolút tanúság végső fogalmában is.

A harmadik részben a bibliai prófétáknál és az Újszövetségben megjelenő tanúság *egzegéziséhez* nyúlunk majd vissza. Ennek az új módszernek alkalmazásával arra törekszünk majd, hogy számot adjunk arról a jelentésmódosulásról, melynek révén a tanúság mindennapi értelmétől eljutunk a tanúság prófétai és kériumatikus értelméig. Ugyanakkor azt is meg kell majd vizs-

² Jean Nabert: *Essai sur le mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 148. (A szerk.)

gálnunk, hogy vajon azok a jelentésfeltételek, amelyek korlátozzák a tanúság mindennapi értelmét, hogyan alkalmazhatók, illetve egyáltalán alkalmazhatók-e ismét ebben ez új értelemben.

A negyedik részben visszatérünk – a kettős elemzés eredményeit felhasználva – a kezdeti paradoxonhoz, amely elindította a vizsgálódást, és meghatározzuk a tanúság filozófiai hermeneutikáját, ami e tanulmány címét adta. A központi téma itt az eredendő íglenés és a tanúság összekapcsolása lesz *az értelmezés jegyében*.

II. A TANÚSÁG SZEMANTIKÁJA

A mindennapi nyelv a jelentés olyan feltételeit hordozza, amelyeket könnyű felismerni, ha osztályozzuk azokat a kontextusokat, amelyekben az adott fogalom jelentésteli módon kerül alkalmazásra.

1. A tanúság jelentése először is kvázi-empirikus; a tanúskodás aktusát jelöli, tanúságtételt arról, amit valaki látott vagy hallott. Ennek az aktusnak a szerzője: a tanú; ő az, aki beszámol arról az eseményről, amelyet látott vagy hallott. Ily módon beszélhetünk szemtanúról (vagy fültanúról). Ez az első jellegzetesség minden más jelentést lehorgonyoz egy kvázi-empirikus szférában. Azért beszélek kvázi-empirikusról, mert a tanúság nem maga az észlelés, hanem a beszámoló, vagyis az esemény elmondása, elbeszélése. Következésképp a látott dolgokat az elmondott dolgok szintjére viszi át, amely átvitel fontos következményekkel jár a kommunikáció szintjén. A tanúság kételemű kapcsolatot jelent: valaki tanúságot tesz, valaki pedig hallgatja a tanúságtételt. A tanú látott, de aki a tanúságtételt kapja, az nem látott, csak hall. Ő csak a tanúságtételt hallva hisz vagy nem hisz a tanú által elmondott tények valóságában. A tanúság mint elbeszélés ily módon köztes helyzetben van: egy személy által tett állítás között és a másik személy hite között, aki hisz az előző tanúságtételében.

A tanúság azonban nem pusztán az egyik érzéktől a másikig – a látástól a hallásig – viszi át az eseményt. A tanúság az ítélet szolgálatában áll. A tanú kijelentése történeti információt ad, és ennek alapján alkothat valaki véleményt az események menetéről, egy cselekedet összefüggéséről, egy tett indokairól, emberek jelleméről; röviden: annak az értelméről, ami megtörtént. A tanúságtétel alapján gondoljuk, hogy..., véljük, hogy...; röviden: a tanúságtétel alapján ítélnünk. A tanúság igazolni, bizonyítani akarja annak az állításnak a jól megalapozottságát, mely azzal az ígérennyel lép fel, hogy a tényen túl eljut az értelméhez is.

A tanúság látószervi jellege ezért sohasem elegendő ahhoz, hogy megalapozza értelmét mint tanúságét; szükség van arra is, hogy ne csupán megállapítsa-

nak egy tényt, de el is beszéljük, melynek révén bizonyítani lehet egy véleményt vagy egy igazságot. Még az ún. „érzékek tanúságában” is csak akkor beszélhetünk tanúságról, ha azért hivatkoznak rá, mert alá kell támasztani egy ítéletet, amely túlmegy a tények pusztá rögzítésén. Ebben a vonatkozásban a tanúság abból ered, amit Eric Weil a „törvénykezési szférának” (*la judiciaire*) nevez.

2. Milyen körülmények között teszünk, illetve fogadunk tanúságot? Olyan jellegzetes beszédszituációban, amely szó szerinti vagy analogikus módon is megvalósulhat. Ez a beszédszituáció a *per*.

Nem nevezünk mindent tanúságnak, ami egy tényről, eseményről vagy személyről tudósít. A tanúság bensőségesen kapcsolódik egy intézményhez – a jogszolgáltatáshoz, egy helyhez – a bírósághoz, egy társadalmi funkcióhoz – a bíróhoz, az ügyészéhez, egyfajta tevékenységhez – a bírósági tárgyaláshoz, vagyis az ügyészként vagy ügyvédként való fellépéshez. A tanúság egyike azoknak a bizonyítékoknak, amelyeket a vádló vagy a védő azért tár elő, hogy a bíró döntését befolyásolja.

Így a tanúság egy eljárásra utal, vagyis arra a jogi cselekményre, melyben vád és védelem ütközik össze, és amely jogi döntést követel két vagy több peres fél közötti vitában. Ezt az utalást kifejezi a „tanúsítani” ige grammatikája is. Tanúsítani, annyit tesz, mint igazolni, hogy... Ám egyszersmind annyit is, mint tanúskodni ... mellett; tanúvallomást tenni ... érdekében. A tanú tanúságot „tesz”, és ezt a bírói szék előtt teszi. A tanúság ünnepélyességét az eskü vagy a fogadalom rítusa erősíti és szentesíti: ez minősíti a tanú kijelentését tanúvallomássá.

Ezek a különböző vonások annak az analogikus általánosításnak tudhatók be, amely a mindennapi nyelvben igyekszik rögzíteni a „tanú” és a „tanúvallomás” jelentésének értelmét. Valóban, a jogi diszkurzus modellként szolgál olyan helyzetekben is, amelyekben kisebb ugyan a társadalmi rítus rögzítő ereje, de a *per* alapvető vonásai felismerhetők bennük.

Vegyük szemügyre először is a „nézeteltérés” és a „peres fél” kifejezéseket. Csak ott tanúskodunk, ahol vita van a peres felek között, akik beperlik egymást, és ez jogi eljárást von maga után. Ennélfogva a tanúság mindig bizonyíték valaki mellett vagy valaki ellen: az egyik vagy a másik fél, illetve téziseik mellett, illetve ellen. A nézeteltérésnek és a peres feleknek ez a jelentése kiválóan általánosítható. Kiterjeszhető minden olyan helyzetre, amelyben az ítélet vagy a döntés csak ellentétes vélemények, ütköző szempontok vitája vagy szembesítése végén születhet meg. Mármost az emberi ügyek szinte mindig effélék. Nem tarthatunk igényt szükségszerűsége, csak valószínűsége, a valószínű pedig csak vélemények harcában juthat érvényre.

Ennek az első elgondolásnak az egyik legjellegzetesebb alkalmazása a történelemre, a történettudományra vonatkozik. Olykor nemcsak az események szemtanúinak többnyire írásban rögzített beszámolóját tartjuk tanúvallomásnak, hanem minden olyan, a tárgyhoz tartozó dokumentumot is, amennyiben érvt szolgálthat egy tétel mellett vagy ellen. A dokumentumokat mindig ellentmondásos vélemények vitájával kapcsolatban tekintjük tanúsító értékűnek. A tanúság itt nem a történeti módszer sajátos kategóriája, hanem egy specifikusan jogi fogalom jellegzetes és tanulságos átvitele, mely átvitel tanúsítja a jogi fogalom alkalmasságát általános használatra. A jogi átvitele a történetire pedig aláhúzza a jogi fogalom történeti vonásait is, különösen azt a kettős elgondolást, hogy egyrészt van az esemény, ti. a tanú vallomástétele, másrészt pedig az elbeszélés, amelyben áll a tanúvallomás. Egyfajta kölcsönös egymásrahatás jön létre a tanúság jogi és történeti vonásai között.

A per másik alapvető vonása a jogi döntéshez kapcsolódik. Az ítélet jogi színezete döntően meghatározza a tanúság jellegét. A tanúságot alkotó tanúsítás azt célozza meg, hogy döntés szülessék valaminek az érdekében, elítélő, felmentő, jogot elismerő vagy átruházó, két állítás közül választó stb. ítélet. A jogi ítélethozatal általánosítható vonását Hart írta le egy fontos tanulmányában.³ A *leírás* (*description*) mintáját követve Hart megalkotja a *tulajdonítás* (*ascription*) fogalmát, melynek révén a jogi állásfoglalások egyik nagyon fontos jellegzetességét mutatja be: az állásfoglalások vitathatók, akár az állítólagos tények tagadása révén, akár olyan körülményekre hivatkozva, melyek gyengíthetik, módosíthatják, de akár érvényteleníthetik is a szóban forgó jogigényt vagy a bűncselekménnyel való vádoltatást. Hart ezt a jogigényre és vádoltatásra gyakorolt hatást érvénytelenítésnek (*to defeat*) nevezi, érvényteleníthetőségnek (*defeasible*) pedig a jogi ítéleteknek azt a jellemzőjét, hogy vitathatók vagy akár kudarcra kárhoztathatók. Ennek nyomán kimondhatjuk, hogy azok a tettek, amelyek tulajdoníthatók, érvényteleníthetők, törölhetőek is. Az érvényteleníthetőség jellemvonása nem másodlagos, hanem a jogi érvelés és ítélezés próbaköve. Ez az, ami belülről meghatározza az ítéletalkotás döntési, aktív és voluntarisztikus aspektusát. Mondjuk ki most már, hogy a tanúság szót jelentősegteljesen alkalmazzuk minden olyan esetben, amikor érvényre jut a leíró és a tulajdonító diskurzus közötti különbség: a tanúság mindig valaminek az igazát támogatja.

³ H. L. Hart: The Ascription of Responsibility and Rights, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 49, 1948–49, 171–194. (A szerk.)

A harmadik jellegzetesség magát a tanúságot érinti, amennyiben egyfajta bizonyítékként kerül be a nézeteltérés és a jogi döntés közé. Mint ilyen, a tanúság az érvelésről szóló értekezés egyik eleme.

Ezen az alapon vizsgálja Arisztotelész a tanúságot a *Rétorika* első részében, amelyet a bizonyításoknak (*pisteis*) szentelt, vagyis a meggyőzés eszközeinek a tanácsadó, a törvényszéki és a bemutató (dicséret, magasztalás) beszéd eseteiben.⁴ A tanúság logikája így kereteit a rétorikától kapja mint a dialektika „párjától” (*replique, antistrofos*).⁵ A dialektika mármost a valószínű érvelések logikája, vagyis azokéi, amelyekben a főtételek a vélekedések szintjén álló igazságokat tartalmaznak, melyeket az emberek többsége általában elfogad. A „meggyőző” (*pithanon*) mint olyan, ami a szónoki technikát meghatározza, ezért a dialektikus gondolkodás pusztán valószínűségi módozatának korrelatívuma. Ezen a módon felismertük, hogy mely episztemológiai szinthez tartozásra formálhat igényt a jogi bizonyítás: nem a szükségszerűség, hanem a valószínűség szintjére. Ehhez a valószínű jelleghez kapcsolja Arisztotelész azt a vonást, amellyel már találkozottunk: a rétorika, mondja, képes „meggyőzni ellenkező állításokról”.⁶ Nem abban az értelemben persze, hogy a szónoknak közömbösen kell érvelnie egy állítás mellett vagy ellen, hanem abban az értelemben, hogy a szónok, ha meg akarja győzni egyvalamiről a hallgatóságot vagy a bírót, előre kell látnia az ellenpárt érvét, hogy képes legyen megcáfolni.

A retorikát azonban nem keverhetjük össze a dialektikával: a meggyőzés technikái valójában nem vezethetők vissza a bizonyítás művészetére: számolniuk kell a hallgatóság diszpozíciójával, s a szónok jellemével is; s hasonlóképp, a meggyőzés erkölcsi bizonyítékokat elegyít a logikai bizonyítékokkal. Ezt a vonást kiiktathatatlanak találjuk, ha belegondolunk abba, hogy a három vizsgált beszédhelyzetben – vádolni vagy védeni törvényszék előtt, tanácsot adni a népgyűlés számára, dicsérni vagy feddni – az érvelés számol a hallgatósággal, és egy ítélet meghozatalára irányul; „döntés végett van a rétorika” (*heneka kriseos*)⁷ és „a hallgatóságra irányul” (*pro ton akroaten*).⁸ A hallgatóság és a bíró bevonásával együtt jár, hogy érzelmekre kell hatni, megfelelő diszpozícióba kell hozni őket. A tanúságot ily módon a bizonyítás és a meggyőzés hálója tartja fogva (a bizonyítás-meggyőzés a görögben ugyanazon

⁴ Arisztotelész: *Rétorika* 1358b, Magyar kiadás: ford. Adamik Tamás, Budapest, Gondolat, 1982, 19. A bemutató beszéd példánál Ricœur a fenti két pozitív alkalmazást említi, Arisztotelésznél azonban a következő olvasható: „A bemutató beszéd tárgya dicséret vagy feddés.” (uo.) (A szerk.)

⁵ Arisztotelész: *Rétorika* 1354a, 1–7. Magyar kiadás: 5–6. „A rétorika a dialektika párja [...]”, 5. (A szerk.)

⁶ „[C]sak a rétorika és a dialektika [von le ellentétes következtetéseket], mivel mindkettő egyaránt felöleli az ellentéteket.” 1355a7, magyar kiadás 9. (A szerk.)

⁷ Uo., 1377b, 20–22., magyar kiadás 84. (A szerk.)

⁸ Uo., 1358b, 1–5, magyar kiadás 19. (A szerk.)

πισztisz-piszteuein gyökből származik), melyek a sajátosan retorikai diskurzus jellegzetességeit mutatják.

Ami magát a tanúságot illeti, meglepő, hogy Arisztotelész milyen kevésre becsüli. A „technikain kívüli” bizonyítékok közé sorolja, tehát a szónok maga által megalkotott érveken kívül helyezi el. A technikain kívüli bizonyítékokat nem a szónok biztosítja, azok már a szónok fellépése előtt megvoltak: pl. „törvényszövegek, tanúk, szerződések, kínvallatások eredményei, eskük”⁹.

Ezt az eljárást, amely látszólag a minimumra szorítja a tanúságot, a következőképp magyarázhatjuk: először is Arisztotelész a tanúk (*martüres*) alatt nem azokat érti, akik beszámolnak látott dolgokról, hanem azokat az erkölcsi tekintélyeket, amelyeket a szónok tanúként megidéz. Ez a tekintélyi érvelés külsődleges az ügyre nézve, de lehetséges, hogy hozzájárul a bíró döntéséhez. A megidézett tanúk igazából elsődlegesen költők vagy híres emberek, akiknek ítéletei közismertek, jóslatmondók, közmondások szerzői. Ezek a „régii” tanúk sokkal szavahihetőbbek, mint számos „mostani” tanú, mert a mostaniak közül némelyek „osztoznak a veszélyben”, vagyis a per kockázataiban, s elfogultak egyik vagy másik fél mellett.¹⁰ Ezzel az érveléssel Arisztotelész a tanúbizonyosság hitelességét a tanú hitele fölé helyezi, és feltár egy nagyon fontos jellegzetességet, amelyre még majd visszatérünk: a tanú minőségét, jóhiszeműségét, melyet nem pótolhat a tanúság logikája. Ez azonban nem áll a szónok hatalmában, aki „felhasználja” a tanúbizonyosságot, aki tanúként idéz meg valakit. Továbbá a logika szabályaihoz igazodó retorikában a tanúság még a megtörtént eseményekkel kapcsolatban is alárendelt szerepet játszik, mert arra utal, hogy az ítélet és a bíró valamilyen külsődleges dologtól válik függővé: első fokon egy másik által elmondott dologtól, másodfokon pedig egy más által látott dologtól. Ezért törekszik Arisztotelész a lehetőségekhez képest arra, hogy a tanúság logikáját az érvelés logikájához kösse, miközben ragaszkodik a valószínűség kritériumaihoz, melyek alkalmazhatók rá. A látszólag technikai (*para-technique*) bizonyítékok ily módon technikai bizonyítékokkal kapcsolódnak össze, de ez utóbbiak maradnak az érvelés elemzésének tengelyében. Azonban a tanúság éppen külsődlegessége miatt kerül a látszólag technikai bizonyítékok közé, és ez nem mellékes vizsgálódásunk szempontjából. Annyira nem, hogy épp a tanúság külsődlegessége okoz problémát a hermeneutika számára.

⁹ Uo., 1375a, 23–24. A magyar fordítás „az úgynevezett rétorikán kívüli bizonyítékokról” beszél: 76. (A szerk.)

¹⁰ 1375b-1376b, magyar kiadás 77–79. A mostani tanúkkal kapcsolatos veszélyre a magyar fordítás így utal: „Mégis a legmegbízhatóbbak a régi tanúk, mert nem lehet őket megvesztegetni.” (79.) (A szerk.)

3. Sem a kvázi-empirikus, sem a kvázi-jogi jelentés nem meríti ki a tanúság fogalmának általános használatát. Teljesen más dimenzió tárul föl, ha a tanúvallomás-bizonyíték kérdésköréről a tanúra és cselekvésére helyezzük át a hangsúlyt. A tanú valóban nem csak az, aki vallomást tesz. A tanú problematikája külön problematikát alkot, mely a tanúság bizonyos eddig még nem tárgyalt aspektusaiban jut napvilágra. A *hamis tanúság* például nem vezethető vissza a látott dolgok elbeszélése során elkövetett hibára. A hamis tanúság a tanú szívéből fakadó hazugság. E velejéig romlott szándék oly halálos a jogi gyakorlatra és a diskurzus egész rendjére nézve, hogy minden erkölcsi kódex a legsúlyosabb bűnök közé számítja. Azok a szigorú szankciók, amelyekkel bizonyos törvények a hamis tanút büntetik, jól jelzik azt a mélységes felháborodást, amelyet a hamis tanúvallomás vált ki a köztudatban. Ebből fakad a kérdés: ki az igaz tanú, ki a hiteles tanú?

Mindenki tisztában van azzal, hogy itt másról van szó, mint a pontos, vagy akár igen lelkiismeretes elbeszélőről. Itt nemcsak annyiról van szó, hogy a tanú tanúságot tesz arról, *hogyan*..., hanem: tanúságot tesz valami *mellett*, tanúskodik valamiért. Ezeket a kifejezéseket a nyelvünk úgy érti, hogy a tanú elkötelezi magát annak az ügynek, amelyet meggyőződése nyilvános megvallásával megvéd, amelyet állhatatosan képvisel, amelyhez akár élete feláldozása árán is ragaszkodik. A tanú képes arra, hogy szenvedjen és meghaljon azért, amiben hisz. Ha meggyőződése az életébe kerül, akkor a tanú neve megváltozik, ekkor mártírnak nevezik. De valóban névváltozás ez? A *mártírsz* görögül tanút jelent. Természetesen nem veszélytelen a tanúság és a mártírság rettenetes kapcsolata. A mártír érve mindig gyanús; egyáltalán nem biztos, hogy a mártír ügye jó ügy. De pontosan erről van szó: a mártír nem érv, és még kevésbé bizonyíték. A mártírium: megpróbáltatás, határhelyzet. Mártírrá csak úgy válhat valaki, hogy kezdettől fogva tanú. De az, hogy valaki mártírrá válhat, ha a legvégsőig tanú marad, nem vezethető le tisztán jogi megfontolás alapján; a perben ugyanis nem a tanú, hanem a vádlott az, aki kockáztatja életét. Hogy a tanú egyszerűen a vádlott is, az másfajta elemzés körébe tartozik. Arról van szó, hogy a társadalom, a közvélemény, a hatalmasok gyűlölnék bizonyos ügyeket, s talán épp a legigazabbakat. Az igaz embernek meg kell tehát halnia. Az egyik nagy történelmi archetípus jelenik meg ezen a ponton: a szenvedő szolga, az üldözött igaz, Szókratész, Jézus...

Ez az, amit mi megjelölünk a tanú szó révén. A tanú az, aki azonosult az igaz ügyvel, amelyet a tömeg és a hatalmas gyűlöl: és ő az, aki ezért az ügyért kockára teszi az életét.

Az elkötelezettség, kockázatvállalás, melyet a tanú felvállal, visszatükröződik magán a tanúságon, ami sokkal többet jelent a látott dolgok pusztá elbeszélésénél. A tanúság is a tiszta szív elkötelezettségét és a halálíg való elkötelezettséget jelenti. A tanúság részese az igazság tragikus sorsának.

Még ha magában a tanúságban nem sejlik is föl ez a sötét szín, halálközelségétől szert tesz arra, amit bensőségességének nevezhetünk. Még a mindennapi nyelvben is megtaláljuk a tökéletes ellentétét az „érzékek tanúskodásának”, annak, ami a tanúság kvázi-empirikus jelentéséhez közelít; ezen a módon szokás beszélni például „a lelkiismeret tanúságáról”. De különösen akkor nevezünk egy tettet, egy cselekedetet, egy életmegnyilvánulást ebben az értelemben vett tanúságnak, mikor az önmagában is eleven bizonyítéka egy ember elkötelezettségének, elszántságának egy ügy iránt.

A tanúság jelentése, úgy tűnik, ezzel megfordult. A szó immár nem beszédaktust, a szemtanú ama tényekről szóló beszámolóját jelenti, melyeknek részese volt. A tanúság maga a cselekedet, amely tanúságot tesz a külső világban magáról a belső emberről, meggyőződéséről, hitéről.

Ez azonban mégsem akkora jelentésszakadás, hogy a két szélső szóhasználat csak pusztá homonímia lehetne. A tényekről beszámoló tanúságtól szabályos átmenettel jutunk el a tettekkel és halállal megbizonyított tanúsáig. A tanú elkötelezettsége a tanúságban az a rögzített pont, amely körül bomlik ki az értelem egész palettája. Ez az elkötelezettség az, ami megkülönbözteti a hamis tanút az igaz és hiteles tanútól.

III. A PRÓFÉTAI, ILLETVE KÉRÜGMATIKUS TANÚSÁG BETÖRÉSE

Ebbe a szemantikai komplexumba tör be a tanúság vallási értelme. Teljesen új dimenzió tárul ezzel föl, amelyet nem bontakoztathatunk ki, ha a szó profán használatából indulunk ki. Ennek ellenére sem mellékes azonban, hogy ebből az újra munkába vett szemantikából egyáltalán nem kerül ki a szó profán jelentése, hanem bizonyos módon megőrződik, sőt jelentősége még meg is nő. Ezért az új jelentés betöréséről és az újban megőrződő hagyományos jelentésről együtt fogok beszélni.

Vezérfonalul a *martüsz* gyökből eredő szavak szemantikáját fogom választani a bibliai próféták írásai és az Újszövetség alapján.

1. Ézsaiás próféta csodálatos szavaiban, tehát egy prófétai szövegben, a jelentés minden aspektusa kiolvasható, a régi és az új egyaránt:

Hozd ki a népet, amely vak, pedig van szeme, és süket, pedig van füle! Gyűljön egybe minden nép, jöjjenek össze a nemzetek! Ki tudja közülük megmondani és tudtunkra adni, hogy mi volt régen? Állítsák elő tanúikat, bizonyítsák igazuk, hogy aki hallja, azt mondja rá: Úgy van! Ti vagytok a tanúim – így szól az ÚR –, és az én szolgám, akit kiválasztottam, hogy megismerjetelek, higgyetek bennem, és megértsetek, hogy csak én vagyok. Előttem nem lett isten, és utánam sem lesz! Én, én vagyok az ÚR, rajtam kívül nincs szabadító. Én mondtam meg, hogy megszabadítalak, én hirdetem, nem valami idegen isten. Ti vagytok a tanúim – így szól az ÚR –, hogy én Isten vagyok. Ezután is csak én leszek! Nincs, aki kezemből kiragadjon, ha én cselekszem, ki másíthatja meg? (Ézs 43,8–13. vö. 44,6–8)

Itt tör be az értelem, és pedig négyszeresen. Először is a tanú nem akárki, aki csak úgy előlép s tanúskodik, hanem az, aki elküldetett a tanúságtételre. Eredetét tekintve a tanúság máshonnan jön. Továbbá a tanú nem egyedi, esetleges tényekről tanúskodik, hanem az emberi tapasztalat radikális, átfogó értelméről. A tanúságban maga Jahve tanúskodik önmagáról. Még tovább menve, a tanúság a kihirdetésre, a közzétételre, az elterjesztésre orientálódik: minden nép számára tesz tanúságot egy nép. Végül ez a tanúság teljes elköteleződést feltételez; nemcsak a szavakét, hanem a tettekét, sőt végső esetben akár az élet föláldozását is. A tanúságnak ezt az új jelentését az választja el minden más használati módtól a mindennapi nyelvben, hogy a tanúság nem a tanúhoz tartozik. Mind eredetét, mind tartalmát illetően a tanúság abszolút kezdeményezésből fakad.

Ugyanakkor azért a profán jelentés sem tűnik el. Bizonyos vonatkozásban átveszi azt a prófétai jelentés. Ez nyilvánvaló az elkötelezettség tekintetében, amiről az iménti szemantikai elemzés utolsó fázisában szóltunk. Itt a prófétai és a profán fogalom tökéletes kontinuitásban vannak. Ezért joggal mondhatjuk, hogy ezen a ponton még nem köthető össze egyértelműen a szenvedő szolga (Ebed-Jahve) fogalma a tanú fogalmával. A *mártír* teológiája nem azonosítható a *martűsz* (tanú) prófétai fogalmával. Az biztos, hogy az üldöztetést szenvedő igaz ember, a megalázott, sőt meggyilkolt próféta témája sokkal régibb, mint a mártír témája úgy, ahogyan azzal csak a késői judaizmusban találkozunk. Mindenesetre a próféta egyszersmind a fájdalmas embere is: „Miattad gyilkolnak minket naponta, vágójuhoknak tekintenek.” (Zsolt 44,23) Jeremiás próféta is így látta küldetését; minden próféta, amennyiben [az uralmon lévők] ellen prófétál, életre-halálra prófétál. A nagy prófétai korszakban azonban még nem alakult ki a kapcsolat, amely a tanú szóban összeköti a néphez szóló prófétai íghirdetést és a próféta halálának témáját. Amikor pedig már létre fog

jönni ez a kapcsolat, a „meghalni valamiért” eszméje továbbra is alárendelt marad a másokhoz szóló igehirdetésnek. Miként a profán szférában, úgy itt is igaz, hogy a tanítványból azért lesz mártír, mert tanúságot tesz, és sohasem megfordítva.

Nem kevésbé jelentős a tanúság jogi aspektusa sem. Az embert akkor hívják el tanúságtételre, ha vitatják, perelik Jahve léthez, illetve az egyedül igaz Istenként való léthez való jogát. „Kicsoda olyan, mint én? Szóljon, mondja meg, sorolja fel, hogy mi történt, amióta hajdan népet alkottam” (Ézs 44,7). Az elhívás egyidejűleg döntésre szólít fel: „ti vagytok a tanúim! Van-e isten rajtam kívül?” (Ézs 44,8). A Jahvétől indított per a népek és bálványaik ellen végleges döntést követel.

Úgy látom, hogy a tanúság prófétai fogalmának egyik legfőbb jellegzetesége az, hogy a per témája újra felbukkan a hitvallás témájának belső rétegeiben. Erről nem szabad megfeledkeznünk akkor sem, amikor majd a tanúság hermeneutikáját össze akarjuk kapcsolni azzal, amit Nabert az isteni kritériológiájának nevezett. Ez a kritériológia már ott van a krízisben, a bálványok megítélésében: „A bálványszobrok készítői mind hiábavalók, és amiket kedvelnek, nem érnek semmit. Tanúik nem látnak és nem tudnak semmit, ezért szégyent vallanak.” (Ézs 44,9)

Ha valóban megmarad a jogi szempont, úgy ahogy a fentebbiekben beszélünk róla, akkor vajon mondhatjuk-e, hogy a tanúság kvázi-empirikus aspektusa szintén megőrződik? Könnyű lenne azt mondani, hogy a hitvallás megszünteti a látott dolgok elbeszélését. (Pl. H. Strathmann a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV. kötetének *martüsz* címszavában következetesen szembeállítja egymással a tényekről szóló tanúságot és az igazságról szóló hitvallást.) De nem ez a helyzet. A tanúság teológiája, ha nem szeretnénk, hogy pusztán másfajta elnevezése legyen a hitvallás teológiájának, csak akkor lehetséges, ha megmarad egy bizonyos „elbeszélő mag”, szoros egységben a hitvallással. Ez *par excellence* Izrael hite esetében van így, aki/amely először is hitvallást tesz Jahvéról, és pedig úgy, hogy elbeszéli kiszabadítása tényeit, megszabadítása történetének döntő eseményeit. Az, amit von Rad „a hagyományok teológiájának” nevez, teljes egészében azon az alapvető posztulátumon nyugszik, hogy Izrael *credója* narratív hitvallás a *credo* magvát alkotó Deuteronomium 26,5–9 mintájára. Ahol elbeszélhető a megszabadítás egyfajta „története”, ott a prófétai „értelem” (*sens*) is nemcsak megvallható, de tanúsítható is. Nem tehetünk tanúságot egy értelem *mellett* annak tanúsítása nélkül, hogy végbement valami, ami ezt az értelmet hordozza. A prófétai mozzanat („Én, az ÚR vagyok a te Istened”) és a történeti mozzanat („Én, az ÚR vagyok a te Istened, aki

kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából.”) összekapcsolása (2Móz 20,2) éppen olyan alapvető, mint a prófétai mozzanat és a jogi mozzanat összekapcsolása. Ily módon feszültség jön létre a hitvallás és a látott dolgok elbeszélése között, melynek mélyén ismét megjelenik a már a mindennapi fogalomban is benne rejlő feszültség a bíró ítélete és a tanú elbeszélése között, ahol az előbbi nem látta a dolgokat, az utóbbi viszont igen. Nincs tehát olyan tanúja az abszolútnak, aki ne volna egyszersmind történelmi jelek tanúja is, és nincs az abszolút értelemnek olyan megvallója, aki ne lenne egyszersmind a megszabadítás tetteinek elbeszélője is.

2. A tanú és a tanúság *újszövetségi* jelentését nagyban előkészíti tehát a fogalom prófétai jelentése. Az eddigi feszültségek újakkal egészülnek ki, ami jelzi az átmenetet a prófétai beszéd-től az evangéliumi beszédhez anélkül, hogy megszakadt volna a kettejük közti kontinuitás.

Az bizonyos, hogy a tanúság „hitvalló” magva az a gravitációs pont, amely körül minden más elrendeződik. Az a hitvallás, hogy Jézus a Krisztus a *par excellence* tanúságtétel. Itt a tanú ismét csak küldött, és tanúságtétele sem az ő birtoka. „Nem a ti dolgotok, hogy olyan időkről és alkalmakról tudjatok, amelyeket az Atya a maga hatalmába helyezett. Ellenben erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek, és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt a föld végső határáig.” (ApCsel 1,7–8), mondja Krisztus a Mennybemenetelkor. Ám ha igaz is, hogy a tanúság a maga jelentésmagvában hitvallásos, attól még nem valamilyen egyszerű hitvallásról van szó: a köznapi jelentés minden jellegzetessége visszatér, kibomlik és átalakul a hitvalló maggal érintkezve.

Vegyük először is a szemtanúi tanúságtétel esetét! A tanú arról tanúskodik, ami megtörtént. Azt gondolhatjuk, hogy amikor a keresztyén igehirdetést igyekeznek integrálni az elbeszélés kategóriáiba mint a Názáreti Jézus tetteiről és szavairól szóló narratívuméiba, akkor ez abból a szándékból fakad, hogy egybeforrasszuk a hitvalló tanúságot és az elbeszélő tanúságot. Ezt az összekapcsolást a négy evangélista különbözőképpen hajtja végre, és ez alapján lehetőség nyílik a tipologizálásra. Az egyik szélső érték Lukács, a másik János.

Lukácsnál a tanú a látott és hallott dolgokról tanúskodik. A tanú Jézus tanításának, csodatetteinek, szenvedésének és feltámadásának a tanúja. „Ti vagytok erre a tanúk” (Lk 24,49), mondja a Feltámadott. Természetesen a tény nem választható el jelentésétől, de ez a jelentés a történetben rögzül, abban, ami végbement. Mindezeknek „vagytok a tanúi”. Ugyanezt erősítik meg az apostolok is a Nagytanács előtt: „Mi tanúi vagyunk ezeknek az eseményeknek, és tanúja a Szentlélek, akit azoknak adott Isten, akik enge-

delmeskednek neki.” (ApCsel 5,32). A fogalom két oldala itt szétválaszthatatlan: egyrészt csak a küldött, az apostol lehet tanú, aminek egyedül a Szentlélek a garanciája; ugyanakkor mégiscsak a küldött a látott dolgok tanúja. A manifesztáció közvetlenségének mozzanata (később visszatérek még erre a kifejezésre, amelyet Hegel előtt már János evangélista is alkalmazott) döntő szerepet játszik abban, hogy valóban tanúsággá lesz a tanúság. A tény és a jelentés, az elbeszélés és a hitvallás dialektikája Lukácsnál alapvetően a lényegi hitvallás, a feltámadásról szóló hitvallás tekintetében jut szerephez. Minden jel arra utal, hogy a [feltámadott Jézus] „megjelenései” játszották a döntő szerepet, mert a manifesztációt meghosszabbították a halálon túlra is. Az Apostolok cselekedetei által bemutatott prédikációk újra meg újra visszatérnek ehhez a vezérmotívumhoz: „Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, aminek mi valamennyien tanúi vagyunk.” (ApCsel 2,32; 3,15 etc.). Pál apostol is ugyanezt hirdeti: „De Isten feltámasztotta őt a halálból, és ő több napon át megjelent azoknak, akik együtt mentek fel vele Galileából Jeruzsálembe, és akik most az ő tanúi a nép előtt.” (ApCsel 13,30–31).

A ténynek az értelemben, az elbeszélésnek a hitvallásba való integrálása azonban nem mentes a belső feszültségtől. A tanúság szemtanúi jellege kétségtelenül messzire kiterjeszhető, köszönhetően a megjelenés-fogalom ennek megfelelő kiterjesztésének. Minden arra utal, hogy ezt jelzi maga Pál is, aki olyan megjelenésként értelmezte a feltámadott Úrral való találkozását a damaszkuszi úton, mely az ő megtapasztalását hozza kapcsolatba a Jézus életéről és feltámadásáról szóló tanúságtételek sorához. (ApCsel 22,14–15; 26,15–20). Az őskereszténység sosem látott lényegi különbséget a Jézus életéről szóló szemtanúi tanúságtételek és a Feltámadottal való találkozások között. Az evangéliumok szerkesztőinek munkája is közvetlenül összekapcsolja az élő Krisztusnak tulajdonított prófétai ihletést és a szemtanúk emlékeit. Nincs semmilyen belső különbség a názáreti Jézus tettei és cselekedetei, a feltámadott megjelenései és a Szentléleknek a pünkösdi közösségben való megnyilvánulásai között. Ellenkezőleg, magának a manifesztációnak a kontinuitása igazolja azt a kiterjesztést, mely a látott és hallott dolgokról szóló tanúságtételhez igazodik. Csak a történetkritikán nevelkedett modern elme számára jelent különböző dolgokat a Jézus kíséretéhez való tartozás és a Feltámadottal való találkozás. A tényekről, eseményekről szóló tanúság és az értelemről, az igazságról szóló tanúság mély egységét így lehetett megvédeni bizonyos ideig.

Mindazonáltal Lukács tanúságfogalmának van egy hiányossága is. Pál apostol nem a megjelenésekről prédikál és még kevésbé arról a „magánjellegű” megjelenésről, amelynek kegyelmi adományában ő részesült. Pál a megfeszített

Krisztusról prédikál vagy a keresztről, noha ő maga nem volt szemtanúja annak. Amikor felidézi István emlékét, akit üldözött, akkor mintegy Krisztushoz fordulva mondja: „Amikor pedig kiontották Istvánnak, a te vértanúdnak a vérét, magam is ott álltam...” (ApCsel 22,20). István, „a te vértanúd”? Még mindig szemtanút jelent a tanú? István esete fordulópontot jelöl: a „feltámadás tanúi” egyre kevésbé szemtanúkat jelentenek, hiszen a hitet most már az igehirdetés meghallása hagyományozza tovább. A „szó” hiába utal vissza a „látásra”, a beszéd már nem látás; vagyis a hit a hallásból fakad.

Jánosnál a hangsúly egyértelműen átkerül az elbeszélő pólusról a hitvalló pólusra, még akkor is, ha az evangélium elbeszélő kerete megmarad. Valamennyi evangélista közül János az, aki pár excellence a tanúság hírnöke. Még szám szerint is nála fordul elő a legtöbbszor a szó: *martüs*, az összes, 77 újszövetségi előfordulásból 47-szer, a *martüria* pedig a 37-ből 30-szor. A tanúság jelentésének megváltozása a tanú szó új értelmezéséből fakad. Jánosnál a tanú kifejezés kevesebbszer fordul elő, mint a tanúságtétel (összesen 5-ször a Jelenések könyvében), és Krisztusra vonatkozik, akit János hű bizonyásznak, tanúnak (Jel 1,5) vagy hű és igaz bizonyásznak nevez (Jel 3,14). (Az is igaz, persze, hogy a 9,3-ban és 17,6-ban, a „tanú” szó a hitvallás és az igazoló tanúskodás szinte lukácsi értelmezésében szerepel.) Ez a tanú fogalmában végbemenő jelentésváltozás kihat a tanúságra is. Nem az számít elsődlegesen, hogy mit csinál az ember, amikor tanúságot tesz, hanem az, amit a Fiú tesz, mikor kinyilvánítja az Atyát (Jel 1,2 Jézus Krisztus *martüriájáról* mint Jézus Krisztus apokalipszisének, kinyilatkoztatásának szinonimájáról beszél 1,1–2). A tanúság pólusa az elbeszélő hitvallásról áttolódik tehát a kinyilvánítás felé – afelé, amiről a tanúság szól. Ez a János 1,18 értelme. „Istent soha senki sem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, az jelentette ki őt (*a fait connaître; ἐξηγήσατο*)”. Itt Isten egzegézise és a Fiú tanúságtétele egy és ugyanaz. Egyszóval: a tanítvány által tett tanúságot legmélyebb szándéka szerint a tanúság-kinyilvánítás (*manifestation*) teológiai értelme szabályozza, ahol a tanúság-kinyilvánítás *par excellence* krisztusi tett. Ha Keresztelő János is tanú, akkor nem a feltámadás tanúja az első evangélisták értelmében, hanem egyfajta nem annyira történeti, mint inkább teológiai értelemben a világosság tanúja. „János bizonyágot tett róla...” (Jn 1,17) De miben áll Keresztelő „János (tanú)bizonyágtétele” (Jn 1,19)? Semmi másból, mint a Krisztusról tett lényegi és teljes hitvallásból: „Íme, az Isten báránya, aki elveszi a világ bűnét!” (Jn 1,29) Keresztelő János bizonyos értelemben szemtanú („Én láttam, és bizonyágot tettem arról, hogy ő az Isten Fia.” Jn 1,34). Azonban amit látott: jel, amely azt jelzi, hogy Jézus a Krisztus. („Láttam, hogy a Lélek leszállt az égből, mint egy galamb...”) Ám ez a jel

semmi egyfajta belső beszéd nélkül, amely kimondja az értelmet: „Akire látod, hogy leszáll a Lélek, és megnyugszik rajta...” (Jn 1,33) Sehol sem mondatik, hogy Keresztelő Jánoson kívül valaki más is megértette a szavakat, melyek értelmet adtak a látottaknak. A szemtanúság fogalmát alapjaiban összezavarja tehát Krisztus kettős témája: hű tanú, illetve tanúság, a világosságról szóló tanúság. A két téma egyébként összekapcsolódik azért, hogy Krisztus, a hű tanú maga azért jött, hogy „tanúbizonytságot tegyen”. Ez az, amit világossá tesz János evangéliumának Krisztusa Pilátus előtt: „Te mondod, hogy király vagyok. Én azért születtem, és azért jöttem a világba, hogy bizonytságot tegyek az igazságról: mindenki, aki az igazságból való, hallgat az én szavamra.” (Jn 18,37)

E tekintetben két szép szövegrész jelzi, hogy távolság van a János, illetve a Lukács értelmében vett tanúság között: János 5,31–39 és 8,13–18. Mindkét részlet arra a zsidó jogszabályra utal vissza, miszerint a bizonyításhoz legalább két szemtanú kell. (5Móz 19,15) János evangéliumában azonban Jézus teljességgel áthelyezi a kettős tanúság értelmét: az első tanúságtételt Krisztusról maga Krisztus teszi: „Még ha én önmagamról teszek is bizonytságot, akkor is igaz a bizonyágtételem, mert tudom, honnan jöttem és hová megyek...” (Jn 8–14) De melyik a másik tanúság? Keresztelő Jánosé lehetne az annak nyomán, amit máshol mondanak róla; ámde mégsem az övé a második tanúságtétel, hanem magáé Istené: „a tettek, amelyeket átadott nekem az Atya, hogy teljesítem azokat, ezek a tetteim maguk tanúskodnak arról, hogy engem az Atya küldött el.” (Jn 5,36–37)

E jelentésáthelyeződés révén a tanúbizonytságot szinte teljesen bensővé válik: „Elfogadjuk ugyan az emberek bizonyágtételét, de Isten bizonyágtétele nagyobb, mert Isten bizonyágtétele az, amellyel Fiáról tesz bizonytságot. És aki hisz Isten Fiában, abban megvan ez a bizonyágtétel.” (1Jn 5,9–10) Az a tanúbizonytságot, melyet a tanú birtokol magában, nem más, mint a Szentlélek bizonyágtétele; ez jelzi a bensővé tevés legszűkebb pontját. („Amikor eljön a Pártfogó, akit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelke, aki az Atyától származik, az tesz majd bizonytságot én rólam; de ti is bizonytságot tesztek, mert kezdettől fogva velem vagytok.”) (Jn 15,26–27)

Úgy tűnhetne tehát, hogy ha a tanúbizonytságot teljesen bensővé válik Krisztus saját bizonyágtételében és Isten Krisztusról szóló bizonyágtételében, akkor minden kapcsolata megszakad a Lukácsnak oly kedves szemtanúsággal. De nem ez a helyzet. Még Jánosnál sem szakad meg a kapcsolat a krisztológikus hitvallás és a döntő történelmi eseményt tudtul adó elbeszélés között. A két fentebb kommentált szövegrészben (5,31–9; 8,13–18.) van egy meglepő kifejezés, amely jelzi, hogy az Atya és a Fiú bensőséges párbeszédéről szóló tanúság

külsővé válik. Ez a kifejezés a cselekedet. „Atyám nevében végzett cselekedeteim tanúskodnak mellettem” (Jn 10,25; vö. 10,37–38: „Atyám cselekedeteit teszem”). Krisztus cselekedeteinek bizonyágtétele (*martüría tón ergón*) a Krisztusról szóló tanúságtételt nem egy eszméről, egy időfeletti *logosz*ról, hanem egy testté lett személyről szóló bizonyágtétellé teszi. János, a testté lett Ige hírnöke, mégsem sodródhatott el teljesen a tanúság misztikus és teljesen belsővé vált gondolatáig. A „világosságról” tett tanúbizonyosság „valakiről” tett tanúbizonyosság (vö. a különböző kifejezéseket: tanúságtétel „öröla”, „magamról”, „rólad”, Jn 1,15; 5,31–32; 8,13; 17,10; 25,15.26). Ezért tud még megmaradni a hitvallásként értett tanúbizonyosság az evangélium konvencionális elbeszélő keretein belül: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk az ő dicsőségét...” (Jn 1:14). Bár János és Lukács sok mindenben eltérnek egymástól, ezen a ponton találkoznak. A hitvalló tanúbizonyosság nem választható el az elbeszélő tanúbizonyoságtól: máskülönben föllépne a gnózis veszélye. Ezért mondja János az evangéliuma végén, reflexív módon mintegy önmagát is tanúként mutatva fel, a művéről azt, amit akár Lukács is mondhatott volna: „Aki pedig látta ezt, az tesz róla bizonyágot, és az ő bizonyágtétele igaz, és ő tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek” (Jn 19,35). Még egyszer: látni és tanúságot tenni, e kettő szorosan összetartozik.

Nem szeretném a jánosi tanúságról szóló részt úgy befejezni, hogy említés nélkül hagyom a tanúság köznapi jelentésének második vonását, azt, hogy a tanúság a bizonyítás elemét jelöli a perben. Talán épp ez a jelentésaspektus biztosítja egyrészt, hogy a vallásos jelentésben megmarad a profán jelentés is, de másrészt ez ad különös színezetet a tanúság sajátos teológiai fogalmának. Hogy a tanúbizonyásgnak valóban van perbeli szerepe, ahhoz most elég lenne pusztán Jézus perére hivatkoznunk (pl. a hamis tanúk vádjá, valamint hamis tanúk felállítása a perben). Azonban Jézus egész szolgálata per. A maga részéről Jézus pere, ez az emberi fórum előtt zajló történeti per, az apostol szemében csak egyetlen epizód abban a hatalmas perben, amelyet Theo Preiss-szal szólva, joggal nevezhetünk „kozmosz pernek”.¹¹ Isten Országának és Igazságának eljövetele forog kockán az Isten és a Világ Fejedelme közötti perlekedésben, amelyet a világ fölött kimondott isteni „ítélet” és a Sátán bukása szankcionált. Ha a meseszövegsnek ezt a vonalát követjük, akkor a „jogi” viszonyulás tágasabb fogalmi körében helyezhetjük el a tanú, tanúságtétel, tanúbizonyosság alkotta fogalmi kört. Ebben a körben olyan fogalmakkal találkozunk, mint: küldött,

¹¹ Theo Preiss: „*La justification dans la pensée johannique.*” Hommage et reconnaissance à Karl Barth son 60e anniversaire (Neuchâtel–Paris, 1946), újraközölve in: *Le vie en Christ* (Neuchâtel–Paris, 1951).

tanúsítás, tanúbizonyosság, ítélni, ítélet, megvádolás, meggyőzés, vigasztaló.¹² Ha Jánost, a misztikust szembeállítjuk Pállal, a hitből való megigazulás apostolával, könnyen eljuthatunk oda, hogy teljesen elvessük ennek a másfajta „jogi” szemléletnek az érvényét, a megigazulás e másik problematikáját, melynek koherenciáját a nagy pernek az a horizontja adja, amelyre rávetül a tanúság egész teológiája. Tehát ebben a távlatban is szemügyre vehetjük a hitvalló tanúbizonyosság és az elbeszélő tanúbizonyosság dialektikáját. Induljunk ki Krisztusnak mint a hűséges tanúnak koncepciójából. A Fiú *martíriája* mint az első tanúbizonyosság a „jogokért folyó per”-ben¹³ válik tanúsító érvényűvé. Már a prológustól kezdve megtaláljuk az elvitatás és az igazolás közötti drámai ellentétet: „a saját világába jött, de az övéi nem fogadták be őt”. (Jn 1,11) Jézus ezt mondja Nikodémusnak: „Bizony, bizony, mondom neked: amit tudunk, azt szójuk, és amit láttunk, arról teszünk bizonyosságot, de nem fogadjátok el a mi bizonyágtételünket.” (Jn 3,12) Keresztelő János pedig így fogalmaz: Jézus „arról tesz bizonyosságot, amit látott és hallott, de bizonyágtételét senki sem fogadja el.” (Jn 3,32)

A nagy per keretében történik meg az, hogy a tanú küldött is; a küldött mintegy az, aki elküldi őt: teljes körű meghatalmazása van. Innen érthető a két tanú megidézésére vonatkozó rabbinikus szabály földidézése. A nagy per távlatában új értelmet nyer Jézusnak ez a kijelentése: „a cselekedetek bizonyosságot tesznek rólam, hogy az Atya küldött engem”. Krisztus *par excellence* tanú, mert a világ cselekedeteinek „krízisét”, megítélését idézi elő: „én arról tanúskodom, hogy a cselekedetei [a világéi] gonoszak.” (Jn 7,7) A tanú szerepe ezen a ponton a Véigidő Bírójának szintjére emelkedik. A Bíró a Világosság; ő alkotja a világosságot. Meghökkenítő fordulat révén a földi per vádlottja az eszkatológiai per bírója. Krisztus számára a tanúként létezés egyrészt a földi vádlott és a mennyei bíró szerepének összekapcsolása, másrészt a király mivolt is, ahogyan Pilátus előtt mondja.

Ennélfogva a hitvalló vallomás mindig csak a perbe fogás és a vádoltatás távlatában válik tanúbizonyság színezetűvé.

A nagy per jegyében azonban nemcsak Krisztus tanúsága, valamint tanítványai kerül új megvilágításba, hanem a jánosi tanúbizonyosság „pneumatológiája” is, amelyről eddig keveset szóltunk, csupán akkor, mikor a tanúság belsővé tételének szélső pontjáról esett szó. A Szentlélek belső bizonyágtételének jelentése abból a perből fakad, mely Krisztus és a világ között folyik a történelem

¹² Uo., 48.

¹³ Uo., 51.

ítélőszéke előtt. János első levele eleveníti föl a tanúság és a per „dramaturgiáját”: „Ki az, aki legyőzi a világot, ha nem az, aki hiszi, hogy Jézus az Isten Fia? Ő az a Jézus Krisztus, aki eljött víz és vér által... a Lélek pedig bizonytságot tesz róla, mert a Lélek az Igazság. Mert hárman vannak, akik bizonytságot tesznek: a Lélek, a víz, a vér és ez a három egy.” (1Jn 5,5–8) A víz és a vér itt a Kereszthalált, a Passiót, jelentik. Ha nem kapcsolnánk össze a Lélek bizonytságtételét az eszkatológiai perrel, akkor aligha érthetnénk meg, hogy miért nevezi Jézus a Lelket Paraklétosznak (vigasztalónak, Jn 15,25–21). A Paraklétosz a vádló alakjának szimmetrikus párja. A Paraklétosz az, aki „leleplezi a világ előtt, hogy mi a bűn, mi az igazság, és mi az ítélet.” (Jn 16,8) Ő a hívők pártfogója, mikor a Sátán vádolja őket. A Jelenések könyve a dráma e végső aktusát a Sárkány vereségének nagyszabású látomásában vetíti elénk (12,9–12). A tanúság teológiája sehol másutt nincs ilyen tisztán hozzákapcsolva a nagy per teológiájához.

Ugyanakkor azt is megértjük, hogy emberi szinten a tanúság kettős: egyrészt belső tanúságtétel, a meggyőződés pecsétje, másrészt azonban a cselekedetek tanúbizonytsága is, vagyis – Krisztus szenvedésének mintájára – a szenvedés tanúságtétele. A Jelenések könyvének látomása így folytatódik: „Legyőzték őt [a Sárkányt] a Bárány vérével és bizonytságtételük igéjével azok, akik nem kí mélték életüket mindhalálig.” (Jel 12,11) Vagyis még mindig a per nézőpontjából lesz a mártír a tanúbizonytság legfőbb pecsétje.

Ez az a furcsa „jogi misztika”,¹⁴ amelybe betagozódik a tanúbizonytság jáno si dialektikája. Ha tisztán misztikus terminusokban értelmezzük, akkor a tanúbizonytság az igazság megvallására redukálódik; ha jogi terminusokban értelmezzük, akkor az igazolás tesz győztessé a perben, Nem mondhatjuk-e tehát, hogy éppen a jogi mozzanat tartja össze azt a két mozzanatot, amelyek különválókként jelentek meg a számunkra, ti. a tanúságot mint (hit)vallást, illetve a tanúságot mint (tények) elbeszélését? Az eszkatológiai ítélőszék előtt ugyanis a „cselekedetek” és a „jelek” alkotják a bizonyítékokat; azok a cselekedetek és a jelek, melyekről maga a legmisztikusabb apostol is azt mondja: „láttam” őket.

IV. A TANÚSÁG HERMENEUTIKÁJA

Itt az ideje, hogy visszatérjünk ahhoz a kérdéshez, amely elindította vizsgálódásunkat. Kérdésünk ez volt: lehetséges-e, hogy az abszolút reflexió filozófiája a teljesen esetleges tényekben vagy eseményekben bizonyítékot találjon arra,

¹⁴ Uo., 60.

hogyan az „igazolhatatlan” már itt és most legyőzött? Úgy tűnik, roppant akadály zárja el előlünk a felelet távlatait: van-e egyáltalán jogunk arra, hogy abszolút jelleggel ruházzunk föl egy történelmi mozzanatot? Úgy tűnik föl, hogy áthidalhatatlan szakadék tátong az eredendő igenlés belső, illetve ama lét és ama tettek külső volta között, melyek azzal az igénnyel lépnek fel, hogy az abszolútról tanúskodnak.

Lehetséges-e hát egyáltalán a tanúság *filozófiája*?

Azt szeretném bizonyítani, hogy ez a filozófia nem lehet más, mint hermeneutika, vagyis az *értelmezés* filozófiája. Az értelmezés filozófiája olyan ellipszis, melynek két fókuszát az elmélkedés ugyan mindig közelebb hozza, ám sosem tudja egyetlen gyújtópontban egyesíteni. Mit jelent igazából a tanúság értelmezése? Kettős aktust: egyrészt az öntudat önmagára irányuló aktusát, másrészt az abszolút önmagáról adott jeleit megragadó történelmi aktust. A jelek, melyeket az abszolút megjelenít magáról, egyúttal azok a jelek is, melyekben a tudat önmagára ismer. E két ösvény konvergenciáját fogjuk most felvázolni.

A történeti pólusból kiindulva elsőként a tanúbizonyosság és az értelmezés kapcsolatát fogom bemutatni. A reflexív pólusból elindulva pedig ezt követően azt mutatom majd fel, hogy hogyan fejleszti ki az eredendő igenlés a maga részéről azt a reflexív típusú értelmezést, amelyet Nabert az isteni kritériológiájának nevezett el, és amelyről ezt mondja: „a tudat önmagát teszi meg az isteni bírójává, és ebből következően választja ki Istenét vagy isteneit.”¹⁵ Az eredendő igenlés belenöveszti magát az isteni kritériológiájába, s így kerül sor arra, hogy szembesüljön a bálványok krízisével, melyet a tanúbizonyosság hív elő. Így a tanúbizonyosság hermeneutikája két egzegézis egybefonódásából képződik, az abszolútról szóló történeti tanúbizonyosság egzegéziséből egyfelől, valamint az isteni kritériológiáját művelő önmaga (*soi-même*) egzegéziséből. Talán az is láthatóvá válik majd, hogy ez a kettős egzegézis egyszersmind kettős per is, és hogy ez a kettős per az, ami a maga sajátos valójában értelmezi a tanúság hermeneutikáját.

Mindenekelőtt mondjuk el, hogyan találkozik a történeti egzegézis az önmaga egzegézisével.

A tanúbizonyosság fogalma, ahogyan a bibliai egzegézisből kibomlik, kettős értelemben hermeneutikai fogalom. Először is abban az értelemben, hogy értelmeznivaló tartalmat *ad* az interpretáció számára, másodsor pedig abban az értelemben, hogy *életre hív* egy interpretációt.

A tanúbizonyosság értelmeznivalót *ad*.

¹⁵ Nabert: *Le Désir de Dieu*, 264.

Ez az első vonás a tanúbizonyosság *kinyilvánító* aspektusát jelzi. Az abszolút itt és most kijelenti önmagát (*se déclare*). A tanúbizonyosságban benne van az abszolút közvetlensége, mely nélkül nem volna mit értelmezni. Ez a közvetlenség eredetként hat, *initium*ként, ami mögé nem mehetünk vissza. Ettől kezdve az értelmezés e közvetlenség bevégezhetetlen közvetítése. E kezdet nélkül azonban az értelmezés nem lesz más, mint az értelmezés értelmezése. Van olyan mozzanat, amelyben az értelmezés egy vagy több tanúbizonyosság egzegézise. A tanúbizonyosság az értelmezés „szükséges feltétele”.¹⁶ A hermeneutika tanúbizonyosság nélkül végtelen regresszusra van ítélve, perspektivikusan nincs se kezdete, se vége.

Nehezen belátható állítás ez a filozófus számára, mert az abszolút önkinyilvánítása itt és most jelöli ki azt a pontot, ahol megvethetjük lábunkat a reflexió rossz végtelenével szemben. Az abszolút megmutatkozik. Az abszolútnak és a jelennek ebben a rövide záródó körében konstituálódik az abszolút egyfajta megtapasztalása. A tanúbizonyosság kizárólag erről tesz tanúbizonyosságot. A logikai modellekre építő logika és retorika számára a tanúbizonyosság az értelem elidegenedését jelenti, vagy, ahogy Arisztotelész mondja a *Rétorikában*, olyan nem-technikai bizonyító eszközt, amely a szónok által kitalált érvekhez képest külsődleges. S pontosan így lehet az abszolút megnyilvánulása.

Ám miközben a tanúbizonyosság *ad* valamit az értelmezés számára, igényel is értelmezést, éspedig a mindennapi fogalom ama három dimenziója szerint, amelyeket az abszolút tanúbizonyosság fölvelt magába.

A tanúbizonyosság igényli is az értelmezést, éspedig magának az értelemnek és az értelemtől áthatott eseménynek a dialektikája okán. A tanúbizonyosság hitvalló és elbeszélő pólusának korábban megfigyelt összeolvadása hermeneutikailag igen jelentős. Azt jelzi ugyanis, hogy az értelmezés nem alkalmazható hátulról a tanúbizonyosságra, mintegy erőszakot téve rajta. Az értelmezés arra irányul, hogy áthelyezze a tanúbizonyosság benső dialektikáját egy másfajta beszédmódba. Magában a tanúbizonyosságban ez a dialektika közvetlen, abban az értelemben, hogy elbeszélés és hitvallás között megszűnik minden távolság. Az evangélium első tanúi Krisztus jelentőségéről közvetlenül a Jézus-esemény alapján tettek hitvallást: „Te vagy a Krisztus.” Nincs semmilyen távolság a történelmi Jézus és a hit Krisztusa között. Ez az egység leírva: Jézus-Krisztus. Az eseménynek és a jelentésnek ez a rövide záródó köre ad értelmeznivalót és igényli az értelmezést. Hogyan? Úgy, hogy az egybeolvadás feszültséget is jelent. Az esemény egyszerre megjelenő és eltűnő; annyiban eltűnő, amennyiben

¹⁶ „*ananké stenai*”

megjelenő. Az élő Krisztus megjelenése az üres sír is. Ezt hangsúlyozta olyan erősen Hegel a *Vallásfilozófiájában*. Valamiféle hasadás rajzolódik itt ki, mely hasadás nem érvényteleníti a tanúságot, hanem a meghasadt közvetlenség vég nélküli közvetítése lesz. Ha lehetséges az értelmezés, akkor azért, mert e hasadás segítségével mindig lehetséges az esemény és a jelentés kapcsolatának közvetítése egy másik jelentés által, mely kettejük viszonyára tekintettel az értelmező (*l'interprétant*) szerepét játssza, E tekintetben Charles Sanders Peirce-nek köszönhetjük a háromoldalú kapcsolat modelljét: minden jel és tárgy közötti kapcsolat, mondja, explicitté tehető egy olyan jel segítségével, mely értelmező szerepet tölt be a jel és a tárgy viszonyát illetően. Értelmezők nyitott láncolata jön így létre a jel és a tárgy közötti elsődleges viszony révén. Ha ezt a viszonyt a tanúbizonyságra, valamint az elbeszélés és a hitvallás közötti viszonyra alkalmazzuk, akkor azt látjuk, hogy az abszolútnak a személyeken és eseményeken keresztül végbemenő megnyilvánulását meghatározatlanul közvetítik azok a már adott, egy korábbi írásból származó jelölések. Ezért van az, hogy az ősegyház olyan nevek, méltóságjelzők, alakok, funkciók segítségével értelmezte „Krisztus tanúbizonyságát” (hogy egy jánosi kifejezést használjunk), melyeket döntő többségükben a héber hagyományból, sőt a misztériumvallások és a gnózis hagyományából vettek át. Azáltal, hogy az ősegyházban Jézust Emberfiának, Messiásnak, Bírónak, Királynak, Főpapnak, Logosznak nevezték, azáltal kezdték meg értelmezni az esemény és a jelentés kapcsolatát. Ami fontos, az az, hogy az értelmezés nem külsődleges a tanúbizonysághoz képest, hanem bennefoglaltatik annak kezdeti dialektikus szerkezetében.

A tanúbizonyság továbbá annyiban is ad értelmeznivalót, amennyiben egyfajta kritikai tevékenységet is életre hív. Itt a legerőteljesebb a tanúság és a per közötti kapcsolat. Mindig választani kell a hamis és az igaz tanú között, a hazugság atyja és a hű bizonyoságtévő között. A tanúság egyszerre megnyilvánulás és a látszat válsága. Arisztotelésznek igaza volt, amikor a tanúságot az érvelésről szóló értekezéshez sorolta, még ha nem volt is képes belátni, hogy mi a jelentősége az abszolút megtapasztalásában. Az igazolás ott történik, ahol elvitatnak valamit. A cselekedetek és jelek megítélhetők. Maga az Abszolút áll perben. Ebben a második értelemben a tanúbizonyság hermeneutikai struktúrája abban áll, hogy a látott dolgokról szóló tanúbizonyság csak elbeszélés révén válik megítélhetővé, vagyis csak az elmondott dolgok közvetítésével. A bíró a bírói székben csak a hallott dolgok alapján dönthet a látott dolgok felől. *Fides ex auditu!* A per elkerülhetetlen: közvetlenül a látott dolgok és az elbeszélte dolgok dialektikájába van beoltva. Csak per dönthet Jahve és a „semmit érő bálványok” között. Azok a cselekedetek és jelek, amelyeket a

kinyilatkoztató tesz, a meggyőzés részei, a bizonyítás eszközei az abszolút nagy perében. A hermeneutika másodszor is megszületik: az abszolút megnyilvánulása elválaszthatatlan a hamis tanúbizonyosság krízisétől, a döntéstől, mely elválasztja a jelet a bálványtól.

A tanúság végezetül a tanú és a tanúbizonyosság közötti dialektika révén is ad értelmezni valót. A tanú arról a dologról vagy személyről tanúskodik, amely vagy aki felülmúlja őt: ebben az értelemben a tanúbizonyosság a *Másiktól* ered; ugyanakkor a tanú elkötelezettsége is az ő tanúbizonyossága; Krisztus tanúbizonyossága saját cselekedetei, Passiója; a tanítvány tanúbizonyossága pedig – ezzel analóg módon – az ő szenvedése. Különös hermeneutikai kör jön itt mozgásba: a Kinyilvánítás és a Passió köre. A mártírság nem bizonyít semmit, ahogy mondtuk; ám az az igazság, amely nem képes áldozathozatalra készíteni az embert, ez az igazság sem bizonyíték. De akkor mi alkotja a bizonyítékot, a kinyilvánítást vagy a szenvedést? A tanúbizonyosság hermeneutikája maga is e spirál foglya, különböző magasságokban szüntelenül halad e két szembenálló póluson keresztül.

Most pedig induljunk el azon az úton, mely az eredendő igenléstől vezet a tanúbizonyossághoz. Ez az az út, amelyen, mint mondtuk, az eredendő igenlés az isteni kritériológiájává változik. Miért? Azért, mert az a mód, ahogyan a véges tudat el tudja sajátítani az őt alkotó igenlést, csak egy *kritikai* aktus lehet. Nincsen olyan egyesítő intuíció, nincsen olyan abszolút tudás, melyben a tudat tudatára juthatna mind az abszolútnak, mind pedig önmagának. Ez a tudatra ébredés csak részletről részletre haladva, predikátumokban, az isteni predikátumaiban szétszóródottan valósulhat meg. Ezek a predikátumok nem egy önmagában vett létező jellemvonásai vagy minőségei, hanem ama tiszta aktus sokféle és különböző kifejeződései, melyről viszont csak úgy beszélhetünk, hogy minőségekkel ruházzuk fel. Ez az oka annak, hogy ezek a jellemvonások és minőségek nem alkotnak zárt rendszert, hanem inkább olyan össze nem függő nyomok, amelyek egy minden irányban kiterjesztett, de koordinálhatatlan erőfeszítést jeleznek. Az isteni bármely kritériológiája csupán különböző predikátumcsoportokba gyűjti az önmagát minden értelemben megtisztító gondolkodás heterogén elvárásainak nyomait. Az isteni kritériológiája, mondja Nabert: „a lehető legnagyobb erőfeszítés jele, amelyet csak megtehet a tudat annak érdekében, hogy kivonja magát azoknak a körülményeknek a hatóköréből, melyek megtiltják számára a teljes megelégedést, mikor teljes végességének ellenére felvállalja önmaga igazolását, s hogy szándékai radikális tisztaságává alakítja önmagát.” Minden egyes minőség, melynek megadjuk az „isteni” elnevezést, megfelel annak a teljességgel belső aktusnak, amellyel felfogjuk

ugyan az istenit, ám rögtön el is mulasztjuk valósággá tenni, inkarnálni. Föloldhatatlan konfliktus, radikális ellentét van egyfelől e minőségek mindegyikének teremtő működése között, mely egy-egy tételező ítéletnek felel meg, másfelől pedig az emberi tudat azon lehetőség szerint meglévő ambíciója között, hogy önmagáért és önmaga révén igazolja azokat. Ez nem ideál, hanem sokkal inkább az ideál tagadása. Az isteni kritériológiája megfelel a legteljesebb megfosztódásnak, amelyre az emberi tudat egyáltalán képes, hogy igent mondjon egy olyan rendre, mely mentes a szolgaságnak mindazoktól a formáitól, amelyekről semmilyen emberi egzisztencia sem képes megszabadulni. Ez a megfosztódás, ez az igenlés maguk az aktusok.¹⁷

Elmondhatjuk-e most már, hogy az ítélet, melyhez a tanúbizonyosság fordul, azonos azzal az ítélettel, melynek révén az öntudat, lecsupaszítva önmagát (*en se dépouillant*) megrostálja az isteni predikátumait? Vajon nem ugyanaz a per-e ez, amelyik hol a tanúbizonyosság perének, hol az isteni predikátumai perének bizonyul?

Ám ez az azonosság nem adott önmagában, hanem értelmezni kell. Folyamatosan csökkenő távolság van a reflektáló, illetve a történeti ítélet között. A reflektáló ítélet teljességgel belső művelet révén hozza létre az isteni kritériumait, miközben a történeti ítélet azon igyekszik, hogy a külsőben megragadja a megtörtént tanúbizonyosságok jelentését. E kettős művelet mély azonossága lesz az abszolút hermeneutikájának tétje.

E kettős művelet azonosságát kétségkívül csak azáltal érthetjük meg, hogy létrehozzuk. Igazán meg kell értenünk, hogy a tudat csak figyelmének legteljesebb összpontosítása árán képes előrejutni legbelső önmaga felé, kilesve az abszolút jeleit, intéseit. Az aktus legbelső voltának megfelel az, hogy a jel viszont a legteljesebb mértékben külső:

Ami az isteni megragadását illeti, a misztikus megtapasztalásban lényegi szerepet játszó megfosztódás és az istenit a történelmi megnyilvánuláshoz fűző kapcsolat kiegészítik egymást. Az előbbinek, a megfosztódásnak köszönhetően egyre inkább fedésbe kerül egymással az isteni megragadása és a reflexiónak pusztán csak a filozófiai tudat aszkézise révén történő előrehaladása. Az utóbbi révén pedig az isteni beíródik a történelemben egy olyan tanúbizonyosság által, melynek értelmét a tudat sohasem képes kimeríteni.¹⁸

¹⁷ Uo., 265.

¹⁸ Uo., 267.

Az egyetlen, ami meglepheti az embert, az a sajátos *szövetség*, amely abban áll, hogy a cselekvés belső, illetve a jel külső volta elősegíti egymás előrejutását. Ez a szövetség az isteninek a véges tudatban és e véges tudat révén történő felfogásának sajátos jellemvonása. Voltaképp magának a végességnek a ténye az, hogy az eredendő igenlés nem képes elsajátítani önmagát valamilyen intuitív jellegű teljes reflexióban, hanem kerülő utat kell tennie azoknak az esetleges jeleknek az értelmezésén keresztül, melyeket az abszolút ad önmagáról a történelemben. Az eredendő igenlés hermeneutikai struktúrája az emberi tudat végességének következménye, amelyben és amely által létrejön az eredendő igenlés. Az, hogy az önismeret függ valamilyen döntéstől, valamilyen választástól, valamilyen pertől, melyek nyomán eléri, hogy velük együtt az abszolút is megjelenjék, nem a tanúság révén való bizonyítás gyengeségét fejezi ki, ahogy Arisztotelész gondolta, hanem a tudat végességét, amely el van zárva az abszolút tudástól.

Ezért aztán követhetjük ugyan Hegelt, de csak egy bizonyos pontig. Hegel úgy kezdi a „Kinyilatkoztatott vallásról” szóló fejezetet,¹⁹ hogy azt méltán nevezhetjük a tanúbizonyosság hermeneutikájának. Az abszolút láthatóvá lett közöttünk. A látott dolgok hallott dolgokká váltak annak nyomán, hogy eltűntek, amik megjelentek (*disparition des apparitions*). A külső jelek általi tanúbizonyosságot felváltja a lélek belső tanúbizonyossága a közösségben. Ám Hegel azt is állítja, hogy a fogalom logikájában is megragadja az így történetileg megvalósult értelmet. Ez az oka annak, hogy a tanúbizonyosság hermeneutikája elmerül az abszolút tudásban. Ha azonban az eredendő igenlés *reflexív* filozófiájára törekszünk, akkor a két megfosztódás korrelációja nem redukálható semmilyen egységre. Törvénye a kettős alázat törvénye: „A kettős alázat, amelyhez amaz istenihez fűződő kapcsolata révén jut el, melyet a történelemben lát meg.”²⁰

Ám ha igaz is, hogy a reflexió nem bizonyosodhat meg teljesen a két per azonosságáról, azt legalább igazolhatja, hogy a két per nem heterogén. Mindkettő az *ítélet* rendje és az *aktus természeté* szerint való.

Az első közös vonás a tanúság hermeneutikája és az abszolút tudás közötti távolságból fakad. Ahhoz a tudományos eszményhez mérve, mely az abszolút tudást konstituálja, a tanúság hermeneutikáján foltot ejtett a relativitás. Nincs apodiktikus formájú válasz a vissza-visszatérő kérdésre: hogyan bizonyosodhatunk meg arról, hogy az igenlés nem önkényes, hogy az Isten nem konstrukció,

¹⁹ Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája* 7. fejezetét, amely a kinyilatkoztatott vallásról értekezik.

²⁰ Nabert: *Le Désir du Dieu*, 272.

szinte választás, mely bizonyos tanúbizonyosságokra épül, amelyeket más tudatok minden további nélkül vitathatnának, mivel valóban nincs olyan tény, amely elválasztható volna attól az ideától, amely értelmet ad neki, és pedig a tényt magát meghaladó értelmet.²¹ Az ítélet modalitásának terminusaiban: a tanúbizonyosság értelmezése valóban csupán valószínű; ám ez csak akkor jelenik meg, ha a tudományos eszményhez mérjük, amely viszont a gondolkodás heterogén késztetéseinek csupán az egyikét rendezi, csak a reflexió egyik fókuszában uralkodik, nevezetesen a tárgyi ismeretek terén. Ha az abszolútról való tanúság bizonyosságfokát a tudati funkciók egyikének normájával mérjük, akkor a tudat problematikáját lényegében kiszolgáltatjuk a μεταβασις εις ἄλλο γένος egyik legsiralmasabbikának.²² Az eredendő igenlés nem foglalható a tárgyi tudás normája alá. Így tehát csupán módosított értelemben mondhatjuk, hogy a tanúság értelmezése valószínű. Erre a módosított értelemre azonban teljességgel igényt is tart az az ítélet, melyben a reflexív aktus önmagát ragadja meg, és pedig pontosan akkor, amikor a megfosztódás aktusának jelentését kezdi részletezni azáltal, hogy az isteni kritériológia rostjára helyezi. E. Weil szép kifejezésével élve a „jogiság” (*la judiciaire*) keskeny ösvényét elhagyva az eredendő igenlés önmagát teszi meg az isteni predikátumainak kritikusrává. Ez a kritika mint ítélet az, ami a valószínűség modális kategóriája alá esik. Ámde ugyanez a helyzet a tanúbizonyosságok történelmi értelmezésével is; az a fajta ítélőszék, amely előtt a tanúk megjelennek, valamint az a fajta per, amelynek révén a tanúvallomások bizonyítékot alkotnak, ugyanazon ítéletmodalitás kategóriája alá esnek, mint az isteni kritériológiája. Emellett a két krízis, a két per, a két ítélet is osztozik ugyanebben a modalitásban. Ugyanakkor még ha elkerülhetetlen és ugyanakkor jogos is a modalitáshoz való visszatérés, de csak módosított értelemben az. A tanúsítás teljesen más természetű, mint a logikai empirizmus értelmében vett igazolás. A fenomén viszonya az abszolút igenlés aktusához, melynek jelét viseli magán a tanúbizonyosság, teljesen más természetű. Ha tehát a modalitás kérdése továbbra is legitim, akkor az csak azért van, mivel annak megnyilvánulása, ami (aki) megmutatja önmagát, nem különíthető el a kötődéstől, mely választást feltételez, s mivel ez a választás abban a folyamatban megy végbe, amelyik rokon azzal a kritériológiával, amelynek révén a reflexív aktus önmagát bontja részekre.

²¹ Uo., 271.

²² Arisztotelész *Második analitikájában* (75a38), illetve az *Égboltról* szóló művében (268b1 skk.) említi ezt a cselfogást, amellyel egy vitában azzal próbálnak látszólagos győzelmet aratni, hogy az adott terület kulcsfogalmát hallgatólagosan egy másik területen érvényes értelemben kezdik használni. Komolyan vehető gondolkodó nem élhet ezzel a cselfogással. (A szerk.)

De maga a „jogiság” is bennefoglaltatik az abszolút megnyilatkozásában, és az abszolútnak ez az abszolút megnyilatkozása a fel- és elismerés visszavonható véges aktusára ráüti saját abszolút voltának pecsétjét. Ezért mondhatjuk bizonyos értelemben paradox módon, hogy a tanúság hermeneutikája *abszolút-relatív*. Ráadásul kétszeresen abszolút, és kétszeresen relatív. Abszolút, mint a jelet kereső eredendő igenlés, és abszolút, mint a megnyilatkozás a jelben. Relatív, mint az isteni kritériológiája a filozófiai tudat számára, és relatív, mint a bálványok pere a történelmi tudat számára.

A két ítélet, a két per korrelációja azonban még alapvetőbb korreláción nyugszik. Az ítélet csak az *aktusok* nyoma. Az ítélet és ítélet, a kritériológia és a per korrelációja a jogiság síkján mindössze két *aktus* korrelációját fejezi ki: az egyik az önmagát lecsupasztó és megérteni igyekvő tudat aktusa, a másik a tanúskodás aktusa, melyben az abszolút mutatja meg önmagát jelei és cselekedetei által. Ahogyan az eredendő igenlés aktusa beburkolózik az isteni predikátumok beszédmódjába, úgy a tanúskodás cselekedete értelmében vett tanúbizonyosság beburkolózik a tanú elbeszélésebe, melyet szintén a tanúbizonyosság nevével illetünk. Ha az ítéletek szintjén korrelációról beszéltünk, akkor itt az aktusok szintjén kölcsönösségről beszélhetünk. A tudat előbbre jutása és az abszolút fel- és elismerése a jelekben kölcsönösek: „A lényegi elgondolás, melyet bizonyítani kell, hogy megalapozott kölcsönösség van az abszolút történeti igenlése és aközött, ahogyan a tudat fokról fokra fölemeli és átformálja magát az eredendő igenlés számára.”²³

Ezt a kölcsönösséget aktus és aktus között a következőképpen fejezhetjük ki. Amit a tanúságban képesek vagyunk fel- és elismerni – ahol tanúságon most nem a látott dolgokról szóló elbeszélést, hanem a tanúsítás tettét értjük –, az az, hogy a tanúság azt a szabadságot fejezi ki, ami lenni szeretnénk. Fel- és elismerem mint létezőt azt, ami számomra pusztán idea. Amit fel- és elismerek túl saját magamon, az a maga hatásában a megszabadítás folyamata, melyet pusztán idea voltában tételezek. S ez a fel- és elismerés már nem is történeti, hanem filozófiai. Ez jogosít fel arra, hogy abszolút cselekvésekről beszéljünk, ami a történész számára értelmetlen, mert az abszolút cselekvés nem érthető meg úgy, mint következménye vagy előzménye valami másnak, hanem csakis úgy, mint a szabad tudat kiszakítása a maga történeti feltételei közül. Alapjában véve amit megértünk, az egy másik tudat, amely abszolúttá, egyszerre szabaddá és valóságossá teszi magát. De ez a fel- és elismerés csak ugyanolyan természetű aktusban lehetséges, mint önmagunk felszabadításának benső aktusa.

²³ Nabert: *Le Désir de Dieu*, 270.

Eddig a szélső pontig vihető el az a hermeneutika, amely az ellipszis két fókusza, a megfosztódás reflexív aktusa és a tanúbizonyosság által tanúsított aktusa közötti távolságot kívánja csökkenteni.

Ez a távolság azonban megszüntethetetlen, és így jelzi a hermeneutikai filozófia és az abszolút tudás filozófiája közötti különbséget.

Három indícium is jelzi az abszolút tudás lehetetlenségét. Először az fejezi ki ezt, hogy lehetetlen az isteni kritériológiáját zárt rendszerben rögzíteni. Ha igaz is, hogy ez a kritériológia a történelmi jelek értelmezésével egy ütemben fejlődik, mégsem válik teljessé sohasem. Az abszolútról szóló tanúbizonyosságok, melyek a tudat előbbre jutását szabályozzák, minden esetben új, mélyebb jelentését tárják föl az isteninek. Ennélfogva, az isteni kritériológiája sem válhat teljessé soha.

Továbbá az abszolút tudás lehetetlenségét kifejezi az is, hogy a tudat képtelen összegyűjteni minden jelet. A tanúbizonyosságtól elválaszthatatlan a „minden egyes alkalommal” tapasztalata. Az önreflexió és a történelem által nyújtott tanúság harmóniáját csak a biztosíthatja, ha a tudat minden egyes alkalommal egyedinek tekinti azt a példát, amelyben az isteni kinyilvánítja magát. A tanúbizonyosságok mélységes összhangban állhatnak egymással, de a „családi hasonlóságok” éppenséggel nem valamiféle lényeg azonosságát jelenítik meg, ahogy Wittgenstein emlékeztet rá.²⁴

Végül az abszolút tudás lehetetlenségét az is kifejezi, hogy lehetetlen azonosítani az abszolút reflexiót azzal az abszolút tanúsággal, mely a jelentés nagy perében a bizonyíték rangjára emelkedett. Minden bizonyonnal kölcsönös és bensőséges kapcsolat van az isteni tudatát képező kritériológia, illetve a tanúság azon felismerése között, mely az eseménynek engedi át a kezdeményezést. Ám ez a körkörös egymásba kapcsolódás magába foglalja azt a megszüntethetetlen távolságot is, amely a reflexió princípiuma és a jelek történelmi megjelenése között van. Két aktus, két kezdeményezés van. Az egyik az elmélyítés kezdeményezése, a másik a kinyilvánításé. Az első, mely teljesen belső, az abszolútról szóló tanúság megértése által jelezheti magát; a másik, mely teljességgel külső, csak úgy látható be, ha a fenséges (*sublimité*) princípiumára támaszkodik, amely az öntudatot konstituálja. Ez a legyőzhetetlen távolság, az ész és a hit, a filozófia és a vallás távolsága. Ez akadályozza meg azt, hogy Hegel módjára a vallásos

²⁴ Ricœur itt Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* című munkájának 66. cikkelyére emlékezteti az olvasót, ahol elkülöníti a „családi hasonlóság” révén való kapcsolatot – példájában a legkülönbözőbb játékok között – attól, amikor valamilyen közös lényegre mutatunk rá több dologban akkor, amikor egyetlen szóval fogjuk össze őket. Lásd Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992, 56. (A szerk.)

képzeteket is a fogalom alá rendeljük. A korreláció nem a fogalom, hanem az ítélet szintjén található. Ezt jelzi a „per”, a tanúbizonyosság „krízise”. A két per közötti korreláció nem jelenti azt, hogy az egyik képzetei eltűnnek a másik fogalmában. Az ész és a hit kölcsönös előbbre jutása, eltéréseikkel együtt, a végső szót jelentik a véges tudat számára.

Az *aktus* és a *jel* közötti kapcsolat következőképpen többszörösen is hermeneutikai kapcsolatnak bizonyul; olyan kapcsolat, amely értelmezni ad, és értelmezést hív elő.

Választani kell tehát az abszolút tudás filozófiája és a tanúság hermeneutikája között.

(Szabó István fordításának felhasználásával fordította Boros Gábor)

AZ EGYIK SZÖVETSÉGRŐL A MÁSIKRA

Az itt következő esszé szándéka, hogy együttesen értelmezze az Exodus 3,14 (2Móz 3,14) híres „Vagyok, aki vagyok”, illetve az 1 János 4,8 „Isten szeretet” állítását. Pontosabban azt szeretném megmutatni, hogy a jánosi formula jelentőségtejtjesebbé válik, amint a héber formula kiterjesztéseként értelmezzük. Végül következtetésként megpróbálom elmondani, milyen nyeresége származhat a teológiai filozófiának (vagy a filozófiai teológiának) ebből a látszólag kevésbé helyénvaló megközelítésből.

„VAGYOK, AKI VAGYOK”

Azt javaslom, több szakaszban haladjunk az Exodus 3,14 rejtélyes kijelentése felé.

Az első szakaszt az a megfogalmazás szolgáltatja, mely valamennyi, a görög ontológia elsőbbségét megingatni képes héber megfogalmazás közül a legrövidebb. Ez a formula, melyet a teológusok Isten „önnön bemutatkozása” vagy „önmaga hírül adása” (*Selbst-Vorstellung* vagy *Selbst-Verkündigung*) terminussal jelölnek, a következőre szorítkozik: „Én vagyok az ÚR” (3Móz 18,5–21).¹ Az árnyalatnyit eltérő megfogalmazás: „Én, az ÚR, vagyok a ti Istenetek”, a „ti” névmással és a „-tek” birtokos személyranggal a bemutatkozást megtoldja a felés elismerésre (*reconnaissance*) vonatkozó ígénnyel. Amint azt a továbbiakban kifejtendők megerősítik majd, egyetlen olyan bibliai állítás (*assertion*) sincs, amely önmagában vagy önmagáért vonatkozna Istenre. Éppen ellenkezőleg: Isten *megnevezése* egyben indítja el a kifejtés kettős menetét, ahol az egyik elbeszélő, a másik pedig előíró: „Én, az ÚR vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyen más istened rajtam kívül!” (2Móz 20,2–3). Az elbeszélő formájú alárendelő mondat („aki kihoztalak”), valamint a rákövetkező nagy parancsolat együttesen alkotja azt, amit Isten *predikatív megnevezésének* (*nomination prédicative*) hívhatnánk, s amely kifejti, kibontja az „Én vagyok az ÚR” bemutatkozás záradékában foglalt, tisztán a *megszólítás célját szolgáló* (*appellatif*) nevet.

¹ Az itt következőkben röviden összefoglalom azokat az exegetikai érveket, melyeket a „Fides quaerens intellectum: bibliai előzmények?” címmel fejtettem ki (ld: Paul Ricœur: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1999, 327–354).

A második szakaszt a héber irodalomban *S'ma* (*S'ma* azt jelenti: „Hallgasd!”) néven ismert paradigmaticus szöveg vezeti be: „Halld meg, Izráel: Az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR!”, vagy: „Az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR!” (5Móz 6,4). Ez a harmadik személyben elhangzó kinyilvánítás (*proclamation*) egy lépéssel tovább viszi, vagy inkább magyarázza a bemutatkozást a rákövetkező nagy parancsolat segítségével: „Szeresd azért az URat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!” Mindkét fél részéről, mind az Úr, mind Izrael oldaláról kizárólagos követelés fogalmazódik meg: amint az egyetlen Úr kizár minden más istenséget, az ember istenszeretete is kizárja a szeretet minden más tárgyát. Lehet vitatkozni azon, hogy az inkább az Egyetlennek, semmint az Egynek kinyilvánítása magában foglalja-e, hogy más istenek nem léteznek. A hangsúly, úgy tetszik, nem a bálvány lételméleti státusára, hanem az Úr iránti odaadás kizárólagosságára esik.

A harmadik szakasz különösen sok csapdát rejt. Tétje, hogy milyen lételméleti következményekkel jár az Istent megnevező beszédaktus, akár a megnevezést célzó, akár a predikatív módozatban. Voltaképp elmondhatjuk, sem Jahve önnön bemutatkozása, sem a *S'ma* nem teszi lehetővé, hogy különbséget tegyünk a görög, majd skolasztikus ontológia értelmében vett lényeg és létezés között. Ennyiben az önmaga általi kihirdetés (*autodéclaration*) visszaalakul önmaga általi kinyilvánítássá (*automanifestation*). Isten egyedüliségének kihirdetése nem választható szét két kijelentésre, melyek szerint először is, „Isten létezik”, másodsor „Ő egyetlen (egy)”. Az etikai-narratív predikátumok, melyek a *S'ma*-t kifejtik, egyenértékűek a név hatékonyságában való bizalom aktusával anélkül, hogy a létezését külön állítani kellene. Ez a kettős, a név történelmi, illetve etikai hatékonyságába vetett bizalom fölöslegessé teszi a létezés bármely, az elvárás szerint elkülönülő kijelentését.

Miután ezeket rögzítettük, mit mondhatunk az Exodus 3,14 híres kijelentéséről: „*ehje 'aser 'ehje*”, „Vagyok, aki vagyok” (Szeptuaginta: *ego eimi ho on*, Vulgáta: *Ego sum qui sum*)? Vajon nem azzal van-e itt dolgunk, amit Étienne Gilson a „bibliai metafizika” magvának nevezett? Inkább gondosan ügyelnünk kellene arra, nehogy túl sietősen egybeolvassuk a héber *'ehje* (vagyok) szót a görög *einai*-jal. Már pusztán az a tény is, hogy a „van” létige jelen idő egyes szám első személyben van kijelentve, óva int az összerosástól. Ezen a ponton helyénvaló emlékeznünk arra, hogy a müthosztól a logoszra való átmenet a görögöknél a *to* semleges névelő jegyében ment végbe (*to száfron*). Ezen túlmenően bármi másnál jobban kell arra figyelni, hogy az Exodus 3,14 teljes szövegösszefüggését számításba vegyük, tudniillik „Mózes elhívásának”

elbeszélését, amely egy sajátos irodalmi műfajhoz, az „elhívás-elbeszélésekhez” tartozik.²

Hányadán állunk hát az Exodus állítólagos „metafizikájával”? Ingadozhatunk egy olyan tisztán exegetikai megközelítés között, mely szerint már maga az elhívás-elbeszélés mint keret megakadályoz abban, hogy túlértékeljük, és hüposztatikus egységként gondoljuk el a hármast, csúcspontjához a „Jahve” névben eljutó „én vagyok”-ot, illetve egy teológiaiabb megközelítés között, mely idegenségét hangsúlyozza annak a válasznak, amely *fölöslegnek* tűnik a kérdések és válaszok, ellenvetések és biztosítékok játékához képest, melyek keretébe a kinyilvánítás beágyazódik. Nem hoz-e létre teljes mértékben egyedi hermeneutikai helyzetet, azaz nem nyitja-e meg a „van” igét az értelmezések sokféleségére ez a *fölösleg*, melyet a három *ehje* finom *crescendója* hangsúlyoz? E *fölöslegre* és e nyitásra támaszkodva kijelenthetjük, hogy az Exodus 3,14 jelentése immár nem választható el hatástörténetétől, *Wirkungsgeschichtjétől*. E tekintetben a tomista értelmezés csupán egy a sok közül, igaz, éppen az, amelyik mintát adott a nyugati metafizikának. Minden bizonnyal nem az a kérdés, hogy visszaszerezzünk valamely talán soha nem is volt, elveszett egyértelműséget (*univocité*), hanem pontosan az, hogy megőrizzük a kinyilvánítás *többsértelműségét* (*plurivocité*), sőt meghatározatlanságát (mint ahogy a „Vagyok, aki vagyok” hegeli fogalmakkal élve meghatározatlan mondat), attól függetlenül, hogy a sor írójának, bárki volt is az, szándékában állt-e ez a *többsértelműség*.

Az Exodus 3,14-re oltott filozófiai elmélkedés így tehát gazdagnak bizonyul ellentétes értelmezési javaslatokban. Ha ragaszkodunk az elhívás-elbeszélés narratív háttéréhez, hajlani fogunk arra, hogy tagadjuk a megfogalmazás ontológiai jelentőségét, melyet ugyanakkor fönn fogunk tartani annak az etikai dimenzióknak a határai között, melyből az elhívás fogalma származik, mivel az „*ehje ’aser ’ehje*” mindössze a megbízó tekintélyének ünnepléses hangsúlyozását célozza. Ha viszont az idegenségét hangsúlyozzuk annak a kinyilvánításnak, mely szétfeszíteni látszik a klasszikus elhívás-elbeszélés kereteit, akkor meg fogjuk kísérelni a különös „*ehje ehje ’ehje Jahve*” szakaszra ráruházott jelentéstöbblet (*surplus de sens*) feltárását. Ekkor azonban a görög lételmelet zártága mögött feltárul majd az értelmezések többfélesége, anélkül, hogy félnénk megkockáztatni a legnyugtalanítóbb értelmezést, azt ugyanis, hogy Jahve válasza nem-válasz, melyben megőrződik Isten inkognitója – minthogy a megfogalmazás egy egyszerű elbeszélés keretein belül kapja meg rejtély-értékét. Csakis a görög létel-

² Ennek az elhívás-elbeszélésnek az exegéziséhez lásd: Le soi mandaté: des récits de vocation prophétique, *Revue de L’Institut catholique de Paris*, vol. 93, 1988/oct.–déc., valamint a fent idézett tanulmányomat, 339.

mélet–hagyományán nevelkedett nyugati szellem számára tűnhet úgy, hogy az értelmezésnek ezek az utolsó sorai ellentmondanak egymásnak.

ISTEN – SZERETET [*DIEU EST AMOUR*]

Amikor a héber Bibliáról áttérünk az Újszövetségre, fontos kiemelnünk a két szövetség közötti folytonosságot, épp annyira – sőt talán még inkább –, mint a szakadást. Az, hogy választásunk a jánosi „Isten szeretet” kijelentésre esett, azt sejteti, hogy a szakadás kerekedik a folytonosság fölébe. Többféleképpen is. Mindenekelőtt azért, mert nyilvánvaló ennek az állításnak a krisztológiai kontextusa: Isten szeretetét annak révén nyilvánította ki, hogy azonosulást Jézussal, az emberrel; a szeretet tehát azt fejezi ki, amit a kései Barth s az ő nyomdokain E. Jünger „Isten ember voltának (*humanité*)” nevezett. Továbbá a keresztény teológia úgy hiposztázálta az elkülönülést és az újra azonosulás folyamatát, hogy Istenről háromságként beszélt: márpedig a Szentháromság tana nagyon is ellentmondani látszik a héber *S'mának*: „Halld meg, Izráel: Az ÚR a mi Istenünk, egyedül az ÚR!”

Anélkül, hogy alábecsülnénk a szakadást, javaslom, helyezzük a hangsúlyt az újfajta folytonosságra, mely alkalmas arra, hogy ráépüljön e szakadásra.

Ezt a második szintű folytonosságot az „Isten egyedül az ÚR” és az „Isten szeretet” kijelentések között három szakaszban rekonstruálhatjuk.

Első szakasz: a folytonosság először akkor tolul fel, amikor az „Isten szeretet” mondatot *metaforikus* kijelentésként olvassuk. Ez a metaforikus értelmezés nem a nominális metafora arisztotelészi elméletére épül, mely arra vezethető vissza, hogy valamely dolgot másikkal nevezünk meg a kettő közötti hasonlóság alapján. Itt én „metaforán” olyan *szokatlan* állítást értek, melynek segítségével új, helyénvaló tulajdonítás származik a közvetlen, szó szerinti, nem helyénvaló tulajdonítás elhalványulásából. E szokatlan állítás ereje abból származik, hogy egyként gyarapítja az alany és az állítmány jelentésmezejét (*signifiance*). Alkalmazzuk e gondolatot az „Isten szeretet” mondatra! Istent szeretetként, a szeretetet Istenként látva *többet gondolunk* mind Istenről, mind a szeretetről. De hogyan is vonatkozik ez a mi problémánkra, mely a héber és a keresztény értelmezés közötti folytonosságot illeti? Úgy, hogy valami Istenre vonatkozó előfeltételeződik azáltal, hogy az Isten szó alanyi helyzetbe került. S vajon mi mást is előfeltételezhetnénk, mint azt, hogy Isten egy(edüli), ha figyelembe vesszük azokat az elbeszéléseket és törvényhozói aktusokat, melyek hozzájárulnak a predikatív megnevezéshez (*nomination*), s ezen keresztül a hívásra szolgálga-

ló (*appellatif*) Jahve névhez, s akkor még nem is szoltunk arról, amit a próféciaák, himnuszok, példabeszédek adnak hozzá a törvénykezésben s az elbeszélésekben szerepet kapó név kialakulásához (*nomination*). Igen, mindez ismét tételeződik az alanyi helyzetben álló Isten szóban (s ez az, amiért Pascal, az igencsak keresztény Pascal Istent mégiscsak mint Ábrahám Istenét, Izsák Istenét és Jákob Istenét hívhatta segítségül. *Ez az az Isten, akinek hívása most a „szeretet” néven történik.* E megnevezés magában foglalja, hogy a Szentháromságról szóló tanításban a „három” nem egyszerűen helyettesíti a számbeli egységet, s hogy a héber *S'mában* Isten nem számbelileg egy, hanem a szeretet kizárólagos tárgya: s ezért a fordítás inkább az, hogy „Isten egyedüli”, semmint az „Isten egy”.

Erre szimmetrikusan az „Isten szeretet” mondatban minden, amit csak a szeretetről korábban – legalább ideiglenes módon – megértettünk, tételeződik, megváltozik, megőrződik az Istennek való tulajdonításban, és az Istennek tulajdonítás révén. Ami megmarad – amint azt megpróbáltam megmutatni egy a szeretet és az igazságosság dialektikájának szentelt esszében –, az a bőség logikájának primátusa és vezető szerepe az adományozás ökonómiájában az egyenértékűség logikájával szemben, mely az igazságszolgáltatást irányítja éppúgy, mint a megtorlást és a szemet szemért, fogat fogért elvet. Az adományozás ökonómiáját vezérlő törvénynek ez az előzetes megértése Istenre alkalmazva gyarapítja és gazdagítja Istennek mint egynek (vagy egyedülinek) előzetes megértését általunk. A mondat tehát a következőt jelenti: ez az Isten, akit már ismertetek Izrael Isteneként, és aki kizárólagos szeretetet követel tőletek, maga ez a kizárólagos szeretet. Az Isten és a szeretet e kölcsönös jelentésgyarapodása jogosít föl bennünket annak kimondására, hogy az „Isten szeret” mondat annyira nem teszi meghaladottá a *S'ma* „Isten egyedüli” kijelentését, hogy inkább felfokozottan megismétli e két terminus kölcsönös *ikonikus gyarapodásának* segítségével. Ennek az első szakasznak a végén tehát rögzíthetjük, hogy az „Isten szeretet” kifejezés metaforikus értelmezése megőrzi a „Vagyok, aki vagyok” Istenét, és pedig a metaforikus folyamat legbelsejében.

A második szakaszt a szentháromságtani és a krisztológiai olvasat irányában magának a szeretetnek a *dialektikus* értelmezése biztosítja. Ez nem helyettesíti a metaforikus értelmezést, hanem kifejtve kibontja. A „szeretet” Istenre metaforikusan alkalmazott állítmánya maga követel ki egy új, dialektikus értelmezést. E második szakasz küszöbén szeretném hangsúlyozni, mennyire adósa vagyok Jüngelnek, *Dieu, mystère du monde*³ című könyvéért, és azért,

³ A német eredeti *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, első kiadása Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

hogy nagy gonddal igyekeznek valamiképp megőrizni a hegeli szellemet az átmenet során, amely a szeretet előzetes megértésétől vezet át ahhoz, amit úgy nevezhetnénk, *gondolkodó* értékelése annak, ami a szeretet. Ameddig csak a túláradás logikájának fogalmaival beszéltünk az adomány ökonómiájáról, addig valójában még nem mondtuk el a legfontosabbat: azt, hogy a szeretet az én lemondása önmaga tulajdonlásáról (*dessaisissement*), és pedig a másikban, amely a kezdeti énnel megad egy olyan dimenziót, amilyennel nem rendelkezhetne, ha önmaga maradna egyedül. Jüngelt idézném:

Ha formálisan ítélünk a szeretetről, akkor úgy jelenik meg előttünk, mint az esemény, melyben lemondunk önmagunk tulajdonlásáról, amely lemondás még csak annál nagyobb, minél erősebb, és pedig teljes joggal nagyon erősnek tekintett önmagunkhoz fűződő viszonyon belül történik. Ha tartalmilag ítélünk róla, akkor az élet és a halál egységének eseménye az élet javára.⁴

Önmagában véve ez az állítás anélkül beszél a szeretetről, hogy azt kifejezetten Istennek tulajdonítaná. A szeretetről valamiképpen a szeretet nevében magából e szeretetből fakadóan beszél, mint Pál himnusza az 1Kor 13-ban. Ebből a szempontból nem fontos, ki a szerető, ki a szeretett. Csak az „Isten szeretet”-ben rejlő metaforikus tulajdonítás segítségével tulajdonítatik a szeretet dialektikus kifejlése Istennek, és pedig azon a módon, hogy Isten – formálisan szólva – az önmagához fűződő viszonyban ez az átfordulása lesz a lemondásba önmaga tulajdonlásáról egyfajta önmagához fűződő bensőségesebb viszony érdekében – illetve, tartalmi szempontból nézve, élet és halál egysége az élet javára.

Ha valahol távol állunk Lévinastól, úgy ezen a ponton minden bizonytalanság: előfeltételeződik valamilyen kezdeti önmagára vonatkozás az önmaga tulajdonlásáról való lemondás által, és pedig egy új, önmagára vonatkozásra tekintettel. Jüngel szerint a szeretet dialektikájának ereje ebből az *Abwendung* (elfordul valamitől) és *Zuwendung* (odaforul valamihez) közötti váltakozásból származik. Ezt nevezi Jüngel „formálisan megítélt szeretetnek”. Akkor lesz ez tartalmilag (*materiellement*) is (abban az értelemben, melyben tartalom (*matière*) és forma szembenállnak egymással), amikor ugyanez az élet és a halál szókészletét alkalmazva mondatik ki: „az élet és a halál egységének eseménye az élet javára”. Valójában a formai alakzat („az esemény, melyben lemondunk önmagunk tulajdonlásáról, amely lemondás még csak annál nagyobb, minél erősebb, és pedig teljes joggal nagyon erősnek tekintett ön-

⁴ Eberhard Jüngel: *Dieu mystère du monde 2*, Paris, Cerf, 1983, 160.

magunkhoz fűződő viszonyon belül történik”) valamiként testet ölt (*prend chair*), mikor élet és halál egymásnak feszülnek, ám nem ellentétekként, hanem egyedüli útként: az élettől az életre a halálon keresztül. Ennek kapcsán Jüngel nagyon is ide illően fölidézi Szent Ágostonnak azt a gondolatát, hogy a szeretet életre kelti bennünk a halált (Zsolt 121,12): *Facit in nobis quamdam mortem*.⁵ De hisz már az *Énekek énekében* ez áll: „erős a szerelem, mint a halál” (Énekek 8,6)!⁶ A szeretet fenomenológiájában egészen odáig elmehetünk, hogy fel- és elismerjük, a szeretet szenvedésjellege abból fakad, hogy nem szeret eléggé; a tehetetlenségétől szenved, annak láttán, aki nem ő; hogy nem minden szeretet – íme, ettől szenved a szeretet. A szeretetnek ez a dialektikus fenomenológiája – ha szabad így fogalmazni – az, amit az „Isten szeretet” metaforikus kijelentés tartalmaz állítmánya, a „szeretet” révén, amennyiben azt Istennek tulajdonítjuk. Ám az az Isten, akiről kimondatik, hogy szeretet, Izrael Istene, aki újraértelmeződik ez új, összetett állítmány fényében. Ami pedig átvitetik Istenre, az a szeretetnek egyszerre formai és tartalmi (*matérielle*) struktúrája. Formai szempontból azt mondhatjuk, hogy „Isten azáltal különbözik el (*se différencie*), hogy szereti önmagát”; vagy inkább: „mást szeret, és ezáltal önmaga, és marad is önmaga”. Tartalmi szempontból Isten még nem szeretet, amíg nem a szenvedő és meghaló Isten. Ezt a Szentháromság-Isten előzetes fogalmi megragadásaként (*précomprehension*) is érthetjük – *Vorgriffeként*, hogy Karl Rahnerrel szóljunk –, az „immanens” Szentháromság klasszikus tanításának foglalataként.

Vizsgálódásunk utolsó szakasza arra a krisztológiai állításra vonatkozik, mely szerint Isten önmagát Jézussal, az emberrel azonosította, hogy *történetileg* ható tényé tegye azt a metaforikus és dialektikus ön-kifejtést (*auto-explication*), ami Isten önmagában. Ezáltal újabb lépést teszünk az értelmezésben afelé, amit az „Isten szeretet” mondat *narratív* értelmezésének nevezhetnénk. Az elbeszélő értelmezés mindazonáltal nem önállóan értendő, hanem a dialektikus kiegészítéseként, amely a maga részéről az alapként megmaradó metaforikus értelmezés kibontása. A teljes útvonalat be kell tehát járni: legelőször is az egyetlen/egy Isten, metaforikusan szólva szeretet. És így van ez, amennyiben a szeretet élet és halál egysége az élet javára. Végül is a szeretet a keresztény szimbolika szerint csakis a Kereszt történelmi eseményében ilyen egység.

⁵ Uo.

⁶ Valójában Augustinus *Enarrationes in Psalmos* című írásáról van szó, a teljes mondat, amely az *Énekek énekéből* vett idézet értelmezésének kontextusában jelenik meg, így szól: *Facit in nobis quamdam mortem dilectio*. (Augustine: *Enarrationes in Psalmos*, Corpus Christianorum Series Latina 38–40; Turnhout, Brepols, 1956), vol. 40, 1812. (A szerk.)

Arról, hogy az egyik narratív összetevő alapvető a szeretet értelmére nézve, szintén van bizonyos előzetes megértésünk a mindennapi életben. Szeretetről beszélni azt jelenti, elmesélünk egy szeretet-történetet. Az elbeszélés kibontja azt az időbeli és történeti dimenziót, amely történetileg már *kötött* – ha szabad ezt mondanunk –, éspedig az Exodus történetének és az Isten és népe közötti Szövetség drámai történetének segítségével. Emlékezzünk vissza: Jahve predikatív megnevezése egyszerre előíró és elbeszélő. Ebben az értelemben Isten elbeszélhető: ami pedig az egyik kifejezőmódja annak, hogy kinyilatkoztatott, megnyilvánult (*Offenbar*), és nem teljesen ismeretlen, hanem jól ismert a történetekben, melyekbe maga is beleszövődött (vö. W. Schapp: *In Geschichten verstrickt*, azaz „történetekbe szövődött, bonyolódott”). Az evangéliumi elbeszélések sajátossága, hogy amit elbeszélő módon szemléltetnek, az élet és halál egysége az élet javára. Egy narratív kifejtésre váró rövid *kérügmán*ak ez a narratív kifejtése konstituálja e tekintetben az evangélium irodalmi műfaját: „Meghalt. Eltemették. Föltámadt. Többen is látták.” Ebben az értelemben az evangéliumi elbeszéléseket „értelmező elbeszéléseknek” tarthatjuk a szeretet dialektikus struktúrájára való tekintettel, mely szeretetről a *kérüγμα* metaforikusan annyit mond, hogy ő az Isten.⁷ Ily módon biztosítja az elbeszélés az „Isten szeretet” megfogalmazás teljes kifejtését a metaforikus és a dialektikus értelmezésen keresztül. Az evangéliumokban a nagy gonddal kialakított elbeszélés azt a sajátos formát öltötte magára, amelyet Weinrich a következőképp hangsúlyoz: a példabeszédeket narratívákba foglaló Jézus az Evangélium elbeszélő elbeszélőjévé (*raconteur raconté*) lesz; ily módon tehát maga válik Isten elbeszélő példabeszédévé. Ez a rövidített megfogalmazás azonban félrevezető volna, ha az „Isten szeretet” formula elbeszélő értelmezése kiszorítaná a dialektikus értelmezést, amely az életet a halálhoz köti a szeretet legbelsejében, valamint a metaforikus értelmezést, amely a szeretetet *igencsak szokatlan módon* Istennek tulajdonítja.

Végezetül szeretnék néhány következtetést levonni ebből a gyakorlati jellegű bibliai hermeneutikai eszmefuttatásból a teológiai filozófia vagy a filozófiai teológia hasznára. Folyamatosan szem előtt tartottam azt a polaritást, amelyre

⁷ Egy lábjegyzet kívánkozik ide arról, amit „narratív teológiáknak” (Weinrich, Metz és mások) neveznek. Főntartásaim csupán a következők: 1) tartok az elbeszélés mint irodalmi műfaj inflálódásától más beszédmódok – rendelkező, profetikai, himnikus, bölcsességi – rovására; 2) fájjalom a szeretet dialektikájának mellőzését mint az „Isten szeretet” formula metaforikus és elbeszélő értelmezése közti közvetítését. Ez nem akadályoz meg abban, hogy Jüggel együtt állítsam: „A gondolkodás, amely meg akarja érteni Istent, mindig is vissza fog térni az elbeszéléshez. Az Istenről való gondolkodás csakis úgy gondolható el, mint valamely történetnek az elmesélése, melyben a fogalmak gondos ellenőrzésnek vannak alávetve. Ha a gondolkodás el akarja gondolni Istent, úgy el kell kezdenie történeteket mesélni.” Továbbá: „Isten kéri, hogy elmeséljék.” [PR]

mint alapra épül rá a hegeli vallásfilozófia, tudniillik a *Vorstellung-Denken* párt, melyet „figuratív gondolkodásnak” és „fogalmi” vagy „spekulatív gondolkodásnak” nevezek. Hegel számára a vallás, beleértve még a *Vallásfilozófiai előadások* III. könyvének „beteljesedett vallását” is (*Vollendete*) keresztül-kasul figuratív marad, még akkor is, amikor dogmatikailag kidolgozzák, alapvetően a Szentháromság tanára építve. A filozófiának kell fogalmilag elgondolnia azt, amit még maga a teológia is csupán figuratív módon gondol el. Az Exodus 3,14 és az 1 János 4,8 általam javasolt értelmezéseiből azonban kiderül, hogy a spekulatív és a fogalmi mód *nem kívülről oktroyálódik rá* azokra az állításokra, amelyek e nélkül figuratívak maradnának, hanem fontos konstituense annak, amit ezen állítások bölcsességi dimenziójának nevezhetnénk.

Ami a vizsgált ellentétpár „figuratívnak” nyilvánított oldalát illeti, föl kell hagynunk azzal, hogy a kép fogalmához kössük, és inkább a – bizonyos értelemben Wittgensteintől származó – nyelvjátékok fogalmához kellene kötnünk. Három vizsgálandó területet hozunk játékba ezáltal. Elsőként a tulajdonképpeni értelemben vett nyelvi aktusokét (*actes de langage*), melyek Isten megnevezésekor jutnak szerephez: invocáció, dicsőítés, siralom, tiltakozás; majd a retorikai alakzatokét, pontosabban a trópusokét: metafora, metonímia, szinekdoché, irónia; s végül a bibliai szövegekben alkalmazott főbb irodalmi műfajokét: elbeszélések, törvények, prófétai irodalom, bölcsességi mondások, himnuszok ... Nyelvi aktusok, trópusok és irodalmi műfajok mind, együttvéve hozzájárulnak Isten megnevezéséhez. Ilyenformán lehet csatlakozni a reprezentáció hegeli fogalmához. Tanulmányunk minden egyes megvizsgált mondata, a „Jahve vagyok”-tól az „Isten szeretet”-ig, mindhárom terület fogalmaival leírható.

Úgy látom, a vizsgált kulcsmondatok értelmezéséből következik a tézis, hogy az Isten megnevezésének aktusa eleve *magában foglal* egyfajta autentikus spekulatív gondolkodást. Amit az első részben a „hívásra szolgáló névtől a predikatív névre való átmenetnek” neveztem, a maga kettős, egyrészt elbeszélői (Jahve vagyok, aki ezt vagy azt cselekedte), másrészt előíró formájában (ne legyen más Istened rajtam kívül) a Név valóságos kifejtését alkotja, s ily módon beindítja azt a spekulatív folyamatot, amelyet a következő állításokkal követhetünk: 1) Izrael Istene viszonylatokban konstituálódó Isten, akiről semmit sem tudunk az Isten-ember, Isten-nép, Isten-világ viszonylatokon kívül; 2) ez a kapcsolat tartalmaz egy kritikus mozzanatot, melynek megjelenési formájára rámutattunk „Mózes elhívással szembeni ellenvetéseiben”, s amely teljes mértékben kifejeződik a siralomban, a panaszban, a zsoltárok vádemelésében, míg végül szó szerint kirobban a Jóbhoz kapcsolódó vitában.

A jánosi hitvallásba foglalt Isten-megnevezés *önmagán belül* bont ki egyfajta spekulatív mozgást, amely az Exodus 3,14-gyel kezdetét vevő mozgásban artikulálódik, amennyiben a héber Biblia egyedüli Istenét tekinthetjük az „Isten szeretet” mondat grammatikai alanyának az ajánlott metaforikus értelmezés szerint. A spekulatív mozgás a dialektikus, illetve a narratív értelmezésre való átmenetben folytatódik; meg is lehetne hosszabbítani a „Jézus, Isten parabolája” kifejezés alapján, az *analógia* hajdani vitájának kerülőjével, amint E. Jünger teszi („a legnagyobb különbözőség egy ily nagyfokú hasonlóságon belül”). Így aztán igazolva lenne a figuratív és a spekulatív gondolkodás egysége a keresztény diszkurzusban, már a nagy, békítésre törekvő teológia fejleményeit megelőzően.

Egy másik vizsgálódási terület a *bibliai lételméleté* lehetne. Itt egy a fönt említettől különböző vita meghosszabbításában találnánk magunkat, nem a reprezentáció/fogalom ellentétpárban, hanem az onto-teológiában, amelyet Heidegger nyitott meg, s Lévinas az ismert módon oldott meg, tudniillik a Másikról, illetve a Létről való gondolkodás egymástól való elszakítása révén. A híres „Vagyok, aki vagyok” általunk tanulmányozott alternatív értelmezései helyet csinálnak egyfajta *sui generis* lételmélet hipotézisének, melyben a „lenni” ige: 1) a „Vagyok”-tól fogva mindig egy nyelvtani személyben mondatik ki; 2) megőriz valamiféle meghaladhatatlan többértelműséget, amely már-már az isteni inkognitó határait súrolja; 3) tiltja a még ontológiainak mondható önkinyilvánítás (*manifestation de soi*), illetve a teljességgel etikai értelemben vett parancs elválasztását egymástól.

Ha igaz az, hogy az „Isten szeretet” mondatot a „Vagyok, aki vagyok” értelmező kifejtésének tekinthetjük, akkor az Exodus 3,14 *sui generis* ontológiai állítása megőrződik a jánosi mondatban. Amit ehhez a jánosi mondat hozzátész, az legelőször is az, amit a metaforikus értelmezés „olyan, mint”-jének („*être comme*”) nevezhetnénk, vagyis a metaforikus igazságból származó, önmagában is sajátos fajtájú modalizációnak. Attól fogva, hogy le lehet írni: „Isten szeretet” (*Dieu est amour*), a hangsúlyt az állítmányra helyezve, immár azt is le lehet írni, hogy „Isten szeretetként van” (*Dieu est amour*), hogy megerősítsük, valóban az. Ez a lételméleti vehemencia helyeződik át a dialektikus értelmezésbe. E. Jünger erős kifejezésével élve: „Isten élet és halál egységének *eseményeként van az élet javára.*” Isten maga e dialektikus *mozgásként van*. Ami a narratív interpretációt illeti, belehelyezi az esemény történelmi dimenziójába a metaforikus, illetve dialektikus módon tekintett létet, anélkül, hogy valaha is rászorulna a „lenni” ige valamely görög változatára. Az „Isten szeretetként van” kifejezésben nem különíthető el e két állítás: 1) Isten létezik (*existe*); 2) Isten

szeretként létezik. E szétszedés olyan lételméletre jellemző, amelyben meg lehet különböztetni a lényegét (*essence*) és a létezését (*existence*), s ahol így az is lehetséges, hogy a lényegre következék vagy ne következék a létezés. Maga a szeretet az, ami Istenben valamiképp egészen egyben nyilvánul meg, forrásként a megnyilvánulásnak és forrásaként a parancsoknak.

(1992)

(Jeney Éva fordítását alapul véve fordította Boros Gábor)

A ROSSZ BOTRÁNYA

A ROSSZ – BOTRÁNY, KIHÍVÁS

A ROSSZ BOTRÁNYA

Szeretném elmondani, mennyire hálás és egyúttal meghatott vagyok, amiért itt lehetek ebben a közösségben, mely summázata atyáim házának (*résumé de la maison de nos pères*). No meg azért is, mert hozzászólásom tiszteletadás lesz kollégám, barátom és valamennyiünk mestere, Emmanuel Lévinas előtt.

A téma, amelyen osztozunk (*nous a été donné en partage*), kihívást jelent a bizonyosságok, a dogmatikus hitek számára, és arra késztet, hogy szembenézzünk a bennünk lévő tanácstalansággal. Ezért azután előadásomon kétségtelenül nem fogják felismerni valamely bevett tradíció bélyegét. Mert ha van is néhány jól felépített hagyományunk az erkölcsi rossz, a morál vonatkozásában, semmi hasonlóval nem rendelkezünk az elszenvedett rosszat, a szenvedést – más szóval inkább az áldozattá lett embert (*l'homme victime*) mint a bűnös embert illetően. A bűnös ember sok beszédre ad okot, az áldozat sok hallgatásra.

Először tehát azt szeretném fontolóra venni, ami valóban botrány a gondolkodás és kihívás a hit számára, azaz éppen azt a rosszat, amely nem hagyja magát bezárni az erkölcsi rossz fogalmába.

ERKÖLCSI ROSSZ ÉS FIZIKAI ROSSZ

Úgy vélem tehát, azzal kell kezdenünk, hogy a fizikai rosszat a maga legtisztább formájában mutatjuk fel újra: ki kell fejtenünk abból a közetrétegből, amelyet általában vett rossznak szokás nevezni. Következésképp szembe kell helyezkednünk azzal az irányzattal, amely ugyanabba a rubrikába sorolja az „erkölcsi rosszat” és a „fizikai rosszat”. Készen kell állnunk arra is, hogy utóbb eltöprengjünk azon, miféle erők ösztönöznek minket arra, hogy folyvást újraalkossuk a rossznak ezt a zavaros-homályos képét.

Az erkölcsi rossz oldaláról a feltételek jól ismertek: először is szükséges egy cselekvő alany, aki tetteiért felelősnek minősíthető. Ez a tulajdonítás mozzanata. Azután egy, a közösség által elismert etikai szabály megszegése: ez a vádolás mozzanata. Végül pedig az elmarasztalás alkalmazása: ez a büntetés mozzanata, mely viszont, ne feledjük, már szenvedést vált ki. A fizikai rossz oldaláról mások a feltételek: a tulajdonítással a szenvedés áll szemben; a vádolással és a

vádlóval az áldozat és hóhéra; a feddéssel és a büntetéssel a panasz és a siralom. Akkor hát miért keveredik össze ez a kétféle, egymástól olyannyira különböző tapasztalat? Pusztán nyelvünk gyarlósága folytán? Részben kétségkívül igen; a filozófusokat emlékeztetném itt a kanti döntésre *A gyökeres rosszról* szóló tanulmány elején, miszerint különbséget kell tennünk a *das Böse* (a gonosz) és a *das Übel* (a rossz) között. Ám eltekintve attól, hogy Kant sokat beszél a *das Böseről*, míg semmit sem mond a *das Übelről*, további magyarázatra vár, miért oly nehéz különbséget tenni e két fogalom között. Azért-e vajon, mert a kétféle tapasztalat rendkívüli módon átjárja egymást? Ez sem vitatható. A szenvedés valamilyen valóban a cselekvés következménye, amennyiben az ember idézi elő, hogy a másik ember szenved; a gonoszság, az erőszak szenvedést okoz. Ezenfelül a szenvedés, amint azt a francia *peine* szó (büntetés, szenvedés – a ford.) is jelzi, „jogosan” következik – legalábbis így hiszik az emberek – a cselekvésből. Már csak e két ok miatt is annyira keveredik a rossz két formája, hogy felvetődhet a kérdés, milyen rész jutna igazából a fizikai rossznak, ha sikerülne kiküszöbölnünk azt a hihetetlen mennyiségű szenvedést, amelyet az ember okoz az embernek. Úgy vélem azonban, mélyebben kell keresnünk az okot, amely a rossz egységének állandó újraalkotását indokolja. Mintha csak ugyanazok a démonikus erők szülnék a rossz elkövetését és a rossz elszenvetését, mintha a rossz misztérium lenne, valamiféle *Ungrund* (feneketlen mélység), amelyből mindössze két töredék bukkan a felszínre, a rosszat tevés és a szenvedés.

Ez az utóbbi vélekedés indított az alábbi elmélkedésre. Mi is hát az, ami úgy lép fel, mintha őrt állna a rossz két alakzatának összekeverésénél? Véleményem szerint a *mítosz*. A mítosz ellenállása bennünk; ezért tudjuk olyan nehezen elválasztani a fizikai rosszat az erkölcsi rossztól. Azért hangsúlyozom annyira ezt az összefüggést, mert úgy vélem, hogy a Biblia a mítosszal ellentétes irány felé orientál minket. Mítoszon természetesen olyan gondolkodásmódot értek, amely jóval alapvetőbb, mint a folklór vagy a legenda, vagyis az alapvető, nagy elbeszéléseket, amelyek a rossz problémájának viszonylatában a következő három jeggyel rendelkeznek: először is elmondják, hogyan kezdődött minden (kiemelem a *minden* szót); a mítosz megkülönböztetés nélkül átfogja az *éthoszt* és a *kozmoszt*; ez történik például a babiloni mítoszokban, amelyek egyetlen átfogó elbeszélésben számolnak be a világ születéséről és egyazon lélegzettel az ember nyomorúságos sorsáról. Másodszor, ahogyan a mítosz nem tesz különbséget az *éthosz* és a *kozmosz* között, ugyanígy nem különíti el a jót sem a rossztól. Minden dolgok forrása túl van jón és rosszon. Ám a legfontosabb az – hangsúlyosan említem a mítosznak ezt a harmadik jegyét, amellyel a bibliai gondolkodás állandó vitát folytat –, hogy a mítosz arra kényszerít, hogy minden problé-

mát az *eredet* felől gondoljunk el: minden dolgok eredete, a jó és rossz eredete felől, mint mondtuk. Ennélfogva a mítosz sajátossága az, hogy visszalépésre készzet, noha a rosszal kapcsolatban éppen ez a probléma, hogy előre, mondhatni, a jövő irányában kell gondolkodnunk. Erre a későbbiekben még visszatérek. Előtte azonban még nyomatékosítani szeretném, mekkora ereje és súlya van az eredetre irányuló gondolkodásnak, hogy kellőképpen mérlegelhessük, milyen árat kell fizetnünk azért a gondolkodásért, amely lemondana az eredet kérdéséről.

A MÍTOSZ MINT VÁLASZ

A mítosz ereje minden bizonnyal abban áll, hogy (ellentétben irracionális megjelenésével) látszólag magyarázattal szolgál; így például választ akar adni a panaszra, midőn az már az isteneknek szegezett kérdéssé magasodik. Miért van a rossz? Miért van annyi rossz? Miért éppen én? Miért a gyermekeim? Miért éppen a gyermekek? (A hindu gondolkodásban a gyermekek halála összegzése a rossz valamennyi arculatának, a rossz próbaköve.) S végtére is: a mítosz válaszol. Ha összehasonlító jellegű kutatásokba bocsátkozunk (mint jó magam a Mircea Eliade-féle *A vallás enciklopédiája* egyik szócikkében), a mítosz úgy tűnik fel, mint válaszok és magyarázatok mesés laboratóriuma. Nincs olyan hipotézis, a legmélyebbtől a leghóbortosabbig, amellyel ne próbálkoztak volna, hogy magyarázatot adjanak a rossz eredetére. Úgy tetszik tehát, hogy a gondolkodási struktúraként felfogott mítoszt az a törekvés jellemzi, hogy minél több választ nyújtson a „miért” kérdésre. Ezért olyan maradandó, ezért éli túl jóval az úgynevezett primitív gondolkodást. A mitikus magyarázat utat tör magának nyugati kultúránkban, főként a gnózis révén, amely évszázadokon át több kultúrára is kisugárzott. Emlékszünk a manicheusok kérdésére: *unde malum?* – honnét jó a rossz? –, amelyre Szent Ágoston válaszolni igyekszik. Az eredetre vonatkozó, makacsul visszatérő kérdés dominál Leibniz, sőt Hegel racionális teodiceájában is: gondoljanak csak „az ész cselének” hegeli témájára, amelyről Leopold van Ranke azt mondta, hogy „méltatlan Istenhez és méltatlan az emberhez”. Az eredet kérdése behatol még egy olyan, a racionális teodiceákkal szemben álló gondolkodásba is, mint amilyen Karl Barthé, aki mesterem volt és sok szempontból ma is az. A nagy protestáns teológus számára a rossz a „semmi” (*das Nichtige – a ricœuri néant helyett inkább a „semmis” illenék ide – a szerk.*), amely nem Isten műve, mivelhogy mindaz, amit Isten tesz, jó. A rossz, Barth szavával, Isten „balkezéből” származik, és minden realitása abban áll, hogy Isten nem akarta a létezését, ám éppen e nem akarás

által létezik. E különös metafora Isten „balkezéről” jól érezteti a mítosz erejét, a szüntelen visszatérést a „Hogyan kezdődött?” kérdéséhez.

Korábban mondtam, hogy a héber gondolkodás, legalábbis fő vonulatában, teljes erejével szembeszegül az eredet felé hajló gondolkodással, ám mégsem tudja kivonni magát alóla, oly nagy a mítosz meggyőző ereje; még ha fel is bomlasztja, mint arra a későbbiekben rámutatunk, a maga módján újratemeri a mítosz csáberejét a fizetség témájának formájában. A fizetség szintén egyfajta teodicea: azért szenvedsz, mert bűnt követtél el. Itt a magva annak, amit Hegel Kanttal szembehelyezkedve morális világlátásnak nevezett. Nos, valóban ez a morális világlátás határozza meg nagyrészt a próféták átkozódásait, és lényegében a deuteronómikus történetírást is. A Jób könyvének középpontjában éppen a fizetség eszméjének válsága áll. A Jób könyve gondolatkísérletnek tekinthető, amely hipotézisül a teljesen igazságtalan szenvedés túlsordulását választotta. A fizetség tétele már magán e hipotézisen megtörik. A *bölcsesség* itt a mítoszéval ellentétes gondolati vonal kiteljesedését jelzi, amennyiben a fizetség témája újratemeri a mítosz gondolati struktúráját egy olyan történelem- és világfelfogáson belül, amely gyökeresen ellentétes a mítosszal. A bölcsesség azt a két oldalról is megközelíthető vitát hozza felszínre, amelyben az ember perli Istent, amint Isten is folyamatosan perli az embert. A bölcsesség, amidőn lerombolja a fizetség tézisést, lemezteleníti a rossz botránját: az áldozat nem akarja, hogy megvigasztalódjék – legalábbis nem a mitikus gondolkodás vonulatán belül.

TÚL A FIZETSÉGEN

A héber gondolkodás így megítélésem szerint a következő kérdést veti föl: hogyan gondolkodjunk a mítosz *ellenében* és a fizetségen *túl*? A kérdés három téma átgondolását kívánja meg.

Az első téma: milyen árat kell fizetnünk az olyan gondolkodásért, amely eleve lemondott volna a „miért” kérdéséről? A válasz kezdete szerintem ez: az ilyen gondolkodás számára a rossz a cselekvés, nem pedig az elmélet kategóriája. A rossz az, ami ellen felvesszük a harcot, amikor lemondtunk arról, hogy megmagyarázzuk. Nos, be kell vallanunk, hogy ez az ár magasabb, mintsem feltételeznénk: ily módon a rosszal mint megmagyarázhatatlan adottsággal, nyers ténnyel kerülünk szembe. Utalnék itt Emmanuel Lévinas egyik régi témájára, amelyet *A Másik és az idő* elején fejtett ki (négy előadás Jean Wahl filozófiai kollégiumán, 1947-ben). Ez a létező nélküli létezés témája (*l'exister sans existant*), ha azt a lényt (*l'être*) nevezzük létezőnek, amely felbukkan és átalakítja a létezés

puszta tényét szabad és akaratlagos aktussá; a létező nélküli létezés az *il y a* („van”, hasonlóan az angol *there is*-hez és a német *es gibt*-hez – a szerk.) *factum brutuma*. Vajon nem magával a rossznak az ábrázatával, „figurájával” van itt dolgunk? Van a rossz. De nem tudom megmondani, miért. Úgy tűnik számomra, hogy a nem tudás illetően bevallásának jelentős felszabadító értéke van. Megemlítem itt Kuschner rabbi mélyreható könyvecskéjét: *When bad things happen to good people*. A lelkek valódi pásztora így szól azokhoz, akik szenvednek, s akik oly hamar készek arra, hogy valamely ismeretlen vétek elkövetésével vádolják magukat: Isten bizonyosan nem akarta ezt; nem tudom, miért; nem tudom, miért...

Úgy vélem, ez az eredetről való nem tudás szilárd bibliai alapokkal rendelkezik. Tekintsünk el ideiglenesen a Genézis első tizenegy fejezetétől. Ahogy én látom, a Biblia stílusát általában véve az isteni és az emberi cselekvés közötti mélyen konfliktusos szerkezet határozza meg, mintha csak a Biblia a dolgoknak kizárólag azt a rendjét ismerné, amelyben a cselekvés valamely *már ott lévő* ellenállásba ütközik. Láthatóan ez a konfliktusos szerkezet igazgatja az összes irodalmi „műfajt”, amely belefalonódott a Bibliába. Így például az előírás szintjén itt van a parancsolat: „Ne ölj!” (*Tu ne tueras pas* – az eredeti héber alak nem felszólító módú, hanem jövő idejű, s ezt fordítja a francia változat – a szerk.) A parancsolat előfeltevése szerint a gyilkosság már *létezik [il y a]*. Ugyanezt erősíti meg a narratív „műfaj”. A történelem lényegét tekintve vérben és könyvekben bontakozik ki; a testvérgyilkosság minden jel szerint ősi dolog; bizonyos értelemben az az első rossz, amikor Káin meggyilkolja Ábelt. A bibliai elbeszélések során a testvérek közötti viszonyról egyre másra kiderül, hogy gyilkos ellentétek feszítik. E tekintetben egyetértek Robert Alter amerikai zsidó exegéta véleményével, amelyet *The Art of Biblical Narrative* (Elbeszélőművészet a Bibliában) című könyvében fejtett ki. Az elbeszélés fő forrása, mondja, az idő egyfajta szétartása, amelyet az isteni szándék és az emberi makacs ellenszegülés közötti, mindig újra létrejövő távolság határoz meg; nincs olyan történet a Bibliában, amely ne utalna valahogyan valamilyen végzet elkerülhetetlenségére (itt emlékeztetnék Isaiiah Berlin különbségtevésére az elkerülhetetlen és a szükségszerű között), amit tehát R. Alter makacs emberi ellenszegülésnek, engedetlenségnek nevezett. Ez a mindig előfeltételezett távolság teszi, hogy a rossz már mindig is jelen van (*est toujours déjà là*).

A PANASZTÓL A DICSÓÍTÉSIG

A prófécia „műfaja” nem áll ellentétben ezzel a narratív szerkezettel: a prófétai beszéd mindenekelőtt a „*mondj ellene...*” (tu parleras contre – szó szerint: elle-ne fogsz mondani – a szerk.). A vigasztalás csak ezután jön. A himnusz viszont, amely keresztül-kasul átjárja a Bibliát, de igazából a Zsoltár műfajában sűrűsödik össze, a panasz és a dicsőítés alapvető polarítására épül. Bizonyos, hogy a panasztól a dicsőítés felé irányuló mozgásról van szó – erre még visszatérünk –, ám a panasz mint a diskurzus ősi strukturáló tényezője *már ott van*, és sohasem küszöbölhető ki teljesen. Felmerülhet az ellenvetés, hogy a Biblia teremtménst foglal magában. S ez igaz is. A teremtésről szóló bibliai elbeszélések azonban alapvetően különböznek azoktól a mítoszoktól, amelyekről bizonyos elemeket kölcsönzik, amennyiben nagyszabású előszót alkotnak ahhoz a drámához, amely lényegét tekintve a jövő felé fordul, egészen pontosan Ábrahám kiválasztásához a Genézis 12. könyvében. Ebben az értelemben bejelentik egy olyan emberiség lehetőségét, amely kezdettől fogva szembe kell nézzen a rosszal. Túlmelve ezen, felvethetjük azt a kérdést is – bár nem tudom, Emmanuel Lévinas egyetért-e velem ezen a ponton –, hogy vajon a *tohu va-bohura* való utalás nem azt jelenti-e, hogy a rossz az eredendő káosz képében *már mindig jelen van*: vele küzd a teremtés azon aktusa, amely a megváltás aktusának kezdete.

Nézeteimet nemrég megerősítette Northrop Frye nagyszerű könyve, a *The Great Code*. Northrop Frye nem exegéta, hanem irodalomkritikus, aki a saját Biblia-értelmezését adta elő angol szakos egyetemi hallgatóknak az angol irodalom jobb megértése érdekében, mely irodalmat, mint tudjuk, átítatja a bibliai gondolkodásmód. Nos, *A nagy kódex* – a kifejezés William Blake-től való – a teljes bibliai szimbolika alapvető bipolaritásán nyugszik. A negatív alakzatok állandóan szembe vannak állítva a pozitív figurákkal, mely utóbbiak a Genézistől az Apokalipszis felé tartó, emelkedő fejlődésvonal szerint rendeződnek el. Ezek a negatív figurák a káosz, a kígyó, az egyiptomi fogság, a tengeri környezet a maga lényegi ellenségességével és szörnyeivel, az elhurcoltatás, a szenvedő szolga, Krisztus keresztje, a történelem démonikus figurái (Edom, Róma stb.). Northrop Frye úgy látja, hogy az először zsidó, majd keresztény kánon szerint szerveződő Bibliát egyetlen nagy, felfelé irányuló mozgás hatja át, amelynek megvannak a magaslati és mélypontjai az U alakban elrendeződő figurák sorában, ahol a pozitív végletek megfelelnek azoknak a negatív végleteknek, amelyeket az imént soroltunk fel röviden. Ha tehát az olvasás során figyelünk a Biblia alapvető szimbolikájára és arra a tipológiai kapcsolatra, amely

összefűzi a figurákat, a figurális bipolaritás, ha szabad így kifejezni, nem más, mint a bibliai beszédmód előfeltétele. Ám ebben a kétpólusú struktúrában a rossz az, amit a lényegi mozgás, amely előreviszi a figurák mozgását, mindig hátrahagy – az a mozgás, melyet a Messiás-figura polarizál.

„ANNAK DACÁRA, HOGY...”

A reflexió második témája: mit is jelent az előre, a jövő felé irányuló gondolkodás azon az áron, hogy hallgatunk arról, ami mögöttünk van, vagyis az eredetről. Mindenekelőtt, mint már említettük, annyit jelent, hogy a rosszat a gyakorlat dimenzióján belül tartjuk A rossz, ismétlem, az, ami ellen harcolunk. Ilyen értelemben nincs más kapcsolatunk vele, mint az, hogy „ellené” vagyunk. A rossz az, ami van, és aminek nem lenne szabad lennie, de nem tudjuk megmondani, miért van. A rossz a „nem szabad lennie”. Hozzátenném még: a rossz az „annak dacára, hogy”... kategóriája. Pontosán ez a hitben rejlő kockázat: „ellenére” hinni; Tillich-nél, az általam csodált protestáns teológusnál is megtalálom a „dacára, hogy...” kategória kifejezett fel- és elismerését. E tekintetben a teológus a rendes hívők autentikus tapasztalatáról ad számot: úgy vélem, senki közülünk nem állítaná, hogy azért hisz Istenben – ha hisz benne –, hogy megmagyarázza a rosszat. Ha faggatjuk egymást, előbb-utóbb mindannyian bevalljuk, hogy mindig valaminek dacára vagyunk hívők (ismerek egy kis keresztény közösséget, amely – egyébként trinitárius struktúrájú – hitvallásában minden egyes szakaszt így kezd: ennek ellenére, annak ellenére hiszek, hogy...; három ízben valaminek az ellenére.) Nos, nem arról a mozgásról van-e itt szó, amelyet fentebb felismertünk a Bibliában, vagyis a Genezistől az Apokalipszis felé irányuló mozgásról? Ennek a felfelé tartó mozgásnak a ritmusát nem a sorozatos „valaminek ellenére” szabja-e meg, amely rendre az „azért, mert” helyére kerül? Akárhogyan is álljon a dolog ezzel a hasonlósággal a hit és az írások szerkezete között, meggyőződésem, hogy aki képes kijelenteni, hogy annak dacára hisz, hogy ellenvetésként szembesül a rossz létevel, az meglesi Istenben méltatlankodása forrását, anélkül, hogy magyarázat iránti vágyának csillapítását keresné benne.

A harmadik téma: végül is merhetem-e állítani, hogy ezen a valami „ellen” és valami „ellenére” való hiten túl, amelyet a Bibliából különféle tanításokat leszűrő közösségek gyakorolnak, titkos tér nyílik egyfajta személyes jellegű bölcsesség számára, amelyet nem lehet tanítani a többieknek anélkül, hogy meg ne hamisítanánk vagy ne misztifikálnánk? Semmit nem tudunk mondani

másoknak a szenvedésükről. De talán, összevetvén a tulajdon szenvedésünkkel, ennyit azért mondhatunk: így legyen. Még egyszer hangsúlyozom: ezt nem lehet tanítani, mert ha megpróbáljuk, a másikat ismét csak az önvád és az önpusztítás felé vezetjük. Föl merem vetni, hogy talán a gondolatnak és a szívnek ez a mozgása valósul meg a Jób könyvének konklúziójában. Mert mi mást bána meg az igaznak feltételezett Jób, ha nem azt, hogy panasszal élt? Ekkor, de csakis ekkor érthetjük meg, milyen értelemben mondatik Jóbról: eljutott odáig, hogy „ingyen”, „ellenszolgáltatás nélkül” szereti Istent, hogy ezáltal a népmesék Sátánja elveszítse a történet elején kötött fogadást. Ingyen szeretni Istent annyit jelent, mint kilépni a fizetség ciklusából, melynek a siralom a foglya marad, amennyiben felpanaszolom sorsom igazságtalanságát. Talán ez a végső válasz a rossz „problémájára”: elérni azt a pontot, amikor lemondunk a vágyról, arról a vágyról is, amelynek sebéből felfakad a panasz; lemondani arról, hogy erényeinkért viszonzásul jutalomban részesüljünk, lemondani arról, hogy megkíméltesünk a szenvedéstől; lemondani a halhatatlanság utáni vágy infantilis összetevőjéről, amely úgy fogadtatná el önnön halálunkat, mint ama negativitás egyik aspektusát, amelyet Karl Barth így nevezett: *das Nichtige*. E bölcsesség horizontján belül talán összetalálkozhat a zsidó és keresztény Nyugat és a buddhista Kelet, hiszen mindkettő jócskán előrehaladt a fájdalomnak és a lemondásnak egyazon útján.

Mindazonáltal nem szeretném elválasztani a bölcsességnek ezeket a magányos tapasztalatait a rossz ellen folytatott etikai és politikai harctól, amely összefoghat minden akarattal rendelkező embert. Ehhez a harchoz viszonyítva a lemondás tisztán személyes tapasztalata az erőszak nélküli ellenállásnak azokra a tetteire emlékeztet, amelyek a parabola formájában megelőlegeznek egy olyan emberi létezmódot, amelyben az erőszak eltöröltetett, s így a lehető legegyszerűbben és a maga pőreségében tárul elénk az igazi szenvedés rejtélye.

(Angyalosi Gergely fordítása)

A ROSSZ MINT FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI KIHÍVÁS

A filozófia és a teológia legnagyobb gondolkodói egyaránt beismerik – olykor nem kis sópánkodással –, hogy a rossz kérdése páratlan kihívást jelent mindkét tudomány számára. Nem is ez a beismerés a lényeges, hanem az, hogyan nézünk szembe a kihívással, sőt kudarcral: ürügynek fogjuk-e föl arra, hogy kevesebbet gondolkozzunk, vagy sürgetésnek, hogy többet, sőt másként?

A probléma azt a gondolkodásmódot teszi kérdésessé, melyet a logikai koherencia igénye határoz meg, vagyis az ellentmondásmentességre és a totális gondolatrendszerre irányuló egyidejű törekvést. Ez a gondolkodásmód uralkodik a teodicea-kísérletekben – itt a szót technikai értelemben használjuk –, amelyek a problémát, bármennyire eltérő válaszokat adnak is rá, mind hasonló formában határozzák meg. Például a következőképpen: „hogyan állíthatjuk egyszerre ellentmondás nélkül ezt a három tételt: Isten mindenható; Isten tökéletesen jó; a rossz létezik?” A teodicea tehát mint a koherencia védelmében folytatott küzdelem jelenik meg, válaszul arra az ellenvetésre, mely szerint ezek közül a kijelentések közül mindig csak kettő egyeztethető össze egymással, de mindhárom sohasem. A problémafelvetés előfeltevéseit azonban még sohasem kérdőjelezték meg, sem magát a kijelentésformát, melyben a problémát alkotó állítások megfogalmazódnak, sem a koherencia elvét, amit általános elvárás szerint a megoldásnak ki kell elégítenie.

Másfelől, nem szokták figyelembe venni, hogy az említett állítások a gondolkodásnak azt az „onto-teológiai” állapotát tükrözik, melyet az elmélkedésnek csak egy előrehaladott szintjén ért el, miután a Kant előtti metafizikában a hitélet nyelve és a minden dolgok végső eredetére vonatkozó kifejtésmód összeolvadt egymással – ez legtökéletesebben a leibnizi *Teodicea*-ban mutatkozik meg. Ugyancsak nem veszik figyelembe, hogy érveink nem tehetnek eleget a *gondolkodás* feladatának – igen, annak a feladatnak, hogy Istenről gondolkozzunk és a rosszról Istenhez való viszonyában –, ameddig alárendeljük őket az ellentmondás-mentesség igényének és a totális gondolatrendszer iránti előszerezetünknek.

Ahhoz, hogy bemutassuk, mennyire korlátozottan és viszonylagosan vethető csak föl a kérdés a teodicea argumentációs keretei között, először föl kell mérnünk a probléma jelentőségét és összetettségét, egyfajta fenomenológiai

vizsgálat alá véve a rosszra vonatkozó tapasztalatot. Ezután meg kell különböztetnünk egymástól a kifejtésnek azokat a szintjeit, melyeken a rossz eredetéről folytatott elmélkedés ez idáig végighaladt; végül a rossz talánya által elindított gondolkodási munkát ki kell egészítenünk a cselekvés és az érzelem világába tartozó válaszokkal.

I. A ROSSZ TAPASZTALÁSA: MEGBÉLYEGZÉS ÉS JAJKIÁLTÁS KÖZÖTT

A rossz talánya teljes egészében annak köszönhető, hogy egyazon fogalom alá vonunk – legalábbis a zsidó-keresztény hagyományban – olyan, első megközelítésben teljességgel különálló jelenségeket, mint a *bűn*, a *szenvedés* és a *halál*. Sőt azt is mondhatjuk, hogy minél következetesebben a szenvedést tekintjük vonatkoztatási pontnak, a rossz kérdése annál tisztábban különül el a bűn és a vétkeesség problémájától. Mielőtt tehát megneveznénk azt, ami az *elkövetett rossz* és az *elszenvedett rossz* jelenségeiben a közös talány mélységei felé mutat, erősen ki kell hangsúlyoznunk a kettő közötti elvi különbséget.

Szigorú értelemben véve az *erkölcsi rossz* kifejezés – vallási nyelven a *bűn* – arra utal, ami az emberi cselekvést a felelősség megállapítása, vád és megbélyegzés alapjává teszi. A felelősség megállapítás abban áll, hogy egy erkölcsi értékelésre alkalmas cselekvést valamely felelősségre vonható alanynak tulajdonítunk. A vád magát a cselekvést minősíti úgy, mint ami megsérti a számításba vett közösség etikai szabályrendszerét. Megbélyegzésnek azt a megrovó ítéletet nevezzük, melynek értelmében a cselekvő vétkesnek nyilvánítatik, és büntetésre érdemesnek minősül. Itt mosódik egymásba erkölcsi rossz és szenvedés, éspedig abban a mértékben, amennyiben a büntetés a ránk mért szenvedésben ölt testet.

Ugyanakkor bizonyos ellentétes vonásai a szenvedést – még mindig szigorú értelmében véve a szót – élesen megkülönböztetik a bűntől. Szemben a felelősség megállapításával a szenvedésben erős hangsúlyt kap alapvetően passzív jellege: nem mi okozzuk magunknak, *sújt* bennünket. Innen fakad az okaiban észlelhető meglepő változatosság: az élettelen természet kíméletlensége, a test és a lélek betegsége és törékenysége, a csapás, amit szereteteink halála jelent, saját halandóságunk rémisztő kilátásai, a személyünket ért méltánytalanság érzése s így tovább. A váddal ellentétben, ami valamiféle erkölcsi kihágást ró föl, a szenvedés a gyönyör puszta ellentétéként jellemezhető, a gyönyör negatívjaként, testi, lelki vagy szellemi épségünk csorbulásaként. Végül és legfőképpen a megbélyegzéssel a szenvedés a jajkiáltást szegezi szembe. Ha ugyanis a

vétek hibáztathatóvá, akkor a szenvedés áldozattá teszi az embert, s a jajkiáltás épp ennek ad hangot.

Ha így áll a dolog, vajon mi az, ami mindezen föloldhatatlan ellentétek dacára is arra indítja a filozófiát és a teológiát, hogy a rosszat a bűn és a szenvedés közös gyökereként gondolják el? Először is az, hogy a két jelenség nagymértékben összegubancolódott. Egyfelől a büntetés olyan fizikai és morális szenvedés, amely az erkölcsi rosszat követi, függetlenül attól, hogy testi fenyítésről, szabadságmegvonásról, szégyenről vagy akár csupán a lelkiismeret furdalásáról van-e szó. Ezért van az, hogy valakinek a megbüntetését is bűnhődésnek szoktuk nevezni, ezzel a kifejezéssel hidalva át a szakadékot az elkövetett és az elszenvedett rossz között.¹ Másfelől a szenvedés egyik fő oka az egyik ember által a másikkal szemben elkövetett erőszak: rosszat tenni voltaképpen mindig annyit tesz, mint – közvetlenül vagy közvetve – a másiknak ártani, tehát szenvedést okozni. A maga viszonyrendszerén – azaz dialógusrendszerén – belül szemlélve az egyik ember által elkövetett rossz a másik által elszenvedett rosszban találja meg a neki szóló választ. A jajkiáltás ezen a sérülési ponton a legélesebb, amikor az ember úgy érzi, hogy a másik ember gonoszságának lett az áldozata. Dávid zoltárai éppúgy erről tanúskodnak, mint Marx elemzése az ember áruvá silányulásából adódó elidegenülésről.

A méltánytalanság egyedülálló misztériumához vezető úton még egy lépéssel továbbvisz bennünket az a sejtés, hogy bűn, szenvedés és halál csak különböző kifejezési formái a maga legmélyén egységes emberi állapotnak. Itt persze már ahhoz a ponthoz érkeztünk, ahol a rossz fenomenológiáját a szimbólumok és mítoszok hermeneutikája váltja föl, mivel ezek alkalmaztak elsőként nyelvi közvetítő eszközöket egy ily zavaros és néma tapasztalat kifejezésére. A rosszra vonatkozó tapasztalatban két ismérv mutat a mélyben rejlő egység irányába. Először is az erkölcsi rossz oldalán valamely felelős tettes megnevezése választja el a sötét háttértől a vétkesség tapasztalatának világosabb területét. Ez utóbbi, legmélyebb rétegeiben, azt az érzést szólaltatja meg, hogy az embert magasabb erők csábították el, melyeket a mítosz aztán könnyedén fölruház démonikus tulajdonságokkal. Ezzel a mítosz nem tesz egyebet, mint kifejezi az embernek azt az érzését, hogy részese egy történetnek, melyben a főszereplő a mindig mindenki számára jelenvaló rossz. Ez a különös passzivitás-élmény, mely szervesen hozzátartozik

¹ A mondat első felét „szó szerint” így adhatnánk vissza: „Ezért van az, hogy a vétkességet (*culpabilité*) már önmagában is szenvedésnek (*peine*) szokták nevezni [...]” A francia félmondat lényegi jelentését egy nyelvi játék hordozza, mely abban áll, hogy a „culpabilité” egyaránt utal a bűn tényére és a hibáztathatóságra, míg a „peine” szó *büntetést*, *bűnt*, ugyanakkor *kint*, *szenvedést* is jelent. Ennek visszaadásához, vagyis a hívebb fordítás érdekében, a „szó szerinti” jelentéstől alaposan el kellett térnem. (A tanulmány összes jegyzete a fordítótól származik.)

a rosszat-tevés fogalmához, abban nyilvánul meg a legérzékletesebben, hogy az ember vétkességében is áldozatnak érzi magát. A másik pólusról elindulva ugyanezt a határelmosódást figyelhetjük meg vétkes és áldozat fogalmai között. Lévén a büntetés kiérdemeltnek tartott szenvedés, miért ne tekinthetnénk így vagy úgy minden szenvedést büntetésnek valamely vétekért, legyen az személyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen? Ez a kérdésfeltevés, mely még napjaink szekularizált társadalmában is a gyász tapasztalatának igazolásául szolgál – a problémára a végén még visszatérünk –, megerősítést nyer abban a kétszeresen is démonizáló felfogásban, mely a szenvedést és a bűnt ugyanazon ártó erők kifejeződéseként jeleníti meg. Így fest hát az a sötét háttér, amely a rosszat kivételes talánnyá tette, s amelyet sohasem tisztítottak meg teljesen mitikus tartalmától.

II. A DISKURZUS SZINTJEI A ROSSZRÓL FOLYTATOTT VIZSGÁLÓDÁSBAN

Nem térhetünk rá addig a szó igazi értelmében vett teodiceákra, melyek legfőbb gondja az ellentmondás-mentesség és a rendszer kiteljesítése, míg át nem tekintettük a diskurzus néhány szintjét, melynek során az ésszerűsítés egyre tökéletesebb formái bontakoznak ki előttünk.

I. A MÍTOSZ SZINTJE

A mítosz kétségkívül az első nagyobb átmenet, mégpedig több szempontból is.

Először is, ahogy azt Rudolf Otto kimutatta, a szakrálisban rejlő bizonytalanság, mint *tremendum fascinosum*, fölruhazza a mítoszt azzal a képességgel, hogy egyaránt magába foglalja az emberi természet világos és sötét oldalát. Azután a mítosz megtestesíti a rossznak valamiféle töredékes megtapasztalását a mindenség eredetéről szóló elbeszélésekben, melyekben az antropogenezis a kozmogenezis részévé válik, miként azt Mircea Eliade egész életműve kimutatja. A mítosz, miközben elmondja, hogyan keletkezett a világ, arról is beszél, hogyan született meg az emberi természet a maga teljes nyomorultságában. A globális átláthatóságnak ebből az igényéből a nagy vallások máig megőrizték azt a lényeges ideológiai szerepet, amely Clifford Geertz szavaival szólva abban áll, hogy az *étoszt* és a *koszmoszt* egyetlen globális képbe foglalják. A fejlődés későbbi szakaszaiban éppen emiatt lesz a rossz kérdése a vallás egyik legkritikusabb pontja.

A mítosz rendteremtő funkciója azonban – mely George Dumézil szerint szorosan kapcsolódik kozmikus vonatkozásához – egy sor magyarázó sémát kíván, melyek részben további következtetésekkel, részben helyesbítésekkel szolgálnak. A mítosz tartománya, mint azt az ókori Közel-Kelet, India és a Távols-Kelet irodalmi tanúsítják, maga legváltozatosabb és legfantasztikusabb hipotéziseivel a kísérletezés, vagyis a játék hatalmas terepének bizonyult. Nem képzelhető el olyan megoldás a dolgok rendjére vonatkozólag, s így a rossz kérdésében sem, melyet ebben a hatalmas laboratóriumban ki ne próbáltak volna. E végtelen változatoságon próbált úrrá lenni az összehasonlító vallástörténet és az antropológia, amikor fölállította azokat a tipológiákat, melyek a mitikus magyarázatokat a monizmus, a dualizmus, a kevert megoldások kategóriájába vagy egyéb csoportokba sorolják. A szükségszerűen erőszakolt metodológiából fakadó besorolások nem leplezhetik el azokat a gyakran tudatosan kiszámított kétértelműségeket és ellentmondásokat, melyeket a mítoszok nagy része előszeretettel alkalmaz a rossz eredetének magyarázatakor. Jó példa erre a bűnbeesésről szóló bibliai elbeszélés, mely számos más értelmezést is megenged emellett, amely a keresztény Nyugaton – elsősorban Szent Ágostonnak köszönhetően – győzedelmeskedett. Ezeknek az elvont osztályozásoknak nem szabad elleplezniük előttünk azt sem, hogy magán a mítosz tartományán belül is jelentős ingadozások fedezhetők föl az elképzelések két típusa között: az egyik, a legalsóbb rétegekben, a mondai elbeszélések és a folklór határát súrolja, a másik, a legfelső szinteken, a metafizikai spekulációval érintkezik, ahogy azt a hindu gondolkodás nagy értekezéseiben látjuk. Mindazonáltal a mítosz a rosszra vonatkozó tapasztalat démonikus oldalát a folklorisztikus szinten fogadja be, egyszersmind nyelvi formát adva neki. Ezzel szemben a racionális teodiceákat elméleti rétegekben készíti elő, oly módon, hogy a hangsúlyt az eredet problémáira helyezi. Ezzel megfogalmazódott a kérdés a filozófiák és a teológiák számára: *honnan ered a rossz?*

2. A BÖLCSESSÉG SZINTJE

Megfelelhetett-e a mítosz a cselekvő és szenvedő ember várakozásainak? Részben igen, amennyiben éppen a jajkiáltásban foglalt *kérdésfeltevésre* próbált választ adni: Meddig? Miért? A mítosz csak a rend vigaszát nyújtotta, visszahelyezve az esdeklő panaszát a hatalmas mindenség keretei közé. Ugyanakkor válasz nélkül hagyta a kérdés egy fontos részét, mely nem pusztán ezt tartalmazza: *Miért?*, hanem ezt is: *Miért én?* A jajkiáltás ezen a ponton alakul át

panasszá: ekkor nyújtja be az istenségnek a számlát. Például a Biblia gondolatvilágában igen fontos a Szövetségnek az a jelentéstartománya, mely a *felelősségmegosztás* dimenziójához hozzákapcsolja a perét. Ha pedig az Úr perben áll a népével, akkor ez utóbbi is perben áll az Úrral.

Ebben a pillanatban a mítosznak hangnemet kell váltania: nem elegendő pusztán *elmesélnie* a dolgokat, megmagyarázva, *hogyan* vált az emberi természet azzá, ami, hanem *érvelnie* is kell, hogy megmagyarázza, *miért* ilyen valamennyiünkél. Ez a bölcsesség stádiuma. A bölcsesség nyújtotta magyarázatok közül a legelső és legmakacsabb az, amelyik a *fizetség*en alapul: minden szenvedés kiérdemelt, mert büntetés valamely egyéni vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen bűnért. Ennek a magyarázatnak megvan legalább az az előnye, hogy komolyan veszi a szenvedést a maga valódi mivoltában mint az erkölcsi rossz elkülönült pólusát. Csakhogy ezt a különbséget rögtön meg is próbálja eltörölni azáltal, hogy a dolgok rendjét teljes egészében morális rendnek tünteti föl. Ebben az értelemben a fizetség elmélete – hogy Hegelnek Kanttal kapcsolatban alkalmazott kifejezésével éljünk – a legelső a morális világszemléletek sorában. A bölcsességnek azonban, minthogy érvel, szükségképpen el kell némulnia, mert ellentmondásba bonyolódik saját magával, azaz belebonyolódik a bölcsenek abba a drámai vitájába, amely saját köreiken belül folyik. Attól kezdve ugyanis, hogy létrejön egyfajta jogrend, amely megkülönbözteti a gonosztevőket a jóktól, s feladatának tekinti, hogy a büntetés mértékét mindig az egyéni vétkesség foka szerint állapítsa meg, a fizetség elmélete nem adhat kielégítő választ. A bajoknak a világban tapasztalható megoszlása már egy kezdetleges jogérzék számára is csak önkényesnek, válogatás nélkülinek és aránytalannak tűnhet: miért ez az ember hal meg rákban, és nem a másik? Miért a sok gyermekhalál? Miért a szenvedésnek az a tömege, amely jócskán meghaladja a közönséges halandók mindennapi tűrőképességét?

Hogy *Jób könyve* azt a helyet foglalja el a világirodalomban, ahol ma számon tartjuk, annak elsősorban az az oka, hogy föl vállalja a panasszá vált jalkiáltást és a tiltakozás szintjére emelt panaszt. Amellett, hogy történetének hipotézisévé a *szenvedő igaz* helyzetét teszi – egy olyan igaz emberét, aki folttalan erénye ellenére a legszörnyűbb csapásoknak van kitéve –, a bölcsesség belső vitáját, melynek élét az erkölcsi rossz és az elszenvedett rossz közötti aránytalanság adja meg, a Jób és barátai között folyó, érvekben gazdag beszélgetés szintjére emeli. De *Jób könyvé*ben talán még jobban megindít bennünket a talányos, meglehet tudatosan kétértelmű befejezés. A művet lezáró teofánia semmiféle egyenes választ nem ad Jób személyes szenvedésére. Így a spekulatív gondolkodás két irányban indulhat tovább: a kifürkészhetetlen szándékú teremtő képe, egy

olyan építőmesteré, akinek mércéje összemérhetetlen az emberi élet viszontagságaival, sugallhatja akár azt, hogy a vigasz eszkatológiai távlatokba tolódik, akár azt, hogy a panasz tárgyalanná válva kiesik Isten látószögéből, lévén Ő az ura jónak és rossznak (Ézsaiás 45,7 szavai szerint: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt”), de akár azt is, hogy magának a panasznak kell átmennie bizonyos megpróbáltatások tisztítótüzen – amire majd a harmadik részben utalunk. Nem így fejezi-e be Jób: „Ezért visszavonok mindent és bűnbánatot tartok porban és hamuban”? Milyen megbánás ez, ha nem magának a panasznak a megbánása? S talán nem e megbánás révén képes Jób *semmiért* szeretni Istent, ellentétben a Sátán fogadásával, melyet az a vitát keretező történet elején tesz? Ezekkel a kérdésekkel a harmadik részben újra találkozni fogunk, egyelőre arra szorítokozunk, hogy kövessük a bölcsesség által felszínre hozott elmélkedés fonálát.

3. A GNÓZIS ÉS AZ ANTIGNOSZTIKUS GNÓZIS SZINTJE

A gondolkodás sohasem jutott volna a bölcsességtől a teodiceáig, ha a gnózis az elmélkedést nem emelte volna a gigantomachia szintjére, melyben a jó erői könyörtelen harcot folytatnak a rossz seregeivel, hogy ily módon kiszabadítsák valamennyi fényrészecskét az anyag sötétjének fogságából. Ebben a tragikus vízióban a rossz minden alakja hozzárendelődik valamiféle rossz princípiumhoz, s az erre adott ágostoni válasz a nyugati gondolkodás egyik alapköve. Minthogy itt nem elsősorban a bűn és a vétkesség témájával foglalkozunk, vizsgálódásunkat az ágostoni tanításnak azokra az aspektusaira fogjuk korlátozni, melyekből kibontható, milyen helyet kap a szenvedés a rossz globális értelmezésében. A gnózis kétségkívül örökre adósává tette a nyugati gondolkodást azzal, hogy elsőként vetette föl a rossz kérdését mint egyetlen átfogó problémát: *Unde malum?* (Honnan ered a rossz?)

Ágoston csakis azért tudott szembeállni a gnózis tragikus víziójával (amit általában a dualista megoldások közé sorolnak, tekintet nélkül ennek az egészen egyedi dualizmusnak a sajátos episztemológiai rétegére), mert a filozófiától – nevezetesen a neoplatonizmustól – olyan fogalmi apparátust vehetett át, mely képes volt lerombolni a racionalizált mítosz látszat-fogalmiságát. A filozófusoktól Ágoston átvette azt a gondolatot, hogy a rossz nem tekinthető *szubsztanciának*, mert amikor elgondoljuk a „létező”-t, akkor az „értelmileg fölfogható”-t, az „egy”-et, a „jó”-t gondoljuk el. A szubsztanciális rossz létét tehát maga a filozófiai gondolkodásmód zárja ki. Másrésztől megjelenik a *semmi* új fogalma, az

ex nihilo eszméje, amely benne foglaltatik a mindenre kiterjedő és szünet nélküli teremtés gondolatában. Ugyanakkor az előzőhöz kapcsolódva színre lép egy másik negatív fogalom is, a teremtő és a teremtett közötti ontikus távolság fogalma, amely lehetővé teszi, hogy a teremtettnek mint ilyennek a *létfogyatkozásáról* (*déficience*) beszéljünk. E *létfogyatkozás* elfogadásával érthetővé válik, hogy a döntési szabadsággal fölruházott teremtmények képesek „elpártolni” Istentől, és „átpártolni” valamihez, aminek kevesebb léte van, azaz a semmihez.

Az ágostoni tanításnak ez az alapgondolata megérdemli, hogy a maga rangján kezeljük: az ontológia és a teológia itt összekapcsolódik egy újfajta kifejtési módban, amit *onto-teológiának* nevezhetünk.

A rossz szubsztancialitásának ebből a tagadásából levonható következtetések közül az a legfontosabb, hogy a rossz elismerése alapul szolgál a rossz kizárólagosan morális megközelítéséhez. Ha az „*Unde malum?*” kérdése elveszti minden ontológiai értelmét, helyébe ez a kérdés lép: „*Unde malum faciamus?*” (Miért teszünk rosszat?), s ez a rossz problémáját, úgy, ahogy van, átlendíti a cselekvés, az akarat és a döntési szabadság területére. A bűn a semmi jól elkülöníthető fajtáját vezeti be: ez a *nihil privativum*, amiért elsődlegesen a bűnbeesés tehető felelőssé, legyen ez akár az emberé, akár olyan, magasabb rendű teremtményké, mint az angyalok. Ennek a semminek az oka kizárólag az emberi akaratban keresendő. A *Contra Fortunatum* a rossznak ebből a morális fölfogásából vonja le azt a konklúziót, amely számunkra jelenleg a legfontosabb, nevezetesen, hogy minden rossz vagy *peccatum* (bűn), vagy *poena* (büntetés). A rossz tisztán morális szemlélete a történelem büntetőjogi szemléletét vonja maga után: nincs lélek, mely igazságtalanul taszított volna a boldogtalanságba.

A tanítás koherenciájáért igen nagy árat kellett fizetni. Hogy mennyire nagyot, annak a pelagiánusok elleni vita során kellett kiderülnie, amit több évtized választott el a manicheusokkal folytatott polémiától. Hogy hihetővé tegyük a gondolatot, miszerint minden szenvedés – legyen bármennyire túlzott mértékű is, és oszoljon meg bármily méltánytalanul is az emberek között – büntetés valamely bűnért, ez utóbbinak az egyediséget meghaladó, történeti, azaz nem-beli dimenziót kell adjunk. Pontosan erre szolgál az „eredendő bűn”, vagyis a „bűnös természet” tanítása. Itt nem fogjuk nyomon követni azokat a fázisokat, melyeken keresztül ez a tanítás kibontakozott (a Gen 3 szó szerinti magyarázata helyett az eredendő bűn páli hangsúlyozása, lásd Róm 5, 12–19; a gyermekek-resztelés igazolása és így tovább). Pusztán az eredeti bűnre vonatkozó dogmatikai tétel episztemológiai státusára, más szóval kifejtési szintjére szeretném föl hívni a figyelmet. Ez a tétel lényegében a kijelentésben a rosszról szerzett tapasztalatnak egy alapvető aspektusát sűríti magába: egyéni és egyszersmind

közösségi tapasztalatunkat az ember tehetetlenségéről a már eleve itt-lévő rossz démonikus hatalmával, mindenekelőtt a tudatos és szándékos gonosz törekvésekkel szemben. De ezt a talányt, amit az eleve itt-lévő és eleve bennünk lévő rossz hatalma jelent, a látszólag racionális magyarázat hamis világossága övezi. Minthogy ugyanis a természettől adott bűn gondolatában két különböző fogalom kapcsolódik össze, a nemzés útján történő biológiai öröklődés, illetve az egyéni vétkesneknyilvánítás fogalma, az eredendő bűn gondolata álfogalomként jelenik meg, amit egyfajta antignosztikus gnózisnak tulajdoníthatunk. A szóban forgó tanítás tagadja ugyan a gnózis tartalmát, visszaállítja azonban a gnózisra jellemző kifejtési módot: a racionalizált mítoszét.

Éppen ezért tűnik Ágoston mélyebbnek, mint Pelagius. Észrevette ugyanis, hogy a privációban rejlő semmi minden egyéni akaratnál és minden egyedi akarásnál hatalmasabb. Másfelől viszont Pelagius tűnik a hitelesebbnek, ő ugyanis meghagyja minden létező szabadságát és egyben személyes felelősségét, ahogy egykor Jeremiás és Ezékiel tette, amikor tagadták, hogy a gyermekek fizetnének meg apáik bűneiért.

Szigorúbban vizsgálva a kérdést, Ágoston és Pelagius, miközben a rossz tisztán morális fölfogásának két szögesen ellentétes változatával álltak elő, megválaszolatlanul hagyták az igazságtalan szenvedés elleni tiltakozást. Az előbbi csendet parancsolt nekik arra hivatkozva, hogy az egész emberi nem, úgy, ahogy van, vétkes, az utóbbi figyelmen kívül hagyta annak a mélyen etikus aggodalomnak a nevében, melyet az emberi felelősségért érzett.

4. A TEODICEA SZINTJE

Teodiceáról kizárólag akkor beszélhetünk, ha (a) a probléma megfogalmazása egyértelműsége törekvő kijelentéseken alapszik – mint amilyen ez a három, általánosan elfogadott tétel: Isten mindenható; jósága végtelen; a rossz létezik; (b) az érvelés célja szembeütnően apologetikus: Isten nem felelős a rosszért; (c) az alkalmazott eszközök a szerző szerint eleget tesznek az ellentmondás-mentesség és a totális gondolatrendszer igényének.

Ezek a feltételek azonban kizárólag az onto-teológia keretében teljesülhetnek, ez ugyanis a vallásos kifejtési módból vett kifejezéseket – ilyen jelesül az Isten – társítja azokkal, melyek a metafizikából – például a platonikus vagy a karteziánus metafizikából – származnak, amilyen a *lét*, a *semmi*, az *első ok*, a *célság*, a *végtelen* és így tovább. A teodicea a szó szoros értelmében az onto-teológia legszebb virága.

Ebből a szempontból Leibniz *Teodiceája* a műfajban megszületése óta minthaértékűnek számít. Egyrészt tekintetbe veszi a rossz minden formáját, tehát nemcsak a morális rosszat – mint azt az ágostoni hagyomány tette –, hanem a szenvedést és a halált is, és mindezt a *metafizikai rossz* címszava alá sorolja, ami nem más, mint a minden teremtett létezőre kiterjedő kikerülhetetlen fogyatékoság, legalábbis, ha elfogadjuk, hogy Isten nem teremthetett egy másik Istent. Másrészt a klasszikus logika jelentősen gazdagodott azzal, hogy az ellentmondás elvéhez egy másik, az *elégséges alap* elve járult, amely a legjobb lehetőség elveként fogalmazódik meg, amennyiben a teremtést úgy fogjuk föl, mint az isteni elmében folyó versengés eredményét a számtalan világmodell között, melyek közül csak egyetlenegy foglalja magában a tökéletességek maximumát a lehető legkevesebb fogyatékosággal. A lehetséges világok legjobbjának a fogalma, amelyet Voltaire annyit kárhoztatott a lisszaboni földrengés után, csak akkor érthető meg, ha fölfedezzük a fogalom racionális magvát, nevezetesen azt a maximum- és minimum-számítást, amelynek az eredménye éppen a mi világmodellünk. Az elégséges alap elve csakis ezen a módon hidalhatja át a szakadékot a logikailag lehetséges – tehát nem lehetetlen – és az esetleges – tehát másképp is lehetséges – között.

Hogy a *Teodicea* még az onto-teológia által határolt gondolkodási mezőben is kudarcot vallott, annak az az oka, hogy a véges értelem, mely nem juthat hozzá eme grandiózus számítások adataihoz, csak arra képes, hogy összegyűjtse az elszórt jeleket a jó és rossz mérlegében szereplő tökéletesség-többletekről és tökéletlenség-hiányokról. Ily módon tetemes optimizmusra van szükség ahhoz az állításhoz, hogy a mérleg a végelszámolásban pozitív. S minthogy a legjobb lehetőség elvéből mindig csak morzsákat szedegethetünk, be kell ér-nünk az ebből az elvből levonható esztétikai végkövetkeztetéssel, miszerint a negatívumok és a pozitívumok kontrasztja hozzájárul az egész harmóniájához. S a törekvés, hogy valamiféle kvázi-esztétikai alapon pozitív mérleget állítsunk föl a jó és rossz dolgok között, azonnal kudarcot vall, mihelyt azokkal a bajokkal és szenvedésekkel szembesülünk, melyek többletét semmiféle ismert tökéletesség nem egyenlíti ki. Tehát a jalkiáltás, a szenvedő igaz panasza megint csak romba dönti azt a gondolatot, hogy a rosszat ellensúlyozza a jó, ugyanúgy, ahogy korábban romba döntötte a fizetség eszméjét.

Az onto-teológiai kifejtésmód legmélyebb alapjára, melyen a *teodicea* Ágostontól Leibnizig fölépült, alighanem Kant mérte a legsúlyosabb, ha nem is végzetes csapást. Közismert, milyen könyörtelenül leplezi le *A tiszta ész kritikája* a „Dialektika”-részben a racionális teológiát. Megfosztva az ontológia támogatásától, a teodicea a *transzcendentális illúzió* rovatba kerül. Ez persze nem

jelenti azt, hogy a rossz problémája eltűnne a filozófia színpadáról. Épp ellenkezőleg. Csakhogy innenről kezdve kizárólag a gyakorlati szférába tartozik, mint aminek nem szabad megtörténnie, ami ellen a tevékenységnek küzdenie kell. A gondolkodás ily módon hasonló helyzetbe kerül, mint amilyenbe korábban Ágoston kényszerítette: nem kérdezhetjük többé, honnan van a rossz, hanem csak ezt: miért teszünk rosszat? Akárcsak Ágoston idejében, a szenvedés problémáját most is fölládozták az erkölcsi rossz problémájának az oltárán. De tegyük hozzá: két különbséggel.

Egyfelől a szenvedés ettől kezdve nem tartozik büntetés címén a morális szférába. Sokkal inkább kapcsolódik a teleológiai ítélethez, mármint *Az ítélőerő kritikájának* szóhasználata szerint. Ez a munka egyébként is viszonylag derűlátó értékelést enged meg a természettől fogva az ember birtokában lévő képességekkel kapcsolatban, amilyen például a társadalmiságra és az egyediségre való képesség, melyeket az ember ápolni hivatott. A szenvedés csak e morális feladat kapcsán kap közvetett jelentőséget, az individualitás síkján ugyan, de mégis főként azon a szinten, amelyet Kant világpolgárinak nevez. Ami a rossz elszenvetésének eredetét illeti, ez a kérdés minden filozófiai vonatkozását elvesztette. Másfelől, a gyökeres rossz problematikája, melyet *A vallás a tiszta ész határain belül* vet föl, a néhány közös vonás ellenére is nyíltan szakít az eredendő bűn kérdésföltevésével. Túl azon, hogy nem próbál semmilyen jogi vagy biológiai párhuzam segítségével a gyökeres rosszra valamiféle álmagyarázatot adni (Kant ebben a tekintetben sokkal inkább nevezhető pelagiánusnak, mint augustiniánusnak), a rossz *princípiuma* egyáltalán nem eredet a szó időbeli értelmében, hanem pusztán az a legfőbb maxima, amely végső szubjektív alapul szolgál szabad akaratumk valamennyi gonosz maximája számára. Ez a legfőbb maxima alapozza meg a rosszra való hajlamot (*Hang*) az egész emberi nemből (Kant ebben a tekintetben Ágoston álláspontjához tér vissza), szemben a jóra való fogékonysággal (*Anlage*), ami a jó akarat alapja. De a létalapja ennek a radikális rossznak „kifürkészhetetlen” (*unerforschbar*): „Képtelenek vagyunk hát felfogni, honnan került belénk először a rossz.”² Miként Karl Jaspersban, bennem is csodálatot kelt ez a végső beismerés. Kant, hasonlóan Ágostonhoz és talán a misztikus gondolkodáshoz, fölfedezi az emberi szabadság démonikus alapjait, ám annak az elmének a józanságával, mely mindig ügyel rá, hogy ne lépje túl a *megismerés korlátait*, s hogy megőrizze a távolságot a *gondolkodás* és a *tárgy szerinti megismerés* között.

² Lásd Kant: *A vallás a pusztta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974, 175.

Ennek ellenére a spekulatív gondolkodás nem teszi le a fegyvert a rossz problémája előtt. Kant nem vetett véget a racionális teológiának, hanem rákényszerítette, hogy más erőforrásokat keressen abban a gondolkodásban (*Denken*), amelyet a tárgy szerinti megismerés korlátozottsága tartalékba helyezett. Erről tanúskodik a rendszerek rendkívüli virágzása a német idealizmus korszakában. Lásd Fichtét, Schellinget, Hegelt – hogy a többi óriásról, mint amilyen Hamann, Jacobi vagy Novalis már említést se tegyek.

Hegel példáját a kifejtési szintek szempontjából – és jelenleg ez a mi szempontunk – a dialektikus gondolkodásmód teszi különösen figyelemreméltóvá, a dialektikán belül pedig az a negativitás, amelynek a dinamikáját köszönheti. Minden szinten a negativitás kényszeríti arra a Szellem egyes alakzatait, hogy ellentétükbe forduljanak, s ezáltal olyan új alakzatot hozzanak létre, mely – a hegeli *Aufhebung* kettős értelme szerint – az előzőt megszünteti, de ugyanakkor meg is őrzi. Ily módon a dialektika összekapcsolja a tragikust a logikussal: valaminek meg kell halnia, hogy valami jelentősebb megszülessen. E fölfogás szerint a boldogtalanság mindenhol jelen van, de mindenhol túlhaladott formában van jelen – amilyen mértékben a megbékélés mindig győzedelmeskedik a vizsály fölött. Így Hegel ott folytathatja a teodiceai vizsgálódást, ahol Leibniz abbahagyta, mivel nem volt hozzá egyéb eszköze, mint az elégséges alap elve.

Két szöveg mond sokat ebből a szempontból. Az első, mely *A szellem fenomenológiája* VI. könyvében olvasható, a morális világszemlélet fölbomlasztására vonatkozik. Nem érdektelen, hogy abban a hosszabb szakaszban található, melynek címe: „Az önmagában bizonyos szellem” (*Der seiner selbst gewisse Geist* [Hoffmeister-féle kiadás], 423 skk)³, s közvetlenül megelőzi a „Vallás” című fejezetet. A szóban forgó szöveg címe: „A gonosz és megbocsátása”.⁴ Itt arról olvashatunk, miképpen osztja meg a szellemet legbelül egyfelől a meggyőződés (*Überzeugung*), ami a nagy embereket vezérli, testet öltve szenvedélyeikben („enélkül semmilyen nagy tettet nem vittek volna végbe a történelemben”), másfelől az ítéletalkotó lelkiismeret között, amelyet a „széplélek” képvisel. Erről később Hegel azt mondja, hogy nem mocskolódik be ugyan a keze, csak éppen egyáltalán nincs keze. Az ítélező lelkiismeret elítéli a meggyőződéses ember által elkövetett erőszakos cselekedeteket, mondván, hogy ezek az utóbbi szellemét behatároló egyediségből, esetlegességből és önkényességből erednek. Csakhogy neki szintén be kell vallania saját végességét, egyediségét, amit az egyetemesség igényével leplez, s képmutatását, mellyel az erkölcsi eszményt úgy

³ Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979, 307–344.

⁴ A fenti kiadás szerinti cím: *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és megbocsátása*, 323.

védelmezi, hogy közben az üres beszédbe menekül. Ebben az egyoldalúságban és keményszívűségben az ítélkező lelkiismeret olyan erkölcsi rosszat fedez föl, mely egyenértékű a cselekvő lelkiismeret bűnösségével. Hegel – megelőlegezve Nietzscheknek *Az erkölcs genealógiájában* kifejtett gondolatait – fölfigyel arra a rosszra, mely magában a vádban rejlik, a vádban, amelyből a rossz morális szemlélete létrejött. Mi lehet akkor a „megbocsátás” alapja? A szellem e két megnyilvánulási formájának az egyidejű visszavonulása, részlegességük kölcsönös beismerése, s végül megbékélésük. Ez a megbékélés nem más, mint „az önmagában (*végre*) bizonyos szellem”. Akárcsak Szent Pálnál, a megigazulás a kárhozható ítélet lerombolásából születik. Csak itt – Páltól eltérően – a szellem megkülönböztethetetlenül emberi és isteni egyszerre, legalábbis ebben a dialektikai szakaszban. Íme, a fejezet utolsó szavai: „A kiengesztelő *igen*, amelyben mind a két én abba hagyja ellentétes *létezését*, a kettősséggé kiejesztett én *létezése*, amely abban azonos marad magával, s amelynek tökéletes lemondásában és ellentétében van a magányossága; ez Isten, aki megjelenik azok között, akik a tiszta tudásnak tudják magukat.”⁵

Így aztán fölmerül a kérdés, hogy ez a dialektika – még ha olyan logikai eszközökkel is, melyekkel Leibniz még nem rendelkezett – nem állítja-e vissza jogaiba ugyanazt a vakmerő optimizmust, méghozzá a racionalitásnak talán még nagyobb *hübriszével*. Milyen elégtételt kaphat az ártatlanok szenvedése egy olyan világszemléletben, mely a logikum túlsúlya révén állandóan a tragikum túlsúlyát állítja vissza?

Második szövegünk közvetlenül erre a kérdésre válaszol oly módon, hogy a megbékélést, amelyről az imént beszéltünk, radikálisan elhatárolja mindenféle vigasztalástól, mely az emberhez mint áldozathoz szólna. *A történelem filozófiájához* írott bevezetésnek az „ész cselé”-vel foglalkozó, közismert szakaszára gondolok. Hogy ez a téma éppen a történelemfilozófia keretein belül jelenik meg, ez arra hívja föl a figyelmet, hogy az egyének sorsa teljességgel alá van rendelve valamely népszellem, valamint a világszellem sorsának. Sőt, a szellem végcélja (*Endzweck*), azaz a szabadság teljes megvalósulása (*Verwirklichung*) egészen pontosan az akkor még születőben lévő modern államban válik szemmel láthatóvá. Az ész csele abban áll, hogy a világszellem fölhasználja a történelmet alakító nagy emberek szenvedélyeit, s az ő tudtukon kívül érvényre juttat egy másodlagos szándékot. Ezt korábban elleplezte az önző céljaiknak alávetett elsődleges szándék, amelynek érvényesítésére szenvedélyeik készítetik őket. A *Weltgeist* terveit éppen az egyéni tett akaratlan következményei szolgálják

⁵ Az idézet kisebb stilisztikai változtatásokkal a jelölt kiadást követi, 344.

azáltal, hogy ez a tett olyan közelebbi célok megvalósulásához is hozzájárul, melyeket a szóban forgó „népszellem” nem foglal magában, ugyanakkor az adott államban fejeződnek ki.

A hegeli történelemfilozófia iróniája abban rejlik, hogy amennyiben valamiféle értelmet ad a történelem nagy mozgásainak – s itt éppen ezt a kérdést tárgyaljuk –, azt pontosan abban a mértékben teszi, amennyire a boldogság és a boldogságtalanság problémája kiiktatódik. A történelem, szögezte le Hegel, nem a boldogság színtere. S ha a történelemformáló nagy embereket megfosztja a boldogságtól a történelem, ami éppen róluk szól, mit mondjunk a névtelen áldozatokról? Számunkra, akik Hegelt a század leírhatatlan katasztrófái és szenvedései után olvassuk, igencsak zavarba ejtő az a mód, ahogyan nála a történelemfilozófia elválasztja egymástól a vigasztalást és a megbékélést: minél jobban működik a rendszer, annál inkább perifériára kerülnek az áldozatok. A rendszer kudarcát a sikere okozza. A jajkiáltásban megszólaló szenvedés kívül találja magát a rendszeren.

Akkor hát mondjunk le arról a célkitűzésünkről, hogy elgondoljuk a rosszat? A teodicea a legjobb lehetőség leibnizi elvével érte el első csúcspontját, a másodikat pedig a hegeli dialektikával. Nem volna más használata a dialektikának, mint a totális dialektika?

A következőkben ezt a kérdést tesszük föl a keresztény teológiának, pontosabban annak a teológiának, mely képes lemondani róla, hogy egybemossa az emberi és az isteni szférát a szellem (*Geist*) homályos fedőneve alatt, s egyszerűsmind arról is, hogy a vallásos kifejtést a filozófiai kifejtéssel vegyítse az onto-teológia keretein belül, röviden: annak a teológiának, mely képes lemondani magáról a teodicea tervéről. Szemléltető példának Karl Barth álláspontját választottuk, aki megítélésünk szerint Hegellel vitatkozik, amiként Paul Tillichről is kimutathatnánk – persze, nem ebben a tanulmányban hogy Schellinggel folytat vitát.

5. A „MEGTÖRT” DIALEKTIKA SZINTJE

Dogmatikája „Isten és a Semmis” című cikkelyében (*Gott und das Nichtige*, III. k. 3. r. par. 50) Barth beismeri, hogy annak a megpróbáltatásokkal teli feladatnak, amit a rossz elgondolása jelent, csak a „megtört” teológia vághat neki, vagyis az, amelyik lemond a totális gondolatrendszerre való törekvésről. Most azt a kérdést kell föltennünk, hogy vajon végig hű maradt-e az eredeti beismeréshez.

Megtörtnek azt a teológiát nevezi, mely a rosszat Isten jóságával és a teremtett világ jó mivoltával ki nem békíthető valóságnak ismeri el. Barth ennek a

valóságnak tartja fenn a *das Nichtige* kifejezést, hogy radikálisan megkülönböztesse a rosszra vonatkozó emberi tapasztalat negatív oldalától, vitázva Leibnizzel és Hegellel, akik csak ez utóbbit vették figyelembe. Olyan, Istennel szemben ellenséges semmisre kell gondolni, mely nem pusztán fogyatékoságot és megfosztottságot, hanem rontást és rombolást is magában foglal. Így nem csupán annak a kanti belátásnak szolgáltatunk igazságot, mely a radikális rosszként fölfogott erkölcsi rossz kifürkészhetetlen természetére vonatkozik, hanem az emberi szenvedés tiltakozásának is, mely sem azt nem hajlandó elfogadni, hogy jogos megtorlás címén az erkölcsi rossz körforgásába iktassák, sem azt, hogy besorozzák a gondviselés – más szóval a jónak teremtett világ – zászlaja alá. Ilyen kiindulóponttal hogyan gondolhatunk többet, mint a klaszszikus teodiceák? Úgy, hogy másképpen gondoljuk. És hogyan gondoljuk máshogy? Úgy, hogy a doktrinális kapcsolódási pontot a krisztológiában keressük. Itt ráismerhetünk Barth makacs következetességére. A semmis az, amit Krisztus legyőzött azzal, hogy önmagát megsemmisítette a kereszten. Krisztusról Istenhez emelkedve azt kell mondanunk, hogy Isten Jézus Krisztusban megütközött és csatát vívott a semmivel, s így mi *ismerjük* a semmist. Ez a gondolat a remény fölütését hordozza: ha a nézeteltérés a semmivel Isten személyes ügye, akkor bennünket a rosszal folytatott csatáink a harcostársainkat avatnak. Sőt, ha hiszünk abban, hogy Isten Krisztusban legyőzte a rosszat, akkor abban is hinnünk kell, hogy a rossz többé nem képes megsemmisíteni minket: immár tilos úgy beszélnünk róla, mintha még volna hatalma, mintha győzelmünk csupán eljövendő lenne. Ennélfogva ugyanaz a gondolat, melyet az tett súlyossá, hogy elismeri a rossz valóságos létét, most könnyed, sőt derűs lett attól, hogy elismeri: a rossz már le is győzetett. Egyedül az hiányzik, hogy kiiktatása nyilvánvalóvá váljék. (Csak futólag jegyezzük meg, hogy ez a különbség, ami a már kivívott győzelem és a nyilvánvalóvá lett győzelem között van, ez az oka annak, hogy Barth teret enged a régi dogmatika *permissio*-fogalmának: Isten „megengedi”, hogy még ne lássuk az ő királyságát, hanem továbbra is a semmis fenyegetésében éljünk.) Valójában az ellenségből már szolga lett, és az is marad – bár „kétségkívül igen furcsa szolga”.

Ha itt megszakítanánk a barthi elmélet kifejtését, adósak maradnánk annak tisztázásával, hogy ez a dialektika milyen értelemben jogosult – még ha „megtört”-nek nevezzük is – a „dialektika” névre.

Nos, Barth megkockáztatja, hogy többet mondjon a kérdéstről – egyesek talán úgy fogják ítélni, hogy túlságosan is sokat. Mi egyebet mondhat még Isten és a semmis viszonyáról, ami nem foglaltatott már benne abban a hitvallásban, hogy Isten Krisztusban megütközött a rosszal és legyőzte? Azt, hogy a rossz

egyszersmind függ is Istentől, de egészen más értelemben, mint a jónak teremtett világ. Isten számára ugyanis választani, a szó biblikus értelmében, annyit tesz, mint valami mást elutasítani, ami ettől kezdve, éppen mert elutasította, mint semmis létezik. Istennek ez az oldala, az elutasítás, valamiképpen az ő „bal keze”. „A semmis az, amit Isten nem akar. Csak azért létezik, mert Isten nem akarja.” Más szavakkal, a rossz csak haragjának tárgyaként létezik. Ily módon Isten fensőbbsege nem szenved csorbát, jóllehet a semmis fölötti uralma összeegyeztethetetlen jóságának azzal az általános uralmával, amit a jónak teremtett világ fölött gyakorol. Az előbbi Isten *opus alienum*át alkotja, s ez világosan elkülönül *opus proprium*ától, ami teljességgel a kegyelem műve. Jól összegzi a furcsa gondolatmenetet egyetlen mondat: „Minthogy Isten a bal kezével is uralkodik, ő az ura és az oka a rossznak egy személyben.”

Mondhatni, különös gondolat ez a kibékíthetetlen összehangoltság Isten jobb és bal keze között. Először is fölmerülhet a kérdés, valójában nem mondott-e le Barth az utolsó pillanatban arról, hogy választ adjon a dilemmára, amely teodiceáját mozgásba hozta; ha Isten jósága mutatkozik meg abban, hogy a teremtés kezdete óta a rosszal csatázik – amint azt az őskáoszra való utalás sugallja a *Teremtés Könyvének* elbeszélésében –, nem esik-e áldozatul Isten hatalma a jóságának? És fordítva, ha Isten az Úr, „akinek bal keze is van”, haragja nem korlátozza-e jóságát az elutasításon keresztül, még akkor is, ha ez utóbbit pusztán valamiféle nem-akarással azonosítjuk?

Ha követnénk ezt az értelmezési vonalat, azt kellene mondanunk, hogy Barth nem tudott kilépni a teodiceából és – ami annak része – az összebékítés logikájából. Megtört dialektika helyett csupán törékeny kompromisszumot találnánk. De kínálkozik egy másik értelmezés is: ha Barth elfogadta is a dilemmát, ami a teodicea kiindulópontjául szolgált, az ellentmondás-mentesség és a teljes rendszerszerűség logikáját elutasította, márpedig ez a logika vezérelte a teodicea valamennyi megoldását. Tehát mindezeket a javaslatokat a *paradoxon* kierkegaard-i logikája szerint kell olvasnunk, s óvakodnunk kell az összebékítésnek és a talányos kinyilatkoztatásoknak még az árnyékától is.

De megfogalmazhatunk egy még az eddigieknél is radikálisabb kérdést: nem lépett-e túl Barth a szigorúan krisztológiai kifejtés önmaga által fölállított korlátain? És nem nyitotta-e meg újra az utat az istenség démonikus oldalára vonatkozó vizsgálódások számára, melyeket a reneszánsz gondolkodói kezdtek el, majd Schelling folytatott, s nem is akármilyen erővel. Paul Tillich nem félt megtenni azt a lépést, amelyet Barth egyfelől bátorított, másfelől elvetett. De akkor hogyan őrizkedjen a gondolkodás a Kant által a *Schwärmerei* kifejezéssel

megbélyegzett mámoros túlzásoktól, ami egyszerre jelent lelkesedést és misztikus tébolyt?

Nem abban áll-e a bölcsesség, hogy fölismerjük a rosszra vonatkozó gondolkodás apóriáját, azt az apóriát, amelyet éppen a többet és másképpen gondolkodás érdekében tett erőfeszítésünk révén fedezhetünk föl?

III. GONDOLKODÁS, CSELEKVÉS, ÉRZELEM

Összegzésként arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy a rossz problémája nem pusztán elméleti kérdés: megoldásához gondolkodás (morális és politikai értelemben vett), cselekvés, valamint egyfajta érzelmi-szellemi átalakulás konvergenciájára van szükség.

I. GONDOLKODÁS

A gondolkodás szintjén – márpedig attól fogva, hogy elhagytuk a mítosz szintjét, ezen a szinten maradtunk – a rossz problémáját jogosan neveztük kihívásnak, de a szónak abban az értelmében, mely egyre gazdagodott. Kihívás, amennyiben egyfelől kudarcra ítéli a mindig elsietett szintéziskísérleteket, másfelől rászorít, hogy többet és másként gondolkodjunk. A hajdani fizetségteóriától Hegelig és Barthig a gondolkodás egyre gazdagodott, az áldozatok jajkiáltásában rejlő „miért?”-től ösztökélve. És mégis: láttuk, hogyan vallott kudarcot valamennyi korszak onto-teológiája. Ez a kudarc az utódokat sohasem a teljes kapitulációra, hanem mindig az elmélkedés logikájának finomítására bátorította. Ebből a szempontból tanulságos Hegel győzedelmes dialektikája és Barth megtört dialektikája: a talány a kezdeti nehézség, mely közel áll a feltörő jajkiáltáshoz. Az apória a végső nehézség, melyet maga a gondolkodás munkája hozott létre. Ez a munka nem szűnt meg, csak beépült az apóriába.

A cselekvéstől és a lelkeségtől éppen azt várjuk, hogy ha megoldást nem is, de legalább olyan *választ* adjanak erre az apóriára, mely célul tűzi ki, hogy termékennyé tegye azt, más szóval: hogy folytassa a gondolkodás munkáját a cselekvés és az érzelm területén.

2. CSELEKVÉS

A cselekvés számára a rossz mindenekelőtt az, aminek nem szabadna léteznie, de amit le kell küzdeni. Ebben az értelemben a cselekvés megfordítja a tekintet irányát. A mítosz hatása alatt az elméleti gondolkodás kénytelen hátrafelé nézni, az eredet irányába. Honnan a rossz? – kérdi. A cselekvés által adott válasz – és nem megoldás – abban áll, hogy mit tegyünk a rossz ellen? Így a tekintetet a jövő felé fordítja az elvégzendő *feladat* gondolata, mely vitába száll a fölfedezésre váró eredet gondolatával.

Ne higgyük, hogy ha a rossz elleni gyakorlati küzdelemre helyezzük a hangsúlyt, akkor a szenvedést újból szemünk elől veszítjük. Épp ellenkezőleg. Ami rosszat csak valaki elkövet, azt másvalaki elszenvedi. Rosszat tenni annyit tesz, mint másoknak szenvedést okozni. Az erőszak újra és újra létrehozza az egységet az erkölcsi rossz és a szenvedés között. S ha ez így van, minden egyes tett, legyen az erkölcsi vagy politikai, mely csökkenti annak az erőszaknak a mennyiségét, amelyet az emberek egymással szemben elkövetnek, csökkenti a világban a szenvedés arányát. Töröljük el azt a szenvedést, amelyet emberek mérnek emberekre, s meglátjuk, mennyi szenvedés marad a világban. Bár, őszintén szólva, ezt el sem tudjuk képzelni, annyira áthatja a szenvedést az erőszak.

Ez a gyakorlati válasz nem marad hatás nélkül az elmélet területén: mielőtt Istent vádoljuk, vagy valamiféle magában Istenben rejlő, démonikus ősrosszról kezdünk elmélkedni, tegyünk a rossz ellen az etika és a politika szintjén.

Azt az ellenvetést teheti valaki, hogy a gyakorlati válasz nem elégséges. Először is, az emberek által okozott szenvedés, mint azt az elején mondtuk, tetszőleges módon, megkülönböztetés nélkül oszlik el, így aztán megszámlálhatatlan tömegek érezhetik úgy, hogy nem szolgáltak rá. Nem veszíti el létjogosultságát az a gondolat sem, hogy vannak ártatlan áldozatok, amit a maga teljes kegyetlenségében érzékeltet a bűnbakképződés René Girard által leírt folyamata. Továbbá van más forrása is a szenvedésnek azokon az igazságtalan cselekedeteken kívül, melyeket emberek követnek el egymás ellen: természeti katasztrófák (ne feledkezzünk el a lisszaboni földrengés által kiváltott vitáról), betegségek, járványok (gondoljunk arra a népeket megtizedelő pusztulásra, amelyet a pestis, a kolera és – még napjainkban is – a lepra okozott, hogy a rákról már ne is beszéljünk), az öregedés és a halál. Ettől a ponttól számítva nem az lesz a kérdés: „miért?”, hanem az: „miért én?” A gyakorlati válasz már nem elégséges.

3. ÉRZELEM

A következőkben a gyakorlati választ az érzelmi válasszal szeretném kiegészíteni. Ez összefüggésben van a panaszt és a jajkiáltást tápláló érzélem amaz átalakulásával, amelyet a filozófiai és teológiai vizsgálódások által gazdagodott bölcsesség vált ki. Az ilyen átalakulások mintájául a gyászmunkát veszem, ahogy azt Freud leírta „Gyász és melankólia” című híres tanulmányában. Értelmezése szerint a gyász az a folyamat, melynek során egymás után lazulnak meg mindazok a kötődések, melyek hatására szeretetünk tárgyának az elvesztését önmagunk elvesztéseként fogjuk fel. Ez az elszakadás, amelyet Freud gyászmunkának nevez, szabaddá tesz bennünket újabb érzelmi befektetések számára.

A bölcsességet szeretném úgy tekinteni – filozófiai és teológiai folyományaival együtt – mint lelki segítséget a gyászmunkához, melynek célja a jajkiáltás és a panasz *minőségi* megváltoztatása. Az út, amelyet most leírok, nem tart igényt rá, hogy kizárólagos példaként szolgáljon. Egy csupán a lehetséges útvonalak közül, melyeken a gondolkodás, a cselekvés és az érzélem egymás mellett haladhatnak.

Az első lehetőség arra, hogy az intellektuális apóriát termékennyé tegyük, az, ha az általa kiváltott *tudatlanságot* a gyászmunka *részévé* tesszük. A túlélőknek arra a törekvésére, hogy magukat hibáztassák szeretteik haláláért, vagy, ami még rosszabb, az áldozatok hajlandóságára, hogy önmagukat vádolják, s belemenjenek az engesztelő áldozat kegyetlen játékába, tudnunk kell így válaszolni: nem, Isten nem akarta ezt, s még kevésbé akart engem megbüntetni. Ezen a ponton a fizetségelmélet kudarcát az elmélet szintjén a gyászmunka részévé kell tennünk mint a vádtól való megszabadulást: ezáltal mintegy lehull a lepel a szenvedésről, kiderül ugyanis, hogy nem szolgáltunk rá. (Ebben a kérdésben a lelkipásztori tevékenység szempontjából igen fontos Harold S. Kushner rabbi kis könyve.⁶) Mondjuk ezt: nem tudom, miért; a dolgok így történnek. Van véletlen a világban; ebben rejlik a panasz átszellemítésének nullpontja, mert egész egyszerűen visszaadtuk önmagának.

A jajkiáltás átszellemítésének második fokozata az, amikor hagyjuk, hogy Istennel szembeni panasszá dagadjon. Elie Wiesel egész életműve ezt az utat járja. A Szövetségben megfogalmazott viszony, amennyiben az kölcsönös perlekedés Isten és ember között, önmagában is ennek az útnak a követésére csábít, egészen a „tiltakozás-teológia” megfogalmazásáig (amilyen John K. Roth

⁶ Harold S. Kushner: *When Bad Things Happen to Good People*, Schocken Books, 1981.

teológiája az *Encountering Evil*ben, John Knox Press, 1981). Ennek a tiltakozásnak a tárgya éppen az isteni „megengedés” gondolata, amely annyi teológiában szolgál kibúvóul, s amit maga Barth is megpróbál újragondolt formában megőrizni, amikor megkülönbözteti a rossz fölött már kivívott győzelmet ennek a győzelemnek a teljes megnyilvánulásától. Az Isten elleni vádaskodás itt a remény türelmetlensége. Csírája ott van a zsoltárszerző fölkiáltásában: „meddig még, Uram?”

A jalkiáltás átszellemítésének harmadik fokozata az, amikor az elmélkedés apóriájából okulva fölfedezzük, hogy az Istenben való hitnek semmi köze sincs ahhoz az igényhez, hogy megmagyarázzuk a szenvedés okát. A szenvedés csak annak számára botrány, aki Istent úgy fogja föl, mint mindennek forrását, ami jó csak a teremtésben van, beleértve a rosszal szembeni méltatlankodást, a bátorságot annak elviselésére és az áldozatok iránt föltámadó rokonszenvet. Így a rossz *ellenére* hiszünk Istenben. (Ismerem egy keresztyény felekezet hitvallását, melynek minden cikkelye így kezdődik a Szentháromság sorrendjét követő beosztásban: *annak ellenére, hogy...*) Hinni Istenben *annak ellenére, hogy...*: ez egyike azoknak a módszereknek, melyekkel az elméleti apóriát a gyászmunka részévé tehetjük.

A gyáson túl néhány magányos bölcs azt az utat járja, melynek végállomása a teljes lemondás magáról a panaszról. Bizonyos emberek képesekké válnak rá, hogy a szenvedésnek valamiféle nevelő és megtisztító szerepet tulajdonítsanak. De ki kell mondani, hogy ez az érzék nem tanítható: csak fölfedezni lehet vagy újrafölfedezni. S talán joggal lehet lelkipásztori célkitűzés tárgya megakadályozni, hogy amennyiben egy áldozat tesz szert erre az érzékre, ez ne indítsa önvádra és önpusztításra. Mások, akik már előbbre jutottak azon az úton, mely a panaszról való lemondáshoz vezet, kivételes vigaszt találnak abban a gondolatban, hogy Isten maga is szenved, s hogy a Szövetség, túljutván a perlekedéssel, akkor éri el csúcspontját, ha részesedünk Krisztusnak a fájdalmak általi megaláztatásában. A Kereszt teológiája – vagyis az a teológia, mely szerint Krisztusban maga Isten halt meg – semmi mást nem jelent, a jalkiáltás ilyen értelmű átalakításán kívül. Úgy tűnik föl nekem, hogy a távlati cél, mely felé ez a bölcsesség tart, nem egyéb, mint a lemondás azokról a vágyakról, melyek sebéből a panasz világra jön: lemondás először is arról a vágyról, hogy ellenszolgáltatást kapjunk érenyeinkért, azután arról, hogy a szenvedés elkerüljön bennünket, végül lemondás a halhatatlanság iránti vágy gyermekded összetevőjéről, mely a halált, mint annak a negatív semminek egyik aspektusát próbálja elfogadtatni, amelyet K. Barth oly gondosan megkülönböztet az agresszív semmistől (*das Nichtige*). Hasonló bölcsesség követhető nyomon *Jób könyvének*

végén, amikor arról olvasunk, hogy Jób most már képes Istent semmiért szeretni, s így eléri, hogy a Sátán elveszti az elején tett fogadását. Semmiért szeretni Istent, ez azt jelenti, hogy sikerült teljesen kilépni a fizetség-gondolatnak abból a köréből, melynek a jalkiáltás mindaddig rabja marad, ameddig az áldozat fölpanaszolja sorsa igazságtalanságát.

A bölcsességnek ez a célkitűzése a zsidó-keresztény nyugati kultúrában talán a buddhista bölcsesség célkitűzését újítja meg egyes pontokon, melyek pontos meghatározására egyedül a zsidó-keresztény és a buddhista gondolkodás közötti további párbeszéd lenne képes.

Semmiképpen sem szeretném mereven elválasztani a bölcsességnek ezeket a magányos tapasztalatait a rossz ellen folytatott erkölcsi-politikai küzdelemtől, ami valamennyi jóakarátú embert egyesíthet. Ennek a küzdelemnek a szempontjából ezek a tapasztalatok – mint például az erőszakmentes ellenállás megnyilvánulásai – parabola-formában előrevetítik az embernek azt az állapotát, melyben az erőszak visszaszorításával megoldódna az igazi szenvedés talánya, a *semmire vissza nem vezethető* szenvedése.

(Fordította: Kendeffy Gábor)

AZ „EREDENDŐ BŰN” JELENTÉSE, JELENTŐSÉGE

A reformált egyházak egyik *Hitvallásában* olvassuk, hogy az ember akarata „teljes mértékben a bűn foglya”.¹ A „fogság” kifejezésben könnyű felismerni az egész prófétai és apostoli igehirdetést; de a *Hitvallás* rögtön hozzáteszi: „Hisszük, hogy Ádám egész nemzetségét megfertőzte ez a ragály, ami az eredendő bűn és öröklődő hiba, s nem csupán utánzás, ahogy a pelagiánusok akarták mondani, kiknek tévedései gyűlöletesek.”² Eredendő bűn, öröklődő hiba. Ezekkel a kifejezésekkel más szintre léptünk: az igehirdetésről a teológiára tértünk át, a lelkipásztor területéről a tudósokéra; ugyanakkor a kifejezés-módban is változás állt be: a fogság kép volt, parabola; az öröklődő bűn a fogalom státuszára tart igényt. S még inkább így tűnik fel, amikor tovább olvassuk a szöveget, amely így folytatódik: „Hisszük azt is, hogy ez a hiba valóban bűn, és elég ahhoz, hogy ítélet alá vonja az egész emberi nemet, még a magzatokat is anyjuk méhében, mivel e nem bűnös Isten előtt (és a következők).”³ Az a benyomásunk támad, hogy ezzel nemcsak a tudósok számára releváns teológiai tudományhoz érkeztünk el, hanem a vitákhoz, az Iskola disputáihoz: az eredendő bűn kiterjesztése az anyjuk méhében lévő magzatokra eredendő bűnösséggént nemcsak, hogy nem marad az igehirdetés szintjén, hanem olyan pontra jut el, ahol a teológus munkája átfordul az elvont spekulációba és a skolasztikába.

Szándékom egyáltalán nem az, hogy az absztrakciónak ezen a szintjén szembeállítsak egy másik megfogalmazást az eredetivel: nem vagyok a teológiai dogmatika tudósa. Inkább azon teológiai munka *jelentéséről* kívánok elgondolkodni, amely olyasfajta fogalomban kristályosodott ki, mint amilyen az eredendő bűn fogalma. Tehát egy módszertani problémát vetek fel. Az eredendő bűn fogalma mint olyan, valójában nem bibliai fogalom, és mégis igényt tart arra, hogy számot adjon a hitvallásnak és az Egyház rendes igehirdetésének a tartalmáról magáról egy később még átgondolandó racionalitás segítségével. A *jelentésről* gondolkodni tehát azt jelenti, hogy feltárjuk a fogalom mögött rejlő intenciókat, e fogalom képességét a visszautalásra arra, ami nem fogalom, hanem

¹ Confessio Gallicana: *Confession de foi de La Rochelle*, 9. art.

² Uo., 10. art.

³ Uo., 11. art.

bejelentés, bejelentés (*annonce*), amely leleplezi (*dénonce*) a rosszat, és bejelentés, mely kimondja (*prononce*) a bűnbocsánatot. Röviden: a jelentésről gondolkodni annyit tesz, mint bizonyos értelemben *szétszedni az eredendő bűn fogalmát, szétbontani motivációit*, s egyfajta intencionális analízis révén megtalálni az értelemnek (*sens*) azokat a nyílveesszőit, amelyek *magát a kérügmát* veszik célba.

Nyugtalanító kifejezést használtam az imént: szétszedni a fogalmat. Igen, úgy gondolom, hogy le kell rombolni a fogalom fogalom mivoltát ahhoz, hogy megértsük az értelem intencióját: az eredendő bűn fogalma hamis tudás, és mint tudást össze kell törni. Az újszülöttek bűnösségének kvázi-jogi tudása ez, valamilyen öröklődő baj átadásának kvázi-biológiai ismerete, hamis ismeret, ami egy ellentmondásos eszmébe vonja össze a tartozás jogi természetű kategóriáját és az örökség biológiai kategóriáját.

Ennek a – látszólag romboló – kritikának azonban az a célja, hogy rámutasson: ez a hamis tudás ugyanakkor igazi szimbólum, igazi szimbóluma valami olyasminek, aminek közvetítésére csak ő képes. A kritika tehát nem egyszerűen csak negatív: a *tudás kudarc*a csupán visszája a munkának, mellyel visszanyerjük az értelmet, melynek során visszatalálunk az „ortodox” *intencióhoz*, az igazi értelemhez, az eredendő bűn egyházi értelméhez. Meg fogjuk látni, hogy ez az értelem egyáltalán nem jogi tudás, biológiai tudás, vagy ami még rosszabb, valamiféle szörnyűséges örökletes bűnösségre vonatkozó jogi-biológiai tudás, hanem *racionális szimbóluma* annak, amit a bűnvallásban a legmélyebbről megvallunk.

Milyen ösztönző hatása alatt jutott el a keresztyén teológia oda, hogy kidolgozza ezt a fogalmat? Erre a kérdésre két választ adhatunk. Először is egy külsődlegest: a gnózis nyomására, ahogyan majd állítani fogjuk. *Theodosz Kivonata*iban olvassuk ezeket a kérdéseket, amelyek Alexandriai Kelemen szerint meghatározzák a gnóvizt: „Kik voltunk? Mivé lettünk? Hol voltunk ezelőtt? Milyen világból vettünk ki? Milyen cél felé igyekszünk? Mitől vagyunk megszabadítva? Mi a születés (γένεσις)? Mi az újjászületés (ἀνάστασις)?” A gnosztikusok azok – mondja még egy keresztyén szerző –, akik feltették a kérdést: Πόθεν τὰ κάκα? Honnan származik a rossz? Értsük meg jól: a gnosztikusok azok, akik ebből a kérdésből spekulatív kérdést próbáltak csinálni, illetve olyan választ adni rá, ami tudomány, tudás, γνώσις, gnózis.

Első munkahipotézisünk tehát a következő: a keresztyén teológia apologetikai okokból – a gnózis legyőzése végett – hasonult a gnosztikus gondolkodásmódhoz. A rosszal foglalkozó erőteljesen antignosztikus teológia hagyta magát átcsábítani a gnózis saját területére, és így az övével összevethető fogalmiságot hozott létre.

Az anti-gnózis kvázi-gnózissá lett. Megpróbálom megmutatni, hogy az eredendő bűn fogalma alapján véve antignosztikus, kimondásában viszont kvázi-gnosztikus.

Ezt az első választ azonban előhív egy másodikat: az apologetika gondja önmagában nem képes megmagyarázni, hogy miért hagyta magát a keresztyén teológia átcsábítani idegen területre. Kimunkálásának indokait magában ebben az e kvázi-gnózis által hordozott értelemben kell keresnünk. Talán van a rossz megtapasztalásában, a bűn megvallásában valami olyan szörnyűség és kifürkészhetetlen, ami a gnózist a gondolkodás állandó megkísértőjévé teszi, a romlottság (*iniquité*) misztériuma, amelyhez viszonyítva az eredendő bűn pseudo-fogalma olyan, mint valami titkos nyelv.

Egy utolsó megjegyzés mielőtt belemerülünk elmélkedésünkbe: példáink és idézeteink legtöbbjét Szent Ágostontól vesszük majd. Ez elkerülhetetlen, hiszen Szent Ágoston annak a nagy történelmi pillanatnak a tanúja, amelyben ez a fogalom kialakult; ő az, aki először a manicheizmus, majd a pelagianizmus elleni harcot vezette, s ez az a kétfrontos harc, amelyben kimunkálódott az eredendő bűn apologetikus és polemikus fogalma. Munkám azonban nem történelmi munka: nem a manicheizmus vagy aztán a pelagianizmus elleni vita története érdekel, hanem maguk Ágoston motivációi, ahogyan most képesek vagyunk felidézni őket a magunk számára azzal, hogy megkíséreljük *átgondolni* azt, amit megvallunk és tanítunk.

Mivel sem a dogmatika kutatója, sem történész nem vagyok, egészen pontosan ahhoz szeretnék hozzájárulni, amit az úgynevezett eredendő bűn dogmája hermeneutikájának neveznék. Ez az értelmezés – amely a tudás síkján a redukciót célozza meg, a szimbólum síkján viszont térnyerő – annak folytatása, amire már máshol kísérletet tettem *A rossz szimbolikája* címmel. Ez az értelmezés a teológiai nyelvezet kritikáját foglalja magában az olyan *mitikus és képes szimbólumoktól* kezdve, mint fogság, bukás, tévelygés, kárhózat, lázadás stb., egészen az újplatonizmus, a gnózis és az egyházatyák *racionális szimbólumaiig*.

I.

Mint polemikus és apologetikus fogalom, az „eredendő bűn” először is azt jelenti, hogy a rossz nem valami, nincs léte, sem természete, mivel tőlünk származik, s mivel a szabadság műve. Látni fogjuk, hogy ez az első tétel nem kielégítő, mivel csak a rossz legvilágosabb aspektusával számol, azzal, amit aktuális rossznak nevezhetnénk, éspedig kettős értelemben, egyrészt a tényle-

ges gyakorlatban fellelhető rosszként, másrészt a jelenvaló, éppen működtetett rosszként, vagy, ahogyan Kierkegaard mondaná, a pillanatban tételeződő rosszként. Ugyanakkor ennek az első tételnek mégiscsak biztos talajon kell állnia, hiszen amikor a *peccatum originaléról* vagy *naturaléról* fogunk mindjárt beszélni, akkor nem volna szabad, hogy ismét bevezetődjék a rossz egyfajta kvázi-természete, s ez visszavessen bennünket a rossz természet, a rossz-szubsztancia visszautasítása előtti szintre; éppen ebben fog állni a *peccatum naturale* pszeudo-fogalmának egész nehézsége.

Ahhoz, hogy jól megértsük, mennyire hű marad e fogalom a bibliai tradícióhoz – legalábbis ebben az első aspektusában –, emlékezetünkbe kell idéznünk azt a hatalmas erejű ellennyomást, amelyet a gnózis gyakorolt évszázadokon keresztül az Egyház hitvallására. Ha a gnózis gnózis, azaz ismeret, tudás, tudomány, akkor alapvetően azért az – mint ahogy ezt Jonas, Quispel, Puech és mások kimutatták –, mert számára a rossz kvázi-fizikai realitás, ami kívülről jön az emberbe; a rossz kívül van, test, dolog, világ, amibe a lélek belezuhan. A rossznak e külső volta azonnal meg is adja a sémát, miszerint a rossz valami szubsztancia, ami ragályosan fertőz. A lélek „máshonnan” jön, „ide” zuhan, és „oda” kell visszatérnie. Az az egzisztenciális szorongás, amely a gnózis gyökerét alkotja, azonnal egyfajta irányba állított térben és időben helyezkedik el, a kozmosz a kárhozát és az üdv gépezete, a megváltásról szóló tan pedig kozmológia lesz. Hirtelen minden, ami kép, szimbólum, parabola – mint például tévelygés, bukás, fogság stb. – úgynevezett tudássá válik, ami szó szerint veszi a képet. Így születik meg egy olyan dogmatikus mitológia – ahogyan Puech nevezi –, amely elválaszthatatlan a kozmikus, térbeli leképeződéstől. A kozmosz, amelyben a zsolttáros Isten dicsőségét látta és énekelte meg, a sztoikus filozófus pedig szépségét és isteniségét dicsérte, nos, ez a kozmosz nemcsak hogy megistenül, de ellen-istenülés, sátánizálódás is bekövetkezik – ha fogalmazhatunk így –, és ezáltal a rossz emberi megtapasztalása számára egy abszolút külső, abszolút embertelen, abszolút materiális támasztékot szolgáltat. A rossz maga a világ világisága. Távol attól, hogy a rossz az emberi szabadságból haladna a világ hiábavalósága felé, a rossz a világ hatalmasságaitól halad az ember felé.

Így az a bűn is, amelyet az ember megvall, nem annyira a rosszat tevés (*mal-faire*), a rossz cselekedet (*mal-faisance*), hanem a világban való lét *állapota*, az egzisztencia *balsorsa* (*malheur*). A bűn bensővé tett sors. Ezért jön az üdv is az ember számára máshonnan, amonnan, egy olyan tisztán mágikus megszabadítás által, ami nem kötődik az ember felelőségéhez, sőt a személyiségéhez sem. Látjuk tehát, hogyan kapcsolódik a gnózisban ez a hamis tudás, ez a racional-

tás-utánzat kifejezetten a rossz interpretációjához: mivel a rossz dolog és világ, ezért a mítosz „ismeret”. A rossz gnóziisa a kép egyfajta realizmusa, a szimbólum világiasítása. Így jött létre a nyugati gondolkodás legfantasztikusabb dogmatikus mitológiája, az értelem legelképezhető csalása, melynek neve: *gnózis*.

A rossznak ez a gnóziisa az, ami ellen a görög és latin egyházatyák megragadó egyöntetűséggel ismételtették, hogy a rossznak nincs természete, a rossz nem valamilyen dolog, a rossz nem anyag, nem szubsztancia, nem világ. Nem önmagában véve, hanem *általunk* van. Nem csak a kérdésre adandó választ kell visszautasítani, hanem magát a kérdést is. Nem válaszolhatom, hogy *malum esse* (a rossz ez vagy az),⁴ mivel nem kérdezhetem meg, hogy *quid malum?* (mi a rossz?), csak azt, hogy *unde malum faciamus?* (honnan van az, hogy rosszat teszünk?). A rossz nem *lét (être)*, hanem *tett (faire)*.

Ezáltal az egyházatyák szigorúan megtartották Izráel és az Egyház megszakítatlan tradícióját, amelyet *bűnbánati* hagyománynak neveznék, és amely a bukás elbeszélésében találta meg plasztikus formáját és példaszerű szimbolikus kifejezését. Amit Ádám szimbóluma elsősorban és mindenekelőtt közvetít, az annak megállapítása, hogy az ember, ha nem is abszolút eredete, de legalábbis az a pont, amelynél kiemelkedik a rossz a világban. Egy ember által jött be a bűn a világba. A bűn nem világ, a bűn bejön a világba. Jóval a gnózis előtt a jahvista – vagy iskolája – már harcolt a rossz babiloni megjelenítései ellen, amelyek a rosszból a dolgok eredetével egyidős hatalmat csináltak, amellyel az Isten megküzdött, és amelyet legyőzött a világ alapítása előtt, s megalapítása céljából. Egy ártatlan teremtésben, egy példaszerű ember által a teremtésben bekövetkező katasztrófa gondolata mozgatta már a primordiális Ember nagy mítoszáat is. A szimbólum lényegét már maga a rossz történelmi létrehozójának (*l'artisan historique*) neve is összefoglalta: Ádám, vagyis a Földből való, a rögből való Ember, akinek sorsa, hogy porrá legyen.

Az Ádámról szóló elbeszélésnek ezt az egzisztenciális jelentőségét ragadta meg Ágoston Manival és a manicheusokkal szemben. A Fortunatusszal vívott kétnapos drámai összecsapásában megcáfolja a gnosztikus mítosz alapját. A rosszba vetett lélek így szólhatna Istenéhez: „A szerencsétlenségbe vetettél engem. Nem vagy-e kegyetlen, ha egyszer azt akartad, hogy szenvedjek országodért, amely ellen e sötét nemzetség semmit sem volt képes tenni?”(az első

⁴ Itt a latin szintaktikai szerkezetet, az *accusativus cum infinitivó*t használja Ricœur a latin idézet – *malum esse* – beemelésével, mely megkíván még egy kiegészítést, melyet a más helyeken alkalmazott „...”-tal lehetne jelölni. A Ricœur által zárójelben megadott francia fordítás – (*le mal est*) – is kiegészítendő az arra utaló szóval, amit a rossz „természetének” tartunk. Ricœur állítása azonban éppen az, hogy már maga a „mi a rossz természete?” kérdés helytelen. (A szerk.)

nap vége). Így aztán Ágoston a rossznak tisztán *etikai* látomását dolgozza ki, amelyben az ember teljes mértékben felelős. Ezt egy olyan *tragikus* látomásból bontja ki, ahol az ember nem megalkotója (*auteur*), hanem áldozata egy olyan Istennek, aki maga is szenved, még ha nem is kegyetlen. Ágoston talán a *Contra Felicem*ben viszi el a legmesszebbre az eredendő bűn első fogalmi meghatározását, amikor szembeállítja a rossz akaratot a rossz természettel; Mt 12,33-at kommentálva („Vagy legyetek jó fák és teremjete jó gyümölcsöt, vagy legyetek romlott fák és teremjete romlott gyümölcsöt”)⁵ így kiált fel: ez a „vagy-vagy” képességet jelent, nem pedig természetet (*potestatem indicat, non naturam*). Azután így foglalja össze a rosszról szóló keresztyén teológia lényegét a gnózissal szemben: „ha van bűnbánat, akkor van büntudat is; ha van büntudat, akkor van akarat is; ha van akarat a bűnben, akkor nem valamiféle természet kényszerít bennünket”. (*Contra Felicem* 8. §.)

Idáig jutva úgy tűnhetne számunkra, hogy a bűn fogalmi alakra hozásának a rossz *kontingenciájának* gondolata felé kellene orientálódnia, olyan rossz gondolata felé, amely tisztán irracionális eseményként bukkan fel, mint egy minőségi „ugrás”, ahogyan Kierkegaard nevezi majd később. Az újplatonizmussal kortárs gondolkodó számára azonban semmiféle eszköz nem állt rendelkezésre efféle fogalmak tematizálásához. Hogy mégis megközelítse őket, nem voltak más forrásai, mint bizonyos, az újplatonizmusból átvett és a létfokozatok skálájából kölcsönzött fogalmak újraszabása. Így mondhatja Ágoston a *Contra Secundinum*ban, hogy a rossz „a több léttel bíró elhajlása a kevesebb léttel bíró felé” (*inclinat ab...ad*, 12. §.); vagy máshol: „a fogyatkozás (*deficere*) még nem a semmi, de irányulás a semmi felé. Hiszen, amikor a több léttel bíró dolgok a kevesebb léttel bírók felé hajlanak, akkor nem ez utóbbiak fogyatkoznak, hanem azok, melyek hajlanak, s melyeknek immár kevesebb létük van, mint annak előtte; ám nem úgy, hogy ama dolgokká váltak volna, melyek felé hajlottak, hanem kevesebbé válva, mindegyikük a saját fajtájában” (*ibid.*, 11. §.).

Így alakul ki nehézkesen a *defectus* fogalma, amely egyfajta negatív irányultságú beleegyezés; a semmi itt nem a lét ellenpólusát jelenti ontológiai értelemben, hanem egzisztenciális irányt, az odafordulás fordítottját, egyfajta *aversio a Deo*-t, ami a *conversio ad creaturam* negatív momentuma, mint ahogyan a *De libero arbitrio* I, 16, 35 és II, 19, 53–4 mondja.

Ekkor vette észre Ágoston, hogy a rossz megvallásának lehetetlen fogalmaig kell elhatolnia. Az *Unde malum faciamus?* kérdésre a következőt kell vála-

⁵ Itt a Károli-fordítást adjuk meg, mert a RÚF mondatszerkezete nem tartalmazza a „vagy-vagy”-ot.

szolni: *Sciri non potest quod nihil est*⁶ (*De lib. arb.*, II, 19,54); „mivel az elfordulás mozgása, amely, mint elismerjük, a bűnt alkotja, fogyatékos mozgás (*defectivus motus*); és mivel minden fogyatékoság a nemlétből jön (*omnis autem defectus ex nihilo est*), lásd csak meg, honnan származhat, és habozás nélkül valld meg, hogy nem Istentől”.⁷ Ugyanígy ír a *Contra Fortunatum*-ban: „Ha igaz, hogy a vágy minden rossz gyökere, akkor hiába keresnénk még valami másfajta rosszat ezen túl.” Később ezt fogja mondani Eclanumi Julianusnak: „Azt keresed, honnan származik a rosszakarat? Az embert fogod megtalálni.” (*Contra Julianum*, 41. fej.)

Kétségtelen, hogy ez a lehetetlen fogalom túl negatív volt: *defectus*, *declinatio*, *corruptio* (mely utóbbi terminus Ágostonnál valamely *natura defectus*át jelenti); ráadásul a semmibe menés – a rosszhoz kötődő *ad non esse* – nehezen különböztethető meg a teremtmény *ex nihilo* mivoltától, ami csak annyit jelent, hogy nincs saját léte, hogy teremtményként függőségben van. Ágoston nem tudta, milyen eszközzel hozza fogalmi alakra a rossz *pozícióját*; a teremtésről szóló tanításhoz tartozó *ex nihiló*hoz is vissza kellett nyúlnia, amely valamikor arra szolgált, hogy szembeszálljon a nem teremtett anyag gondolatával, hogy abból most *ad non esse*t csináljon, semmi felé tartó mozgást, hogy szembeszálljon a rossz valamiféle anyagának gondolatával. De ezt az inklinációhoz kapcsolódó semmit az újplatonikus kifejezésekkel dolgozó teológia mindig rosszul fogja megkülönböztetni az eredet semmijétől, amely csupán a teremtés teljes, maradtalan voltát jelöli.

Ám mégsem e két semmi – a teremtés semmije és a fogyatékoság semmije – kétértelműsége az, aminek szét kellett robbantania azt az első fogalmi alakzatot, amely „megromlás” és „teljesen megromlott természet” címen fennmaradt *Hitvallásaink*-ban.

Ez a *negativitás* nem számolt a keresztyén és a héber tapasztalat néhány olyan vonásával, amelyet az Ádám-mítosz magával hozott, és amelyek nem illenek bele a *defectus* vagy a *corruptio naturae* gondolatába. Mármost a pelagiánusok elleni vita ezeket a vonásokat fogja kiemelni; ezek fognak valamilyen sokkal pozitívabb fogalom – pontosan az eredendő bűn és az öröklődő hiba fogalmának – kidolgozására kényszeríteni, és ezek fogják a gondolkodást visszavezetni a gnózis kifejezésmódjaira, amennyiben olyan szilárd fogalmat építtetnek fel

⁶ „Nem tudható az, ami semmi.” A magyar kiadásban: „Mert a semmiről nem lehet tudni semmit.” Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*, ford. Tar Ibolya, Budapest, Európa, 1989, 172. E kiadás számozása szerint 202. *caput*. (A szerk.)

⁷ Uo., A magyar fordítás e helyütt a következő: „Mínt hogy az az elfordulás, amelyet bűnösnek monddunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a semmiből ered, akkor figyeld csak meg, hová tart, s biztos leszel benne, hogy nem Isten felé.” Uo. (A szerk.)

vele, mint amilyen a valentiniánusok prekozmius bukása, vagy a sötétség fejedelmének támadása a manicheusoknál; röviden: a gnózis mítoszaival párhuzamos, dogmatikus mítoszt.

II.

Következésképp tehát az „eredendő” jelzõt kell most megmagyaráznunk. Látuk, hogy Szent Ágoston a *naturale peccatum* kifejezést is használja, de így is fogalmaz: *per generationem* vagy *generatim*, melyek révén azt jelzi, hogy nem azokról a bűnökrõl van szó, amelyeket mi követtünk el, azaz nem az aktuális bűnrõl, hanem arról a bűnös állapotról, amelyben születésünk által találjuk magunkat.

Ha megkíséreljük rekonstruálni a jelentéstársítást, azt, amit a fogalomban egymásra rakódott jelentésrétegeknek fogok nevezni, elsõként egy olyan értelmezõ sémára bukkanunk, amit semmilyen módon nem tudunk egyetlenegy akarátfilozófiából sem levezetni: ez pedig az *örökség* (a német terminológiában: *Erbsünde*). Ez a séma kifejezetten a fordítottja annak, amit eddig kommentáltunk, és pedig az egyéni hanyatlásnak (*déclivité*). A rossz bármiképp is értett egyéni kezdetével szemben itt folytonosságról van szó, állandósulásról, ami összevethetõ egy olyan öröklõdési rendellenességgel, amely egy elsõ emberrõl, minden ember õsérõl származott át az egész emberi nemre.

Látható, hogy az örökség e sémája az elsõ embernek ahhoz az ábrázolásához tartozik, amelyben õ a rossz bevezetõje és továbbadója. Az eredendõ bűnrõl való spekulatív gondolkodás így kapcsolódik össze a késõi judaizmusnak azon Ádámról való spekulatív gondolkodásával, amelyeket Pál apostol emelt be a keresztyénségbe azzal a párhuzammal, amelyet Krisztus, a tökéletes ember, második Ádám, az üdv szerzõje és az elsõ ember, az elsõ Ádám, a kárhozat szerzõje között vont.

Az az elsõ Ádám, aki Pálnál csak *ellen-típus* volt, „ama következendõnek kiábrázolása” – *τύπος τοῦ μέλλοντος* –, maga is spekulációk csomópontjává válik. Ádám bukása úgy vágja ketté a történelmet, *mint ahogyan* Krisztus eljövetele is kettévágja azt. A két séma – fordított képek gyanánt – egyre inkább egymásra rakódik: egy tökéletes és meseszerű emberiség elõzi meg a bukást, mint ahogy az idõk végének emberisége követi az archetipikus Ember megnyilvánulását.

E jelentésmagból kiindulva áll elõ, lépésrõl lépésre, az eredendõ bűnnek az a fogalma, amelyet maga Ágoston hagyományozott az Egyházza.

Nem haszontalan felfigyelni arra, hogy Ágoston mennyire megkeményítette Pálnak azokat a mondatait, ahol a két Ádám párhuzamáról van szó (Róm 5,12 és a továbbiak).

Először is számára Ádám individualitása – mint történelmi személyé és az emberek őséé, aki mindössze néhány ezer évvel előttünk élt – nem volt kérdés. De nem volt ez kérdés Pelagius és a pelagiánusok számára sem. A δι' ἐνὸς ἀνθρώπου (Róm 5,12–19)⁸ szó szerinti jelentése *per unum*, vagyis egy egyedi ember által. Ezen kívül, az ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον-t a 12. versből Szent Ágoston úgy fogja fel, mint *in quo omnes peccaverunt*, vagyis *akiben* vétkeztünk, ahol az *in quo* Ádámra vonatkozik. Az ágostoni egzegézis, mint látható, már teológiai interpretáció is, hiszen ha az ἐφ' ᾧ azt jelenti, hogy „mindannyian vétkeztek Ádámban”, akkor máris kísértést érzünk arra, hogy keressük, mi módon volt már jelen mindenki Ádám bensejében, mint ahogy mondták is igen gyakran; viszont, ha az ἐφ' ᾧ jelentése „aminek közvetítésével”, „amire építve” vagy éppen „abból kifolyólag, hogy” mindannyian vétkeztek, akkor az öröklődő bűnnek eme láncolatában a személyes felelősségnek továbbra is megmarad a szerepe.

Hozzá kell még tennünk ehhez azt, hogy az ágostoni egzegézis a minimumra szorít mindent, ami Pál Ádámra vonatkozó spekulációjában határok közé szorítja az első ember szerepének szó szerinti értelmezhetőségét. Először is azt a tényt, hogy ez az alak Krisztus ellentípusa: „miképpen ..., aképpen”; azután azt a többletet, amely a két alak párhuzamához hozzáadódik: „Ha pedig az egynek elbukása miatt..., sokkal inkább... akik bőségesen kapják a kegyelem ... ajándékát”, „ahol megnövekedik a bűn, ott még bőségesebben kiárad a kegyelem”; végül Szent Pálnál a bűnnek nem szerzője az első ember, az sokkal inkább olyan mitikus nagyság, amely túlnő még Ádám alakján is. Ugyan átmegegy az első emberen: δι' ἐνὸς ἀνθρώπου, *per unum*, egy egyedülálló emberen, ám ez az *unus* nem annyira első ágens, első szerző, hanem sokkal inkább első *vehiculum*; a bűn az, ami individuum feletti nagyságként köti össze az embereket az elsőtől az utolsóig, ami mindenkit bűnősként „konstituál”, „magnövekedik” és „uralkodik”. Megannyi vonás, amely képes gátolni az örökség pusztán jogi és biológiai magyarázatát. Amit Pálnál a bűn mitikus nagyságának neveztem – hogy így jelöljem az olyan entitások személyfelettségét, mint törvény, bűn, halál, test –, ellenáll annak a jogszerűsítésnek, amely mégis utat tör magának más páli fogalmakban, mint például a beszámíthatóságban (ἐλλογεῖται): a bűn nem számíttatik be, ha nincsen törvény (Róm 5,13).⁹ Vár-

⁸ „Ahogyan tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál [...]” (A szerk.)

⁹ „Mert a törvényig is volt bűn a világban, bár a bűn nem róható fel, ha nincs törvény.” (A szerk.)

ható, hogy a Szent Pálnál még meglévő mitikus dimenzió elvesztése a bűn személyfeletti nagyságát az individuális bűnösség jogi elméletében oldja fel, amelyet még csak fokoz az átörökítés biologisztikus elgondolása.

Ágoston az, aki felelős az eredendő bűn fogalmának klasszikus kidolgozásáért és annak az Egyház dogmatikai eszköztárába való beemeléséért a kegyelemtan egyik – a krisztológiával egy szinten álló – fejezeteként.

Innen kell felmérnünk a pelagiánusokkal folytatott vita igazi jelentőségét. Biztos, hogy ez a vita meghatározó volt, noha, ahogy majd látni fogjuk, ez nem ment fel attól, hogy továbbra is keressük az ágostoni gondolkodás belső fejlődésében az eredendő bűn dogmája mélyén lévő motívumot.

Pelagius valójában az antimanicheista iratok voluntarista irányzatához tartozik. *Kommentár Szent Pál tizenhárom leveléhez* című, Souter által kiadott munkájában levonja egy koherens voluntarizmus minden következményét: mindenki a maga számlájára vétkezik, és Isten, aki igazságos, és képtelen akarni olyasmit, ami esztelen (*déraisonnable*), nem tudna megbüntetni egy embert valaki másnak a vétkéért, aki radikálisan idegen tőle. Ettől kezdve az „Ádámban” kifejezés – ahogy mindenki, vagy majdnem mindenki olvasta a Róm 5-öt – csak utánzást jelenthet; az *Ádámban* jelentése tulajdonképpen: *úgy, mint* Ádám. Még radikálisabban, a szigorú és igényes Pelagius nem kételkedik abban, hogy az ember csak azért beszél a bűn hatalmáról és önnön gyengeségéről, hogy mentse magát, és ne kelljen akarnia, hogy ne kövessen el bűnt. Ezért kell azt mondani, hogy mindig hozzátartozik az emberhez a képesség, hogy ne vétkezzen, *posse non peccare*; Pelagius ezzel egyenes úton volt a felé, amit a rossz *kontingenciájának* nevezhetnénk, és amiről már láttuk, hogy autentikus bibliai téma, és az is marad: „Az életet és a halált adtam előtökbe, az áldást és az átkot: válaszd azért az életet.” Ez az, amit Pelagius így fordít le: *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Az ilyen, a kontingencia koherens koncepciójáig vitt voluntarizmus számára az örökölt bűnösséggént magyarázott *naturale peccatum* csak a manicheizmusba való visszaesést jelentheti: „Soha nem fogsz megtisztulni Mani misztériumaitól” –, mondja majd később Eclanumi Julianus Ágostonnak.

Pelagius kiüresítette a minden embert magába foglaló hatalomként tekintett bűn sötét oldalát, s az ő értelmezése elleni támadás érdekében ment el Ágoston a végsőkig az eredendő bűn fogalma megalkotásában azáltal, hogy egyre inkább egyrészt a jogilag halált érdemlő, személyes jellegű bűnösség, másrészt pedig a születéssel örökölt tehertétel értelmét adta neki.

Ám ha igaz is, hogy a fogalom hamis logikáját és doktrinális merevségét a pelagiánusok elleni vitának tulajdoníthatjuk, nem tulajdoníthatjuk neki a

mélyebb motivációját. Miközben teljességgel követi a voluntarista irányt a gnosztikusok ellen, Ágostont saját megtérésének tapasztalata, a jóakaratnak ellenálló megszokás és a vágy ellenállásának eleven megtapasztalása arra indítja, hogy minden erejéből visszautasítsa azt a pelagiusi gondolatot, mely szerint létezik a szerzett természet, megszokás, történelem és terheltségek nélküli szabadság, amely mindegyikünkben a teremtés egyedi, elszigetelt, abszolút indeterminált pontja lenne. A *Vallomások VIII.* könyvének vége tanúskodik az önmaga fennhatósága alól kibújó, és önmaga helyett egy másik törvénynek engedelmeskedő akarat megtapasztalásáról, amely Pála emlékeztet, és Luthert vetíti előre.

A döntő bizonyíték arra, hogy a Pelagiusszal folytatott vita nem magyaráz meg mindent a 397-es *Különböző kérdésekről Simplicianusnak*, amely már az eredendő bűn majdnem végleges megfogalmazását tartalmazza – több mint tizenöt évvel megelőzve az első pelagianizmus elleni írást (a Caelestius ellen írott *Peccatorum meritis et remissione* 414/5-ből való). Ebben fordul elő először, hogy Ágoston nemcsak „örökölt bajról” vagy „rossz lelki alkatról” beszél, miként az ezt megelőző írásaiban tette, hanem örökölt bűnösségről, tehát olyan vétekről, ami büntetést érdemel, és minden személyes vétket megelőzve magához a születés tényéhez kapcsolódik.

Hogyan jutott idáig? A Róm 9,10–29 szövegén elmélkedve, ami a vita egezetikai centrumát máshova helyezi: már nem két Ember – Ádám és Krisztus – antitéziséről van szó, mint Róm 5-ben, hanem Isten két választásának kettősségéről: „Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem”. Akin akar, könnyörül, akit pedig akar, megkeményít.” A rossz tehát továbbra is egy *ellen-típusra* vonatkozó probléma, de már nem az Ember-Krisztus ellen-típusról van szó, hanem Isten egy abszolút tettének ellen-típusáról: a *kiválasztáséről*. Ez az ellenkép a *visszautasítás (réprobation)*, és Ágoston azért tételezi Ézsau bűnösségét már születése előttől fogva, hogy alátámassza ennek a kiválasztással szimmetrikus visszautasításnak az igazságosságát. Íme a nevezetes szöveg, amely összeköti a születés bűnösségét a predestinációval: „Minden ember együtt alkotja úgyszólván a bűnös tömeget és levezekelni való adóssága van az isteni és szuverén igazsággal szemben. Ennek az adósságnak kiegyenlítését Isten megkövetelheti vagy elengedheti anélkül, hogy igazságtalanságot követne el (*supplicium debens divinae summaeque iusticiae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas*). A gőg megnyilvánulása volna az adósok részéről, ha ők akarnák meghatározni, hogy kitől kell követelni, és kinek kell elengedni az adósságot.” (I, 2, 16)

Felidéződik az agyag és a fazekas szép képe annak jelzésére, hogy minden ember megfertőződött az első ember által.

Nem fogom végigkövetni az érvek felszaporodását a 412-ben kezdődő, Caelestius elleni kemény harc, majd a 415-től Pelagiuszal, végül a józan Pelagiusnál pelagiánusabb Eclanumi Julianusszal folytatott vita során. Egyrészt a jogi érvelés egyre következetesebb és keményebb lesz: az emberiség egy tömegként való bűnössé nyilvánítása (*inculpation*) nem más, mint Isten felmentése a bűn alól (*disculpation*). A koherencia követeli meg annak kimondását, hogy mivel a bűn mindig akaratos – mert ha nem, Maninak van igaza –, ezért úgy kell legyen, hogy akaratosunk, még mielőtt egyáltalán működhessen, bennefoglaltatik Ádám romlott akaratában – *reatu ejus implicatos*. Természetből egy akaratról kell beszélni ahhoz, hogy az anyjuk méhében lévő gyermekek bűnösségét állíthassuk. Másrészt ahhoz, hogy szembeszállhasson Pelagius tételével, mely szerint az összes rákövetkező ember egyszerűen *utánozza* Ádámot, a „nemzésben” – *per generationem* – kell keresnie e fertőzés *vehiculumát*, még azal együtt is, hogy újraélednek az archaikus tudatban rejlő régi asszociációi a szexualitás és a beszennyeződés közötti kapcsolatról. Így kristályosodott ki az örökletes bűnösségnek ez a fogalma, amely inkonzisztens elgondolásá fog össze egy jogi kategóriát – a büntethető akaratos bűntényt – és egy biológiai kategóriát – a nemzés által egységes emberi fajt. Sietek leszögezni, hogy így tekintve, azaz episztemológiai szempontból, e fogalom racionális struktúrája nem különbözik a gnózis olyan fogalmainak struktúrájától, mint amilyen Valerianus minden empiriát megelőző bukása, Maninál a sötétség birodalma stb.

Eredetében és szándékában ugyan gnoszticizmus-ellenes az eredendő bűn fogalma, amennyiben a rossz teljes mértékben emberi marad, ám racionalizálódásának mértékében kvázi-gnosztikussá lett. Ettől kezdve olyan dogmatikus mitológia szegletkövét képezi, amely episztemológiai szempontból összevethető a gnóziséval. Ágoston tulajdonképpen azért építette fel azt, amit kvázi-gnózisnak mertem nevezni, hogy *racionalizálja* azt az isteni visszautasítást, ami Pálnál csak a kiválasztás ellen-típusa volt. Egyfelől Ágoston számára teljes marad az isteni titok, ám ez a kiválasztás titka: senki sem tudja, hogy Isten miért kegyelmez meg valakinek és miért nem valaki másnak. Másfelől viszont nincs titok a visszautasításban: a kiválasztás a kegyelem révén megy végbe, a kárhozat viszont a jog révén, s Ágoston éppen a kárhozat jogszerűségét igazolandó alkotta meg a természetből fakadó bűnösség eszméjét, mely az első embertől öröklődik, hatékony, mint egy tett és büntettként büntethető.

Felteszem akkor a kérdést: különbözik-e lényegét tekintve ez a gondolatmenet Jób barátaiétól, akik a szenvedő igaznak megmagyarázzák szenvedései

igazságosságát? Nem arról van-e szó, hogy a fizetség régi törvénye, melyet Ezékiel és Jeremiás Izráel kollektív bűnösségének síkján már legyőzött, most elégtételt vesz az egész emberiség síkján? Nem kell-e visszautasítani az örökös teodiceát és örült tervét, hogy igazolja Istent, ha egyszer Ő az, aki *minket* megigazít? Vajon nem az Isten ügyvédjének esztelen racionalizációja költözött most be a nagy Szent Ágostonba?

De akkor – kérdezhetné valaki – hogyan lehet az, hogy az eredendő bűn fogalma a keresztyenség legortodoxabb tradíciójának részét képezi? Sietek megjegyezni, hogy Pelagiusnak ezerszer is igaza lehet az eredendő bűn pseudo-fogalmával szemben, ám Szent Ágoston valami olyan lényeges dolgot visz keresztül ezen a dogmatikus mitológián, amit Pelagius teljesen félreismert. Pelagiusnak talán mindig is igaza volt s van az eredendő bűn mitológiájával és főként az ádámi mitológiával szemben, ámde mégis mindig Ágostonnak volt s van igaza ezen ádámi mitológián keresztül és e mitológia ellenére.

Ez az, amit megmutatni igyekszem ennek az írásnak a végén. Eljött a pillanat, amikor alkalmazásra kerülhet az a gondolkodási szabály, amelyet az induláskor javasoltam: azt mondtam, hogy szét kell szedni a fogalmat; kudarcot kell vallania a tudásnak, s ennek révén lehet visszanyerni az ortodox szándékot, az igazi értelmet, az egyházi értelmet. Azt is érzékeltettem, hogy ez a helyes értelem valószínűleg nem fogalom lesz, hanem annak szimbóluma – racionális szimbóluma, szimbólum az ész számára –, amit a legmélyebbről és a leginkább lényegi módon *vallunk meg* a bűnvallásban.

III.

Mit értek racionális szimbólumon? Azt, hogy a fogalmaknak nincs saját konzisztenciájuk, hanem visszautalnak olyan kifejezésekre, melyek analógiák, és pedig nem a szigorúság hiánya által azok, hanem jelentésük túláradó sokasága miatt. Amit tehát kutatni kell az eredendő bűn fogalmában, az nem a hamis világossága, hanem homályba vesző analogikus gazdagsága. Ezért aztán vissza kell fordulnunk: ahelyett, hogy még tovább haladnánk a spekulációban, vissza kell térnünk ahhoz a hatalmas jelentéstöltetthez, amelyet a racionalitás előtti „szimbólumok” tartalmaznak, mint amilyenek a Bibliában foglaltak is, még bármiféle absztrakt nyelvezet kidolgozását megelőzően. Tévelygés, lázadás, elvétett cél, ferde és fáradságos út és főleg *fogság*, az egyiptomi fogság s később a babiloni így a rossz uralma alatt levő emberi állapot rejtjelévé válnak.

Ezen inkább leíró, semmint magyarázó szimbólumok révén a bibliai írók a rossz emberi megtapasztalásának olyan sötét és gyötrő vonásaira céloznak, melyek nem férnek bele a hiány pusztán negatív fogalmába. Melyek tehát a bűnvallásnak azok a vonásai, melyek ellenállnak minden átültetésnek az antimanicheus írások voluntarista nyelvezetébe, minden, az egyéni akarat tudatos elhajlását állító értelmezésnek?

Három figyelemre méltó vonását emelném ki ennek a bűnbánati tapasztalatnak. Először is azt, amit a bűn *realizmusának* neveznék: a bűn tudata nem a bűn mértéke; a bűn az én igazi szituációm Isten előtt; az „Isten előtt” a bűn mértéke és nem az én tudatom. Ezért van szükség egy Másikra, egy prófétára, hogy rámutasson erre; semmilyen öntudatra, önmagára ébredés nem elegendő ehhez, annál is kevésbé, mivel maga a tudat is benne van a szituációban, hazudik és rosszhiszeműen áltatja magát. A bűn e realizmusáról nem tudunk számot adni az akarat *tudatos* elhajlásának túl rövid és túl világos formulája révén; ez inkább a létezés tévelygése, egy minden egyedi tethnél radikálisabb *létmód*; Jeremiás ebben az értelemben hasonlítja a megkeményedett szív gonosz hajlamait a szerencsen fekete bőréhez és a párdúc foltjaihoz (13,23). Az isteni hívás számára elérhetetlenné vált, megkeményedett egzisztenciát nevezi Ezékiel „kőszívnek”.

Második vonás: a prófétáknál ez a bűnös állapot nem vezethető vissza valamiféle individuális bűnösség eszméjére, ahogy azt a görög-római jogi gondolkodás kifejlesztette, hogy a bíróságok büntetőjogi gyakorlatának jogalapot szolgáltatson, hanem azonnal közösségi dimenziót nyer: az emberek testületileg benne foglaltatnak. Tirusz, Edom, Gileád, Júda bűnéről van szó; egy „mi” – a liturgiában: „mi is szegény bűnösök” – hangzik el a bűnvallásban. Az emberi nem metafizikai egységét a bűn biológián és történelmen túli összetartozása adja, amit szintén nem elemezhetünk szét egyéni emberi akaratok *megsokszorozott* elhajlásaiá.

Harmadik vonás: Izráel bűnbánati tapasztalata már rámutatott a bűn sötétebb aspektusára. Ez nemcsak olyan állapot, helyzet, amibe az ember belemérül, hanem hatalom, ami megkötözi és fogva tartja; tehát nem annyira elhajlásról van szó, mint inkább alapvető tehetetlenségről; ez az akarom távolsága a képes vagyoktól. Ez a bűn mint „nyomorúság”.

Mármost Szent Pál megtérésének tapasztalatában még olyannyira hangsúlyozta a tehetetlenség, rabszolgaság és passzivitás aspektusát, hogy úgy tűnik, mintha engedett volna a gnosztikus szóhasználatnak: „a bűn törvénye van az én tagjaimban” – mondja; a bűn az ő számára démoni hatalom, olyan mitikus nagyság, mint a Törvény és a Halál; sokkal inkább az emberben „lakozik”,

mint hogy ő hozná létre vagy tételezné. „Bejön” ebbe a világba, „működik”, „megsokasodik”, „uralkodik”.

Jól látható, hogy ez a tapasztalat bármi másnál kevésbé ragadható meg az első ágostoni írások büszke voluntarizmusa révén; gondoljunk csak *A szabad akaratról* formulájára; *nusquam nisi in voluntate esse peccatum*, amit a *Retractationes* (I, 13,2 és I, 15,2) csak nagy ügyel-bajjal fog a pelagiánus gúnyolódásoktól megmenteni. Egyszóval, ez a tapasztalat a rossz kvázi-természetének gondolata felé orientálódik, és veszélyes módon a gnózis forrásánál lévő egzisztenciális szorongásból merít. A megszállottság, megkötözöttség és fogság tapasztalata afelé hajlik, hogy a bűn kívülről történő ránk ruházásának elgondolását fogadja el, egy olyan rossz szubsztancia általi megfertőzését, amiből a gnózis tragikus mítosza fakad.

Talán kezdjük már látni az eredendő bűn *szimbolikus funkcióját*. Két dolgot említenék. Először is, hogy ez ugyanaz, mint a bukás története, ami nem a fogalmak, hanem a mitikus képek szintjén helyezkedik el. Ennek az elbeszélésnek egészen kivételes szimbolikus ereje van, mivel az ember *archetípusába* sűríti mindazt, amit a hívő megfoghatatlanul érez, és amit utalás-szerűen megvall; távol áll ez a történet attól, hogy bármit is megmagyarázzon – hiszen akkor csak olyan aetiológiai mítosz lenne, ami összevethető minden nép meséivel –; amit kifejez a plasztikus megformálás eszközével, az az emberi tapasztalat ki nem fejezett, közvetlen és világos nyelven ki sem fejezhető alapja. Mondhatjuk tehát, hogy a bukás mitikus elbeszélés, ám eltévesszük az értelmét, ha csak ennyiben maradunk. Nem elég kizárni a mítoszt a történelemből, de meg is kell benne keresni azt az igazságot, amely nem történeti. C. H. Dodd cambridge-i teológus *A Biblia ma* című remek kis könyvében helyesen fogalmaz, amikor az ádami mítosznak azt az elsődleges szerepet tulajdonítja, hogy az emberi nem számára *univerzalizálja* a száműzetés tragikus tapasztalatát: „Ez Izrael tragikus sorsa a maga egészében tekintett emberiségre vetítve. Isten Igéje, amely kiutasította az embert a paradicsomból, annak az ítéletnek a szava, amely Izraelt száműzetésbe küldte, egyetemes alkalmazásra jutva.” (fr. ford. 117.) Tehát nem a mítosz, mint olyan, Isten beszéde, hiszen elsődleges jelentése egészen más is lehetett; az emberi állapot egészére vonatkozóan *kinyilvánító* ereje adja *kinyilatkoztatott* értelmét. Valami olyan dolgot tárt fel, emelt ki az elrejtettségből a mítosz, ami nélküle elfedett, elrejtett maradt volna.

De Izrael tapasztalatának az emberi nem számára való univerzalizációjának ez a funkciója még nem minden: az ádami mítosz ugyanakkor megnyilvánítja a rossz e titokzatos aspektusát is, tudniillik azt, hogy ha mindegyikünk elkez-

dője és bevezetője is a rossznak – ez az, amit Pelagianus jól látott –, mindegyikünk egyszermind *találja is*, már itt lévőként találjuk, magunkban, magunkon kívül és minket megelőzően; minden felelősségre ébredő tudat számára a rossz *már ott van*. A rossz eredetét egy távoli ősrre visszavezető mítosz minden ember helyzetét világítja meg: mivel már megtörtént, nem én kezdem el a rosszat, hanem folytatom, bennefoglaltatom a rosszban; a rossznak múltja van, ő a saját múltja, a saját hagyománya. A mítosz így az emberi nem ősének alakjában egy csomóba fonja mindazokat a jellemzőket, amelyeket az imént felsoroltunk: a bűn minden tudatosulást megelőző realitását, a bűn egyéni felelőségekre lebonthatatlan közösségi dimenzióját, az akarat tehetetlensége, mely minden aktuális vétket magába von. Ez a modern ember által artikulálható hármás leírás a szimbólumban olyan „előttest” mutat ki, amit az első ember mítosza foglal magában. Az *örökség* sémájának azon forrásánál járunk, amely Szent Páltól Szent Ágostonig az Ádámra vonatkozó spekuláció alapját alkotja. De csak akkor tűnik elő ennek a sémának az értelme, ha teljesen lemondunk arról, hogy rávetítsük az ádám alakot a történelemre, és ha „típusként”, „az óember típusaként” értelmezzük. Amit nem szabad tennünk, az az átcsúszás a mítoszból a mitológiába! Nem mondhatjuk el elégszer, hogy mekkora kárt okozott a keresztyénségnek az ádám mítosz szó szerinti, mondhatni „historicista” értelmezése. Belesüllyesztette egy abszurd történet megvallásába és pseudo-racionális spekulációkba egy olyan *másik* ember hibája kvázi-jogi bűnösségének kvázi biológiai átöröklődéséről, aki az átláthatatlan ősidőbe helyeztetett, valahova a pithecanthropus és a neandervölgyi ember közé. Ezzel egy csapásra elherdálták az ádám mítoszból rejlő kincset; az erős szellemnek, a racionális embernek – Pelagiustól Kantig, Feuerbachig, Marxig vagy Nietzscheig – mindig igazuk lesz a mitológiával szemben, miközben a szimbólum mindig el fog gondolkodtatni, bármilyen reduktív kritikát alkalmazzanak is ellene. A szimbólumok hermeneutikájának útja a fundamentalizmus naiv historicizmusa és a racionalizmus vérszegény moralizmusa között tárul fel.

Itt ellenem vethetik, hogy csak a szimbólum mitikus szintjéről beszéltem, mondjuk a bukás jahvista elbeszéléséről, de semmit sem mondtam a szimbólum racionális szintjéről, vagyis az eredendő bűn fogalmáról, noha mégiscsak az volna e tanulmány tárgya. Hiszen éppen én mondtam, hogy ennek a fogalomnak ugyanaz volt a szimbolikus funkciója, mint a bukás elbeszélésének a Genézisben. Ami persze igaz is, de a dolog értelmét csak félig tárja fel. Egyrészt rögzíteni kell, hogy a fogalom visszaul a mítoszra, a mítosz pedig a régi Izráel és az Egyház bűnbánati tapasztalatára; az intencionális elemzés a pseudo-racionalitástól a pseudo-történelemig, a pseudo-történelemtől

pedig az Egyházban *megéltig* halad. Ámde az ellenkező irányban is meg kell tenni az utat: a mítosz nemcsak pszeudo-történelem, hanem feltáró (*révélant*); ilyenként a tapasztalat olyan dimenzióját mutatja meg, amit nélküle nem fejezhettünk volna ki, és ezáltal megélt tapasztalatként veszendőbe ment volna. Fölvetettünk néhányat a mítosz sajátosságának tekinthető feltárásokból. Vajon azt kell-e mondani, hogy annak a racionalizálási folyamatnak, amely Szent Pál Ádámról szóló spekulációjával vette kezdetét és az eredendő bűn ágostoni fogalmához vezetett, nincs *saját* értelme, hanem csak olyan pszeudotudás, melyet a szó szerint értelmezett és pszeudo-történelemből oltottak be?

Az eredendő bűn fogalmának – vagy pszeudo-fogalmának – lényeges funkcióját abban az erőfeszítésben látom, hogy megőrizze az első fogalmi alakra hozás eredményét, nevezetesen azt, hogy a bűn nem természet, hanem akarat, és hogy ebbe az akaratba inkorporeálja a rossz kvázi-természetét. Ebből a kvázitermészetből kiindulva – arra is vonatkoztatva, ami pedig nem természet, hanem akarat – üldözi Ágoston a racionális fantomot. Ezt látjuk a *Retractationes* azon cikkelyében, amelyben Ágoston feleleveníti ifjúkori, antimanicheus kijelentését: „A bűnt nem máshol, hanem az akaratban kell keresnünk.” Amikor ezt az állítást a pelagiánusok most a fejéhez vágják, akkor így válaszol: A gyermekek eredendő bűnössége „az akaratosság abszurditása nélkül állítható, hiszen az első ember rossz akaratából származott és annak valamiképpen örököse” (I. 13,5); később pedig: az a bűn, amely által mi „részesei vagyunk bűnösségének” az „akarat műve” (I. 15,2). Ebben a fogalmi reprezentáció szempontjából bizonyos mértékig kétségeesett meghatározásban nagy metafizikai mélység is van: a kvázi-természet ugyanis magában az akaratban található; a rossz az akaratlagos mélyén meghúzódó valamiféle nem-akaratlagos, nem szemben vele, hanem benne; ez pedig a szolgáló akarat. És ezért kell szörnyűségesen kombinálni a beszámíthatóság jogi fogalmát – hogy ugyanis akaratlagos legyen – és az örökség biológiai fogalmát, hogy tudniillik a nem-akaratlagos, szerzett, kapott is legyen. Ezzel egyúttal a megtérés is ugyanerre a mélyebb szintre kerül; ha a rossz – szimbolikus és nem faktuális értelemben – a „generáció” radikális szintjén van, akkor maga a megtérés „regeneráció”. Azt mondhatnám, hogy ami az eredendő bűnnel konstituálódik – egy abszurd fogalom révén – az a regeneráció ellen-típusa, az újjászületés ellen-típusa; ennek az ellen-típusnak köszönhetően az akarat úgy jelenik meg, mint amire rá van terhelve az a passzív konstitúció, amely a megfontolás és a választás aktuális képességében foglaltatik benne.

Ugyanakkor azonban – s ezzel a három figyelmeztetéssel fejezném be:

1. Soha nincs jogunk az eredendő bűn fogalmáról olyan spekulációkba bocsátkozni, mintha önálló konzisztenciája volna – hiszen az önmagában nem más, mint racionalizált mítosz: az ádámí mítoszt bontja ki, ami pedig Izrael bűnbánati tapasztalatát bontotta ki. Ebben a tárgyban mindig vissza kell térnünk az Egyház bűnvallásához.

2. Soha nincs jogunk spekulációkba bocsátkozni a *már jelen lévő rosszról* azon a rosszon túl, amelyet mi magunk követünk el. Kétségkívül ebben van a bűn végső titka: mi *kezdjük el* a rosszat, általunk jön be a bűn a világba, ámde csupán abból a már jelen lévő rosszból kiindulóan kezdjük el a rosszat, amelynek megszületésünk a kifürkészhetetlen szimbóluma.

3. Soha nincs jogunk spekulációkba bocsátkozni sem arról a rosszról, amelyet mi kezdünk el, sem arról, amelyre rátalálunk –, anélkül, hogy az üdvtörténettel összefüggésbe ne hoznánk. Az eredendő bűn csak egy ellen-típus. Márpedig a típus és az ellen-típus nemcsak párhuzamosak (ugyanúgy, mint..., éppen úgy...), hanem mozgás is van az egyiktől a másik felé, továbbá van „mennyivel inkább”, sőt „sokkal inkább” is: „De ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségesebben kiáradt a kegyelem.” (Róm 5,20)

(Miss Zoltán fordítását felhasználva
a fordítást készítette Boros Gábor)

AZ „ÁDÁM”-MÍTOSZ ÉS A TÖRTÉNELEM „ESZKATOLOGIKUS” LÁTOMÁSA

Az „Ádám”-mítosz az antropológiai mítosz *par excellence*; Ádám ugyanis azt jelenti, hogy „Ember”. De nem minden „primordiális ember”-mítosz „Ádám”-mítosz. Az összes többi mítosztípus is tartalmaz valamilyen utalást az emberre. Például a Király alakja a teogóniai mítoszban konzisztenciát kölcsönöz ugyan egy bizonyos történetnek, sőt egy bizonyos politikai realitásnak is, de itt az ember egyáltalán nem alkotja a rossz *tulajdonképpeni* eredetét. Vagy a Titán alakja, amely a különböző mítosztípusok között ingadozik, igen közel áll ahhoz, hogy a primordiális ember alakjává váljon, ám az orfikus „antropogónia”, amelyhez hozzákapcsolódott – persze csak később – a Titánok mítosza, nem a rossz antropogóniai mítosza: az ember-lét (*l'être-homme*) végeredményben már egy, az embert megelőző dráma eredménye. Maga az a tény a rossz, hogy az ember létezik. A rossz eredete egybeesik az antropogóniával. A primordiális ember számos más alakja felbukkan a gnosztikus spekuláció szintjén is, ám ezek a spekulációk alapvetően különböznek az Ádám-témától, mert az ember aktuális állapotának geneziséét következetesen azonosítják azzal a rossz folyamattal, amely az ember jelenlegi állapotát megelőző „aionokban” bontakozik ki.

Sajátos értelemben egyedül az „Ádám”-mítosz antropológiai mítosz, s ez három vonásban mutatkozik meg. Először is etiológiai mítoszként a gonosz eredetét az aktuális emberiség egyik *ősére* vezeti vissza, amelynek állapota a mienkével egységet alkot. A bukás előtti Ádám természetfeletti tökéletességéről való spekulációk később hozzácsatolt elemek, amelyek alapjaiban változtatják meg a mítosz eredeti, naiv és nyers jelentését; Ádámot felsőbbrendűvé, tehát a mi sorsunktól függetlenné kívánják alakítani, miközben az „Ádám”-mítoszt az embernek egy ősi, felsőbbrendű emberiségtől (*surhumanité*) való származtatására vezetik vissza. Nem kétséges az sem, hogy a „bukás” szó, amely idegen a bibliai szókincstől, ezzel a törekvéssel egyidejű, amely az ádami állapotot magasabbra akarja helyezni a mai emberi állapotnál. Csak az bukhat el, aki korábban a magasban volt. A bukás szimbóluma tehát nem az „Ádám”-mítosz autentikus szimbóluma. Platónnál, a gnózisban és Plótinosznál is találkozhatunk vele. Éppen ezért nem adtuk ennek a fejezetnek azt a címet, hogy a bukás mítosza, hanem azt, hogy „Ádám”-mítosz. Amikor majd megmutatjuk, hogyan

gyökerezik az „Ádám”-mítosz szimbolikája a bűn alapvetőbb szimbolikájában, látni fogjuk, hogy az „Ádám”-mítosz sokkal inkább az „eltévelyedés” (*écart*), semmint a „bukás” (*chute*) mítosza.

A második vonás a következő: az Ádámról szóló etiológiai mítosz a legerőteljesebb kísérlet a jó és a rossz eredetének *kettéválasztására*. A mítosz célja az, hogy bemutassa: a rossz *radikális* eredete más, mint a dolgok jó-létének *eredetibb* eredete (*l'origine plus originnaire*). Bármilyen sajátosan filozófiai nehézség származzon is ebből a kísérletből, a radikálisnak és az eredetinek ez a megkülönböztetése lényegileg járul hozzá az „Ádám”-mítosz antropológiai karakteréhez; ez a megkülönböztetés teszi az embert a rossz *kezdetévé* azon a teremtésen belül, amelynek már van abszolút *kezdet*e Isten teremtő tetteiben. Abban a korszakban, amelyben az „Ádám”-mítoszt megszerkesztették, a szabadság fogalmát még nem dolgozták ki úgy, hogy ennek az úgymond második kezdetnek a támaszául szolgálhasson. S ez még annak ellenére is így van, hogy ama radikális választás deuteronomikus eszméje, amelyet a prófétai elhívás idézett elő, azt jelzi, hogy az „Ádám”-mítosz már olyan magas fokú spekuláció irányában fejlődik, ahol a szabadság nem csupán egyfajta kezdet lesz, hanem a képesség (*puissance*) a teremtményt lerontó elpártolásra (*défection*), azaz szorosán véve az emberi teremtmény számára adott képesség arra, hogy mást és önmagát is lerontsa (*défaire, se défaire*) abból kiindulva, hogy léte megalkotott (*fait*) éspedig tökéletesnek alkotott (*par-fait*) lét. A mítosz szintjén, ahol most tartózkodunk, a szabadságnak ez a hatalma (*pouvoir*) a lerontó-elpártolásra az *elbeszélés* struktúrájába rejtve van meg: olyan esemény révén ölt alakot, amelyről nem tudjuk, honnan bukkan föl, és amely bevezeti a „korább” és a „később” különbségét. A bukás fogalmával élve, amellyel kapcsolatban korábban fenn tartásokat hangoztattunk: van bukás előtti (*supralapsaire*) ártatlan állapot, és van bukás utáni állapot (*infralapsaire*), a bűnre való hajlandóság. (Jegyezzük meg közben, hogy nem volna helyénvaló azonosítani az esendőséget (*faillibilité*) és a bűnre való hajlamot (*peccabilité*). Az esendőség könyvünk első kötete értelmében azt az emberi struktúrát jelöli, mely rosszindulat következtében leterhet a helyes útról; a bűnre való hajlandóság pedig már az emberi nem rosszra való hajlandóságát írja le. Ezért beszélünk itt most a bűnre való hajlandóságról a faj *habitus*a értelmében. A kérdésre még hosszan visszatérünk könyvünk harmadik kötetében.) Az „Ádám”-mítosz eseményként *elmeséli* az ártatlanságból a bűnbe történő átmenetet, mint annak az embernek a helyzetét, aki a jóra teremtett, és a rosszra hajlik. Mivel azonban a rossz eredetét úgy meséli el, mint végbement történetet, és mivel ez a történet egy mesebeli személyhez,

Ádámhoz kötődik, még nem spekulációval van dolgunk, hanem etiológiai mítosszal. Kétségtelen, hogy ez a mítosz alkalmas a spekulációra, de még a mitikus tér és idő hatja át. Ezért olyan mítoszként kell felfognunk, amely félúton áll az eredeti szimbólumok és a gnózisban, illetve a gnózissal szemben alkotott spekulatív szimbólumok között.

Végül a harmadik vonás: az „Ádám”-mítosz a primordiális ember központi alakja alá olyan alakokat is rendel, akik ugyan decentralizálják az elbeszélést, de semmiképp sem törlik el Ádám alakjának elsődlegességét. Valóban figyelemre méltó, hogy az „Ádám”-mítosznak nem sikerül a rossz eredetét a primordiális ember egyetlen alakjába mint központba sűríteni. Szóba kerül az ellenség, a Kígyó, akiből majd az Ördög lesz; és szó van egy másik szereplőről, Éváról is, aki ennek a Másiknak, Kígyónak vagy Ördögnek az ellenlábasa. Ily módon az „Ádám”-mítosz egy vagy több ellenpólust állít föl a primordiális ember központi alakjával szemben; ezektől az ellenpólusoktól enigmatikus mélységet kap, s így a mélyben kapcsolatba lép a többi, rosszról szóló mítosszal, és lehetőséget ad ezzel arra, amit később a rosszról szóló mítoszok rendszerének nevezünk majd. De bármily messzire jutunk is a burjánzó rossz központjainak sokasodását követve, a mítosz központi törekvése mégiscsak az, hogy az összes többi alakot Ádám alakjára vonatkoztatva rendezze el, és vele kapcsolatban fogja föl. Minden más alak periférikus figura abban az elbeszélésben, melynek főszereplője Ádám.

1. AZ „ÁDÁM”-MÍTOSZ BŰNBÁNATI MOTIVÁCIÓJA

Mit jelent „megérteni” az „Ádám”-mítoszt?

Először is azt, hogy mítoszként fogadjuk el. Később majd kifejtjük, hogyan alakulhatott ki a zsidó gondolkodásban ez az első emberpárról szóló krónika. Azt azonban *már előzetesen* tisztán kell látnunk, hogy a modern ember számára, aki megtanulta megkülönböztetni a mítoszt a történelemtől, az első emberről és az első emberpárról szóló krónika már nem egyeztethető össze a történelem idejével és a földrajz terével, amilyenné őket a kritikai tudat visszavonhatatlanul formálta. Tisztán kell látnunk: annak a kérdésnek, hogy mikor és hol evett Ádám a tiltott gyümölcsből, számunkra már nincs értelme; minden olyan törekvés, amely meg akarja menteni az elbeszélés betűjét azáltal, hogy igaz történetként értelmezi, hiábavaló és reménytelen vállalkozás; természettudományos ismereteink az emberiség kezdeteiről nem hagynak helyet egy

ilyen primordiális esemény számára.¹ Meggyőződésem, hogy a mítosz nem-történeti jellegének fenntartások nélküli elfogadása – amennyiben a történetit a kritikai módszer határozza meg – egy újonnan meghódított fontos terület elsőre nem látott aspektusa, ami pedig a mítosz *szimbolikus* funkciója. Ámde akkor nem szabad úgy fogalmaznunk, hogy a bukás története *csak* mítosz, azaz kevesebb mint egy történet; hanem azt kell mondanunk, hogy a bukás története mítoszi nagyságú, azaz több értelmet hordoz, mint egy valóságos történet. De milyen értelmet?

Már többször utaltunk arra, hogy ez az értelem a mítosznak abban az erejében rejlik, amely a szabadság lerontó-elpártoló képességéről való *spekulációra* ösztönöz. Ezt az értelmet kell tehát kutatnunk a filozófiát megelőző és a filozófiai gondolkodás kapcsolatában, a szerint az alapállítás szerint, amely könyvünk vezérlő csillaga: „A szimbólum gondolkodásra késztet.” De a mítosznak

¹ Hasznosabb a tiszta álláspont az olyan szerzők kétértelműségeihez képest, mint A.-M. Dubarle (uo., 45–60), akik megkísérlik megkerülni a történelem és a mítosz alternatíváját, és az elbeszélést úgy felfogni, mint „speciális típusú történetet, amely hagyományos képvilágban fejeződik ki, bár alapvetően átalakítja annak horderejét” (49). Igaz, hogy Izrael, amelynek vallása történelmi eseményen, az egyiptomi kivonuláson alapszik, nem folyamodhat a gonosz megmagyarázása céljából valamiféle időtlen „archetípushoz”, hanem csak olyan eseményekhez, amelyek a jelen forrásául szolgálnak; de kijelenteni, hogy Izrael a hit által fedezte fel újra az elmúlt eseményeket, annyit jelent, mint elkerülhetetlenül visszatérni ahhoz az eszméhez, hogy Ádám valóságos alak, a bukás pedig valóban megtörtént esemény. Fenn kell tartani azt az elgondolást, hogy az *esemény* két ontológiai rendszer közötti szakítás szimbóluma, és el kell vetni a *múltbeli tény* eszméjét. Továbbá feltétlenül fenn kell tartani az emberi nem Ős-alakjának mitikus jellegét, aki ugyanaz az emberiség egésze számára, mint amilyen Ős volt Moab, Edom stb. a hasonló népek számára. Ebben a sematizálásban alakul ki a bűn olyan eszméje, amely szerint *első és öröklött*, továbbá mindaz a hamis racionalizálás, mely ebből következett. A század elején a katolikus egzegézist megrázó viták visszhangját megtalálhatjuk Y. Laurent: *Le caractère historique de Genèse 2-3, dans L'exégèse française au tournant du XIXe siècle* című művében, in *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, 1947, 37–69; itt elismerte F. Lenormant munkálatait (1880–1084); M.-J. Lagrange eklektikus kísérlete a híres „Az ártatlanság és a bűn” című cikkében, in *Revue biblique* (1897) is jól van elemezve. Amikor ezt a figyelemre méltó cikket ma újraolvassuk, szembeötlik, hogy Lagrange milyen merész a részleteket illetően, és ugyanakkor milyen óvatos az egészet illetően. Lagrange atya elveti az általa allegorikusan nevezett értelmezést és az irodalmiságot, a bukás történetét „népszerűen és szimbolikusán előadott valóságos történet”-nek tartja (358): „Az Egyház mindig is úgy értelmezte, hogy ez a nagyon igaz történet más, mint a többi, mivel retorikai alakzatokkal, metaforákkal, szimbólumokkal, és népnyelvi fordulatokkal telítet” (361). Innen származik az a kísérllet, hogy különválasszák a „lényeges elemeket” és a „szimbolikus formákat” (361). Őrigenészhöz és Cajetanushoz hasonlóan nagyon messzire viszi a szimbolizmus szerepét. De nehéz belátni, hogyan vonatkozhat a történet egésze valóságos történetre, amikor egyenként véve a körülményeket, azokat kivétel nélkül szimbolikusán interpretálja (343–358). Lagrange atya talán nagyon is leegyszerűsített szimbólumfogalommal dolgozott, látszólag nem különböztetve meg azt az allegóriától. Amikor az allegória és a történelem alternatívájával kerül szembe, a történelmet választja, az elbeszélés formájának a tartalmától való elválasztásának feltételével. Mindenesetre Lagrange atya jól látta, még mielőtt a teremtéselbeszélések összes babiloni alapjait megismertük volna, hogy nem az a fontos, amit a történelmi párhuzamok alátámasztanak, hanem az, amire nézve nincs párhuzam; ezáltal véglegesen szakított az apologetikus egzegézissel, amely éppen ezekre a párhuzamokra támaszkodott, hogy bebizonyíthassa egy úgynevezett szóbeli hagyomány meglétét Adámtól az első írásos forrásokig. Ezenkívül Lagrange atya azt is észrevette, hogy a szent író géniusza gyakran abban állt, hogy szimbólummá emelte azt, ami a népi képzeletben konkrét hiedelem volt. Ez az intuíció rendkívül messzire megy, de nem jut el a legvégéig következtetésekhez; pedig Lagrange azt írja: „A szimbolikus nyelv törvényei mások, mint a mindennapi nyelvéi, és nem szabad őket ugyanazzal a módszerrel értelmeznünk.” (354)

ezt a heurisztikus, föltáró erejét, amely aztán spekulációba hajlik át, csak akkor tudjuk kibontani etiológiai funkciójából, ha előbb úgy vizsgáljuk meg a mítoszt, mint a beszennyeződés, a bűn és a vétkeesség eleven tapasztalatában kialakult alapvető szimbólumok *újra alkalmazását*. A mítosz csak azért képes megelőlegezni a spekulációt, mert már maga is azon primordiális szimbólumok értelmezése, hermeneutikája, amelyekben konstituálódik a – bűnnek az értelmezés előtt is meglévő – tudata. A mítosz tehát a maga részéről annyiban készlet gondolkodásra, hogy más szimbólumokat interpretál. Ebben a fejezetben ilyen értelemben igyekszünk megérteni a mítoszt, és a későbbi vizsgálódásnak tartjuk fenn a mítosz másodfokú újraalkalmazását az „eredendő bűn” intellektualizáltabb szimbólumaiban. Ezért három szintet különböztetünk meg: először a bűn legősibb szimbólumainak szintjét, majd az „Ádám”-mítosz szintjét, végül az eredendő bűn spekulatív rejtjelezését. A második szintet elsőfokú hermeneutikaként fogjuk fel, a harmadik szintet pedig másodfokú hermeneutikaként.

A megértésnek ezt a módját a zsidó nép történeti tapasztalata támasztja alá. Az „Ádám”-mítosz egyáltalán nem kiindulópontja a bűn és a vétkeesség megtapasztalásának. A mítosz már feltételezi ezt a tapasztalatot, és fejlett fokon fejezi azt ki. Ezért volt az eddigiekben is lehetséges úgy fogni fel ezt a tapasztalatot és úgy értelmezni alapvető szimbólumait – elhajlás, lázadás, eltévelyedés, elveszettség, fogság –, hogy nem kell visszanyúlnunk e mítoszhoz. Számkra inkább annak megértése okoz fejtörést, hogy mit ad hozzá az „Ádám”-mítosz ehhez az elsődleges szimbolizációhoz. E többlet mindenképp későbbi, és bizonyos tekintetben nem is lényegbevágó: a héber irodalom története ezt bőségesen igazolja. Ádám nem játszik jelentős szerepet az Ószövetségben; a próféták mellőzik őt. Igaz, hogy különböző szövegek megnevezik Ádámot (egy többes számú ige alanyaként), továbbá Ádám fiait, de nem utalnak a bukás elbeszélésére. A hívők atyjaként Ábrahám, a vízözön után újratemtett emberiség atyjaként Noé sokkal fontosabb alakok. Sőt még a Genézis könyvének szerkesztője sem biztos abban, hogy Ádámé lenne minden felelősség a világban meglévő rosszért.² Ádám talán csak a rossz legelső példája. Mindenesetre az Ádámról szóló elbeszélést nem szabad elválasztani az első tizenegy fejezet egészétől, amely Káin és Ábel, Babel és Noé legendáján keresztül, áthaladva a legnagyobb fenyegetettségen – a vízözön történetén –,

² Sirák fia, az *Ecclesiasticus* szerzője és a Bölcsesség könyve utalnak a Teremtés elbeszélésére (Sir 25,24; Bölcs 2,23–24; 10,1–2), de nem vezetik vissza sem az ember bukását, sem az emberi sors minden baját egy első bűnre.

majd a legnagyobb ígéreten – a vízözön utáni újjászületésen – elvezet Ábrahámnak, a hívők atyjának kiválasztásához.

Az Újszövetségben Jézus maga sem utal soha Ádámnak e történetére. Számára a rossz meglepte adott: olyan helyzet, amelyet a bűnbánatra hívó szó eleve feltételez: „ha meg nem tértek, mindnyájan [...] elvesztek.” (Lk 13,5) A szinoptikus evangéliumokban egyforma hangsúly esik a gonosz „szív”-re (Mk 7,21–22; Mt 7,11; 12,33–34) és az „Ellenség”-re. Mikor a tanítványok azt kérdezik, ki vetett konkolyt a jó mag közé, Jézus így válaszol: „Valamilyik ellenségem tette ezt!” (Mt 13,28) Az Úrtól tanult imádság hangsúlyozza a Gonosz kísértését és elnyomó hatalmát: „Ne vígy minket a kísértésbe, de szabadíts meg minket a gonosztól”. A betegségben, miként a kísértés során is, a „tisztátalan lélek” támadja az embert. Maga a Passió is a Gonosz (*Mauvais*) befolyása alatt zajlik: „Simon, Simon, ime, a Sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát” (Lk 22,31). S Krisztust vajon nem kísértette-e meg a Démon? Mindebben tehát semmi sincs, ami a gonosz kezdetének Ádámhoz kötődő értelmezése felé irányítana. Az Ádám-témát Szent Pál ébresztette fel mélységes álmából. A „rég” ember és az „új” ember *ellentétét* kiemelendő, Ádám alakját a második Ádámnak nevezett Krisztus alakjának fordítottjaként mutatja föl (1Kor 15,21–22, 45–49; Róm 5,12–21). Ezáltal Ádám alakja nemcsak kiemelkedett a Genézis könyve első tizenegy fejezetének többi alakja közül, hanem Krisztus alakjának mintájára – mintegy annak ellentétéként – személylyé is vált. Mindebből két dologra következtethetünk: egyrészt a krisztológia szilárdította meg az adamológiát, másrészt az Ádám-alak demitologizálása, individualizált személylyé alakítása, aki az egész emberiséget fizikailag nemzette, nem von maga után semmilyen következményt Krisztus alakját illetően. Krisztus alakja nem patrónusa (Ádám) mintájára lett megalkotva, hanem – épp ellenkezőleg – a Krisztus-alak individualizálja Ádámét mintegy visszamenőleges hatással.

Téves tehát az állítás, mely szerint az „Ádám”-mítosz a zsidó-keresztény [vallási gondolkodás] építményének záróköve. Inkább csak az egyik támpillér a zsidó bűnbánati szellem gótikus kereszthajójában. Az eredendő bűnről pedig még inkább elmondható valami hasonló: lévén másodfokú racionalizálás, inkább csak hamis oszlop. Szinte elmondhatatlan, hogy a kereszténység évszázadain keresztül mennyi kárt okozott a lelkekben előbb Ádám történetének szó szerinti értelmezése, majd e történetként kezelt mítosz összeolvasztása a későbbi és Szent Ágostontól eredő spekulációval az eredendő bűnről. Amikor a teológusok azt követelték a hívőktől, hogy hittel vallják ezt a mitikus-spekulatív tömböt, sőt, hogy önmagában elégséges magyarázatként fogadják el azt, akkor igencsak helytelenül *sacrificium intellectus* követeltek tőlük, holott inkább arra

kellett volna ráébreszteniük a hívőket, hogy a mítosz szimbolikája révén jobban megérthetik aktuális helyzetüket.

Nem mintha a mítosz a zsidók bűnbánati tapasztalatának fölösleges megisméltése volna: túlságosan is sokszor hangsúlyoztuk már a mítosz hármasság funkcióját – a tapasztalat egyetemessé tételét, feszültség létrehozását egy kezdet és egy vég között, továbbá az eredeti és a történeti közötti kapcsolatok elemzését –, hogysem megvetően lekicsinyelhetnénk a mítosz hozzájárulását. De ezt a hozzájárulást csak abból az impulzusból kiindulva érthetjük meg, amelyet a mítosz az őt megelőző tapasztalattól és azoktól a szimbólumoktól kap, amelyekben ez a tapasztalat konstituálódott.

A zsidó bűnvallás eleven tapasztalata kétféleképpen is előkészíti a mítosz kiemelkedését: negatívan és pozitívan.

Egyrészt magával vonja két másik mítosz – a teogóniai és a tragikus – teológiai előfeltevéseinek föloldódását. Sehol másutt nem bírálták olyan keményen, mint Izraelben, azokat az alapvető reprezentációkat, amelyekre ráépül a káosz mítosza és a gonosz istené. A héber monoteizmus, de főként ennek a monoteizmusnak az etikai minősége ásta alá és tette lehetetlenné a teogóniát és a tragikus istent, aki még a teogóniához tartozik. A viszály és a gaztettek, az ármány és a házasságtörés kiűzetett az isteni szférából. Az állatfejű istenek, a titánok, óriások és hősök kérlelhetetlenül ki lettek zárva a vallásos tudat területéről. A teremtés már nem „harc”, hanem „beszéd”: Isten szól és ezáltal a teremtés létrejön. Jahve „féltékenysége” már nem a tragikus isten féltékenysége, akit a hősi nagyság sért, hanem a szentség „féltékenysége” a „bálványokra” tekintettel; a monoteizmus „féltékenysége”, amely leleplezi a hamis istenek hiábavalóságát és semmis-voltát.³ Ézsaiás látomása a templomban (Ézs 6) egyszerre tanúskodik a Szent Isten újdonságként végbemenő megismeréséről és a teogonikus és tragikus isten alkonyáról. A rossz eredetének tisztán antropológiai felfogása a teogónia átfogó „mítosztalanításának” ellenpárja. *Mivel* „Jahvé szava által uralkodik”, s *mivel* „Szent az Isten”, a gonosz csak egy, a teremtésben bekövetkezett katasztrófa által jöhetett be a világba. Az új mítosz ezt a katasztrófát akarja egyetlen olyan eseményben, egyetlen olyan történetben összefoglalni, amelyben az eredendő gonoszság (*méchanceté*) elkülönül az eredendő jóságtól. Ez a motiváció egyébként analóg Platónéval az *Állam* II.

³ Ez nem zárja ki, hogy ne fedezhessünk fel a Bibliában az élet „tragikus” felfogására és a tragikus Isten „féltékenységének” rejtett formáira utaló nyomokat. Babel lerombolása, Káin elítélése, sőt Ádám és Éva kiűzetése a Paradicsomból is talán a klerikális bosszúvágy kifejeződése a serény ember hősi nagyságával szemben. De mi nagyobb jelentőséget tulajdonítanánk a titkos kapcsolatoknak az „Ádám”-mítosz és a két másik mítosz között: nem a nagysággal szembeni ellenérzésben keressük ezeket, hanem a kígyó szerepében és magában a bukás drámájának struktúrájában.

könyvében kifejtett gondolatmenetében: mivel Isten a *Jó*, ezért ártatlan. De míg Platón ebből arra következtet, hogy Isten nem mindennek, sőt még a létező dolgok nagyobb részének sem az oka, addig a zsidó gondolkodó tovább megy: Isten az oka mindannak, ami jó, az ember pedig az oka mindannak, ami hiábavaló.

De miközben a zsidók etikai monoteizmusa lerombolta az összes többi mítosz alapját, kidolgozta a gonosz eredete tisztán „antropológiai” mítoszának pozitív motívumait is.

Az „Ádám”-mítosz az ember ellen irányuló prófétaí vád gyümölcse: ugyanaz a teológia, amely Istent felmenti, vádolja az embert. Ez a vád azonban, amely fokozatosan beépült és felszívódott a zsidó ember lelkiismeretébe, bünbánati lelkületté fejlődött. Ennek mélységét már a bűn és az esendőség tanulmányozásakor láthattuk. A zsidó ember nemcsak tetteit bánja meg, hanem tetteinek gyökerét is. Azt nem merem mondani, hogy a *létét* bánja meg. Először is azért nem, mert sohasem alakította ki ezt az ontológiai fogalmat, továbbá azért sem, mert a bukás mítoszának az a célja, hogy a rossz történeti kiindulópontját elkülönítse a teremtés kiindulópontjától, amelyet mi, modern emberek, már a teremtés ontológiai kiindulópontjának nevezhetünk. Ez a megbánás mindenestre az ember „szívéig” hatol, egészen „szándékáig”, azaz sokféle cselekedetének monadikus forrásáig. Sőt ez a kegyesség a személyes dimenzióval egyidőben fölfedezi a bűn közösségi dimenzióját is; az *egyes* ember gonosz „szíve” egyúttal *minden* ember gonosz „szíve”; a specifikus *mi*, az ti., hogy „mi, a többi bűnös”, az egész emberiséget egy oszthatatlan esendőségben egyesíti. A bünbánat szelleme így olyasvalamit fedezett föl, ami túl van a cselekedeteken, azt a gonosz gyökeret, amely mind az individuális, mind a kollektív rossznak gyökere, egy olyan döntést, amelyet „mindenki egyért, egy mindenkiért” hoz meg.

Az „Ádám”-mítoszt az tette lehetőségé, hogy a bűnök megvallása magában hordozta ezt a virtuális egyetemlegességet. Amikor a mítosz megnevezi Ádámot, az embert, az emberi gonosz konkrét egyetemlegességét fejezi ki. A bünbánat szelleme az „Ádám”-mítoszzal, az egyetemlegesség szimbólumával fejezi ki magát.

Így ismét eljutottunk ahhoz, amit a mítosz egyetemlesítő funkciójának nevezünk. De megtaláljuk a két másik funkciót is, melyet éppúgy a bünbánati tapasztalat hívott létre. Ismeretes, hogy a történelemnek az a teológiája, amely körül az Ószövetségben az esendőség és a megváltás alapvető reprezentációi forognak, váltakozva alkalmaz szélsőséges fenyegetéseket és szélsőséges ígéretek: „Jaj azoknak, akik az ÚR napját kívánják! Minek nektek az ÚR napja? Sötét lesz az, nem világos!” (Ám 5,18). Továbbá: „Eljön az az idő – így szól az

ÚR –, amikor új szövetséget kötök Izrael és Júda házával. [...] Törvényemet beléjük helyezem, szívükbe írom be. Én Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.” (Jer 31,31–34). A megítélés és könyörületesség e dialektikáját a zsidó próféta a kortárs történelemből *olvassa ki*, a Száműzetés és a Visszatérés tényleges történetéből. Amikor a próféta a történelmet értelmezi, jelentéstelivé teszi, miközben ugyanakkor valójában bele is nyúl a menetébe. A megítélésnek és a könyörületességnek ugyanez a dialektikája, a prófétai kor tényleges történelmének értelmezéséből kiindulva a „kezdet” és a „vég” mitikus ábrázolásába vetődik bele. Már a profetikus tapasztalat fényénél újraértelmezett egyiptomi kivonulás is, amint azt láttuk, a fogság és a kiszabadulás alapvető szimbolikáját nyújtotta. Ábrahám elhívását pedig, aki szülőföldjét elhagyva követni kényszerült a hívó szót, úgy értelmezték, mint az ellenállhatatlan belső hívásnak engedő prófétai engedelmség modelljét. Végül az édenkerti elbeszélés prólogusa összefoglalóan tartalmazza mindazt, amit Izrael drámai sorsa nyilvánvalóvá tett az emberi egzisztencia értelméről: a hívást, az engedetlenséget, majd a száműzetést. Ádám és Éva kiűzetik a Paradicsomból, akárcsak Izrael népe Kánaán földjéről. De a „maradék visszatér”! A vízözön mítosza, mely intenciójában összeforr az elveszett paradicsom mítoszával, szimbolikusan bemutatja az új teremtést, mely a pusztító víz nyomán bukkan föl, s amely megtisztult a kárhóztató és megbocsátó ítélet révén. Noé még mindig Ádám, azaz Ember: előbb száműzött, majd víztől megmentett, azaz újjáteremtett ember.

A proto-historikus mítosz így nemcsak arra szolgál, hogy minden kor és hely emberiségére általánosítsa Izrael tapasztalatát, hanem arra is, hogy kiterjessze az egész emberiségre a megítélés és könyörületesség ama nagy feszültségét, melynek felismerésére Izrael sajátos sorsán keresztül tanítottak meg minket a próféták.⁴

Nézzük végül, hogyan motiválja a mítosz utolsó funkcióját Izrael hite. A mítosz előkészíti a spekulációt, mert kikutatja az ontológiai és a történeti közötti szakadás helyét. Mármost a szakadás e helyéhez az elmélyült bűnvalás jut közel, miközben egyttal el is mélyíti azt. Valójában Isten szentséges mivolta tárja föl az ember bűnének szakadékát; másrészt viszont, ha a gonosz gyökere az ember „természetében”, „létében” rejlik, akkor az Isten szentsége által felfedett bűn Isten ellen fordul, és azzal vádolja a Teremtőt, hogy az

⁴ Teljes mértékben egyetérttek C. H. Dodds nézetével: „Felfoghatjuk a Bibliát indító elbeszéléseket olyan ősi mítoszok adaptációiként, amelyeket a szerzők a történelem folyamán felfedezett igazságok szimbólumaként alkalmaztak. Nominálisan a történelem előtti időhöz tartoznak; valójában az isteni cselekedet elveit alkalmazzák, amely egy nép történelmén keresztül minden kor és minden hely emberisége számára revelálódott. Általános érvényűvé teszik Isten Igéje eszméjét, amely egyszerre ítélet és megújítás.” (*La bible aujourd’hui*, francia fordítás, Párizs, 1957, 119).

embert rossznak alkotta meg. Ha lételemet bánom meg, akkor ugyanabban a pillanatban vádolom Istent, amelyben ő vádol engem, a bűnbánati lelkület pedig szétrobban e paradoxon nyomása alatt. A mítosz tehát a bűnbánati tapasztalat magasfeszültségű pontján bukkan fel: funkciója az, hogy megadja a rossz „kezdetét”, amely világosan elkülönül a teremtés „kezdetétől”; továbbá, hogy megadja azt az eseményt, amely által a bűn belépett a világba, a bűn által pedig a halál. A bukásnak ez a mítosza tehát mítosz a rossz első felbukásáról a már befejezett és jó teremtésben. A mítosz, miközben kettéosztja az Eredetet, a teremtettek jóságának eredetére és a történelemben ható gonosz eredetére, igyekszik megfelelni a zsidó hívő kettős vallomásának, aki egyfelől Isten abszolút tökéletességét, másfelől az ember radikális gonoszságát vallja: ez a kettős vallomás alkotja a bűnbánat szellemét.

2. A MÍTOSZ STRUKTÚRÁJA: A BUKÁS „PILLANATA”

Kíséreljük meg most a mítosz struktúráját az *intenciójából* kiindulva megérteni, hogy miképp kelti életre ezt az intenciót a bűn elsődleges tapasztalata. Az „Ádám”-mítosz a Genézis 3. fejezetének „Jahvista” elbeszélője szerkesztésében kettős ritmust követ; egyfelől egyetlen emberben, egyetlen cselekedetben, röviden: egyetlen eseményben igyekszik összpontosítani minden rosszat a történelemben; Szent Pál így értette: „Egy ember által jött be a bűn a világba.” A rossz eredetének ezzel a szélsőséges, egyetlen egy pontba sűrítésével a bibliai elbeszélés annak a szakadásnak, elhajlásnak, ugrásnak az irracionalitását emeli ki, amelyet a hagyomány nem minden kétértelműség nélkül bukásnak nevezett.

Másfelől a mítosz az eseményt „drámává” szélesíti; idő kell hozzá, incidensek követik benne egymást, és több szereplő lép színre. Azáltal, hogy kiterjed az időben, és számos szereplő között oszlik meg, a dráma zavaró kétértelműséggel lesz terhes, amely ellentétben áll a rossz esemény előidézte határozott szakítással. Próbáljuk megérteni a bukás „eseménye” és a kísértés „időtartama” közötti dialektikát.

„Egyetlen” ember, „egyetlen” esemény, ez a mítosz első sémája, melyet az „esemény” sémájának nevezünk.

„Egyetlen” ember! A krónikás, akit a bibliakritika „Jahvistának” nevez, kétségkívül egy nagyon kezdeti stádiumban lévő mítoszból vette az alapötletet, amelynek talán még az értelme is egészen más volt; az első emberről, vagy inkább emberpárról szólt, aki kiűzetett egy csodálatos kertből, mert megszegett

egy tabut. A mítosz nagyon régi, de jelentése egészen új. Ezt a jelentést a kortárs történelem magyából kiinduló történelmi megértés visszafelé tartó mozgásából kapja. A mítosz valamiképp úgy kerülhetett a szerkesztő kezébe, hogy a választott nép eredete fölött medítált, és egyfajta népies mondakincs közvetítésével hozzákapcsolta ehhez a meditációhoz, amely mondakincsben a különböző etnikai csoportokat egyetlen család, egyetlen közös ős képviseli. A pátriárkák kora, az Ábrahámot megelőző kor, egy még régebbi korszak felé mutat. Valamennyi nép valamennyi hasonnevű őse egyetlen emberpártól származik. Ez a pár az egész emberiség számára ugyanaz, mint ami minden egyes pátriárka a saját népe számára, vagyis a ma már számos népre és nyelvre szétszóródott családot megalapító ős. Az első embernek ez a krónikája nyújtja a konkrét egyetlen szimbólumát, a királyságból kiűzött ember modelljét, a rossz kezdetének paradigmáját. Ádámban mindannyian egy és mindenki vagyunk; az első ember mitikus alakja az ember sokszoros egységének középpontja a történelem kezdetén.

Ez az ember viszont egyetlen gesztusban koncentráldódik: vett a gyümölcsből és evett belőle. Erről az eseményről nincs mit mondani: csak elbeszélni lehet; bekövetkezik, és ettől fogva már jelen van a rossz. A pillanatról, mint cezúráról, csak azt lehet elmondani, hogy mit *fejez be*, és hogy mit *kezd el*. Egyrészt véget vet az ártatlanság korának, másrészt megkezdi az átok korszakát.

A bukás pillanatának ez az összefüggése az ártatlan múlttal, a már csak elveszteként említett paradicsommal, úgy őrződik meg, hogy a bukás elbeszélése helyet kap egy teremtés-elbeszélésen belül.⁵

Ennek az előzetes mítosznak köszönhetően az első bűn egy korábbi létmód elvesztéseként, az ártatlanság elvesztéseként jelenik meg. Ez a teremtés-elbeszélés

⁵ Ismertnek tételezem fel és vitathatatlannak tartom a szövegkritika eredményeit, Gunkel (*Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1900, 5. kiadás, 1922) és Budde (*Die biblische Urgeschichte*, Giessen, J. Ricker, 1883, *Die biblische Paradiesgeschichte*, in *Beih. Zeitschf. Alt. Wiss.*, 1932) óta a bukás jelenlegi elbeszélésének két forrását különböztetik meg, és így magyarázzák elbeszélésünk ismétlődéseit és következetlenségeit, Ádám státuszát a bukást megelőzően, a bukás helyét, a két fa szerepét, az elátkozás természetét, e különböző alakok szerepét. A kérdés megvitatására vonatkozóan lásd Paul Humbert: *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1940, Walther Zimmerli: I, Mose, 1–11, *Die Urgeschichte*, Zürich, Zwingli, 1943; és Joseph Coppens: *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, in *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, 1948, App. I, 47–72. A két hagyomány, a két forrás, illetve a két különböző dokumentum megkülönböztetése segítségével jobban megérthetjük a történetet, ahogyan végső kompilációjában hozzánk eljutott. A források kérdésének elő kell készítenie az értelem kérdését; éppen ezért próbálok az elbeszélés értelmébe belefoglalni azt a feszültséget, amely a P. Humbert által megkülönböztetett két forrás között található. Zimmerli itt nagyszerű vezető a módszert illetően (uo., 145). A bukás elbeszélésének teológiai jelentésére vonatkozóan a következő szerzőkre hivatkozom: Eichrodt: *Theologie des alten Testaments*, III, 23, *Sünde und Vergebung*, Lipcse, De Gruyter, 1933; Edmond Jacob: *Thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel–Paris, Delachaux et Nestlé, 1955, 226–239; G. von Rad: *Theologie des alten Testaments*, I, München, C. H. R. Kaiser Verlag, 1957, 157, 261.

lés, amellyel a bukás elbeszélése egy testet alkot, nem az a csodálatos elbeszélés, amellyel Bibliánk kezdődik, s amely a következő sorok körül artikulálódik: „Akkor ezt mondta Isten: Legyen világosság! És lett világosság.” (1Móz 1,3); „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá.” (1Móz 1,20); „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó.” (1Móz 1,31). Ez az elbeszélés már hosszú érlelődési folyamat gyümölcse; Jahvének előbb a világtörténelem urává kellett válnia, hogy az föld és az ég uraként is fel- és elismerjék, annak kockázata nélkül, hogy összekeverednék valamilyen természeti hatalommal. Ahhoz azonban, hogy a történelem uraként magasztalhassák őt, a zsidó gondolkodásnak előbb magába kellett olvasztania a nemzeti összeomlás és a száműzetés rettenetes megpróbáltatását. Az a régebbi történet, melyet a Genézis második fejezetében olvasunk korábbi, mint a katasztrófa és az abból fakadó vallási elmélyülés ideje; kivitelezése is elnagyoltabb (elég, ha a teremtés 2,7-ben említett gesztusát összevetjük az 1,26-ban említettel stb.).

Azonban ezt a mítoszt sem hanyagolhatjuk el, mert – ha hiszünk M. Humbertnek, akinek értelmezését itt alkalmazom – olyan emberképet tartalmazott, amelyet a bukás elbeszélésének Jahvista szerkesztője háttérbe szorított, bár annyira azért nem, hogy ne lelhetnénk fel nyomát a 3. fejezet bizonyos nyilvánvaló „kettősségeiben” (*doublet*). Úgy tűnik, hogy a teremtés-elbeszélés nem a pusztában (Éden), egy „kert” közepébe helyezte az embert, hanem arra a földre (Adama), melyből az ember (Ádám) vétetett. Az ember ezt a földet buzgón és értelemmel művelte. Sőt az első elbeszélésben szereplő ember felnőtt, szexuálisan is érett volt, hiszen így kiált fel lelkesedésében, amikor új társát megpillantja: „Ez most már csontomból való csont, testemből való test. Asszonyember (isah) legyen a neve: mert férfiemberből vétetett (is)” (1Móz, 2,23). A Jahvista minden valószínűség szerint a háttérbe szorította az ártatlanság állapotában meglévő megismerést és értelmet, az ember kulturális készségeit pedig a hanyatlás korszakába helyezte át. A teremtés embere a szerző szemében gyermekember, aki ártatlan a szó minden értelmében, akinek csak kezét kell kinyújtania, hogy elérje a csodálatos kert gyümölcseit, és akiben a szexualitás csak a bukás után, a szégyenben tudatosul. Értelem, munka, szexualitás, mindez tehát a rossz virága lenne.

Ez az elbeszélésünk mélyén rejlő széttartó tendencia (*discordance*) igencsak figyelemreméltó; nem arra ösztönöz, hogy az elfojtott mítoszt túlélő maradványnak tekintsük, hanem inkább arra, hogy megvizsgáljuk a teremtés, illetve a bukás kulturális és szexuális implikációi közötti feszültséget. Az a tény, hogy a civilizációnak és a szexualitásnak két értelmezése van, már önmagában véve is számos jelentést hordoz. Minden emberi dimenzió – a nyelv, a munka, az

intézmények, a szexualitás – a jóra teremttség és a rosszra való hajlandóság kettős bélyegét viseli magán. Ezt a dualitást a mítosz a mitikus időbe helyezi bele, ugyanúgy, ahogyan Platón az *Államférfi* mítoszában arról beszél, hogy a Kozmosz két szakasza váltogatja egymást, az előre és a hátra haladás, amelyet mi az időbeli *intentio és distentio* kibogozhatatlan keveredésében élünk meg.

A jónak teremtett és rosszá lett embernek ez a kétértékűsége elárasztja az emberi élet minden regiszterét. A valamennyi létező elnevezésének hatalma, amely az Istennél alig alacsonyabb rendűnek teremtett lény királyi felségjoga, annyira eltorzult, hogy már csak az eltérő nyelvek és elkülönült kultúrák uralma alatt ismerünk belőle valamit. Hasonlóképpen, ha összevetjük az ártatlanság józan leírását az átkok részletezőbb felsorolásával, akkor észrevesszük, hogy a két ontológiai keret szembenállása az emberi állapot többi aspektusát is uralma alá vonja. Az ártatlan emberpár meztelensége, majd a vétekre (*faute*) rákövetkező szégyenük azt jelenti, hogy a teljes kommunikáció emberivé változott, és ettől fogva az elrejtés jegyében zajlik.⁶ A munka örömteli volt, most keservessé vált, és az embert a természet ellenségévé tette. A szülést kísérő fájdalom elveszi a szaporodás örömét. A harc az asszony és a kígyó leszármazottai között a szabadságharcokkal és szenvedéssel teli állapotát szimbolizálja, amely ettől fogva a vágy cselekedésainak prédája (vö. 1Móz 4,7). Minden megváltozott, még a halál sem kivétel: az átok nem az, hogy az ember meg fog halni („mert por vagy te, s ismét porrá leszel”), hanem az, hogy a fenyegető közelség szorongást keltő tudatával kell szembenéznie a halállal; az átok a meghalás emberi modalitása.

Így az emberi állapot minden jel szerint a maga teljességében a kín (*pénibilité*) uralma alá került; ahogyan a mítosz tömören megragadja: az emberi lét *kínja* (*peine*) teszi nyilvánvalóvá elbukott állapotát. A mítoszból ily módon kiválik a kétértelműség (*ambivalence*) antropológiája: ettől fogva az ember nagysága és esendősége olyan elválaszthatatlanul fonódik össze, hogy lehetetlen azt mondani, ez itt az eredeti ember, az ott pedig a kontingens történelméből fakadó rontás.

Ez a kétértékűség, az emberi „természet” e kettős referenciája egyrészt kezdeti küldetésére, másrészt a radikális rosszra rendkívül plasztikusan jelenik meg az isteni tiltás esetében. A Jahvista elbeszélés úgy mutatja be a tiltást – „De a jó és a gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél” – mintha az az ártatlanság

⁶ A.-M. Dubarle: *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1958: „A ruházat mindazokat a disszimulációkat jelképezi, amelyek lehetővé teszik a társadalmi életet, és nem csak azokat az övintézkedéseket, amelyek a szexuális ingerek elkerülését célozzák” (Uo., 64.); „Az elbeszélés rendkívül diszkrét hangja kettősségre utal és arra a zavarra, amely minden emberi kapcsolaton úrrá lesz.” (Uo., 65.)

struktúráihoz tartozna. Első pillantásra ez meglepő. Hát nem éppen e tilalmakkal teli élet, a szenvedélyeket elfojtó, és így egyúttal azokat gerjesztő Törvény alá vetett élet maga a bűnös ember léte? Szent Pál megrendítően beszél a Törvény átka alá eső életnek e tapasztalatáról abban a sajátos lelki önéletrajzban, amelyet a Rómaiakhoz írott levelében (7,7–14) olvashatunk, és amelyet már korábban kommentáltunk.⁷

„Mit mondjunk tehát? A törvény bűn? Szó sincs róla! Viszont a bűnt nem ismerném, ha nem ismertem volna meg a törvény által, és a kívánságot sem ismerném, ha a törvény nem mondaná: „Ne kívánd!” De a bűn, kihasználva a parancsolatot, mindenféle kívánságot szült bennem. Mert a törvény nélkül halott a bűn. Én törvény nélkül éltem egykor. Amikor azonban eljött a parancsolat, a bűn életre kelt, én pedig meghaltam, és megértettem, hogy éppen az életre adott parancsolat lett halálommá. Mert a bűn, kihasználva a parancsolatot, megcsalt engem, és megölt általa. A törvény tehát szent, a parancsolat is szent, igaz és jó. Akkor a jó lett halálommá? Szó sincs róla! Hanem a bűn, hogy bűn volta nyilvánvalóvá legyen, a jó által hoz rám halált, hogy így a parancsolat által a bűn bűnné legyen.

Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én pedig testi vagyok: a bűn rab-szolgája.”

A bűnnek és a törvénynek ezt a dialektikáját Luther és Nietzsche is jól ismerte. De hogyan tartozhat bele a tiltás az ártatlanság rendjébe? Kétségkívül úgy kell ezt értenünk, hogy amennyiben Isten szabaddá teszi az embert, annyiban véges szabadságot ad neki. E szabadság véges volta abban áll, hogy eredetileg kétségkívül nem az ún. „értékek” irányítják, amelyek már felettebb kidolgozott kulturális produktumok, hanem az értékek hierarchiába rendezésének és preferenciájának elve. A szabadságnak ez az etikai struktúrája hozza létre az értékek általános tekintélyét. Talán ez az oka annak, hogy a Jahvista, aki egyébként elbeszéli Káin *büntettét*, tehát tisztában van a gyilkosság súlyosságával, megőrizte a tiltott gyümölcs naiv motívumát, amelynek korábban talán más volt a jelentősége. Az új és jellegzetesen héber mítoszban a tiltott gyümölcs a tiltást mint olyat testesíti meg. A gyilkossághoz képest a tiltott gyümölcs elfogyasztása csak apró kis hiba. Épp ezért az aktus szörnyűsége kevesebbet nyom a latban az ember és Isten közötti bizalmi kapcsolat megromlásánál. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a fa és gyümölcse mítoszának ebben az új teológiai összefüggésben való alkalmazásával a Jahvista demisztifikálja a mágikus bájjal, a mágikus gyümölcs ősi témáját; oly módon

⁷ Lásd fentebb, Első rész, III. fejezet, 4. bek.: *A törvény átka*.

teszi ezt, hogy a gyümölcsöt a „jó és a rossz tudásának fájáról” való gyümölcsnek nevezi. A két szó: „jó” és „rossz”⁸ a rejtett értelmet távol minden mágiától, a jó-lét és a rossz-lét megkülönböztetésének alapjához vezeti vissza. Nem ez vagy az a dolog tiltott, hanem az az autonómia, amely az embert tenné a jó és a rossz megkülönböztetésének teremtőjévé.

Ennél is tovább kell mennünk. Az ártatlan szabadság nem is érezhetné tiltásnak ezt a korlátozást; mi azonban már nem tudjuk, hogy milyen a véges szabadsággal együtt megszülető eredeti tekintély. De főleg azt nem tudjuk, milyen lehet az a *korlát*, amely a szabadságot nem visszaszorítja, hanem irányítja és megőrzi. Számunkra már hozzáférhetetlen ez a teremtő korlátozás. Mi már csak a kényszerítő korlátozást ismerjük. A tekintély a bukott szabadság uralmában válik tiltássá. A bibliai elbeszélés naiv szerzője ezért vetíti az ártatlanságba azt a tiltást, amelyet mi csak a bukás „után” tapasztalunk meg. Isten, aki Igent mond – „Legyen világosság és lőn világosság” – most Nemet mond:

⁸ J. Coppens megpróbálta felújítani a „jó és a gonosz” problémáját; elutasítja a mindentudás és az isteni tudás eszméjét, akárcsak a tisztán emberi megkülönböztető képességet. Szerinte az a fontos, hogy a gonosz hirtelen tör be a megismerésbe: pontosabban hozzájárul a jóhoz a „kombinált vegyes, hozzáadott, kumulatív tudásban” (*La connaissance du bien*, 16). Nem a jó és a gonosz megkülönböztető, kimerítő, hanem „kumulatív” tudományáról van szó (uo., 17). Ehhez az első téziszhez egy másodikat is hozzáfűz; ez a bűnös tudás a szexualitással áll kapcsolatban: Ádám bűne egyáltalán nem csekély félrelépés, gyermeki vétek, *tárgyat* illetően és csakis azzal szemben halálos bűn, aki azt megtiltotta, hanem saját tartalma van; hiszen Éva is bűnhődik női életében, anyai mivoltában és az ember összes vágyaiban. De főként az Éva, a kígyó és a fa által alkotott háromszög sugallja ezt a fajta bünt: a kígyó a növényi istenek szimbóluma; anélkül, hogy a szexnek mint olyanak a szimbóluma lenne, azoknak az isteneknek a kísértését ábrázolja, akik szentté avatják. Coppens még hozzáteszi: a bűn a Teremtésben egyedül megfogalmazott szabály, a szaporodás ellen hat. Ezért a kígyó azt a kísértést képviseli, amely a szexuális életet a szabados, pogány kultuszokhoz közelíti, vagyis ezáltal a szabályok mellőzéséhez (uo., 13–28, 73–91.) és az *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* ugyanazon gyűjteményében, II. 8, 396–400). Meg kell jegyeznünk, hogy Coppens értelmezését kiterjedt és komoly kutatásokra alapozza a kígyónak mint a növényi istenekhez tartozónak a jelentésére vonatkozóan (Uo., 91–117 és 409–442). De Coppens véleményem szerint átsiklik azon a kérdésem, hogy a szerző vajon tényleg a szexuális transzgresszió létezését *tanítja-e*. Amikor ezzel a kérdéssel kerül szembe, amelyre kellene az egész eszme-futtatásnak vonatkoznia, tagadólag válaszol: „A szent szerző vajon ama szexuális transzgresszió létezését *tanítja-e*, melyről szóltunk? Nem hinném. Ez a téma mellékesen jelenik meg. Valószínűleg sokkal hangsúlyosabb volt a szerző által ismert forrásban. A hagiográfus elejtette a témát, de bizonyos nyomai fellelhetők, palimpszesztusként. Vagy az is feltételezhető, hogy nem hagyta el egészen saját maga számára, de nem akarta kiemelni. Megelégedett sugalmazásával, akár azért, mert nem kívánta fellebbenteni a fátylat, akár mert szándékosan elhomályosította.” (Uo., 26.) Ezek a megjegyzések arra készítetnek, hogy a szexuális interpretációt Ádám bűnének *viszamenőleges* értelmezéseként tekintsem. Ha a legősibb réteghez tartozik, a szerkesztő elfojtotta, de nem azért, hogy értelmét elrejtse, hanem azért, hogy valami sokkal fontosabbat mondjon: szerintem a szöveg szándéka az, hogy csökkentse a bűn *tartalmát*, egészen odáig menően, hogy jelentéktelen félrelépésként állítsa be, és ezáltal hangsúlyozhassa annak tényét, hogy az ember megtörte az Atyjához fűződő gyermeki kapcsolatot. Éppen ezért végül is a fa kérdése nem is olyan fontos, ahogyan M. Zimmerli is jól látta (*I, Moses*, 165–166, 235–238.). A döntő érv véleményem szerint ennek az elbeszélésnek az elhelyezése mindjárt a Teremtés elején 1–11: Ádám bűne az első, abban az értelemben, hogy az összes többi ebből indul ki. Ádám szakít Istennel, ahogyan Káin eltávolodik testvérétől, és ahogyan a bábeliek összekeverednek egymással. Majd még ismét elővesszük a kérdést a III. könyvben, amikor a bűntudat pszichoanalitikai értelmezésével foglalkozunk: akkor ismét fellelhetjük a szexuális értelmezés pozitív értékét, Coppens magyarázatát pedig, miszerint nem szándékos tanításról van szó, helyesen értelmezhetjük.

„De a jó és a gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél”. A bukás egyidejűleg az ember bukása és a „törvény” bukása, ismét Szent Pál szavaival élve: „A parancsolat, amely életre való, a bűnhöz vezetett.” Így a bukás mintegy kettészeli mindazt, ami az embert emberré teszi. Minden – szexualitás és halál, munka és civilizáció, kultúra és etika – egyszerre származik egy eredeti, már elveszett, de azért rejtetten még meglévő természetből és a rosszból, amely, noha radikális, mégiscsak esetleges.

Ha most azt a kérdést tesszük fel, mit jelent az az ártatlanság, amelyet a mítosz mint valami megelőzőt jelenít meg, akkor így válaszolhatunk: ha azt mondjuk, hogy ez az ártatlanság elveszett, mégis mondtunk róla valamit; tételeztük, azért, hogy törölhessük. Az ártatlanság itt a kanti magában való dolog szerepét tölti be: elgondoljuk, s ez elegendő ahhoz, hogy tételezzük, noha nem ismerjük meg. Ez elég ahhoz, hogy a korlát negatív szerepét betöltse ott, ahol a jelenség a léttel való azonosságra tart igényt. Akként tételezni a világot mint *amibe* a bűn bejött, vagy az ártatlanságot akként, *amitől* elhajlik a bűn, vagy pedig, képi nyelven szólva, a Paradicsomot mint azt a helyet, *ahonnan* az ember kiűzetett, azt tanúsítja, hogy nem a bűn a mi eredeti valóságunk, hogy nem a bűn alkotja első ontológiai státuszunkat; nem a bűn határozza meg az emberléte. A bűnössé válást megelőzi az ember teremtett-léte. Ezt a radikális intuíciót szentesíti a Teremtés második elbeszélésének későbbi szerkesztője az Úrnak ezekkel a szavaival (1Móz 1,26): „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá.” Az *Imago Dei*, ez hát egyszerre teremtett voltunk és ártatlanságunk; mert a teremtés „jó”-sága nem más, mint „teremtmenyi” státusza. Az egész teremtés jó, az ember sajátos jósága pedig az, hogy ő az Isten képmása. Ha a bűnből kiindulva visszafelé nézünk, akkor ez a hasonlóság mitikus nyelven „korábbi” állapotként, az esendőség hiányaként, ártatlanságként jelenik meg, miközben az ember jósága teljesen pozitív. A bűn a hiúság semmije.

Ezáltal megnyílik a lehetőség, hogy az ártatlanság és a bűn két állapotát ne egymást követő, hanem egymásra rétegződő állapotként (*surimpression*) értelmezzük. A bűn nem *követi* az ártatlanságot, hanem a *Pillanatban* elveszíti. A Pillanatban teremtetem, a Pillanatban bukok el. A Pillanatban teremtetem: eredeti jóságom éppen az, hogy teremtett lény vagyok; amíg tehát létem meg nem szűnik, teremtett lény maradok; vagyis meg nem szűnően jó maradok. Ennélfogva a bűn „eseménye” a Pillanatban számolja föl az ártatlanságot; a Pillanatban szakad meg a kontinuitás, keletkezik törés teremtett-létem és rosszá válásom között. A mítosz időbeli sorrendbe állítja azt, ami egyidejű, és csakis az lehet; megszünteti az ártatlanság „előbbi” állapotát abban a pillanatban, amelyikben mindjárt el is kezdődik az elátkozottság „későbbi” állapota.

A mítosz azonban éppen így éri el igazi mélységét: amikor a bukást olyan eseményként beszéli el, amelyről nem tudni, honnan bukkant elő, akkor egy kulcsfogalmat szolgáltat az antropológia számára: az *esetlegességét* (*contingence*) annak a radikális rossznak, amelyet a bűnbánó mindig kész a maga gonosz természetének nevezni. Ezáltal a mítosz leleplezi ennek a radikális rossznak tisztán „történeti” jellegét, megakadályozza, hogy eredeti gonoszként magasodjon fölének. Lehet, hogy a bűn „régebbi”, mint a bűnök, de az ártatlanság „még régebbi”. Az, hogy az ártatlanság a „legrégibb” bűnt is „megelőzi”, az antropológiai mélységet kódolja időileg. A mítosz nyomán az antropológia feladata az, hogy először egybefogja a világ minden bűnét egyfajta, az egész történelmen átívelő egységbe, melyet az első ember szimbolizál; aztán sújtsa ezt a radikális rosszat az esetlegességgel, és végül tartsa meg a teremtett ember jóságának és a történelmi ember gazságának egymásra rétegzettségét, miközben azért „el is választja” őket egymástól annak az „eseménynek” a segítségével, amelyet a mítosz az első ember első bűneként beszél el.

Ezt értette meg zseniálisan Rousseau: az ember „természettől fogva” jó, de mi a civilizáció, mondhatnánk: a történelem rendjén belül „megromlottként” ismerjük. Kant pedig főként azt értette meg csodálatra méltó logikai szigorral a *Radikális rosszról* szóló tanulmányában, hogy az ember a jóra „rendeltetett” és a rosszra „hajlik”. A „rendeltetésnek” és a „hajlamnak” ebben a paradoxonában koncentráldódik a bukás szimbólumának egész értelme.

3. A KÍSÉRTÉS DRÁMÁJÁNAK „LEFOLYÁSA”

Bár a mítosz egyetlen emberbe, egyetlen cselekedetbe, egyetlen pillanatba összpontosítja a bukás „eseményét”, mégis, egyrészt különböző személyek között osztja fel – Ádám mellett megjelenik Éva és a kigyó, másrészt több epizódban beszéli el az „eseményt”: a nő elcsábításának és az ember elbukásának epizódjaiban. Megnyílik tehát az a második olvasat is, amely szerint az ártatlanságból a bűnbe való „átmenet” nem egy csapásra következett be, hanem észrevehetetlen átsiklásként. A mítosz nemcsak a cezúra, hanem az átmenet mítosza is, a cselekvés és a motivációé, a gonosz választásé és a kísértésé, a Pillanaté és a lefolyás Tartamáé. E második aspektusból kiindulva, a mítosz egyfajta szédülettel kívánja kitölteni, sőt értelmezni a túlcsoportulást az ártatlanság és a bukás közti intervallumban, amelyben a gonosz cselekedet mintha valami lenyűgözöttségéből fakadna. Ám amikor a Jahvista a bukás eseményét a szédülés tartammá alakulása nyomán taglalja, egy másik pólust is beemel a

történetbe: a kígyót. A kígyó az átmenetet képviseli, kinek közvetítése pedig még egy alakhoz, a nőhöz kötődik, Évához, az Élethez. A mítosz ezáltal megsokszorozza a közvetítőket, mintegy a pillanat irracionálisát ellensúlyozva.

Előbb ne azt kérdezzük, *kicsoda* a kígyó, nézzük inkább, mit tesz. A dráma a kígyó és a nő között születik; a kígyó feltesz egy kérdést, és ez a kérdés kételyt sugalmaz: „Csakugyan azt mondta az Isten [...]?” (1Móz 3,1) A kérdés a *Tiltást* firtatja; a tiltást használja fel, hogy alkalmat adjon a bukásra. Vagy inkább – amennyiben a teremtő korlátról alkotott elképzelésünk helyes – miután megfogalmazódott a kérdés, a korlátozás hirtelen tiltásként jelenik meg. A szédület a parancstól való elidegenedéssel kezdődik: egyszerre csak a „Másik”-ká válik számomra az, ami addig az „*Oriens*”-em volt; a parancs, tőlem távol lebegve, elviselhetetlen lesz: a teremtő korlát ellenséges negatívummá, és mint ilyen, problematikussá válik: csakugyan ezt mondta az Isten? Amikor az etikai korlát értelme elhomályosodik, a végesség értelme elsötétedik. Felbukkan egy „vágy”, a végtelenség vágya. De ez a végtelenség nem az értelemé és a boldogságé, amiként könyvünk elején értelmeztük. Ez magának a vágynak a végtelensége; ez a vágyakozás vágya, mely a megismerés, az akarás, a cselekvés és a lét birtoklását célozza: „megnyílik a szemetek, és olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó és mi a rossz.” (1Móz 3,5) Ehhez a „vágyhoz” képest válik elviselhetetlenné a végesség, amely egyszerűen a lét teremtett voltában áll. A kígyó kérdésének lelke a „rossz végtelenség”, amely egyidejűleg pervertálja a szabadságot orientáló korlát értelmét és magának a korlát által irányított szabadság végességének az értelmét.

Ez az istenekhez hasonulás⁹ a tilalom megszegése révén igen mélyértelmű: amikor a korlát már nem teremtő, és amikor úgy tűnik, hogy Isten eltorlaszolja az utat az ember előtt tilalmaival, akkor az ember szabadsága számára bejelenteti igényét a korlátok nélküli létezés elvére, és kifejezésre juttatja akaratát, hogy önmagát helyezze a létbe önmaga teremtőjeként. Egyébként a kígyó nem hazudott egészen. Az a korszak, amelyet a vétek nyitott meg a szabadság előtt, a

⁹ Vajon mit jelent (*Genesis* 3,22) az, hogy: „Íme, az ember olyan lett, mint miközülünk egy: tudja, mi a jó, és mi a rossz. Most azért, hogy ki ne nyújthassa kezét, és ne szakíthasson az élet fájáról is, hogy egyen, és örökké éljen, kiűzte az ÚRisten az Éden kertjéből”? Isten legyőzöttnek tekinti magát? Ironikusan szól? Több szerző visszariadt e két hipotézis következményeitől, és vagy különálló dokumentumra utalónak tartotta (Zimmerli), vagy más fordítást javasolt (J. Coppens): „Íme az embernek, mint bárkinek, aki tőle születik, el kell viselnie a jót és a gonoszt”. Miért nem vesszük komolyan ezt a kijelentést, miszerint a megkülönböztető képességgel az ember, aki addig az ártatlanság állapotában szunnyadt, ténylegesen megvalósította Istenhez való hasonlatosságát? Az ember eljutott ennek tudatosulásáig, de elidegenített módon, a vita és a harc formájában. Mindaz, amit később Szent Pállal fogunk mondani a kegyelem „sokkal inkább”-járól, amely „még inkább bővelkedik” ott, ahol a bűn „bővelkedett”, annak kimondására készlet, hogy a bűn az önismeret bizonyos fokú megnövekedését jelenti, az emberré válás válságát, amely csak a megigazulás végső folyamatában találja meg kibontakozását.

végtelen olyan megtapasztalása, amely elleplezi előlünk a teremtés szituációjának véges voltát, az ember etikai végességét. Ettől kezdve *úgy tűnik föl*, hogy az emberi vágy rossz végtelensége – az a mindig más és mindig több, ami a civilizációkat mozgásban tartja, a kék, a birtoklás, a hatalom, a megismerés vágya – az, ami az emberi valóságot alkotja. Az a nyughatatlanság, hogy mindig elégedetlenek vagyunk a jelennel, a valódi természetünknek *tűnik*, vagy inkább a természet hiányának, ami szabaddá tesz bennünket. Bizonyos módon a kígyó ígérete az emberi történelem kezdetét jelzi, melyet bálványai a végtelen felé vonnak. Minden fenomenológia a hiúságnak ebben az elvarázsolt kastélyában bontakozik ki, a *Pseudo* kategóriája jegyében. Ez az oka annak, hogy semmiféle fenomenológia – vagyis annak tudománya, ami megjelenik – nem helyettesítheti a megjelenés illúziójának kritikáját, ezét a kritikáét, melynek kódolt formája a mítosz.

És most nézzük, miért a nő az a privilegizált hely, ahol összecsap a tiltás és a vágy. A bibliai elbeszélésben a nő képviseli a csábítóval szembeni behódolást és gyengeséget; a kígyó a nőn keresztül kísérti meg a férfit.

Kétségkívül meg kell engednünk, hogy az elbeszélés maszkulin jellegű bosszúvágyat (*ressentiment*) juttat érvényre, és így alkalmas arra, hogy a nőnek minden társadalomban – vagy legalábbis majdnem mindegyikben – tapasztalható függőségét igazolja. Ez a bosszúvágy egyébként nagyon is megfelel az „isteni féltékenység” stílusának, amelyben egyfajta tragikus mítosz maradványát fedeztük fel. Az emberi nagysággal szembeni isteni féltékenység nyoma kétségkívül benne rejlik a kíváncsiság, a merészség, a feltaláló szellem és a szabadságvágy elleni klerikális gyűlöletben, amely ezeket a pesszimista sorokat áthatja, amennyiben e sorok célja – a teremtésmítoszzal ellentétben – az, hogy a civilizáció kétértékűségét kiküszöböljék, és egyértelműen az esendőség égisze alá rendeljék.

Azon a jogos kritikán túl azonban, amellyel egy nietzschei szellem támadhatná a Jahvista bosszúvágyát, az elbeszélés egyfajta „örök női”-re irányítja a tekintetet, amely több, mint a nemiség, és amelyet a férfiúitörékenység, a férfiúi *gyengeség közvetítésének* nevezhetnénk. A test „erőtelen”, mondja az Evangélium. Ez a törékenység az ember végességének típusában rejlik. Az ember végessége ingatag, átfordulhat a „rossz végtelen”-be; e végesség, etikai végességként, „könnyen” megkísérthető az e végességet konstituáló korlát pervertálása útján. Nem az emberi libidó ad alkalmat a bukásra, hanem a véges szabadság struktúrája. Ebben az értelemben vált *lehetségessé* a rossz a szabadság által. A nő itt a véges szabadság gyengébb ellenállási pontjának kölcsönöz alakot a *Pseudo*, a „rossz végtelen” hívásával szemben.

Éva tehát nem a „második nem” értelmében nő. Minden nő és minden férfi: Ádám; minden férfi és minden nő: Éva. Minden nő Ádám-„ban” vétkezik (*pèche*), és minden férfi Éva-„ban” enged a csábításnak.

*Frailty, thy name is woman!*¹⁰ – mondja Hamlet a tragédiában.

Mindaz, amit az etikai végességről, mint a bukás alkalmáról, és ennek a végességnek a végtelen vágyban és az ellenséges törvényben való kirobbanásáról mondtunk, elvezet a döntő kérdéshez: mit jelent a kígyó?

A kígyó látszólag nem vet fel kérdést az elbeszélés szerzője számára: ott van és eleve ravasz – „A kígyó pedig ravaszabb volt minden vadállatnál, amelyet az ÚRisten alkotott” –, már Ádám bűnét megelőzően is az. A Jahvista nem spekulál természetéről, sem ravaszága eredetéről; messze vagyunk még a Sátán perzsa és görög korszakától. Az emberre küldött megpróbáltatás eszméje pedig, ahogyan majd Jób könyvében olvashatjuk, még nem formálódott ki. Egy ilyen próbatétel különben is a megkülönböztető képesség olyan fokát tételeznél fel, amellyel az ártatlan ember még nem rendelkezik; sőt azt is feltételeznél, hogy maga Isten ragadja magához a kezdeményezést, és kérdőjelezi meg az ember tőle való gyermeki függőségét. Nem marad más megoldás, mint hogy a jelek szerint a Jahvista szándékosan *örizte meg* a kígyót. Ez az egyetlen szörny mentődött át a teogóniai mítoszokból, e khthonikus állatra *nem* terjedt ki a mítosztalanítás.¹¹ A Jahvista csupán annyit mond – és ez döntő fontosságú –, hogy a kígyó maga is teremtmény.

A problémát mármint az okozza, hogy a zsidó gondolkodás itt korlátot vezet be a démonok mítosztalanításában. Miért *nem* Ádámra vezették vissza a gonosz eredetét? Miért tartottak meg, illetve vezettek be egyszersmind kívülről egy külön alakot?

Rögtön adhatunk egyfajta választ a kérdésre, ami persze csak részleges lesz. Eszerint a Jahvista a kígyó alakjával feltehetően a kísértés tapasztalatának egyik fontos aspektusát dramatizálta: a kvázi-külsődlegesség tapasztalatát. A kísértés ennek megfelelően egyfajta kívülről jövő csábítás volna: behódolás annak, ami a „szív” előtt jelenik meg; bűnt elkövetni végül is annyi volna, mint *engedni*. A kígyó tehát önmagunk olyan része volna, amelyet nem ismerünk el: önmagunk elcsábítása volna önmagunk által, amit a csábítás tárgyába vetítünk bele. Ez az értelmezés annál is kevésbé irreleváns, mert már Jakab apostol is hivat-

¹⁰ Arany János fordításában: „Hiúság, asszony a neved!”, Nádasy Ádám fordításában: „állhatatlanság, nőnemű vagy!”

¹¹ A kígyóról mint a föld és a növényzet istenségeinek szimbólumáról lásd Coppens: *La connaissance du bien*, 92–117. W. F. Albright: *The Goddess of life and wisdom*, *Am. Journ. sem. Lang. Lit.*, 1920–1921., 258–294. Strack–Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922, 138.

kozott rá: „Senki se mondja, amikor kísértésbe jut: „Isten kísért engem”, mert Isten a gonosztól nem kísérhető, és ő maga sem kísért senkit a gonosszal. Mert mindenki saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe.” (Jak 1,13–14) Szent Pál ugyanígy a „test”-tel, a tagjainkban lakozó bűn törvényével azonosította a kívánságnak ezt a kvázi-külsődlegességét. A kígyó tehát a kísértés e passzív aspektusának, a külső és a belső közötti határon lebegésnek ad alakot, amit már a Tízparancsolat is „kívánságnak” nevez (Tizedik parancsolat). Szent Jakobot követve azt is mondhatnánk, hogy a pseudo-külső csak a rosszhiszeműség által válik idegen valósággá. Ha azzal érvelünk, hogy szabadságunkat a vágy szorongatja, tulajdonképpen a bűnt akarjuk magunktól eltávolítani, magunkat akarjuk felmenteni, egy Másikat vádolva. Azért állítjuk be szenvedélyeinket ellenállhatatlannak, hogy igazolhassuk önmagunkat. Egyébként így tesz a nő is, amikor Isten kérdőre vonja a végzetes cselekedet után: mit cselekedtél? Ő erre így válaszol: „A kígyó szedett rá, ezért ettem.” (1Móz 3,13) A rosszhiszeműség tehát azért ragadja meg a vágy kvázi-külsődlegességét, hogy a szabadságnak alibit szolgáltatson vele. A mentéskeresés trükkje az, hogy teljesen kívülre helyezi a kísértést, amely addig a külső és a belső határán lebegett. Teljesen végigvive ezt az értelmezést azt fogjuk mondani, hogy a kígyó a vágy pszichológiai kivetítését jeleníti meg.¹² A kígyó a „gyümölcs” képe, plusz a bűntől mentesítésben (*disculpation*) rejlő rosszhiszeműség. Saját vágyunk vetül rá a vágy lehetséges tárgyára, még el is leplezi magát általa; így aztán mikor az ember *leköti önönmagát* – és ez maga a rossz –, akkor bevádolja a tárgyat, hogy felmentse önmagát. Ezt a szubtilis folyamatot dramatizálja a kígyó, abban az értelemben, ahogyan a *Hamlet*ben a kísértet dramatizálja a homályos felhívást a bosszúra, az apa képe által táplált szemrehányást, amely megszünteti Hamlet képtelenségét az elszánásra. Talán *Phaidón* sem mond mást:

A filozófia úgy veszi át a tudás szerelmesének a lelkét, hogy az teljesen a testhez tapadt, és hozzá kötődik, és ezért arra kényszerül, hogy börtönén, vagyis a testén keresztül vizsgálja a dolgokat, nem pedig önmagában és önállóan, és emiatt teljes tudatlanságban tévelyeg, de a filozófia azt is látja, hogy ez a börtön éppen azért

¹² Később fogom elmondani, hogyan vélekedhetünk a Teremtés mítoszának pszichoanalitikai értelmezéséről; de már most nyilvánvaló, hogy a csábítás dialektikája minden oldalról túlmegy a *libidón*. A próféták harca az igazságtalanság és kevélység ellen, Szent Pál küzdelme az „igazak” törekvéseivel, mindez arra utal, hogy a kígyó szimbolikája a „csábítás” oly hatalmas területét nyitja meg és fogja át, melynek a szexualitás csak része. De most még nem tudjuk pontosan elhelyezni a szexualitást az igazságtalansághoz és a megigazuláshoz képest. – A kígyó pszichoanalitikus értelmezéséről lásd L. Levy: *Sexualsymbolik in der Paradiesgeschichte*, *Imago*, 1917–1919, 16–30; R. F. Fortune: *The symbolic of the serpent*, *Intern. Journal of Psychoanalysis*, 1926, 237–243; A. Cronbach: *The psychoanalytic study of Judaism*.

olyan szörnyen fortélyos, mert vágyakozásra épül, úgyhogy elsősorban a megkö-
tözött emberen múlik, hogy meg van kötözve.” (82 d [valójában 82e])¹³

A kígyónak e leszűkítése önmagunk egy részére azonban talán nem meríti ki a kígyó szimbólumát. A kígyó nemcsak az ember önmaga általi elcsábításának a kivetülése, nemcsak a tiltással felajzott állati mivoltunk, amely megriad, amint beleszédül a végtelenbe, melyet megront az, ahogyan ki-ki saját magát és az őt ki-
tüntető különbözőséget részesíti előnyben, és rászedi saját ember mivoltunkat. A kígyó tehát radikálisabban van „odakinn” és még ráadásul többszörösen is.

A kígyó alakja mindenekelőtt a következő helyzetet fejezi ki: az emberiség történelmi tapasztalatában a rosszat minden egyes ember *már meglévőként* találja; senki sem kezdi azt abszolút módon. Ha Ádám nem az első ember a szó naivan temporális értelmében véve, hanem a példaszerű ember, akkor az ő alakja egyszerre képes kifejezni egyrészt azt a tapasztalatot, hogy minden egyes emberrel „kezdődik” az ember mivolt, s másrészt az emberek folytatódó sorának tapasztalatát. A rossz éppúgy alkotja részét az emberek közötti kapcsolatrendszernek, mint a nyelv, mint az eszköz, mint az intézmény; átadódik; áthagyományozódás, nem pedig pusztá esemény. Van tehát egyfajta előzetessége a rossznak önmagával szemben, mintha a rossz az lenne, ami mindig megelőzi önmagát, amit minden egyes ember talál és folytat, miközben elkezd, ám csak önmagára nézve kezdi el. A kígyó ezért van már ott az Édenkertben; ő a másik oldala annak, ami kezdődik.

De menjünk tovább: a vágy *kivetülése* mögött, a már eleve meglévő rossz *áthagyományozódása* mögött van talán a rossznak valamilyen még radikálisabb külső valósága (*exteriorité*), egyfajta kozmikus struktúrája a rossznak, amely kétségkívül nem a világ, mint olyan törvényszerű rendje, hanem inkább közöm-
bössége azzal az etikai követelménnyel szemben, amelynek az ember egyszerre megalkotója és szolgája. A dolgok látványa, a történelem menete, a természet és az emberek kegyetlensége olyan egyetemes abszurditásérzést kelt bennünk, hogy kételkedni kezdünk az ember rendeltetésében. Gabriel Marcel egyenesen „árulásra szólító felhívásról” beszél, amely szinte elválaszthatatlannak tűnik univerzumunk struktúrájától, amikor ezt a struktúrát konfrontáljuk az emberi mivoltunkból fakadó erős intencióval, az igazságra és a boldogságra irányuló vággyal. Van tehát világunknak olyan oldala, amely káoszként áll szemben velünk, és amelyet a khthonikus állat szimbolizál. Az emberi létező számára a káosz az az aspektusa a világmindenség struktúrájához tartozik. Aiszkhülosz

¹³ Platón: *Phaidón*, ford. Bárány István, Budapest, Atlantisz, 2020, 60.

ezt ismerte fel az Etna vulkánjában, az ezerfejű Tüphónban, az embereket és az isteneket fogva tartó félelemben, amely az emberi sors tragikus voltának lényegéhez tartozik. Az egyik oldalon Prométheusz és Oidipusz, a másikon Jób egyaránt felismerte a vadállati káosz kozmikus dimenzióit. A következő fejezetben még visszatérünk a kígyó témája és a tragédia érintkezési pontjaira.¹⁴

A kígyó tehát az emberből és a világból szimbolizál valamit, egy oldalt a mikrokozmoszból, s egy oldalt a makrokozmoszból: a káoszt *bennem, közöttünk és kívülünk*. Ám ez mindig a számomra, a jóságra és boldogságra rendelt emberi egzisztencia számára való káosz.

A kígyónak ez a hármas „rajza” világossá teszi, miért állhatott ellen a khthonikus állat a teogónia mítosztalanításának. A kígyó alakja a rossznak azt az arcukat képviseli, amelyet nem lehetett befoglalni a felelősséggel jellemzett emberi szabadságba: talán a görög tragédia is ezt igyekezett megtisztítani a színházi látvány, az ének és a kórus invokációja segítségével. A zsidókat ugyan igen jól felfegyverezte kérlelhetetlen monoteizmusuk a démonológia ellen, ám mégis, az igazság – ahogyan Arisztotelész mondaná – rákényszerítette őket arra, hogy megengedjenek valamit, hogy mindazt elismerjék a Fogság után megismert nagy dualizmusokból, amit csak monoteista hitük alapjainak megrendülése nélkül lehetett. Ezért a kígyó témája lesz az első mérőföldkő a Sátán témája felé vezető úton, amely lehetővé teszi a perzsa korszakban, hogy Izrael hitébe bekerüljön valamiféle majdnem-dualizmus. Természetesen a Sátán soha nem válik másik istenné. A zsidók sohasem felejtik el, hogy a kígyó a teremtés része; ugyanakkor a Sátán szimbóluma legalább ellensúlyozta azt a folyamatot, melynek révén az emberben összpontosult a rossz egy második folyamattal, mely visszahelyezi a rossz eredetét egy embert megelőző, démoni valóságba.

Ha egészen végigkövetjük a kígyó-téma intencióját, azt kell mondanunk, hogy nem az ember az abszolút gonosz (*méchant*); csak másodlagosan válik azzá, a csábítás által; az embernek nem tulajdonneve a Rossz (*Mauvais*), a Gonosz (*Méchant*); inkább jelzője a gonosz, a rossz. Az ember gonosszá teszi magát egyfajta ellen-részvétel (*contre-participation*), ellen-imitáció (*contre-imitation*) révén: beleegyezését adja (*consentir*) az abból a forrásból fakadó rossznak, melyet a bibliai elbeszélés naiv szerzője állati ravaszság formájában ábrázol. Bűnt elkövetni annyi, mint behódolni (*céder*).

Ettől fogva a spekuláció rendkívül veszélyes: legalábbis a vallási spekuláció, mert olyan területre merészkedik, amely nem hozzáférhető az ő sajátos típusú

¹⁴ Ricceurnek ez az utalása az eredeti könyv következő fejezetére utal, mely nem szerepel válogatásunkban. (A szerk.)

verifikációja számára, azaz elhagyja a bűnbánati lelkületből fakadó verifikáció területét; azon túl, amit a hívő még megbánhat, a spekulációnak nincs támasza. Visszahelyezve a bűnvallásnak és az azt megvilágító szimbolizmusnak a perspektívájába a Gonosz (*Malin*) témája mindig csupán olyan határalakzat, mely azt a rosszat jelöli, amelyet folytatok, amikor én magam is elkezdem és bevezetem azt a világba. A tény, hogy a rossz már mindig is itt van, a *másik* aspektusa annak a rossznak, amelyért azonban *én* vagyok felelős. Az *áldozat* szituációja, melyet a kísértés ikonográfiája Hieronymus Bosch bizarr képein keresztül a végletekig fejteget, a bűnös ama helyzetének visszája, amelybe való bekerüléssel vádolja magát az ember a próféta szavát követve. A vezeklő tudat józan-sága kizárja, hogy a Sátánról való spekulációinkat valaha is elvlasszunk a rossz antropológiájától. Az ember csak akként ismeri a rosszat, mint amit ő maga vezet be. Ezért van az, hogy mindig szükségszerű megtenni az első lépést a „satanológiában”, a megkísértettség határvidékén, miközben lehetetlen megtenni a második lépést, amely már túllépne a sátántan és az antropológia e határán. A csábítás kvázi-külső voltán kívül, amely még az ember bűnének is a struktúrája, nem tudom, mi a Sátán, ki a Sátán, sőt még azt sem tudom, egyáltalán Valaki-e. Mert ha valaki lenne, akkor érette kéne közbenjárjunk – de ez értelmetlen.

Ez tehát az oka annak, hogy a bibliai elbeszélés – Éva és a kígyó ellenére is – „Ádám”-mítosz, azaz antropológiai mítosz marad.

4. A MEGIGAZULÁS ÉS AZ ESZKATOLOGIKUS SZIMBÓLUMOK

Egyre mélyebbre jutottunk az Ádám-szimbólum jelentéseinek sűrűjében. Elérkezett a pillanat, hogy megfogalmazzuk e szimbólum mozgását: a kezdet szimbólumáról van szó, amelyet a Jahvistának nevezett bibliai író azzal az eleven tudatossággal dolgozott össze, hogy *retrospektív* szimbólumról van szó, mely a *jövő* felé forduló történelmi tapasztalathoz kapcsolódik. Most nem az a célunk, hogy újraalkossuk a történelem e tapasztalat mögött meghúzódó egész teológiáját, hanem az, hogy megoldjunk egy konkrét problémát: vannak-e ebben a tapasztalatban és ebben a történelemteológiában olyan Vég-szimbólumok, melyek egyneműek az „Ádám”-mítosz révén kialakult Kezdet-szimbolizmussal? Itt tehát a felvetett kérdés a szimbólumnak szimbólummal való megfelelése; annak a „típusnak” koherenciája a tét, amelynek végső retrospektív szimbóluma az Ádám-szimbólum. Azt kutatjuk tehát, hogy mi felel meg a bibliai típusban a „kultikus-rituális” ismétlésnek (és a Király annak alávetett

alakjának) a kozmikus dráma „típusában”, illetve hogy mi felel meg a tragikus látványnak, érzelemnek és bölcsességnek, vagy hogy mi felel meg a lélek odüsszeiájának az orfikus mítoszban. Ezekre a kérdésekre a szimbólumkutatás határain belül próbálunk választ adni.

Amikor majd bevégezzük az Ádám-szimbolizmus értelmezését, visszahelyezve abba az időbeli totalitásba, amelyből kiemeltük, ismét rábukkanunk majd, ezúttal másodfokon, a „bűnbocsátnak” arra a szimbolikájára, amelyet az első részben vázoltunk fel.¹⁵ Idézzük fel, hogy a „bűnbocsátnak” fogalma olyan történetet alkotott, amely párhuzamos a szennytől a bűnig és a vétekig vezető történettel. A bűnbocsátnak ezt az eszmei történetét a megtisztulás, a könnyörület (*heszed*), a megigazulás (*justification*) témáival jelöltük meg. Ez az eszmei történet mármost egy elsődleges szimbolikán alapult: lemosni vagy levetni, elodázni vagy megszabadítani, visszavásárolni stb. Ám amennyire lehetséges volt érzékelni az „Egyiptomi kivonulás” szimbólumának gazdagságát kizárólag Izrael történeti múltjának teológiai újrainterpretálására mint forrásra támaszkodva, annyira nem voltunk még képesek teljesen kidolgozni a megigazulás szimbolikáját, mivel hiányzott az idők végére vonatkozó képrendszer megvilágítása. Most tehát a megigazulás szimbolikájával össze fogjuk kapcsolni az eszkatologikus szimbolikát. E második szimbolika segítségével a bűnbocsátnak eleven tapasztalata még világosabbá válik majd. A megélt tapasztalat a metafizikai imagináción keresztül olyan értelemmel gazdagodik majd, amely nem volt kifejezhető a vallási tapasztalat közvetlen nyelvén. A megélt tapasztalat a szimbólumok hermeneutikájának e hosszú útját bejárva jut el a szó (*parole*) fényéhez.

Az eszkatológia domináns szimbólumai az „Embernek Fia” és a „Második Ádám” szimbólumai (egyelőre nem tesszük fel az egységükre vonatkozó kérdést). Ezek rendkívül hatékony szimbólumok, mert tételről tételre megfelelnek az Ádám-szimbólumnak, és egy csapásra felismerhetővé teszik a kölcsönös megfelelést a Kezdetre rákövetkező bukás és az idők Végén eljövő üdvösség között.

De nem könnyű egyből belehelyezkedni ebbe a szimbolikába, amellyel szemben joggal hozható föl ellenvetésként, hogy nem az Ádám-szimbólum szintjén helyezkedik el, mivel csak a kései és ezoterikus judaizmusban (Dániel könyve, 4Ezdrás, Hénok etiópai könyve), majd az Evangéliumokban és Pál apostol leveleiben jut irodalmi létezéshez. Vissza kell tehát térnünk magának az „Ádám”-mítosznak a szintjére, abból kell kiindulnunk, ami erre a mítoszra

¹⁵ Ricceurnek ez az utalása az eredeti könyv korábbi fejezeteire utal, melyek nem szerepelnek változatunkban. (A szerk.)

ugyanabban a kulturális környezetben felel, és ezt követően kell megpróbálnunk nyomon követni azoknak az alakoknak a fokozatos gazdagodását, melyek kezdettől fogva az Ádám-alak megfelelői voltak. Így juthatunk el végül az Embernek Fia és a második Ádám szimbólumaihoz. Természetesen nem ezeknek az alakoknak az irodalmi története érdekel bennünket, hanem e történeten keresztül fenomenológiai leszermazásuk.

A jahvista szerkesztő (aki egyébként mit sem tud egy „második Ádám”-ról) a jövő felé irányultságot olyan eseményben helyezi el, mely szintén az *Urgeschichté*hez [őstörténethez] tartozik, azt bizonyos értelemben lezárja, miközben ugyanakkor megnyitja a *Heilsgeschichtét* [üdv történetet].¹⁶ Ez az esemény Ábrahám elhívása: „Az ÚR ezt mondta Abrámnak: Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és megáldalak, naggyá teszem nevedet, és áldás leszel. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (1Móz 12,1–3)

Ábrahám alakja Ádám alakjának első másaként jelenik meg,¹⁷ és ennek teológiai jelentősége felettébb kidolgozott: „Abrám hitt az ÚRnak, és ő ezt számította be neki igazságnak.” (1Móz 15,6)

Így tehát Izrael fia a maga múltját végiggondolva reménysugarat lát. Bármiféle eszkatológiát megelőzően már úgy képzei el „atyái” történetét, mint amit az „ígéret” irányít, és mint ami a „beteljesülés” felé halad. Ez a remény kétségkívül a Földhöz és a Vérhez kötődik: „Lesz földed, az ígéret Földje, és leszermazottaid megszámlálhatatlanok lesznek, akár a Föld pora.” Ez a mozgás az ígértől a beteljesülés felé végül is vezérfonalat adott az Ábrahámra, Jákobra és Józsefre vonatkozó szétszórt elbeszélések elrendezéséhez.

De minket most az érdekel, hogy ezt a történelmi sémát olyan gazdag értelemmel ruházták fel, hogy alapjául szolgálhatott egy egész sor transzpozíciónak, amelyek lépésről lépésre elvezethettek az eszkatologikus alakokhoz.

Ez a transzpozíció előbb az ősök történetén belül megy végbe, következőképp még a visszatekintésben: az ígéret beteljesülése, amely először oly közelinek

¹⁶ Gerhard von Rad: *Theologie des alten Testaments*, I. München, Kaiser Verlag, 1957, 164.

¹⁷ Noé alakjának már van egy ilyen, a beteljesedett embert előre jelző értelme: Noé szövetsége előrevetíti azt, ami a legáltalánosabb Ábrahám ígértében; sőt ez a minden élővel kötött szövetség adja hírül a Proféták által hangoztatott nagy megbékélést, megelőzve a későbbi eszkatológiákat. Ami magát a vízőönt illeti, nemcsak Isten haragját jelenti, hanem az új teremtés eljövételét is; ezt a szimbolizmust bontja ki a kereszttség az eltemetés és a feltámadás szimbolikájával összekapcsolva. Figyelemre méltó, hogy a „papi” szerkesztő Noét a leszermaztatás segítségével összekapcsolta a Föld összes népével, a népek és a nyelvek elkülönülését (1Móz 10,32) a Noénak tett ígérttel hozva összefüggésbe (1Móz 9,1) és nem kizárólag, ahogyan a „Jahvista” szerkesztő tette, a bűnbeeséssel. Ábrahám elhívása közvetlenül dönt az *Urgeschichte* e végső kettősségét illetően, lásd G. von Rad: *Theologie des alten Testaments*, 165–168.

látszott („Azt az egész földet, amelyet látsz, neked és a te utódaidnak adom örökre [...] Indulj hát, járd be ezt a földet szélteében-hosszában, mert majd neked adom!” 1Móz 13,16–17), mindegyre elnapolódik; ebben az intervallumban következik be a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás, a Törvény megismerése, az istentisztelet elrendelése, a pusztai élmény. A köztés idő annyira telített, hogy megváltozik magának a végnek az értelme is.¹⁸

A történelmi kudarc élménye volt az, ami végül végérvényesen „eszkatologizálta” az Ígéretet; az Ábrahámnak tett Ígéret értelme – „És megáldatnak tebenned a föld minden nemzetségei” (1Móz 12,3) – nem merült ki abban, hogy Józsué meghódította Kánaánt. Amikor egyre kisebb a politikai siker reménye, amikor Izrael elveszíti önálló államiságát, sorra bontakoznak ki azok az új jelentésdimenziók, amelyeket addig a föld és az utódok biztosításának testi vágya rejtett el. Vagyis az anticipáló tekintet már nemcsak a múltat interpretáló tekintet; a remény szeme elfordul az *Urgeschicht*től, úgy látja, hogy az üdvösség értelme a jövő felől jön a jelen felé.

Ettől fogva az „ígéret” intenciója a végidő mitikus képeiben fejeződik ki. Ezek a képek és az alakok, melyekben a képek kikristályosodnak, ezek fogják megadni a valódi válaszokat a kezdet képeire és alakjaira. J. Héring¹⁹ nemrég azt javasolta, hogy az *eszkatológiát* úgy határozzuk meg, mint „azoknak a gondolatoknak az összességét, amelyek az eszményinek tartott világ eljövételével kapcsolatos vallási reményeket fejezik ki, és ezt a világot általában úgy mutatják be, mint amelyet „Ítéletnek” kell megelőznie (mely magában foglalja a mostani világ és az azt uraló erők felszámolását)”.²⁰ A továbbiakban a zsidó-keresztény világ eszkatologikus reprezentációi és az *Urgeschichte* reprezentációi közötti rokonság áll majd vizsgálódásunk középpontjában.

Ahogy a rituális-kultikus életlátomás koherens volt a Teremtés-drámával, s ahogy a Félelem és Szánalom látványa megfelelt a tragédiák gonosz istenének, és ahogy a lélek odüsszeiája válaszolt a testi lét gyötrelmére, úgy kimutatható az is, hogy az eljövendő Ember eszkatologikus reprezentációi homogének az első Ember bukásával.

Nincs jobb példa a „rituális-kultikus” típus és az „eszkatologikus” típus közötti szakadásra, mint a Király alakjában végbemenő fejlődés: az „egykoron” alapított királyság fokozatosan „eljövendő Királyság”-gá alakul át annak megfelelően, ahogyan az eszkatologikus típus egyre inkább hatalmába keríti a rituális-

¹⁸ G. von Rad: *Theologie*, 169–177.

¹⁹ Jean Héring: *Le royaume de Dieu et sa venue*, Strasbourg, Delachaux & Niestlé, 1937.

²⁰ Uo., 51. A király alakjához való kapcsolatot lásd Aage Bentzen: *King and Messiah*, London, Lutterworth, 1955, 32–42.; Oscar Cullmann: *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958, 97.

kultikus által alkotott képeket. Már a „rituális-kultikus” típus keretein belül is hivatkoztunk erre az inverzióra és a Király alakjának fejlődését is szemügyre vettük a korábbi ideológia fölbomlásának szempontjából. Most már képesek vagyunk jobban megragadni azt az új dinamizmust, amely a régi képeket az új horizont felé viszi. A Király, a Felkent, akit a jóslatok Dávid házának marandóságát illetően még földi és politikai reményekkel ruháznak fel (például 2Sám 7,12–16), „eszkatologizálódni” kezd: Jeremiás 23,1–8; Ezékiel 34,23 és 37,20 sic., de főként Ézsaiás 9,1–6 (ami persze nem veszi elejét annak, hogy egyre erősebben „politizálódjék” a görög uralom alatt, bár mindig a történelem horizontján maradva, amint ez Salamon zsoltáraiból kitűnik). Ézsaiás szép szövegét érdemes idéznünk: „A nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát, a homály földjén lakókra világosság ragyog. [...] Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk. Az uralom az ő vállán lesz, és így fogják nevezni: Csodálatos Tanácsos, Erős Isten, Örökkévaló Atya, Békesség Fejedelme! Uralma növekedésének és a békének nem lesz vége Dávid trónján és országában, mert megerősíti és megszilárdítja törvénnyel és igazsággal mostantól fogva mindörökké. A Seregek URának féltő szeretete viszi véghez ezt!” (Ézs 9,1 és 5–6)

Ebben a szövegben, akár az előzőekben, a Király, a Pásztor, Dávid Fia egyáltalán nem az a „mennyei alászállott” titokzatos személy, mint az Embernek Fia a későbbi eszkatológiákban. Az eszkatologikus nem azt jelenti, hogy transzcendens, mennyei, hanem azt, hogy végső. Számunkra az a lényeges, hogy a kibékített kozmosznak az a reprezentációja, mely az eljövendő királyságnak e képével jár együtt, egyáltalán nem egy elveszett aranykor siratását fejezi ki, hanem egy sosem volt tökéletesség várását.

Miközben a messiás-alak „eszkatologizálódik”, más alakok is alakot öltenek, akik a történelmet viszik előre. Itt most kettőt érdemes felidézni, „Jahve Szolgáját” és az „Embernek Fiát”, melyek eszkatologikus hangsúlya jól érzékelhető. Deutero Ézsaiás négy megrázó „énekben” (42,1–9; 49,1–6; 50,1–11; 52,13–53) ünnepli ezt a fájdalmat elszenvedő szolgát.²¹ E téma számos vonásában eredeti a Király ideológiájához képest. Új fül kell a szenvedő szolgáról szóló ének meghallásához, aki önmagát áldozza fel a bűnökért való engesztelésül: „Pedig a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta. Mi meg azt gondoltuk, hogy Isten csapása sújtotta és kínozza. Pedig a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bűneink miatt törték össze.” (Ézs 53,4-5) A Király ideo-

²¹ A szenvedő Isten-szolgára (*Ebed-Jahve*) nézve: H. B. Rowley: *The servant of the Lord and the other Essays in the Old Testament*, második kiadás, 1954. J. Jeremias: πσις címszó, in *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, V. 636; Héring: *Le royaume de Dieu*, 83–85; Bentzen: 42; Theo Preiss: *Le Fils de l'Homme, fragments d'un cours sur la christologie du N.T.*, Montpellier, 1951. 51; Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 48–73.

lógija segítségével sem a tanítvány, sem az ihletett bölcs szerepét, sem *Ebed-Jahve* nyomorúságos megjelenését, sem abszolút türelmét, sem a gonosszal szembeni ellenállásról való lemondását nem érthetjük meg. Igaz, hogy ennek az alaknak az eszkatologikus hangsúlya gyenge; mégis elhangzik, hogy a „zsarnokoknak ez a rabszolgája” fogja „visszavezetni Izrael maradékát”, és ő lesz a „nemzetek fénye, hogy üdvöm elérjen a Föld minden zugába”. Figyelemreméltó, hogy ez az ének úgy „beszél”, hogy nem tűnik ki, *kicsoda* is Jahvénak ez a Szolgája, sőt az sem, hogy együttesében jelképezné a népet, annak „maradékát”, vagy, hogy egyetlen kivételes egyéniség lenne.

Mégis, a rejtély ellenére – vagy inkább jóvóltából – *Ebed-Jahve* alakja igen fontos ahhoz, hogy eljussunk a „megbocsátás” eszméjéhez, amelynek vizsgálatát későbbre halasztottuk, mert elvetettük a valláspszichológia rövid útját és a szimbolikus alakok hosszabb útját választottuk. A bűnbocsánat meghirdetése egy talányos alakhoz kapcsolódik, aki szenvedésével ad elégtételt bűneinkért. A bűnbocsánat nem valamilyen egészen belső, lelki és morális jellegű változásként jelenik meg, hanem interperszonális kapcsolatként ezzel a feláldozott (individuális vagy kollektív) személyiséggel. Ez az interperszonális viszony az adás („fejében”... „bűneinkért”) és az elfogadás („úgy tekintettük, mint megbüntettet, Istentől sújtottat és megaláztat”) kölcsönösségén alapszik. Ez a szövetség azt feltételezi, hogy a helyettes szenvedés nem a szenny egyszerű átvitele egy „bűnbakszerű” passzív tárgyra, és nem is egy meg nem értett és eltaszított próféta elkerülhetetlen sorsa,²² hanem egy önmagára vett és másokért felajánlott szenvedés önkéntes „ajándéka”: „Pedig a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta”; „Az ÚR akarata volt az, hogy betegség törje össze. De ha fel is áldozta magát jóvátételül, mégis meglátja utódait, sokáig él. Az ÚR akarata célhoz jut vele. Lelki gyötrelmeitől megszabadulva, elégedetten szemléli majd őket. Igaz szolgám sokakat tesz igazzá ismeretével, és ő hordozza bűneiket.” (Ézs 53,10–11) Az akaratlagosan vállalt szenvedés általi elégtétel, bármily titokzatos is az *Ebed-Jahve* személye, a bűnbocsánat eszméjének lényeges kulcsa; ezt viszi majd tovább az összes többi, más alakban megjelenő közvetítő.²³

²² Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 52, 64.

²³ Helyénvaló lenne kiemelni két másik alak eszkatologikus aspektusát is: 1) az utolsó idők prófétájának alakját: a judaizmus Moses Redivivusát, Elia Redivivusát, a qumrani szekta „Igazság mesterét”. A jóslat bejelenti a világ Végét, és megnyitja a bűnbánat utolsó lehetőségét. Héring: *Le royaume de Dieu*, 68; Bentzen: *King and Messiah*, 42, (a próféta és a Messiás két alakjának egységét inkább az Ember Fiában keresi, mint a Király-messiás alakjában, a Király ideológiájával szemben); Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 18–47 (hangsúlyozza Jézus ilyen krisztológiai elnevezését a zsidó-kereszténységben); 2) a Gen 14,13–24 és a zsoltár 110,4 „nagy papjának” alakját: „Pap vagy te örökké, a Melkizedek rendje szerint”, aki, mint az idők végezetén várt ideális nagy pap, rokonságban áll a Próféta, a Király-pap és az Ember alakjaival; Héring: *Le royaume de Dieu*, 72; Bentzen: *King and Messiah* 67; Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 76–94.

Ismét más, alapvetően más a Dániel könyvében (7,13) és a nem-kanonikus apokalipszisekben (Ezsdrás könyvében, az etiópiai Hénok könyvében) megjelenő alak: „láttam az éjszakai látomásban: Jött valaki az ég felhőin, aki emberfiához hasonló volt; az öregkorú felé tartott, és odavezették hozzá. Hatalom, dicsőség és királyi uralom adatott neki, hogy mindenféle nyelvű nép és nemzet őt tisztelje. Hatalma az örök hatalom, amely nem múlik el, és királyi uralma nem semmisül meg.” (Dán 7,13–14) A látnok által ezt követően adott értelmezések (vö. 15 sk.) szerint, az „Emberfia” a „Felséges szentjei” képviseli. Ez a mennyei eredetű alak gyűjti össze az idők végezetének szent népét, és osztja meg velük uralkodását. E fejezet végén ez az alak, amely a legtávolabb áll a földi Király alakjától,²⁴ visszavezet minket a kezdeti alakhoz: az Emberhez, az Antroposzhoz. Az Embernek Fia az Ember, de már nem az Első Ember, hanem az Eljövendő Ember; ő a végidő embere, lett légyen individuum, vagy kollektív egység, vagy Izrael maradéka, vagy akár az egész emberiség megszemélyesítése. Ő tehát az Isten képére teremtett első Ember mása. (Cullmann felteszi, hogy az *imago Dei* témája megkönnyíthette a judaizmus számára, hogy ezt a más-honnan származó alakot befogadja.) Ő az első Ember mása, de hozzá képest mégis új, és nem is lehet az első Ember egyszerű visszatérése, akiről azt feltételezzük, hogy tökéletes és büntelen, mint amilyen Ádám volt egyes gnosztikus spekulációk szerint.²⁵

Ezt a figurát kettős funkciója sodorja a végső jövő felé; egyrészt ő a világ Bírója, másrészt ő az eljövendő Király. Az eljövendő Királyságot az Apokalipszisek jelenítik meg a végítélet nagy látványában, amikor az Embert királynak hirdetik ki: elnyeri a hatalmat, a dicsőséget, és minden nemzet fölött uralkodik. Ehhez az eszkatologikus szerephez kapcsolódik az igazak gyülekezetének revelációja; ezáltal válik nyilvánvalóvá az Emberfia alakjának „kollektív komponense”. Így az aktuális emberiség valódi értelme mintegy előlről hátrafelé haladva, ebből az „eljövendő” valódi Emberből kiindulva tárul fel; ahogyan Theo

²⁴ Most nem foglalkozom azzal a problémával, hogy ez az alak zoroaszteri, gnosztikus hagyományhoz tartozik-e, melynek bizonyítására Reitzenstein, Bousset és Bultmann tettek kísérletet; mindenesetre csak a judaizmus ezoterikus vonalainak közvetítésével hatottak a kereszténységre; sőt mi több, az Ember Fia eredetének ismerete „semmi lényegeset nem tehet hozzá ahhoz a jelentéshez, melyet a judaizmusban vett fel”. Héring: *Le royaume de Dieu*, 81. Lásd még: Bentzen: *King and Messiah*, 31–42; E. Sjöberg: *Der Menschensohn in ethiopischen Henochbuch*, 1946; Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 118–166, és főként Preiss: *Le Fils de l'Homme*.

²⁵ Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 124–128, kiemeli, hogy az *idő koncepciója* szempontjából az „Ádám visszatérése” gnosztikus tézise és az „Ember Fia” koncepciója összeférhetetlen. Ezért nem nevezik az Ember Fiát Ádámnak sem a judaizmusban, sem az Újszövetségben; ezért beszél Szent Pál is a „második Ádámról” és nem az első kor Emberének visszatéréséről, még úgy sem, mint Philón, hogy megkettőzötté égi Ádámmá, Isten képére teremtetté (1Móz 1,27), és földi Ádámmá, aki porból *vétetett* (1Móz 2,7), következőképp bűnös. Amint látni fogjuk, a „második Ádám” Szent Pál szerint az új Ember alakja.

Preiss hangsúlyozza: „Ez az értelem nem mitikus (valamely kezdeti esemény megismétlésének értelmében) és nem antropológiai, hanem eszkatologikus: egy megváltó új világot alkot. Az érdeklődés a jövőendő, a második teremtés felé fordult, amely úgy múlja fölül az elsőt, hogy közben be is teljesíti azt.”²⁶

Most már a teológus és nem a filozófus problémája annak megértése, hogy mit jelenthet az Újtestamentum két következő állítása: először Jézus harmadik személyben, az Ember Fiaként jelöli meg magát (Mk 13,26–27, közvetlen utalásként Dánielre, 7,13); következőképp aztán az Ember Fia témája lesz majd az első, vagyis Jézus saját krisztológiájának vezérfonala. Ezt követően Jézus elsőként építi be az Ember Fia alakjába a szenvedés és a halál eszméjét, amelyek addig Jahve Szolgájának témájához tartoztak. Így tehát a dicsőség teológiáját átveteti a Kereszt teológiáján, és alapvetően megváltoztatja az – Emberfia-alakhoz kötődő – Bíró funkcióját azzal, hogy összekapcsolja a „szolga” szenvedésével, miáltal az Ember Fiát egyszerre teszi meg a bíróvá és a védőügyvéddé. Az, hogy Jézus az összes alak találkozási pontja, anélkül, hogy saját maga alak lenne, olyan Esemény, amely meghaladja képfenomenológiánk erőforrásait. Az eddig érintett képek szétszórt képekként tekintve őket hozzátartoznak hermeneutikai módszerünkhöz, ám temporális és személyi egységükben tekintve már nem. Az evangélium által meghirdetett esemény, a „beteljesülés” a keresztény *kérügma* valódi tartalma.²⁷ A mi, ezekről az alakokról szóló egzegézisünk tehát a keresztény *kérügmán* innen helyezkedik el; ez azért lehetséges, mert „Jézus és a keresztények egyetlen krisztológiai címet, egyetlen keresztény fogalmat sem találtak ki”.²⁸ Ezzel szemben viszont nagyon is számot tudunk adni arról, hogy mennyivel gazdagabbá váltak ezek az alapvető képek azáltal, hogy Jézus a szinoptikus Evangéliumokban újra alkalmazza őket, és azáltal, hogy az ő személyében összetalálkoznak.

Először is figyelemre méltó, hogy az új uralom régibe való betörésének két jele éppen a megbocsátás és a gyógyítás: „az Emberfiának van hatalma bűnöket megbocsátani a földön” (Mk 2,10); tehát a „megbocsátás” nem a „testtől” elszakadó „lélek” mozgása, hanem az új teremtés kibontakozása a földön, az emberek között; az új „kor” kezdete a mi korunkban. Az a leginkább elgon-

²⁶ Preiss: *Le Fils de l'Homme*, 70.

²⁷ Uo., 21. A „krisztológiai címek” és Jézus személye és természete problémájának kapcsolatára nézve lásd Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 9–16 és az összefoglalást, 276–287.

²⁸ Preiss: *Le Fils de l'Homme*, 7. A szerző így folytatja: „A felszínen kölcsönzésről van szó, de valójában a fogalmak és a képek megfordításáról, módosításukról, a názáreti Jézussal való egybeesés céljából.” (Uo.) Tanulmánya konklúziója: „Az Ember Fia fogalma kezdetben viszonylag egyszerű, majd előbb a zsidó gondolatban, később Jézus alakjában annyi új elemmel gazdagodik, hogy nem is lehet egyszerre felfogni minden veszélyét.” (Uo., 70.)

dolkodtató azonban, hogy a „megbocsátás” hatalma abból az eszkatologikus alaptól fakad, melyet a kozmikus per hoz létre.²⁹

Láthatjuk, mit nyer a „megbocsátás” eszméje azáltal, hogy az Ember Fia alakján keresztül értelmeződik: a szenvedő Szolga alakjának hozadéka az akaratlagosan vállalt, helyettes szenvedés eszméje. Az Ember Fiának alakja pedig előbb ennek a kezdeményezésnek mennyei vagy transzcendens jellegét hangsúlyozza, mégpedig oly mértékben, hogy a judaizmus hagyományai szerint ennél az alaknál szóba sem jöhet a megtestesülés; ugyanakkor azt is megerősíti, hogy ami a leginkább az ember fölött áll, az a leginkább belső az ember számára: ez a mennyei alak éppenséggel az Ember; sőt egy partikuláris embernek a többi emberrel való egy testületként tekintett azonossága. Következésképpen a szenvedő szolga helyettesi mivolta az Ember és az emberek alapvető azonosságán alapul. Theo Preiss igen messzire hatolt el ebben az értelemben: az Ember Fia és az emberek azonossága az a nagy „misztérium”, mely abban a próféciában tárul föl, amelyik a bárányok és kosok felett kimondott utolsó ítéletről szól. Az ítélet alapja: az embereknek a „kicsik”-kel szemben tanúsított magatartása. A kicsinyek *azonosak* az Ember Fiával. „Bizony mondom nektek, valahányszor megtettétek ezeket akár csak eggyel is az én legkisebb testvéreim közül, velem tettétek meg.” (Mt 25,40) Az emberek Bírója azonos az emberekkel, amennyiben együtt cselekszenek, és együtt tiporják el őket a „nagyobbak”. Ez a „misztérium megkettőződik egy másik révén, amelyre korábban már tettünk célzást: a Megigazulás nagy perében az Ember Fia egyszerre szerepelt bíróként és tanúként (*Paracletos* vagy *Katégoros*), miközben a Sátán *Antidikos*, a vádló; meglepő kifejlése ez a Kígyó alakjának, aki a csábítóból a kozmikus per jogi keretében az ellenfél, az ügyész lesz. A Bíró ugyanakkor közbenjáró lesz, és pedig azért lesz közbenjáró, mert ő a helyettes áldozat is. Ezek a megfelelések abból következnek, hogy az Ember Fia, mint a Végítélet bírója és királya, azonos a szenvedő szolgálával: „Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Mk 10,45) Mindegy, hogy ez a vers Jézus szava-e, a palesztinai gyülekezet értelmezése-e vagy a hellénisztikus egyház betoldása; a mondat a két alak tökéletes egybeolvadását fejezi ki, nevezetesen az Örökkévaló szolgálját és az Ember Fiáét. Ez az egybeolvadás ugyanakkor új tragikumot vezet be:³⁰ „miért van

²⁹ „Az Ember Fia fogalma jogi keretet kíván: egy olyan per központi alakját jelöli, melyben egyesek megigazulnak, mások elítélteknek. A nagy per jogi kerete idegen a keleti és a gnosztikus szinkretizmusban megjelenő Antroposz-mítosztól. Ez a jogi jelleg az Ember Fia zsidó és keresztény fogalmának megkülönböztető jegye.” (Preiss: *Le Fils de l'Homme*, 40.)

³⁰ A tragikum megjelenéséről az Ádám-típusban és az eszkatológiában lásd az V. fejezetet.

megírva az Emberfiáról, hogy sok szenvedésben és megvetésben lesz része?” (Mk 9,12) Az új tragikum az, hogy a Király az áldozat, neki „kell” az áldozatnak lennie. Ez „Jézus titka”.

Talán egymáshoz kellett hasonítani az alakoknak ezt a sorozatát, hogy megértsük azt az alakot, amely biztosítja a végső szimmetriát az eredetmítosz Ádám-alakja és az eszkatologikus alakok sorozata között: tudniillik a Szent Pál számára oly kedves „második Ádám” alakját. Ha az Ember Fia annyit jelent, hogy Ember, és ha Ádám is azt jelenti, hogy Ember, akkor igencsak alapvetően ugyanarról a dolgról van szó (bár Szent Pál sohasem használja az Ember Fia kifejezést, ő csak „második Ádám”-ról az „utolsó Ádám”-ról, az „eljövendő Ádám”-ról beszél). Ez az új alak szentesíti az előzőeket, ám egyszerűs mind hozzájuk is kapcsol még egy döntő vonást: egyrészt feltételezi a két alak, az Ember Fia és a szenvedő szolga egybeolvadását,³¹ valamint az Ember egyedi alakja és az egész emberiség, az „egy” és a „sok” kapcsolatát. Másrészt az az új értelem, amelyet Szent Pál ad hozzá a két Ádám összehasonlításához, döntő szerepet játszik abban, hogy visszamenőleg megértsük a korábbi eszkatologikus alakok egész sorát. Számunkra az a fontos, hogy a Rómaiakhoz írott levelében (5,12–21) az első és a második Ádám összevetésekor nemcsak hasonlóságot állapít meg az apostol („Ahogy tehát egy ember bűne lett minden ember számára kárhózzá, úgy lett egynek az igazsága minden ember számára életető megigazulás.” Róm 5,18), hanem a hasonlóság segítségével fejlődést is felmutat: „De nem igaz az, hogy amilyen a vétek, olyan a kegyelmi ajándék is. Mert ha annak az egynek a bűne miatt sokan haltak meg, még inkább igaz, hogy Isten kegyelme és ajándéka kiáradt az egy ember, Jézus Krisztus kegyelme által sokakra.” (Róm 5,15)³² Ez a „még inkább”, amely felborítja a „miképpen ... azonképpen”-t, feszültségteli irányulást és időben kibontakozó lendületet ad az elsőől a második Ádám felé tartó mozgásnak; kizárja, hogy az „adomány” egyszerűen csak a „bűnesetet” megelőző rend helyreállítása lenne; az adomány egy új teremtés megalkotása. Már felidéztük, hogy milyen szerepe van a törvénynek a szakadás e megtapasztalásában; erre a kérdésre már nem

³¹ Barth: *Christus und Adam nach Rom. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit, Theologische Studien*, (Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1952, 35), francia fordítás, Paris, 1958.

³² Cullmann: *Christologie du Nouveau*, 147, két pontot emel ki: egyrészt a második Ádám égi, mint az Ember Fia, és az emberek helyett szenved, mint Jahve szolgálója; „így érthetjük meg, miért találhatta meg Szent Pál az „Ember Fia” és *Ebed-Jahve* eszméinek összekapcsolásában annak a problémának a megoldását, amelyre a zsidók nem voltak képesek” (Uo., 149.); másrészt a Róm 5,12–17 és 18 megalkotja a párhuzamot a két „ember” között, azon az alapon, hogy mindkét esetben „egyetlen” („egyetlen vétek”, „egyetlen Igazság”) teljesíti be „mindenki” sorsát; márpedig a Szolgáló és az Ember Fia egyik is, másik is volt, az egész emberiséget magában foglaló reprezentatív alakként.

fogunk visszatérni. Azt viszont hangsúlyozni fogjuk, hogy visszafordíthatatlan ez a mozgás, amely a törvény rendjével való szakításon túl a bűn megnövekedéséhez (*abondance*) vezet, a bűn megnövekedésétől pedig a kegyelem minden határon túli növekedéséhez: (*surabondance*): „Közben pedig eljött a törvény, hogy megnövekedjék a bűn. De ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségebben kiáradt a kegyelem; hogy amiképpen uralkodott a bűn a halálban, úgy uralkodjék a kegyelem is az igazság által az örök életre Jézus Krisztus, a mi Urunk által.” (Róm 5,20–21). A „miképpen... azonképpen” értelme tehát a „még inkább”; a „még inkább” értelme pedig: „azért, hogy”: „Mert Isten mindenkit egybezárt az engedetlenségbe, hogy mindenkin megkönyörüljön.” (Róm 11,32)

Szent Pál, amikor a „régiből” az „új emberbe” való átmenetet adamológiai terminusokra írta át,³³ megnyitotta az utat a történelem mindazon „haladáselvű” teológiai felé, amelyek még ha jelentős mértékben meg is haladták az első keresztény teológus szándékait, szemmel láthatóan folytatják a „még inkább”-ot és az „azonképpen”-t: maga az egyház is így énekel liturgiájában: „*O certe necessarium Adae peccatum quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.*” Ez a himnusz ugyan csak a Megváltó nagyságát ünnepli; a Megváltó „nagysága” azonban egyúttal az új teremtés „nagysága” is. Éppen ezért kevésbé téves a német idealizmus Ádám-mítosz-interpretációja,³⁴ mint a korábbi, a paradicsomhoz való visszatérésről szóló álmódosítások. Kant „*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*”³⁵ című írásában úgy látja: az egyéni rosszból fakad a faj jósága; *A vallás a pusztaság határain belül* című művében (I, IV) pedig úgy fogja fel az ember szabad és végzetserű bukását, mint minden etikai jellegű és felnőtt szintű élet fájdalmas útját. Az, ami igazán páli gondolat, és amit a görög és latin atyák is szenved-

³³ Nem foglalkozom itt azzal a problémával, vajon Szent Pál nem vezetett-e be az adamológiába egy olyan hellenisztikus témát, amely közelebb áll a „spirituális” és a „földi” (vagy pszichikai) gnosztikus dualizmusához, mint a héber hagyományhoz; főként Szent Pál másik adamológiai helye (1Kor 15,35–55) okozza a problémát: „Az első ember, Ádám, élőlényé lett”, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélekké. [...] Az első ember a föld porából való, a második ember mennyből való.” (1Kor 15,45 és 47) Erre a hipotézisre alapozva kíséreljük meg az Ádám-típus kiszélesítését a száműzött lélek típusa irányában (lásd Ötödik fejezet, 4. bek.); amit a „szellem-test” dualizmusáról Szent Pállal kapcsolatban korábban elmondunk (Első rész, Harmadik fejezet, 4), már előkészít erre. Most csak annyit állapítunk meg, hogy Szent Pál nem szakít az Ember Fia héber hagyományával, mivel az számára is „mennyei” (Dán 7,13); ezenfelül, amint Héring javasolta (*Le royaume de Dieu*, 153.), majd Cullmann is (*Christologie du Nouveau*, 144–145.), a szöveg kulcsa talán a Philónnal folytatott vitában található, aki két „első embert” különböztetett meg, egy mennyeit és tökéleteset (1Móz 1,26 szerint), és egy másodikat, aki földi és bukott (1Móz 2,7 szerint); Pál szemében az első a földi, és nincs másik első, s a második, aki mennyei, egyben az utolsó is; így a földi Ádámtól a mennyei Ádám felé tartó mozgás még megkapóbbá válik; nincs „mennyei” Ádám mögöttünk; a tökéletességet kizárólag az Eljövendő Ember képviseli. (A szerk.)

³⁴ A.-M. Dubarle: *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, 4. 1 és 2.

³⁵ „Az emberi történelem feltételezhető kezdetéről”

délyesen kommentáltak,³⁶ az az, hogy Isten csodálatos kezdeményezésére az, ami bukás volt, növekedésbe és haladásba fordult át; az elveszett Paradicsom átka próbatétellé és gyógyírrá válik; tehát a Pál által megfogalmazott „még inkább” és „azonképpen” adja meg ennek a történelemszemléletnek az igazságát. Eszerint az, ahogyan az ember eljut ember mivoltához, gyermekkorából az érett korba való átmenete – individuális szinten éppúgy, mint a faj szintjén – korlátainak, konfliktusainak és szenvedéseinek tudatossá válásán keresztül történik. Az üdvözülés kibont egy történetet; szimbolikusan kifejezve: a második Ádám *nagyobb*, mint az első; az első Ádám pedig e második Ádámra *tekintettel* van. El kell jutnunk eddig, hogy megértsük: a Biblia mindig csakis a megszabadító üdvözülés perspektívájából beszél a bűnről. Az emberi nemnek ez a „pedagógiája” csak azért növeszti fel (*fait abonder*) a bukás pesszimizmusát, hogy az üdvözülés optimizmusa minden határon túl nőhessen (*surabonde*).

Ez a kiterő a „Vég képei” felé lehetővé teszi, hogy felmutassuk a „megbocsátás” fogalmának teljes gazdagságát. Túl gyorsan mondtuk ki, hogy a megbocsátás Isten válasza az ember hibájának beismerésére. A bűnbocsánatot azonban nem érthetjük közvetlenül pszichológiai eseményként; el kell jutnunk a megélt tapasztalathoz, éspedig a szimbolikus univerzum felől közelítve. Ezt a szimbolikus univerzumot a jahvista szerkesztő Ádám-alakjától kezdve a páli levelek két Ádámjáig több, egymásba láncoló alak alkotja, melyek a Messiás Király, a Pásztor-király, a Békesség Fejedelme a Jahve Szolgálója, az Embernek Fia, hogy ne is szóljunk az Úrról és az apostoli egyház Logoszáról. A bűnbocsánat mint megélt tapasztalat úgy nyeri el értelmét, hogy az egyén részesedik az alapvető Ember „típusában”. Az Ember szimbólumára való ilyen utalás nélkül a megélt tapasztalat bezáródik abba, ami a legbensőbb és a legegényibb. Ekkor elvesztünk valami lényegit, amit csak az Ember túlcserélésre meghatározott (*surdéterminée*) alakja közvetíthet, aki egyszerre ön maga és mindenki, mint amilyen már korábban a Szolga és az Ember Fia alakja volt Szent Pál nyelvén az „óembertől” az „új emberhez” tartó átmenet olyan pszichológiai esemény, amely kifejezi az egyénnek a bevonódását abba a valóságba, amelyet az Első és az Utolsó Ádám „típusa” jelöl ki. A belső változás – „felöltözni az új embert” – a megélt tapasztalat szintjén olyan átalakulás árnyéka, amely nem élhető át teljes mértékben szubjektíven, de nem is figyelhető meg kívülről; csakis szimbolikusan jelezhető, mint az Első és a második Ádám „típusában” való részesedés. Szent Pál ilyen értelemben mondja,

³⁶ Khrüszosztomosz és Iréneusz szövege in Stanislas Lyonnet: *De Peccato et Redemptione*, I, Róma, 1957, 36–37.

hogy az egyén „átalakul” (μεταμορφοῦσθαι, „metamorfozeál”) ugyanarra a képre (2Kor 3,18), „hasonlatossá” válik a Fiú képéhez (Róm 8,29) „És amint viseltük a földinek a képét, úgy fogjuk viselni a mennyeknek a képét is.” (1Kor 15,49)³⁷ Nem kétséges, hogy Szent Pálnál ezeknek a „típusoknak” az a hit ad ontológiai súlyt, hogy Jézus maga, történelmi emberként, „Isten képében léteznek”, hogy beteljesíti a típust, a formát, a képet; ezeknek a képeknek teljes értelme tehát nem választható el ettől a hittől, és a képeknek mint olyanoknak a fenomenológiája elvont marad ehhez a hithez viszonyítva. Mindenesetre a szimbólumok az a fajta egyszerű megértése, amelyet ebben a műben is megkísérelünk, elegendő legalább annak megvilágításához, hogy a vallási tapasztalat pszichológiája nem ad számot a bűnbocsánat jelenségéről; nem arról van szó, hogy az egyén átél egy bizonyos tapasztalatot, majd kivetíti e képek fantasztikus világába; hanem ellenkezőleg: bevonódik abba, amit ezek a „képek” jelentenek, és így jut el a bűnbocsánat megélt tapasztalatához. A bűnbocsánat megélt tapasztalata bizonyos értelemben annak a pszichológiai nyoma, ami valójában történik, s amit kimondani csak enigmatikusan lehet, kifejezni pedig csak az első Ádámba való bevonódástól a második Ádámba való bevonódás átmenetével lehet.

Persze ez az átváltozás, ez a metamorfózis, vagy inkább „symmorfózis”, maga is olyannyira telített értelemmel, hogy még maguknak a „típusoknak” a szintjén is egész sor szimbolikus ekvivalenciát hoz létre, amelyek mind gazdagítják a megélt tapasztalatot. Hangsúlyozni szeretnénk a két jelentésteli szimbolizmus egyensúlyát, amely két különböző irányban fejleszti tovább ugyanazt a témát, anélkül azonban, hogy kimerítenék azt. Ez a téma az egyénnek az Ember εἰκὼν jához), μορφή-jához való hasonulása. Az egyik a felmentés inkább „jogi” szimbolizmusa, a másik az élő beoltás (*greffe vivante*) misztikusabb szimbolizmusa. Nem szabadna azonban azt hinnünk, hogy az első szegényebb, mivel „jogi”; a „jogi” nem azt jelenti, hogy „törvényhez kötött”; sőt ellenkezőleg, ez a szimbolizmus Szent Pálnál éri el csúcspontját, aki a legmesszebb ment a Törvény és a cselekedetek általi megigazulás kritikájában, valamint Szent Jánosnál, aki nem foglalkozik a Törvény problémájával. A „jogi” szimbolizmus olyan alapvető jelentéseket közvetít, amelyek nélkül a „misztikus” szimbolizmus elveszítené erejét. Ez egészen messzire vezethető vissza: egyrészt a megfizetés archaikus témájára, másrészt a „Szövetség” szerződéses aspektusaira. Talán ez a magyarázata annak, hogy a késői judaizmusban és a Septuagintában megjelenik az „adósság”

³⁷ Cullmann: uo., 130–133, a harmadik helyről, ahol Szent Pál az Emberről beszél (Fil 2,5–11) és ahol, Héring szerint, azonosítja az Ember Fia alakját („Isten formájában”) a Szolgáló alakjával („megalázta magát”).

(ὀφείλημα) és az „elengedés” (ἀφιέναι) eszméje (*remittere* = adósságot elengedni), amely a Szeptuagintában a messianisztikus „engesztelés”, sőt olykor a messianisztikus „felszabadítás” formájában jut kifejezésre.³⁸ Igaz, hogy az „adósság” fogalmának csak kis szerep jut az Újszövetségben (csak a Miatyánkban jelenik meg Máténál (6,12) – „és bocsásd meg a mi vétkeinket (szó szerint: adósságainkat) miképpen mi is megbocsátunk azoknak, a kik ellenünk vétkeztek” (szó szerint: nekünk tartoznak)); viszont a bűnök megbocsátása az adósság elengedése értelmében jelentős szerepet játszik az ősegyház írásaiban. De az „elengedésnek” ez a témája – az „oldással”, a „levétellel”, a „lerombolással”, a „megtisztulással” összekapcsolva – jelentősen kibővül, amikor bekerül a kozmikus per eszkatologikus összefüggéseibe: az adósság „elengedése” az ember felmentése abban a nagy perben, amelyben az alapvető Ember egyszerre Bíró és ügyvéd.

Az eszkatologikus per szimbolizmusa kiteljesíti a bűnbocsánat gondolatának értelmét, mert a „megigazulás” elemi szimbolizmusát mitikus szimbólumok szintjére helyezi. Ezt a büntudatról szóló tanulmányunkban értelmeztük.³⁹ Egyrészt ez az elsődleges szimbolizmus adja meg a jelentés első rétegét, ami a kegyelem mint kezdeményező, a transzcendens mozgása az immanens felé; ugyanakkor azonban az eszkatologikus per másodfokú szimbolizmusa adja meg a kozmikus és közösségi dimenziót, és egyúttal a remény időbeli irányultságát. A Vég képeire való vonatkozás nélkül a megigazulás visszaesne a mindennapi, szubjektív és individuális történelem szintjére, ahogyan ez minden idők pietizmusában megjelenik. Ám azzal, hogy színre kerül „a nagy per egyfelől Isten és kiválasztottjai, másfelől az ellenség és az övéi között”,⁴⁰ valami egyedi dologra mutat rá, valamire, ami nem illik bele a „megbocsátás” individualista és szubjektív redukcióinak szférájába.

Az ember elsősorban „felmentett” lény: Rembrandt így értelmezte a tékozló fiúról szóló példabeszédet, amelyben mindenekelőtt az Atya könyörületeségét ismerte fel.⁴¹ Így a próféták által hirdetett „visszatérést”, a Keresztelő János által bejelentett „megtérést”, ha pszichológiai eseményként és emberi kezdeményezésként vesszük, beburkolja a „felmentés” eszkatologikus eseménye, amely rámutat az isteni kezdeményezésre.

³⁸ Erre nézve lásd Lyonnet: *De Peccato et Redemptione*, 52–54.

³⁹ Az említett tanulmány nem része a válogatásunknak. (A szerk.)

⁴⁰ Theo Preiss: La justification dans la pensée johannique, in *Hommage et reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel–Paris, 1946 (újnyomva Preiss: *La Vie en Christ* című könyvében, 50). A szerző, amikor felismeri a „jánosi” gondolat „jogi” aspektusát, csökkenti a távolságot e gondolat és Pál eszméje között, s visszahelyezi a zsidó eszkatológia vonalába. Ez a „jogi” aspektus annál is inkább érdekes, mert egyáltalán nem a törvény kérdésére összpontosul, hanem főként a „tanúságtétel” a „tanú”, az „igazság”, a „hazugság”, azaz a felmentő tanú eszméi körül forog: a végítélet bírója itt is egyszerre védőügyvéd és áldozat.

⁴¹ Lyonnet: *De Peccato et Redemptione*, 61.

A Per szimbolizmusa továbbá azt is kifejezi, hogy az emberek együttesen, egy testként, nem pedig külön-külön nyernek bűnbocsánatot; a vallási tapasztalás individualizmusa bekerül az üdvtörténet kollektív kalandjába. Az „egyetlen” és „mind” közötti kapcsolat, mely az Ember szimbólumát jellemzi, egyesíti az emberiséget, és pedig egy a „mennyyel inkább” lényegi kötelék révén, mint amilyen az első Ádám engedetlenségében való részvétel. Ám ez az emberközi kapcsolat implicite már benne rejlett az „egyiptomi kivonulás”, az „Exodus” szimbolizmusában, amely a Jahvista szerkesztésében az Édenből való kiűzésre felelt; egy egész nép szabadul meg; most pedig már az egész emberiség válik részesévé a kozmikus per „típusának”, felsorolásszerűen és strukturálisan.

A Per szimbolizmusa végül azt is kifejezi, hogy az emberiség beteljesülése titokzatos módon hozzákapcsolódik a testek és az egész Kozmosz megváltásához; a lelket nem lehet megmenteni a test nélkül, a benső nem menthető meg a külső nélkül, a szubjektivitás nem menthető meg a totalitás nélkül.

Amint látjuk, a felmentés „jogi” szimbolizmusa nem száraz és meddő: az élet beoltásának „misztikus” szimbolizmusa csak azzal a feltétellel teljesíti ki a jogi szimbolizmust, hogy átveszi tőle a transzcendens, a közösségi és a kozmikus dimenziót. Az Ember Fia alakjának mindent magába foglaló, kollektivitást reprezentáló jellege teszi lehetővé az élő kapcsolatot a Lélek és a lelkek között (*l'Esprit et les esprits*); ámde az Ember Fia a megigazulás központi alakja e nagy kozmikus perben; amit ehhez a „beoltás” szimbolizmusa hozzátesz, az az élet adásának a felmentés ingyenes kegyelmével való bensőséges összekapcsolása. E hosszú kitérő végén így ismét rábukkanunk arra, amit Szent Pál Schweitzernek oly kedves misztikus értelmezése világított meg, s amit a vallási tapasztalat is képes volt igazolni: nem más ez, mint az életnek a Lélek általi misztikus immanenciája. De még ekkor is a szimbólum ereje az – minthogy megadja azt, amit mond –, ami lelkesíti titokban a „Krisztusban való élet” tapasztalatát, a „szőlőtőke és a szőlővessző” közötti élet folytonosságának érzését. Csak azt éljük meg, amit elképzelünk, s a metafizikai képzelet a szimbólumokban lakozik; maga az Élet is szimbólum, kép, mielőtt megélnénk és megtapasztalnánk. Az élet szimbólumát mint szimbólumot pedig csak az menti meg, ha kapcsolatba lép és marad a „megigazulás” valamennyi eszkatologikus szimbólumával.

Az a kérdés persze nyitva marad, hogy vajon lehetséges-e, és ha igen, akkor hogyan lehetséges megalkotni a „megbocsátás” filozófiáját és pszichológiáját a kozmikus perben zajló „megigazulás” és „felmentés” e gazdag szimbolizmusából kiindulva.

(Martonyi Éva fordítását átdolgozta Boros Gábor)

ÖN-TANÚSÁGOK

NÉGYSZEMKÖZT PAUL RICCEUREL

PÉTERFALVY ANDRÁS

A FILOZÓFIÁRÓL

– *A filozófia létjogosultságát két és félezer éves története során már sokan kétségbevonták. Am hitele talán sohasem forgott annyira kockán, mint manapság. Ugyanakkor, paradox módon, korunk elvárja a filozófustól, hogy alapvető nehézségeire helytálló eligazítást adjon. Mielőtt azonban a filozófia természetéről és feladatáról beszéljünk, egy személyes kérdés, ön miért lett filozófus?*

– Engem erre a lépésre az irodalmi tanulmányaim sikertelensége készítetett. Jól emlékszem, hogy amikor irodalmi tanulmányokba kezdtem, tanáraink írásaimra mindig azt jegyezték oda: „túlságosan filozofikus”. Egy másik ok: kitűnő filozófiatanárom volt, aki különben egyaránt követte a tomista és a freudi eszméket, s ő a lelkekre kötötte, hogy a zavarba hozó kérdések előtt nem szabad kitérni. Én pedig bizonyos félelmet éreztem a bölcslettel szemben. Félttem, hogy a filozófiával elveszítem a hitet. Félttem önmagamot megkérdőjelezni. Aztán arra az álláspontra jutottam: intellektuális becsületesség kérdése, hogy minderről a helyszínen győződjem meg. Azt kell tehát mondanom, hogy valamennyi könyvem megírását olyan akadály megjelenése váltotta ki, amiről éreztem, hogy nem lehet kikerülni, sem körüljárni, amivel szembe kell nézni. Összegezve: valamennyi munkám után nyitva maradt egy kérdés, amelyre lélekvesztés terhe mellett válaszolni kellett; emlékként pedig megmaradt e kijátszhatatlan kérdéssel való szembefordulás szorongó érzése.

– *„A filozófia reflexió, önmagunkra való reflektálás.” Ezt a meghatározást tartotta a klasszikus bölcsélet. Marx egy másikat hangoztatott: a filozófia feladata a világ megváltoztatása. Ön mit vállal el az első, mit fogad el a második definícióból?*

– Nagyon örülök a kérdésnek. Mindenekelőtt küzdelmet folytatok a reflexió bölcsélet bizonyos megfontolásai ellen, amelyek a descartes-i hagyomány nyomán úgy vélik, hogy ha önmagamba mélyedek, ha visszatérek önmagamhoz, akkor ott megtalálom az igazságot. Ezzel szemben, ami engem elkötelezett annak a bölcsletnek az oldalán, amelyet hermeneutikának hívnak, az pontosan az a gondolat, hogy saját egzisztenciám értelmét nem önmagamban lelem meg, hanem a kultúrában elterjedt jelek mindegyikéből kapom. Következésképpen,

hogy megtehessem a nagy kitérőt, a történelem és az emberi tapasztalatok által a kultúránk történelmében főlhalmozott valamennyi jel kitérőjét, ki kell lép-nem önmagamból. Egyedül az értelem elsajátításán keresztül tudom önmagam megértését kibontakoztatni. Más szóval, nincs ön-intuíció, önmagunk közvetlen megismerése, hanem meg kell tennünk a külvilági kerülőt. Ha mármost így kitágítom a filozófiai reflexió fogalmát, akkor ez sokkal kevésbé tűnik a gyakorlat (a praxis) ellentétpárjának. Amit talán nem fogadnék el Marx 11. Feuerbach-tézisének híres kijelentéséből, hogy „A filozófusok eddig a világot értelmezték, most meg kell azt változtatni”,¹ az a változtatás és az értelmezés ellentétbe állítása. Aminek Marxnál valószínűleg megvolt a maga értelme, hiszen számára a filozófusok, akik a világot értelmezték, pontosan a belső reflexió, a tudat gondolkodói voltak. Az értelmezés és a változtatás között tehát itt valóban ellentét állt fenn. Ha viszont az értelmezés e felfogását kitágítom, mégpedig az egész emberi történelem tárházára, akkor értelmezés és változtatás többé nem választható szét. Mert végül is nem tudok változtatni anélkül, hogy ne értelmezzek, más szóval, hogy ne gyűjtssem egybe azt az értelmet, ami mögöttem a múltnak jutott osztályrészül. De nem lehetséges az sem, hogy a változtatás akarata nélkül pusztán értelmezzek, mert ez viszont olyan emlékezés (memória) lenne, amiből teljesen hiányoznék a felszabadítás szándéka. Ezért vallom azt, hogy az értelmezésben ragaszkodnunk kell mind a hagyomány újbóli számbavételéhez, mind ahhoz, hogy a hagyomány, a változás, tehát az emberek felszabadításának szándékában a reményre való nyitás legyen. Szerintem semmi sem olyan káros, mint a változtatás és az értelmezés közötti szembeállítás. Történjék ez akár az értelmezés előnyére, olyan meggondolásból, amit egyszerűen a múlt utáni nosztalgiaként jellemeznék, akár a változtatás javára, de a hagyomány összegyűjtésének bázisa nélkül, aminek következtében a jövő technokráciájába, vagy üres utópiába eshetünk.

– *Első írását a figyelem fenomenológiájának szentelte. Azóta sem szűnt meg a mások gondolataira ügyelni. Am a filozófiatörténet kommentálása nem vezet-e meghaladott eszmék steril ismételéséhez? Különben is, megérthetünk-e jobban egy szöveget, mint maga a szerző?*

– Az előbbiek nyomán, azt hiszem, kérdésére a következőket válaszolhatom. Először is úgy vélem, hogy nincs filozófia, amely ne volna meditáció az elődök,

¹ Egy interjú kontextusában nincs szükség teljes pontosságra, a kötetben azonban nem árt, ha látjuk az eredetit és pontosabb fordítását is: *Die Philosophen haben die Welt nur verschiedenlich interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.* „A filozófusok [mindmáig] csupán különbözőképp értelmezték a világot, [miközben] a feladat az, hogy megváltoztassuk.” (<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm>; (Letöltés: 2023. március 4.) (A szerk.)

a nagy filozófusok művéről. A bölcselet a nagy filozófusok gondolatvilágában létezik. Következésképpen nem lehet a filozófiát a semmiből kezdeni. Az útvo-
nalat, amely a görögöktől napjainkig vezet, valóban végig kell járnunk. Hiszen
a nagy filozófusok életműve az, ahol a kérdéseket föllelhetjük. Ám feltétlenül
szükséges, hogy ne történészként, hanem filozófusként műveljük a filozófiatör-
ténetet. Vagyis azt vegyük tekintetbe, amiről a filozófusok gondolkodtak.
Márpedig mit jelent arról gondolkodni, amiről a filozófia nagyjai gondolkod-
tak? Annyit tesz, hogy bizonyos mértékben ugyanazt a dolgot fogjuk fel, de
máshogyan. Nos, itt találkozom azzal, amit az ön kérdése érintett: azzal a
beképzeltséggel, arroganciával, amely úgy véli, hogy amit mások magukban
végiggondoltak, azt mi jobban felfoghatjuk. Semmiképpen sem hiszem, hogy
„jobban” tudunk gondolkodni, de gondolkodhatunk másképpen. Ami azt je-
lenti, hogy figyelmünket ugyanarra a dologra fogjuk összpontosítani, de más
kulturális helyzetben. Nem szabad azonban ismétlésekbe bocsátkoznunk.
Minden értelmezés alkotó értelmezés, mivel az a feladata, hogy aktuálissá tegye
azt, ami egy bizonyos gazdasági, politikai, szellemi helyzetben fogalomná lett.
E fogalmat kell, de új történelmi helyzetben, újra átgondolni. Ebben az esetben
lesz aztán az értelmezés egyszerre ismétlés és alkotás.

HOMO ANIMAL SYMBOLICUS

– *A hermeneutika, az értelmezéstudományi kutatások szembesítették a szimbólumok
kérdésével?*

– Korai munkáimban egyáltalán nem gondoltam a szimbólum kérdésére,
de a rossz problematikája, ami nagyon lekötött, odavezetett. A rossz prob-
lematikája pedig azért foglalkoztatott, mert az akarat kérdését tanulmányoz-
tam, és eközben szó szerint belebotlottam abba az akadályba, miszerint egy
tisztá gondolkodás számára a rosszról való bárminemű felfogás teljesen
áthatolhatatlan. A mítoszokban a rossz mindig szimbólumokon keresztül ne-
vezte meg magát, mégpedig olyan nyelvi kifejezésekben, mint a beszennyező-
dés, a vétek, a szégyenérzet. Az első meglepetés akkor ért, amikor felfedeztem,
hogy a rossz tapasztalata nem közelíthető meg máshogyan, bármilyen is legyen
ez a rossz – elszenvedett vagy elkövetett, morális vagy fizikai szenvedés – mint
szimbolikus kifejezésekkel. Azaz olyan kifejezésekkel, amelyek valamilyen szó
szerinti jelentést hordoznak (ilyen például a folt, az elhajlás, az eltévelyedés stb.),
de amelyek számunkra ráadásként még egy másik közvetett jelentést is megje-
lölnek. Ám ezt oly módon teszik, hogy a másodlagos, figurális jelentést csak

az elsőn keresztül tudjuk megragadni. Itt tettem föl magamnak a kérdést, hogy vajon csak kivételes esettel van-e itt dolgunk, vagy ellenkezőleg, olyan paradigmával, amely azoknak a lényegbevágó dolgoknak a modellje, amelyek magukat mindig közvetve, szimbolikus módon nyilvánították ki. Nos, ez a feltevés aztán arra indított, hogy a nagy szimbólumok értelmi gazdagságának feltárásához – legyen bár szó a rossz görög, babilóniai, héber vagy keresztény szimbólumairól – kidolgozzak egy gondolati elemző eszközt.

– *„A dolgokra vonatkozó kétely után beléptünk a tudatra irányuló kételybe.” Marx, Nietzsche, Freud, a valláskritika legnevesebb képviselői, a „hamis tudatot” akarták leleplezni. Hogyan találkozott a „gyaní ezen előharcosaival”?*

– A rossz szimbolikáján végzett munkám után szembesültem azzal a felismeréssel, hogy a szimbólumoknak két fajtájuk van. Egyes szimbólumok regresszív jellemvonásokat tartalmaznak, olyanokat, amelyek visszavisznek bennünket a gyermekkor komplexuma felé. Míg mások, olyan prospektív értékeket hordoznak, amelyek a szabadulást jelzik. Ez adta a gondolatot, hogy valószínűleg valamennyi nagy szimbólum ilyen kettős arcú. Egyrészt saját archaizmusomat ábrázolja, másrészt tudatja velem a szabadulás útját. Ezek a szimbólumokról tett reflexiók azután kiindulásul szolgáltak egy tágabb, korunk kulturális helyzetét felbecsülő reflexióhoz. Jelenleg ugyanis az említett két szimbolikus szintet szétválasztó korszakban élünk. Mivel olyan kritikai eszközzel rendelkezünk, ami a klasszikus bölcselet korában, mondjuk Hegelig, nem létezett. Ez az eszköz az illúziók kritikája. Úgy vélem, modernségünk vonása, hogy ez a kritikai eszköz a maga hármas formájában rendelkezésünkre áll. Mégpedig Marxnál az ideológiák kritikája, Freudnál az illúziók kritikája, illetve annak kritikája, amit Nietzsche az engedelmességre szorított, rabszolgá akaratnak nevezett. Nos, úgy hiszem, teljesen új feladat előtt állunk. A mi dolgunk nem csupán összegyűjteni a múltat, ahogyan azt Hegel értette, hanem bátran szembenézni mindkét olvasattal, a régivel és az újjal, vagyis vállalni azt, amit én az értelmezések konfliktusának neveztem. Ez pedig már egy ízig-vérig modern szituáció.

A VALLÁSKRITIKÁRÓL

– *„Kezdetben a félelem szülte az isteneket” – mondja az antik vers. A modern pozitivisták sem hangoztatnak mást. Freud számára, tudjuk, a vallás: illúzió. Márpedig az illúzió olyan képzet, aminek semmiféle valóság sem felel meg. De vajon van-e valami újdonság a régi és az új valláskritikák között?*

– Bizonyos, hogy a szimbólumok felbomlásának mindig is létezett egy felvilágosodásszerű (*Aufklärung*) folyamata. Ám ez a kritika megmaradt elszigetelődve a marginális gondolkodóknál, és nem öltötte magára a mindenütt terjedő kulturális jelenség dimenzióját. Azt hiszem, Nietzsche hívta fel a figyelmünket arra, amit ő nihilizmusnak nevezett. Arról a jelenségről van szó, amely meghaladja az egyének vallásos hitének vagy e hit hiányának tényét is. Mint mondja: „kulturális és történelmi esemény az, hogy a magasabb rendű értékek elvesztik értéküket”. Nos, a magasabb rendű értékek értékvesztése teljesen áthatja a mi kultúránkat, olyan kihívás számunkra, amellyel szembe kell néznünk. Annál is inkább, mert mi vagyunk az elsők, akik a nihilizmussal mint nagyszabású kulturális jelenséggel szembesültünk.

– *Ön sokat foglalkozik az ideológiakritikával. Tudjuk, hogy Marx számára, Feuerbach nyomán, az ideológia igazi típusa a vallás. De vajon csak a vallást veszélyeztetni az ideológiává válás? Beszélhetünk-e még ott vallásról, ahol csak ideológiai funkció van?*

– Az a kritikai elemzés, amelyet Marx a vallással kapcsolatban végzett, úgy gondolom, nem csupán a vallás esetében, hanem számos más esetben is érvényes. Azt mondanám, hogy minden intellektuális, morális, esztétikai, politikai, lelki tényező képes ideológiaként működni. Először oly mértékben, ahogyan elfedi előlünk a valót. Másodsor, amikor egy tényező olyan törvények szerint működik, amelyek rejtve maradnak azok előtt, akik ezt a valóságot hirdetik. Végül, mert érdekeket véd, ellenáll a kritikának. Manapság ezt az ideológiai funkciót inkább a tudomány és a technika tölti be. Megjegyzem, hogy mint rendszer, a marxizmus is működhet ideológiaként, ha elveszti kritikai erejét, ha megszűnik eleven elemző eszköze lenni annak, hogy a dolgokat olyanoknak lássuk, amilyenek. Vagyis ha úgy működik, ahogy Marx a vallás funkcióját leírta. Tehát bármely emberi valóság működhet ideológiaként. Ugyanakkor – ez lesz az előbbieik ellenpontja – működhet nem ideológiaként is. Feltéve, hogy meg tudjuk szabadítani a vallást, az esztétikát, a politikát, a tudományt vagy a technikát ettől a funkciótól. Ezért vélem úgy, hogy az ideológiakritika csupán negatív oldala a valóságok újraértékelésének, ama nagy emberi alkotásokénak, amelyeket az ideológiai funkciók elfedtek. Ebben az értelemben az ideológiakritikát a „gyanú hermeneutikájához” csatolnám. Ám ez mindig csak ellenpólusa egy másik hermeneutikának, amely viszont az értelem visszahódításáé.

VALLÁS. ATEIZMUS. HIT

– *Őn azt írja: „A hit nem kiáltás, hanem megértés.” Nagy feltűnést keltett az a tanulmánya, amelynek a Vallás, ateizmus, hit címet adta. Megkérdezhetem, miért tette az ateizmust a vallás és a hit közé?*

– A vallás kifejezést korlátozó értelemben vettem. Hasonlóan ahhoz, ami beszélgetésünkben korábban ideológia néven szerepelt. A vallás ebben az ideológiai keretben két, egymást kiegészítő módon működik. Egyfelől tiltás, másfelől vigasztalás. A vallásnak erre a két ideológiai működésére alkalmaztam azután a nietzschei és freudi valláskritikát. (Más helyütt és más ideológiai perspektívában alkalmazhatnánk a marxista kritikát is.) Számomra azonban éppen ez az út az, ami a hit igazi funkciójának a felszabadításához vezet. Ami se nem előíró, se nem vigasztaló funkció. Az előírás az akarathoz szól, azt akarja alávetni. De én azt tartom, hogy a hit nyitottság, képzelőerőnknek egy új világra való kinyílása. Ezért nagyon szeretném az akarat hermeneutikájával szemben – ami huszonöt éven át foglalkoztatott – azt is kifejtteni, hogy miben áll a képzeletvilág hermeneutikája, avégből, hogy felfedezzük az alkotó magot. Részletesen tanulmányoztam a vallási nyelv bizonyos számú formáit, a példa-beszédeket, a közmondásokat, a zsoltárok nyelvét, hogy megmutassam: ezek a nyelvi formációk lényegüknél fogva ahhoz a képességünkhöz szólnak, amellyel képzeletvilágunkat egy új létre tágíthatjuk. Számomra ez a hit: nyitottság az egzisztencia és az értelem ajánlatára. A hit mint vigasztalás szerintem rövidzár-latot okoz a keresztény igehirdetésben, és ez nem más, mint a Gondviselés sztoikus eszméje. Ezáltal létezik a hit gyermeces regressziója a veszéllyel szemben való oltalomkeresés felé. Holott a hit, véleményem szerint, ennek az ellenkezője: a veszélyt álló képesség. Az, amit Nietzsche a minden védelmen és biztosítékon kívüli „merész kísérletnek” nevezett. Ezért vagyok mindig fogékony az Ószövetség bölcsességére, úgy, ahogy azt a legkockázatosabb formájában, Jób könyvében megtalálhatjuk. Jób saját szenvedéseinek felpanaszolására semmiféle választ sem kap. De ugyanakkor teljesen nyitott arra a kozmikus távlatra, amelybe siralma is belefoglaltatott. Itt teljesen más dologról van szó, mint bebiztosítottnak, oltalmazottnak, vigasztaltnak lenni. Ez bátorság ahhoz, hogy létünk veszélyeivel a remény jegyében dacoljunk. A remény, ami személy szerint nekünk e világban semmi előnyt, kiváltságot sem ígér, de sokkal tágabb értelemre nyit bennünket, mint azt a saját oltalmam utáni vágy teszi.

MIRE VALÓ A STRUKTURALIZMUS?

– *A strukturalizmus először a nyelvészetben jelentkezett, azt állítva, hogy a nyelv pusztán a különbségekre épített jelrendszer. A „struktúra” műszó itt egy rendszer alkotóelemeinek korlátozott számú kombinációjára utal. A strukturális kifejezés pedig a rendszerszerűség szinonimájává lett. Innen a tézis, hogy mindennemű változás a rendszer állapotának van alárendelve. Az állapotszerűség, a szinkronia elsődleges a történelemmel, a diakroniával szemben. Ezt a gondolatot Lévi-Strauss azután bevezette az embertudományokba. A strukturalizmust ma már felhasználják a szentírásstudománytól a művészetkritikáig. Mi önnek erről az álláspontja?*

– Mindig különbséget teszek strukturális módszer és strukturális ideológia között. Az előbbi tudományos vizsgálat, az utóbbi néha egyszerűen divat, vagy a legjobb esetben meghatározott filozófia. Ha a strukturalizmust mint módszert tekintem, akkor páratlan munkaeszközzel van dolgunk, amely megszabadíthat bennünket a 19. század historizmusától. Lévéen az alapjában véve nihilista. A strukturalizmus annyiban anti-nihilista eszköz, amennyiben mentesít bennünket a szöveggel szembeni kérdések bizonyos típusától. Honnan jön ez a szöveg? Kérdés, amely a szöveget az eredeteken keresztül próbálja megérteni. Nos, ez a kérdésfeltevés vég nélküli megfutamodás a szövegtől való távolodásba, a korábbi szövegek felé... Mintha a forrásokat jobban megérthetnénk, mint magát a szöveget! A strukturalizmus végre visszavezet magához a szöveghez, hogy azt a történetén kívül, valamiféle időtlen tárgyként tanulmányozzuk. Gondolkozunk azon, mi módon funkcionál a szöveg, mik a belső tagolódási törvényei stb. Ezért magában a szövegben kell tartózkodnunk. Úgy vélem, ez rendkívül nagy előnyt jelent azzal a kibúvóval szemben, amely a szövegek mögé, a forrásokhoz vezet, majd a források forrásához és így tovább... ami a historizmus jellemző betegsége. A strukturalizmus azonban betegséggé fajulhat, amikor tudományos módszerekből filozófiába csap át, azt állítva, hogy a szövegeknek nincs szerzőjük, nincs mondanivalójuk, senkihez sem szólnak, és így a strukturalizmus a szövegből egyszerűen abszolútumot csinál. Ezen a ponton kell szerintem az értelmezési, a hermeneutikai funkciót a strukturális módszerhez kapcsolni. Mégpedig olyan formában, hogy ez utóbbi csak állomás legyen a szövegek értelmi birtokbavételének sokkal tágasabb folyamatában. Ekképpen a strukturalizmus elengedhetetlen mozzanata lesz annak, hogy a szöveggel mint szöveggel találkozzunk, miután megszabadított egy sereg, a szerző életrajzára, a történelmi körülményekre vonatkozó kérdéstől. Ezt nevezném a strukturalizmus felszabadító működésének. Ám ezután az utat a másik irányban kell megtennünk. Keresnünk kell, hogy a szöveg mi módon szembesít a világgal,

ami a szövegek világa. Milyen kérdéseket tesz nekünk fel ez a szövegvilág itt és most? Ez az elsajátítás mozzanata. Ez az a pillanat, amikor az olvasó vitába bocsátkozik a szöveggel. Itt van az a pont, amikor elhagyjuk a strukturális módszert, hogy átlépünk az olvasó-szöveg viszony egzisztenciális problematikájába. Pontosan ez az – az egzisztenciális viszony –, amit a strukturális módszer el akarna törölni. Holott a strukturális állomás csak egy cikkelye annak a rendkívül komplex folyamatnak, amely a szövegtől mihozzánk, az olvasókig vezet, mégpedig azon az állomáson keresztül, amit én a szöveg világának nevezek.

– *Jelenleg az „élő szó” filozófiájával foglalkozik. Ha jól értettem, legutolsó könyve a Metaforáról már előrebocsátja, hogy ez a nyelvfilozófia nem a szójelet, nem a nyelvi rendszert, a szintaxist, hanem a beszédmódot, a „diskurzust” teszi meg vizsgálódása tárgyává?*

– A „beszédmód” terminusának említésével eszmecserénkbe egy technikai elem is került. Ez a kifejezés szorosan kapcsolódik a francia lingvisztika legújabb történetéhez, ezért talán érdemes bemutatni. A lingvisztika, különösen a nyelvi jelek kapcsolata, a jelek kombinatorikája körül alakult ki. Ez az, amit szemiotikának neveztek el. Én azt próbáltam megmutatni, hogy a vallási nyelvet mint a költői nyelv egyik különleges esetét nem lehetséges ilyen leszűkített alapon föltárni. Épp ezért újra meg kellett találnunk azt a nyelvelemet, amelyet a jelek egyszerű kombinatorikájára semmiféle módon sem lehet visszavezetni. Ez pedig az élő beszéd. A *beszédmód* egészen más nyelvegységen alapszik, mint a szójel. A beszéd alapja a mondat, hisz az, aki beszél, a mondatban elkötelezi magát egy valóság iránt, akár írásba kívánja azt foglalni, akár megváltoztatni óhajtja azt. Ezen a ponton jön világra a nyelv. Míg a nyelvi jeleket teljes mértékben szükségszerű struktúrák alapozzák meg, addig a mondatok formálása a nyelv állandó megújulását szemlélteti. Azt tartom, hogy a nyelv kettős meghatározottságú. Egyrészt szerkezeti korlátok alapozzák meg, amelyek a szemiotika tárgyát alkotják, másrészt viszont a megújulási képessége, amely az új mondatok létrehozásában nyilvánul meg. Ez a képesség a szemantika tárgya. A metafora azért kötötte le figyelmemet, mert olyan határesettel van dolgunk, ahol tetten érhetjük a nyelven belül munkálkodó megújulás folyamatát. Megadhatom például, hogy anyanyelvemben hány hangegység, fonéma létezik, de nem tudom megmondani, hogy saját nyelvemen hány mondatot fognak valaha kimondani. Hadd fejezzem be a német nyelvfilozófus, Humboldt gondolatával: „A beszédmód, a beszélés a véges eszközök végtelen használata.”

(A beszélgetést lefolytatta és fordította Péterfalvy András)

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE PAUL RICCEUREL

ILLÉS RÓBERT

– *Hogyan látja ma retorika és poétika összefüggését, amit Az élő metafora című könyvében dolgozott föl?*

– Kérdésének könnyebbik, a poétikára vonatkozó részével kezdeném. A „poétika” szót abban a tág értelemben használom, mint Arisztotelész abban az értekezésében, amelynek címéül éppen ezt a szót választotta. Ez a mű azonban főként a görög tragédiával foglalkozik, emellett a komédiával, az eposszal: vagyis olyan alkotásokkal, amelyeknek lényege, hogy példaértékű emberi szituációkból épülnek föl, s ezek az emberi szituációk szereplőkből és történetekből állnak. Értekezésének végén Arisztotelész egyenesen azt állítja, hogy a költészet filozofikusabb, mint a történetírás, mert a történetírás valóságos, tehát esetleges történésekkel foglalkozik, míg a költészet tipikus hősöket alkot; tehát bizonyos értelemben egyetemes, vagyis képes arra, hogy rányissa szemünket a valóságnak arra a rejtett oldalára, amelyről nem is lehetett tudomásunk addig, amíg a költői alkotás fel nem tárta előttünk. A retorika dimenziója ehhez képest szűkebb, hiszen lényegében az a célja, hogy helytállónak látszó érvekkel meggyőzzön valamiről. Korlátja, hogy mindig a hallgatóság által elfogadott eszméken nyugszik, míg a költészet az értelem új terét hozza létre.

– *A referencia szó központi jelentőségű a jelenkori filozófiában. Az Ön művében is találkozunk ilyen fejezetcímmel: „Metafora és referencia”. Ma is ilyen fontosnak tekinti ezt a fogalmat?*

– Igen. Tudnunk kell, hogy a referencia szót az angolszász analitikus filozófia vezette be a nyelv és a valóság, a diskurzus és a realitás közötti kapcsolat jelölésére. De az angolszász analitikus filozófia mindig abból a feltételezésből indul ki, hogy csak a leíró, vagyis – nagyjából – a köznapi nyelvnek van referenciája, tehát amikor azokról a dolgokról beszélünk, amelyeket látunk, érintünk, amelyeket manipulálni tudunk; vagy pedig a tudományos nyelvnek, amely nem annyira látható, ám verifikálható világot hoz létre. Az analitikus filozófiában ezért mindig jelen van az egyenlő, verifikálható referencia elve. Az én tétellem ezzel szemben az, hogy noha a költészet is kapcsolódik a valósághoz, ez nem ugyanaz a valóság, nem mérhető valóság. Nem atomokból és elektronokból áll. Ami a költészetben revelálódik, vagyis feltárul, kilép a homályból, az a világban való jelenlétünk, az, ahogyan belakjuk a világot. Ezért

a referencia szót én tágabb értelemben használom, hiszen nem csupán azt jelentí, ami empirikusan verifikálható, hanem azt is, ami költői eszközökkel feltárható stb. Voltaképpen ezzel zárom első kérdésére adott válaszomat. A költészet, midőn új teret nyit az értelem számára, egyúttal a tapasztalat számára is teret nyit. Ez a referencia.

– *A Történelem és igazság című könyvében azt írja: „Hiszek a gondolkodás eredményességében, mert úgy vélem, hogy az ember nagysága a munka és a beszéd dialektikájában rejlik; a mondás és a tevés, a jelentés és a cselekvés túlságosan is egybeolvad abhoz, hogy tartós ellentét léphessen fel a teória és a praxis között.” Miként vélekedik erről ma?*

– Változatlanul érvényesnek tartom ezt az állítást, noha ez viszonylag régi szöveg, és olyan polémiára utal, amely Franciaországban már a múlté. Igen elnagyoltan összefoglalva ez a vita egyfelől a filozófia erősen spekulatív, a hangsúlyt a beszédre, a reflexióra helyező, a gyakorlati megfontolásokat kizáró felfogása, másfelől egyfajta (ugyanolyan gyakran keresztény, mint marxista eredetű) aktivizmus között folyt, amely szerint csak az a fontos, amit teszünk, nem pedig az, amit mondunk. Nos, én ebben a szövegben vissza akartam állítani a beszéd és a cselekvés egyenlő jogi státusát. Két szempontból igazítanám ki az akkor írottakat. Jelenleg így mondanám: beszélni nem egyszerűen annyit jelent, hogy tükröt tartunk a természet elé, mint valaha mondták; a beszéd értelem létrehozása. Tehát beszélve cselekszünk, sőt vannak olyan nyelvi formáink, amelyek igen erőteljes cselekvések, mint például az ígélet, a figyelmeztetés vagy a parancs. Léteznek tehát verbális cselekvések. Másfelől viszont nincs olyan formája az emberi cselekvésnek, amelyben a nyelvnek része ne lenne. Miért? Mert az emberi cselekvés éppen abban különbözik az állati viselkedéstől, hogy szimbólumokat, normákat, szabályokat foglal magában. Ha én üdvözlöm magát, kezet nyújtok: a kéznyújtás tett, mivel egy bizonyos kultúrában az udvariasság kifejezője. Következésképp, ha fel akarjuk fejteni valamennyi emberi gesztusnak ezt a szimbolikus dimenzióját, a nyelvhez kell folyamodnunk. Az emberi gesztusok lényegük szerint különböznek az állati tevékenységtől, méghozzá éppen szimbolikus dimenziójuk révén – és itt máris a nyelv birodalmában találjuk magunkat. Tehát a *mondani* és a *tenni*, a gondolat és a cselekvés átjárja, keresztezi egymást.

– *Ugyanebben a könyvben Ön ezt írja: „Haboztam, hogy felvegyem-e ebbe a gyűjteménybe A kereszténység és a történelem értelme című tanulmányomat, mivel ez a többinél jóval messzebbre megy egyfajta keresztény hitvallás irányába, s így megtöri azt a tartózkodást, amely számomra a filozófiai dialógus nélkülözhetetlen feltételének tűnik.” Jelenleg is így látja ezt a kérdést?*

– E tekintetben nem változott a véleményem. Mindig is ügyeltem rá, hogy különválasszam a tapasztalatra, az észre, a minden ember számára közös nyelvre épített filozófiai munkásságomat vallásos elkötelezettségetemtől, amely egy történelmi közösséghez való tartozásomon nyugszik, amely közösség bizonyos alapvető szövegekre, elsősorban a bibliai zsidó, majd keresztény írásokra hivatkozik. Nos, amikor filozófiai fejtegetésbe bocsátkozom, nagy gonddal vigyázok arra, hogy csak a közös ész, a józan értelem által nyújtott segédeszközökre, forrásokra támaszkodjam. Ugyanakkor viszont mély meggyőződésem, hogy – és ez a kérdés másik oldala – a filozófiai reflexióban mindig van valami befejezetlenség, mivel az igazság iránti elkötelezettség mélyebb motivációja éppen ebben a bibliai referenciában lelhető föl. Vegyünk egy rendkívül egyszerű példát: az erkölcsöt. Hívók és nem hívők egyezsége juthatunk az igazságosság minimumának szabályára vonatkozóan (amely egyébiránt vallási szövegekben jutott kifejezésre): ne tégy mással olyasmit, amit magad sem vennél szívesen (mármint ha veled tennék). Megtaláljuk ezt a zsidó Ézsaiásnál, halljuk Jézus szájából, de meglelhetjük Kantnál is. Mindig úgy cselekedj, hogy a másikat ne pusztá eszközként, hanem magában való célként kezelhesd. Látjuk, hogy ebben az erkölcsi kijelentésben megtalálható a közös ész mozzanata. Ám annak az ésszerűsége, megalapozása, az arra való mélyebb ösztönzés, hogy e szerint a parancsolat szerint éljünk, amelyet minden ember ismer, feltételezi, hogy úgy mondjam, a szabadság felszabadítását. Ezzel azt akarom mondani, hogy az emberi szabadságnak alapjaiban kell megszabadulnia mindenféle béklyótól. S akkor a hitre vár az a feladat, hogy a szabadságot a maga teljességében érvényre juttassa. Még a filozófus Kant is elismerte a vallást a pusztá ész határain belül, amikor azt mondta, hogy a szabadság felszabadítása – vagy ahogy a vallás nyelvén mondjuk, szanktifikációja, szentté tétele – nem azonos az erkölcs problémájával. Miért? Mert létezik a rossz, és a szabadságot fel kell szabadítani a rossz bilincseiből, hogy kifejthesse erkölcsi hatását. Szóval, összefoglalásként azt mondanám, hogy az erkölcsi szabály, meglehet, közös minden ember, minden hit és hitetlenség számára, ám a keresztény hitvallás sajátos vonása az, hogy kijelenti: a szabadság nem az övé, nem a sajátja, nem olyasvalami, ami a rendelkezésére áll, nem a saját műve, hanem isteni adomány. Ennek az adománynak a felismerésében, hogy szabad, szabadságomban felszabadított ember vagyok, ebben rejlik az erkölcs vallási dimenziója.

– Arra kérném, beszéljen a *perszonalizmus atyjával, Emmanuel Mounier-val* való személyes kapcsolatáról, illetve könyvének róla szóló fejezetéről.

– Nos, mint tudja, Emmanuel Mounier életműve két periódusra osztható: az első korszak 1932-től a második világháború kezdetéig tart, a második 1950-

ben bekövetkezett haláláig. Ez utóbbi pályaszakasz tehát igen rövid. Nagyon kurta mindkét időszak, ám mégis különböznek a dolgok hangsúlyozását és a központi problémát illetően.

Az első periódusban Mounier főleg az individualizmus elleni harcot helyezte előtérbe. Individualizmuson azt az állítást értette, hogy az ember mint individuum, mint atom létezik, még mielőtt egy társadalomhoz tartoznék, vagyis mielőtt belépne a társadalmi viszonylatok rendszerébe, mielőtt társadalmi kötelezettségei és jogai lennének. Ebből következik alapvetően fontos különbségtevése az individuum (amely már a társadalomba való belépése előtt jogokkal rendelkezik) és a személy között, amely csak annyiban létezik, amennyiben része egy élő közösségnek. Közvetlenül a háborút megelőzően főként erre irányult munkássága: a személynek és a közösségnek ezt a mély összefüggését hangsúlyozta. Hajlamosak vagyunk ugyanis arra, hogy vagy azt mondjuk: a társadalom valamennyi érték, norma stb. forrása, vagy pedig azt, hogy az individuum az abszolút alany. Végső soron azt akarta kimutatni, hogy a személy csak a közösséggel való viszonyában létezik és fordítva, hogy minden valódi közösség egy személyekből álló személy.

Ezután következett a második periódus. Emmanuel Mounier második korszaka 1945-től 1950-ig lényegében arra az időszakra esik, amikor már likvidálták a fasizmust Európában. A rekonstrukció évei voltak ezek, amikor új, sokkal nehezebb, sokkal szubtilisabb kapcsolatot kellett kialakítani a belső élet és a politikai-társadalmi elkötelezettség között. Itt szintén antinómiával, vagy ha úgy tetszik, dichotómiával találta magát szemben. Egyrészt voltak, akik azt mondták: ahhoz, hogy újjáépítsük életünket, nyilvánosságunkat, magunkba kell szállnunk, tehát vonuljunk vissza a meditációba, illetve a hívő emberek esetében az imádságba. A másik oldalon álltak mindazok, akik szerint a háborús romok közepette társadalmilag elkötelezett aktivistákká kell válnunk, akár a pártokban, akár a szakszervezetekben vagy más mozgalmakban, akár a műveinkben; a kritérium mindig a bekapcsolódás valamilyen társadalmi tevékenységbe. Tehát afféle háborúskodás volt ez, amely nagyon emlékeztetett arra, amire a második kérdésre adott válaszómban utaltam: a gondolkodás és a cselekvés, a beszéd és a tevékenység közötti viszonyra. Itt is az interioritás és az exterioritás, a belső és a külső közötti összefüggésről volt szó. Azt hiszem, Mounier gondolkodói ereje abban nyilvánult meg, hogy elutasította a választást. Ami saját munkásságát illeti, az főleg egy folyóirat irányítása volt; emiatt nem tudott a szó akadémiái vagy egyetemi körökben elfogadott értelmében gondolkodói életművet felépíteni. Az egyetlen olyan művét, amely némileg emlékeztet egy tudományos munkára, éppen a háború alatt, franciaországi

internálása idején alkotta, a náci megszállás időszakában. Ekkor írta az *Értekezés a jellemről* című, némileg spekulatívabb jellegű művét, amely átmenetet képez a háború előtti és a háború utáni periódus között. A háború után azonban lényegileg azt akarta megmutatni, hogy amennyiben nem vagyunk képesek magunkba vonulni, visszatérni a forrásokhoz, akkor dinamizmusunk kimerül az aktivitásban. Ezért minduntalan figyelmeztette a bensőséges embereit a világban való jelenlét, az aktivistákat pedig az elhallgatás és a visszavonultság szükségességére.

– *Hogyan látja Gabriel Marcel személyiségét és filozófiáját?*

– Igen, Gabriel Marcel filozófiája! Engedje meg, hogy előbb az emberről beszéljek, mert ha igaz is, hogy némelyik filozófus személy szerint nincs jelen a műveiben, Gabriel Marcel esetében ez nem így van. Gabriel Marcel a filozófianárom volt a háború előtti években, pontosan Mounier első korszakában, amelyről az imént szóltam. A magam részéről nem kívántam választani Mounier és Gabriel Marcel között, mivel úgy találtam, hogy mély összhang van kettejük között. Szóval Gabriel Marcel olyan ember volt, aki – mint Szókratész – közvetlenül válaszolt a filozófiai problémákra, vagyis anélkül, hogy minduntalan hivatkozott volna valakire – hogy Arisztotelész ezt mondta, Descartes azt mondta, Kant amazt mondta... Nekünk, tanítványainak mindig közvetlenül azzal a kérdéssel kellett szembenéznünk: mit mondunk mi, azaz mi a saját véleményünk? Tehát mind a kérdésben, mind pedig a válaszban volt személyes elkötelezettség.

Gabriel Marcel lényegében három témakörben alkotott jelentőset, s ezek az eredményei számomra ugyanolyan érvényesek ma, mint annak idején. Először is azt a tételét kell említenünk, hogy az ember lényege szerint inkarnált lény – ami a test és a lélek opozíciójának elutasításával egyenértékű –, azt a tényt hangsúlyozta, hogy az ember élő test, „lelkes” test, vagyis olyan test, amelyben a gondolat, a nyelv, a döntési képesség, a szabadság, a reflexió lakozik. Tehát nagyon erősen hangsúlyozta a testiség összefüggését, vagyis azt, hogy testünk által vagyunk a világon – legalább annyira, mint Merleau-Ponty, aki szintén foglalkozott azzal a problémával, hogy miként közvetít a test közöttünk és a világ között. Gabriel Marcel valóban a testiség inkarnációjának gondolkodója. Ő hangsúlyozta a leginkább, hogy a testem nem egy test a többi között: az emberi testre az jellemző, hogy *valakinek* a teste, tehát közvetlenül is kifejezőerővel rendelkezik. Azt hiszem, erre a legjobb példa az arc. Az arc valóban az ember látható és mezítelen oldala, az arc a mezítelen ember – kivéve, ha álcázza magát vagy elrejtőzik. Az arc az a testrész, amely ki van téve a pillantásoknak; a tekintetből viszont maga a lélek sugárzik. Vegyük csak azt a paradoxont, hogy

mindenki számára magától értetődő: a tekintet az arcból lép ki és felénk irányul; míg a fizikus és a fiziológus szerint a fénysugarak hatolnak be a szembe. De ez a tekintet fiziológiai oldala; a testi és ugyanakkor spirituális oldal a tekintet ereje, amint kilép a testből és felém irányul. Tehát látom magát, amint engem néz: a tekintet a pszichikai intenció és egy fizikai-optikai mechanizmus mély egysége. A tekintet a lélek és a test egységének csodálatra méltó illusztrációja.

De vehetném példának a beszédet is, hiszen a beszéd: hang, amelyet az emberi test a száj segítségével hoz létre – ugyanakkor viszont jelrendszer is. Vagyis a hang egyszerre fizikai dolog – egyfajta zörej, pontosabban lehelet –, ugyanakkor pedig szervezett jel-struktúra is; következésképp a jelben találkozik a pszichikai és a fizikai oldal, ami jól mutatja test és lélek egységét. Ez tehát Gabriel Marcel filozófiájának első nagy témája. A második téma a második személy problémája. Erősen foglalkoztatta az a jelenség, hogy a nyugati filozófia az *Énre* helyezte a hangsúlyt. Descartes *cogitója* első személyben hangzik el – gondolkodom, tehát vagyok –, és Kantnál is megtaláljuk az *Én gondolom* formulát, amely Kant nevezetes szövegében, *A tiszta ész kritikájában* minden reprezentációhoz hozzátehető. Nos, Gabriel Marcel állítása az, hogy a személylyel mindenekelőtt második személyben találkozom, nem pedig akkor, mikor kinyilvánítom saját magamat, s hogy először egy Te-hez fordulok; illetve az is hozzám fordul, létezni kezd számomra, s ennek során fedezem fel a szubjektum dimenzióját, a második személyben levő szubjektumét. Itt ismét egy rendkívül egyszerű példára hivatkozhatom, éppoly egyszerűre, mint amilyen a hang példája volt. Tudjuk, a nyelvvel való első kapcsolatunk valóban nem az, hogy beszélünk, hanem hogy hallgatjuk valakinek a beszédét. Gyermekeként először halljuk a nyelvet, s csak azután beszéljük. Azt hiszem, nagyszerű szimbólum, hogy olyan környezetbe születünk bele, amelyet a beszéd alkot; mások beszéde vesz körül bennünket. A másik beszédének befogadása közben válok képessé arra, hogy magam is beszélni kezdjek, vagy ahogy franciául mondjuk, „átvegyem a szót”. De mielőtt „átvesszük” a szót, hallgatni kell. És a hallgatás elsőbbsége a beszéddel szemben mutatja a második személy elsőbbségét az elsővel szemben. Ezt a tételt egyébként a morális parancsolat példájával tudnám alátámasztani, amely szintén második személyben szól. Ne ölj, tartsd meg az ígéreteidet, ne hazudj – vagyis a lelkiismeret hangja második személyben szólít meg. Vagyis az az igen mélyen bennem levő valami hív engem vagy magát, ami nem más, mint az erkölcsi tudat, amely azonban alapvetően valaki által valakihez intézett beszédként létezik.

A harmadik téma, amellyel Gabriel Marcel birkózott, s amely néha majdhogynem vulgarizálódott, de legalábbis banálissá vált a sok ismétléstől, az

ontológiai misztérium fogalma volt. A misztérium szó igen gyakran arra szolgál, hogy a tudatlanságot vagy a restséget leplezze. Ez rejtély, misztérium, szoktuk mondani valamire, amit teljesen érthetetlennek találunk. A misztérium szó tehát a gondolkodás nyomorúságának leplezésére szolgál. Gabriel Marcelnél nem ez volt a helyzet, mivel nála a misztérium szó ereje éppen abból ered, ami megkülönbözteti a probléma szótól. A probléma ugyebár olyan kérdés, amelynek minden tagja előttünk van, mintegy az asztalon kiterítve, akár egy puzzle darabjai, s nekem meg kell találnom a legjobb megoldást arra, hogy megcsináljam a puzzle-t, ám én magam nem vagyok része a játéknak. Ezzel szemben a misztérium sajátossága az, hogy én magam is része vagyok a kérdésnek és a megoldásnak. Ezért mondja Gabriel Marcel, hogy ebben az esetben nem tudom *problémává tenni* a dolgokat, vagyis olyan kérdésre redukálni őket, amelynek nem vagyok a része, amelyben egyáltalán nem vagyok érdekelve. Nos, számára a misztérium szíve, amelyet ontológiai misztériumnak nevez, magának a létezésnek a fogalma. Itt sok mindent kellene említenünk Gabriel Marcel katolikus hitéről. Ám ő mindenki számára érthető dolgokat akart mondani. Még akkor is, amikor keresztény és katolikus meggyőződését fejezte ki, ezt mindenki számára hozzáférhető formában tette, éppen azért, mert úgy gondolta, hogy a misztériumnak ez a dimenziója, amellyel én nem rendelkezem, de amely rendelkezik velem, amely az alapjaimat képezi, anélkül, hogy saját kezdeményezésből tételezhetném: ez voltaképpen azonos azzal a gondolattal – amelyet magam is fejtegettem az imént –, hogy a szabadságom megadatott nekem. De éppen egy ilyen jellegű mondat fejezi ki jól a misztérium fogalmát, mivel nincs lehetőségem arra, hogy szabadságom adományát úgy fogjam fel, mint amikor az ember egy vihart vagy egy tűzvészt szemlél, egyszerű nézőként. Nem nézője vagyok ennek az adománynak, hanem hozzátartozom, mint az a személy, akinek ez megadatott. Összefoglalva, azt hiszem, hogy ez a háromszög-féle az alapja Gabriel Marcel gondolkodásának. Először is a testet öltött gondolat, azután a *Te* elsődlegessége az emberek közötti kapcsolatokban, harmadszor pedig az engem is magában foglaló misztérium mélysége, szemben a problémákkal, amelyeket kívülről szemlélek.

– *Hogyan látja ma a kultúra és a keresztény hit kapcsolatának problematikáját?*

– Többször is érintettük ezt a kérdést az előző témák kapcsán, de szeretném összefoglalni a véleményemet. Korábbi fejtegetéseimben több olyan elem is felbukkant, amelyek szükségesek ennek a kérdésnek a megválaszolásához. A kultúra fogalma viszonylag modern fejlemény, amely a német *Bildung* fogalmához kötődik, és vallási meggyőződéstől függetlenül nyitott minden ember számára. A kultúra lényege szerint közös. A kultúra sajátossága az, hogy olyan

hitek, szabályok, normák együttese alkotja, amelyekhez mindenki egy bizonyos kielégítő szinten ragaszkodik, azért, hogy közösen tudjanak cselekedni, illetve hogy a közös cselekvést szabályozni tudják. Tehát én elsősorban a kultúrának erre az átfogó, totalizáló mozzanatára helyezném a hangsúlyt, arra, hogy a kultúra köztulajdon, közkinccs. Ezt leszögezve azonban meg kell mondanunk, hogy a modern ember helyzetére az jellemző, hogy már nem egységes kultúrában létezünk; van egy közös örökségünk, amely a hagyományból ered. A hagyományokból – tegyük hozzá azonnal. A modern ember és különösen a nyugati ember egy sor kulturális újítás terméke, amelyek egymásra rétegződnek, mint a földrétegek. Van a görög-római alap, a zsidó-keresztény alap, aztán ott van a nagy középkori tapasztalat: a kereszténységbe való integrálódás, de említenünk kell a reneszánszot, a reformációt, s ide tartozik a német *Aufklärung* és a brit *Enlightenment*, aztán a francia forradalom és a nacionalizmusok, a 19. század nagy nemzeti mozgalmak, a munkásmozgalmak, a szocializmus, a marxizmus stb. Úgy vélem, hogy a modern ember többféle tradíció letéteményese, s ezért, hogy önmagunkban meghasonlottak vagyunk, és azt hiszem, soha nem is fogunk újból egységes kultúrában élni – ha ugyan valaha létezett ilyen.

Ellentmondásos, konfliktusos kultúrában élünk. Nos, ebben a lényege szerint konfliktusos összefüggésben hivatkoznék a sajátos zsidó-keresztény örökségre, ezen belül helyezném el. Ezt a hagyományt a globális kultúra összetevőjének, egyidejűleg pedig állandóan idegen elemnek tartom. A Szentírás tradíciójában egyébként találunk szimbólumnak tekinthető képeket, mint amilyen a kovász a tésztában, vagy a szobában világló mécses, vagy a hegyet megvilágító fény. Vagyis a hitnek nem arra kell törekednie, hogy uralkodjék, hanem hogy sugallatot adjon – nem dominálónak, hanem inspirálónak kell lennie. Ebben az értelemben állítom, hogy a kereszténységnek mint hatalmi rendszernek a megsemmisülése, összeomlása jó dolog. Egyrészt persze katasztrófa is, igen fájdalmas, sőt, bizonyára szörnyű dolog, ám ugyanakkor véget vet annak a zavarnak, amely abból eredt, hogy az ige felszabadító ereje összekeveredett egy intézmény hatalmával. És az a tény, hogy a keresztények ma kisebbségben vannak, úgy vélem, előnyt jelent abból a szempontból, hogy éppen ezért szabadabban tudnak részt venni a plurális kultúra nagy vitájában.

Jelenleg – és feltehetően még hosszú ideig, ha ugyan nem örökre – egy plurális kultúrához tartozunk. Mellékesen úgy gondolom, hogy ennek politikai szempontból is van jelentősége, mivel egy bizonyos politikai hatalomnak az a törekvése, hogy új, ellentmondások nélküli embert kovácsoljon, illúzió. Egészen hasonló illúzió, mint a középkori kereszténységé, amelyet voltaképpen megismétel, csak racionalista fogalmakkal. Közös bennük az az eszme, hogy az

embereket egy meghatározott számú, rájuk erőltetett hittételben kell egyesíteni. Azt hiszem, hogy ezzel szemben éppen azokra a múltból származó kulturális erőkre támaszkodhatunk, amelyeket az imént soroltam fel a görög-római világtól a 19. és 20. század forradalmáiig. Arra a feltételezésre építek, hogy mindebben van egy mélyebb egység, az emberre ráismerő ember lehetősége. Ezt arra alapozom, hogy megosztottak vagyunk, hogy ellenfelei vagyunk egymásnak. És Karl Jaspers, a filozófus, akinek sokat köszönhetek, és aki mesterem volt ugyanabban az időszakban, mikor Gabriel Marcelnek is tanítványa voltam, nos, ő szerette megemlíteni, hogy létezik szereteteli küzdelem, *liebender Kampf*. Számomra ez nagyon erős jelszó. Barátságos küzdelmet kell vívni azokkal, akik nem osztják a hitemet, de akikkel együtt kell megvalósítanom egy igazságos társadalmat.

– *Mit ért Ön reveláción?*

– Sok minden jut erről eszembe! Talán észrevette, hogy beszélgetésünk során egyetlenegyszer használtam ezt a szót, a költészettel összefüggésben, ami arra mutat, hogy a reveláció fogalma nincs fönntartva a vallás számára. Revelációról beszélek minden alkalommal, amikor létezésünk rejtett dimenziója leplezetlenül feltárul előttünk. És minden nagy költészet ezt teszi: magánéletünkben, családi kapcsolatainkban, társadalmi, nemzetközi, emberi viszonyainkban feltárja az elfedett, álcázott, rejtett dimenziókat. Tehát véleményem szerint a „revelálni” szó első értelme: felfedni azt, ami rejtett volt. Itt is, akár az előző kérdéseknél, mondanék egy példát: egyszerűen csak gondoljunk az olyan nagy emberi szenvedélyekre, mint a féltékenység, a gyűlölet vagy a hatalom. Honnan máshonnan ismernénk ezeket, ha nem az olyan nagy alkotók műveiből, mint Cervantes, Shakespeare, Dosztojevszkij. Ebben az esetben a költői mű revelálja az emberben rejlő mélységeket. Nos, a magam részéről, mielőtt valamiről – mondjuk, egy szövegről – azt állítanám, hogy reveláció, azt mondom, hogy reveláló: vagyis képes revelálni valamit az emberi valóságból, abból, ahogyan a világot belakjuk (hogy egy általam igen kedvelt kifejezéssel éljek, amely Heideggernél, de más filozófusoknál is gyakran előfordul). Tehát meg kell tanulnunk, hogy a reveláló művek révén feltáruljon előttünk az a mód, ahogyan otthonunkká tesszük a világot, méghozzá minden rejtett dimenziójában. Vagyis a beszéd, mielőtt reveláció lenne, először reveláló. A zsidó és a keresztény tradíció sajátossága, hogy valamennyi költemény, valamennyi írás közül, amelyek a kultúránkhöz tartoznak, van egy, amely egészen különleges, eredeti: éspedig a bibliai írások összessége, amelyek rendkívüli módon revelálók és éppen ezért reveláltak is. Miért? Mert a középpontjukban mindig egy nép felszabadítása áll, és azt hiszem, hogy az *exodus* erejét a hebraikus zsidó tradí-

cióban vagy a feltámadás erejét a keresztény írásokban éppen az adja, hogy a szabadságot a világot átformáló erőként revelálja. A reveláló szóról áttérve a revelált szóra: ezeket a szövegeket revelált szövegeknek tarthatjuk és annak is tartjuk, mivel mi magunk nem voltunk képesek megírni őket. Olyan beszéd ez, amely valamiképpen megadatott számunkra, hogy azután mi is megszólalhassunk, kézbe vehessük személyes és közösségi szabadságunkat. Egyformán ragaszkodom tehát a zsidó-keresztény revelációnak a szó tág értelmében vett költői jellegéhez, vagyis hogy ez a költészet egyik dimenziója; másfelől viszont épp ennyire ragaszkodom ahhoz is, hogy ez műfajában egyedülálló költészet, már csak azért is, mert megteremti az őt interpretáló közösségét. A többi költői mű, mint a görög tragédiák vagy Shakespeare tragédiái, elszigetelt művek maradnak, míg a zsidó írások jellegzetessége az, hogy létrehoztak egy népet, amely csak azért létezik, mert léteznek ezek az írások; a bibliai szövegek specifikuma pedig az, hogy közösséget, történelmi közösségeket hoztak létre, az egyházakat, amelyek az én szememben lényegük szerint az őket alkotó beszédre hallgató, azt interpretáló közösségek.

(Az interjút Illés Róbert készítette; fordította: Angyalosi Gergely)

OLVASÁS, HAGYOMÁNY, FORDÍTÁS – BESZÉLGETÉS PAUL RICŒURREL¹

DENIS ATYA

– *Mi a különbség a Biblia 6. századi, Szent Benedek korabeli olvasója és a mai olvasó között? Vajon ugyanarról a lectio divináról beszélhetünk-e mindkét esetben?*

– A kérdés szívügyem, ezt őszintén mondhatom. Az előbb az olvasás (*lectio*) szót használta. Általánosságban s a Biblia esetében kiváltképp azt jelenti ez, hogy egy szöveg csak akkor létezik, ha olvassák. A szöveg és az olvasó között zajlik az olvasás eseménye. Az olvasásnak ugyanakkor története van. Nagy Szent Gergely csodálatos mondata jut eszembe: „A szöveg együtt növekszik olvasóival.” Vagyis az olvasatok története értelemalkotó folyamat.

– *Produktív?*

– Igen. Ezzel azonban a válasznak csak egyik felét érintem, a másikra később térnék ki. Vegyük például a keresztrefeszítést ábrázoló festményeket. Mind-egyikről elmondhatjuk – egészen Dalig, Velásquezen át –, hogy hozzáad valamit a keresztalál megértéséhez. S mindnek más a lelkisége. Vannak teljesen tragikus ábrázolások, másokra inkább egyfajta sztoikus derű jellemző. Az ikonográfiához hasonlóan megírhatnánk a keresztrefeszítés irodalmi ábrázolásainak történetét is. Végző soron ugyanígy történt a négy evangéliummal: egymás mellé állították a Szenvedéstörténet négyféle elbeszélését. Mindegyik hozzáad valamit a többihez.

Említettem, hogy válaszmunkának ez csak az egyik oldala. Ha ugyanis kizárólag az olvasat újdonságát hangsúlyoznánk, akkor megfeledkeznénk történetének folytonosságáról, így az a feledés történetévé lenne, mivel minden olvasat maga mögött hagyja az előzőeket. A mindent egybefoglaló idő látomására volna tehát szükségünk, amelyben az új olvasatok nem törölnék el a korábbiakat. Annak a jelenségnek a forrásánál vagyunk, amelyet Hagyománynak nevezünk.

A Hagyományt élő és dinamikus fogalomként kell elgondolnunk. Nem valamely készlet érintetlen megőrzését jelenti, hanem működő örökséget, amely egyszerre meghaladja és megőrzi a régi olvasatokat. Elsősorban a szentháromságtani és krisztológiai dogma hatalmas építményeire gondolok. Ezeket, noha rendkívül tudós olvasatot nyújtanak, egy tőlünk már távol eső nyelvezettel és

¹ A beszélgetést P. Denis, a La Pierre-qui-Vire apátságában élő bencés szerzetes folytatta. Eredetileg az *Écoute* című folyóirat 1993/4-es számában jelent meg (92–100). A fordítást a *Pannonhalmi Szemle* engedélyével közöljük.

gondolkodásmódban hozták létre. Ugyanakkor az értelmezés múltjának nem szabad feledésbe merülnie. Mindig tudatában kell lennünk annak, hogy egy nagy történelem részesei vagyunk, melyben elődeink sok mindent értettek, amit mi már nem értünk, s ami valamiképp elkerüli figyelmünket. Olyan tágassá kell tehát alakítanunk emlékezetünket, hogy egységbe foglalhassa az újítást és a megőrzést. Azt hiszem, ez a Hagyomány (*traditio*) két oldala; a szónak vissza kellene adnunk eredeti jelentését: s ez a közvetítés (*transmissio*). A közvetítés azt jelenti, hogy átkelünk az időn. Protestáns neveltetéséből is fakad, hogy szívesen fogalmazok így, mivel erősen tiltakozom az ellen az elképzelés ellen, hogy a Reformáció szakított volna a hagyománnyal, így akarván visszatérni a forrásokhoz s jelenvalóvá tenni azokat. Ez a fajta jelenidejűség teljességgel lehetetlen. Végére is az alapító elbeszélésekhez csak úgy kanyarodhatunk vissza, ha – fordított irányban – átkelünk a történelmen. A csupasz szöveg képzete naiv elgondolás.

– *Vajon a Biblia olvasása nem azt jelenti-e, hogy a szövegből átlépünk az élőszóhoz?*

– Sok mindent át kell gondolnunk a szó és az írás kapcsolatában. E kapcsolat valójában már a szövegen belül megjelenik. Nem csupán arról van szó, hogy saját szavunkat hozzáadjuk az íráshoz, hanem a szöveg maga is a beszéd munkájának gyümölcse. Már önmagában az a tény is meglepő, hogy a Szentírást Isten Igéjének nevezzük.² Az írás mintha rögzítené a szót, azáltal, hogy beírodáshoz segíti; így a szó az esemény után is fennmarad. Másfelől viszont az írás csak azért létezik, mert befogad egy alapító eseményt. A neoplatonikus kultúrkör teológusai úgy gondolták, hogy a *logosz* a szó és az írás kettősségén túl létezik: összeköti a szót és az írást. Kicsit másképpen, érthetőbb szavakkal ma úgy mondanánk, hogy a szó bele van íródva az írásba. A beírodás egyébként rendkívül érdekes fogalom: olyan bélyeget, nyomot, lenyomatot jelöl, amelyet a szónál kevésbé tünékeny alapanyag őriz meg számunkra.

– *Mielőtt tehát az írás megszületett volna, a beszéd már létezett...*

– A beszéd csak az íráson keresztül érkezhetik el hozzánk; az írást viszont újra az élőszó fennhatósága alá kell helyezni. E tekintetben a tanítás hasonló problémát vet fel: a beszéd és az írás kölcsönhatásának gondját.

– *Nem volna-e érdemes időről időre hangosan felolvasni mondjuk az Evangéliumot, ügyet sem vetve a fejezetek beosztására, a címekre... , hogy ismét felfedezzük azt, ami a szövegben csakugyan élő?*

² Mint korábban is jeleztük, a franciában ugyanaz a *parole* kifejezés használatos mind az általános értelemben vett „beszéd”, mind az „Isten beszéde”, vagyis magyarul az „Isten Igéje” jelentésben.

– Amit mond, közelről érint. Véletlenül épp a napokban foglalkoztam Wilhelm von Humboldt néhány tanulmányával, amelyek a nyelvről szólnak. Bizonyos tiltakozást vettem észre bennük az írás uralma ellen. A szerző azt kívánja hangsúlyozni, hogy a beszéd az egész test munkája. Csodálatos oldalakat ír arról, ahogyan a test mélységeiből felszakad a levegő és a beszédhang révén kiszabadul. A lélegzet és a hang összefüggésén túl azt is látnunk kell, miként hozza mozgásba a hang az egész arcot. Nemcsak a hangképző szerveket – a gégét és a garatot –, hanem az ajkakat, a fogakat és a nyelvet is, egyszóval az egész szájüreget. Humboldt, a 19. század eleji romantikus gondolkodó sokat foglalkozott az emberi hang és a függőleges testhelyzet kapcsolatával. Felismer-te, hogy az emberi beszéd a föld fölé emelkedik, míg az állatok arca – ha lehet itt egyáltalán arcról beszélni –, a földre szegeződik. Az ember függőleges tartásának köszönhető, hogy szavai mindig a magasból, fölülről szólalnak meg. Csodálatraméltónak találom ezeket az oldalakat. Csak ámulunk, ha arra gondolunk, hogy a lélegzet ugyanaz, mint a lélek. Elegendő a 104. zsoltárra utalnom, ahol a zsoltáros az állatokban, sőt a növényekben lakó lélekről beszél; a lélek nem más, mint az élet lehelete. Nálunk, embereknél az élet lehelete egyúttal az Ige sarjadása is, amely azonban mindig a testben gyökerezik.

Ebből kiindulva egyaránt méltatnunk kell a beszédet és az írást, még hozzá épp ellentétes okból. Az írás hallgatósága végtelen, míg a beszéd mindig csak a jelenlévők számára nyitott és nagyon lehatárolt. Ez a szempont az írás javára billenti a mérleget. Gadamer ezért mondhatja, hogy az írás mindenkinek szól, aki olvasni tud.

– *Ez igaz, de például Szent Benedek korában a szerzetesek többnyire nem tudtak olvasni; csak a hallásukra hagyatkozhattak...*

– Igen, ezt a dimenziót az eddigiekben teljesen elhanyagoltuk. A hang nemcsak a lélegzettel áll kapcsolatban, hanem a hallással is. A beszéd magában foglalja a hallgatást. Azért beszélünk, mert előtte már hallottunk beszélni másokat. Sosem szabad elfelejtenünk, hogy első kapcsolatunk a beszéddel nem a kimondás volt, hanem a hallgatás. Françoise Dolto nyomán azt mondhatjuk, hogy már az anyaméhben hallottunk beszédet. Tehát belépésünk a nyelvbe a hallgatás által történt.

Jeruzsálemben nagy örömmel fedeztem fel, hogy a zsidók állva és hajlongva olvasnak fel.

Ebből is láthatjuk, hogy az egész test egyesül a hanggal.

– *Nem volna-e célszerű különbséget tennie a beszéd és a nyelv között? Végére is nem mélyebb-e az élőszó, mint a nyelvezet? Itt elsősorban a nyelvi konvenciókra gondolok.*

– E kérdésben talán óvatosabb lennék. Nem kerülhető meg ugyanis egy fontos jelenség, az tudniillik, hogy a nyelvezet csak a különböző nyelvekben létezik. Ez roppant lényeges, hiszen éppen ez különbözteti meg nemcsak a hétköznapi nyelvet, de a költészet és az írások nyelvét is egy olyan tudományos nyelvtől, amely egyetemes lehetne abban az értelemben, hogy nem függene a nyelvek sokféleségétől, s így szemantikai veszteség nélkül lefordítható volna. Nem szabad tehát szem elől tévesztenünk, hogy nyelveken beszélünk. Vegyük például a Bibliát. Azt mondhatnánk, hogy csak fordításokból ismerjük, hiszen végső soron nincs eredeti nyelve. Még a Talmud korának rabbijai sem jutottak dűlőre abban a kérdésben, hogy Isten vajon héberül szól-e. Ez nagy különbség a Koránhoz képest. A Bibliától idegen az a feltételezés, hogy Isten ily közvetlen kapcsolatban állna valamely nyelvvel. A nyelvek különbözősége révén másfajta testiséggel találkozunk, nem ugyanazzal, amelyről a lélegzet és a hang kapcsán beszéltünk. A nyelvek kulturális testéről van szó. Az artikulált hangot az különbözteti meg a kiáltástól, hogy rögtön egy adott nyelven szólal meg. A beszéd sehol sem létezik nyelven kívül.

Ebből a szempontból a fordítás kiemelkedően fontosnak tűnik. Sok mindent újra kellene gondolnunk Babel és Püünkösöd (e két ellentétes és egymást kiegészítő történet) viszonyát és a sokféle nyelv jelenségét illetően.

Ebből azt is megérthetjük, miért tűnt szükségesnek az Egyház számára, hogy üzenetét a nemzeti nyelvek közvetítésével vigye el az emberekhez, és ne ragaszkodjék az olyan, biztos pontként szolgáló nyelvhez, mint a latin. A több nyelven történő érintkezés persze több nehézséggel is jár, de az, hogy mindenki a saját nyelvét beszélhesse, alapvető igény marad.

– *Olyannyira, hogy az olvasó így válhatik testében is, nyelvében is létező emberré...*

– Igen, fizikai és kulturális testében egyaránt. A nyelv és a kultúra kapcsolatának nyomán továbbhaladva azt mondanám, hogy sajátosságai dacára a Biblia nyelvezete szoros rokonságban áll a nagy kultúrák közös irodalmi műfajaival: a költészettel, amelyben hangzás és értelem egymáshoz tapad – ez ihlette a zsoldárok líraiságát –, de ugyanígy az elbeszélő műfajjal, a törvénykezés nyelvezetével vagy a bölcsességi irodalommal is. Az Ige irodalmi műfajokat ölt magára, s ez a tény arról is tanúskodik, hogy gyökereit a kultúrák testébe bocsátja.

– *Visszatérnék most ahhoz, amit a szerzetesek lectio divinának hívnak. Elfogadhatónak tarja-e, hogy különbséget tegyünk a bibliai szöveg tudományos olvasata és meditatív olvasása között? Más szavakkal, a lectio divina olyan olvasás,*

amely megtérésre indít; az a szöveg viszont, amelyet értelemmel olvasok, tanulmányozás tárgya.

– Javaslata olyan kérdést érint, amely sokáig foglalkoztatott, sőt gyötört. Arra a szakadékra célzok, amely a tudós írásmagyarázat, valamint a hitvalló egzegézisnek nevezhető olvasat között keletkezett. A nehézség abból származik, hogy a tudományos egzegézis a Bibliát úgy kezeli, mint egyik szöveget a sok közül. Ez egyrészt helytálló, amennyiben a Biblia szövege ugyanazt a tudományos és filológiai szigorot követeli meg, mint a többi. Márpedig a reneszánsz óta ez a fajta megközelítés erőteljes fejlődésen ment keresztül, miközben ugyanez a fejlődés a hitvalló egzegézis elszegényedését eredményezte. Gyülekezeti ismerőseimnél meglepve tapasztalom – s ugyanezt hallom katolikus barátaimtól is –, hogy olyan emberek, akik tudományos és technikai kérdésekben komoly hozzáértésről tesznek tanúságot, a hitvalló bibliaolvasás terén egyfajta infantilizmust mutatnak. Szakadék tátong tehát a túlfinomult bibliatudomány, valamint azoknak a művelt embereknek gyakran hihetetlen szegénysége között, akik, az egyház kebelében, nem léptek túl a „vasárnapi iskola” fejlődési fokán. Nyilván a mi felelősségünk is, hogy újra párbeszédet indítsunk a tudományos egzegézis – melyet olykor csak kíváncsiság vezérel – és a hitvalló egzegézis között. Utóbbinak nemcsak éltetője, hanem célja is az, amit Ön az előbb megtérésnek nevezett. Lehetőséget nyújt, hogy megváltozzunk azáltal, amit olvasunk; ellentétben a kíváncsisággal, amely távolságot teremt a vizsgált tárgytól. Ugyanakkor igaz az is, hogy olyan kultúrában élünk, amelyben nem takaríthatjuk meg az eltávolodás mozzanatát. Ebben az értelemben a meditatív olvasás nekünk talán még nehezebb, mint azoknak az embereknek, akiket nem terheltek meg a szövegtudományok s az ezeket szolgáló történeti-kritikai, strukturalista vagy egyéb módszerek.

– *Lát-e különbséget az imént hitvallónak nevezett olvasásmód, valamint aközött, amit a hagyomány a „szív imádságának” nevez?*

– Természetesen nem, illetve egy hajszálnyit mégis: a „szív imádsága” már nem választható el a hitben való megértéstől.

– *Beszélt a Biblia költői nyelvéről. Hogyan látja a metafora szerepét például az Énekek énekében?*

– Élénken foglalkoztat az a mód, ahogyan az *Énekek énekének* menyegző-metáforáját a bibliai költemény olvasásának hosszú története során értelmezték. Nem tekinthetjük-e vajon e metafora sajátosságának azt, hogy lehetővé teszi mintegy a szerelem spiráljának végigjárását, felemelkedő és alászálló mozgással? E barangolás közel hozza egymáshoz az egyszerű nászdal erotikus pólusát és a hagyományos, allegorikus olvasat által kiváltságosnak tekintett

lelki pólust. Talán nem is szükséges szembeállítanunk a betűszerinti és a spirituális olvasatot, ha elfogadjuk: a mennyegző-metaphora elég erős ahhoz, hogy a magyarázat valamennyi síkját egybefoglalja. Ezért érintett közléről Origenész kifejezése, amely az *Énekek énekéről* mondott Homiliáiban található: *motiones amoris*, „a szerelem mozgásai”. Nem azt látjuk-e az *Énekek énekében*, hogy a szerelmesek szüntelenül közelednek és távolodnak, a találkozás pillanatában elmenekülnek, mindig elrejtőznek egymás elől? A szerelmi kapcsolat e nagy metaforájának fontos következményei lehetnek a hit megértése szempontjából. Rendkívül meglepő, hogy Rosenzweig *A megváltás csillaga* című művének azt a fejezetét, amelyet a Kinyilatkoztatás témájának szentel – s a zsidó gondolkodó számára ez a Törvénnyel azonos –, egy paranccsal kezdi: „Szeress engem!” Nem véletlen, hogy a zsidó liturgiában az *Énekek énekét* húsvétkor olvassák. Rosenzweig, aki mégiscsak a nagy rabbinikus hagyományhoz tartozik, úgy oldja fel a paradoxont, hogy a szeretet parancsát különválasztja az összes többi parancstól. A „Szeress engem!” a jóság parancsolata: annak esdeklése, aki szeret. Rosenzweig képes egységben látni az *Énekek énekét* azzal a paranccsal, amely megelőzi a törvényeket. Az *Énekek énekének* metaforikus ereje arra hív bennünket, hogy rezonanciáit az egész Szentírásban végigkövessük, még a Sinai törvény-tömbjében is.

Véleményem kétségtől eltér sok allegorizáló egzegétától, akik szerint az *Énekek énekének* szerzője úgy kívánta, hogy költeményét csak spirituális értelmében olvassák. Az olvasásról alkotott mai felfogásunk felment bennünket attól, hogy elveszünk a kérdésben: vajon mi a szöveg eredeti jelentése? A szöveg itt van, s az a kérdés, hogyan olvassuk. Ebből kiindulva aztán az olvasatok egész skálája bontakozik ki. Az első címzettek egy esküvői lakoma résztvevői lehetnek, de ez nem zárja ki, hogy ne lehetnének másfajta „lakomák” is, olyanok, ahol nem földi táplálék kerül az asztalra. Ragaszkodnunk kell a többféle olvasat eszméjéhez, anélkül, hogy előzetesen ítélnénk a szerző szándéka felől. Úgy vélem, az olvasás modern elmélete megszabadít bennünket a történetkritikai egzegézisre nehezedő hatalmas tehertől: attól a kérdéstől, hogy ki mit írt, milyen szándékkal és kinek? Valójában a szöveg eltávolodott szerzőjétől, s immár elérhetővé vált újabb és újabb olvasók, illetve olvasatok számára. Egyetérttek tehát azzal, amit az *Énekek énekéről* írt művének első részében Anne-Marie Pelletier mond az olvasó helyzetéről: részesei vagyunk az olvasás történetének, s minden újító olvasat egyúttal összefoglalása az előzőeknek. Hasonló értelemben mondhatjuk, hogy az egyház ideje nemcsak a folyamatos alakulás, hanem az összegzés ideje is. Az írás mellett szóló érvek ezen a ponton kerekednek fölébe azoknak, amelyek az élőbeszéd mellett szólnak. Az írás ugyanis eloldja a

szöveget megfogalmazójától, s lehetővé teszi, hogy megkezdődjék az olvasás története. Egy másik, igen egyszerű hasonlaltal élve: ha Szent Pál a rómaiaknak ír, a rómaiak most mi magunk vagyunk.

(Fehérváry Jákó és Szita Bánk fordítása)

„FELSZABADÍTANI A MÉLYBEN REJLŐ JÓSÁGOT”
– TAIZÉI BESZÉLGETÉS

ROGER SCHÜTZ

Az ez év május 20-án elhunyt francia filozófus, Paul Ricœur az évek során számos alkalommal látogatott el Taizébe. Az alábbiakban egy, a Taizéi Közösség tagjaival és vendégeivel 2000 nagyhétében folytatott beszélgetés részleteit közöljük, a bevezető sorokban pedig azt a levelet, melyet a közösség vezetője, Roger Schütz testvér intézett Ricœur családjához a bölcslő halálának másnapján.

[...]

A családnak és mindazoknak, akik *Paul Ricœur*t szerették, testvéreimmel együtt üzenem: feltámadásunk szilárd reményével osztozunk mély fájdalomukban.

Az elmúlt fél évszázadban többször eljött hozzánk Taizébe. Őszinte nagyrabecsüléssel tekintettünk roppant műveltségére és arra a képességére, amellyel korunk viszonyai közepette megszólaltatta az Evangélium értékeit. Gyakran segített a közös gondolkodásban – a fiatalokhoz írt leveleimben többször idéztem erőteljes megfogalmazásait olyan, számunkra létfontosságú kérdések, mint a *rossz* jelentése és eredete kapcsán. Egy ízben a következőt mondta: *Bármily gyökeres is a rossz, a jóság nála is mélyebb.*

Ma így imádkozom Önökkel együtt: Velünk szenvedő Krisztusunk, Te megadod, hogy közösségben maradjunk Paul Ricœurrel és mindazokkal, akik előttünk járnak, de továbbra is közel vannak szívünkhöz. Ők már a láthatatlant szemlélik, s bennünket, akik követjük őket, előkészítesz ragyogó világosságod befogadására. Mélységes együttlétben és bizakodó szívvel maradok Veletek, 2005. május 21-én,

Roger-testvér Taizéből

Miért jövök Taizébe és mit keresek itt? Mondhatni kísérletet folytatok azzal, amit a legmélyebben hiszek, hogy amit általánosságban vallásnak neveznek, a jóshoz kötődik. Kissé megfélekedtünk erről, főként a kereszténység némely hagyományában, ahol egyfajta beszűkülést tapasztalhatunk: bezárulást a bűnösség és a rossz kérdéskörébe. Nem mintha ez utóbbit alábecsülném, hiszen több évtizeden át élénken foglalkoztatott. Amiről azonban valamiképp bizonyosságra törekszem, nem egyéb, mint az, hogy bármily gyökeres is a rossz, a

jóság nála is mélyebb. S ha a vallásnak, a vallásoknak van értelmük, akkor ez a mélyben rejlő emberi jóság feltárása: le kell ásnunk odáig, ahová látszólag végképp eltemettük. Márpedig itt, Taizében a felszínre törő jóságot pillanthatom meg: a testvérek testvériségében, nyugodt és tapintatos vendégszeretükben, imádkozó fiatalok ezreiben, akiknek talán nincsenek pontosan kimunkált fogalmaik jóról és rosszról, Istenről, a kegyelemről és Jézus Krisztusról, de akik alapvetően a jóság irányába növekednek.

A LITURGIA NYELVE

Manapság elsodor bennünket a beszéd, a vita, a virtuális világ örvénye; afféle homályos övezetben élünk, ugyanakkor erős bennünk a szabadulás és a megszabadítás bizonyossága, az, hogy a jóság mélyebb a legmélyebb rossznál. Nem elég éreznünk ezt, hanem nyelvhez is kell juttatnunk, és a nyelv, amelyhez Taizé juttatja, nem a filozófia nyelve, még csak nem is a teológiáé, hanem a liturgia nyelve. Számomra a liturgia nem pusztán cselekvés, hanem gondolat. A liturgiában rejlő diszkrét teológiát az a belátás összegzi, amely szerint „az imádság törvénye a hit törvénye”.

A TILTAKOZÁSTÓL A TANÚSÍTÁSIG

A bűn kérdését alighanem kimozdította középpontjából egy másik, bizonyos értelemben súlyosabb kérdés: az értelem és az értelmetlenség, az abszurdum kérdése... Ahhoz a civilizációhoz tartozunk, amely ténylegesen megölte Istent, vagyis amely az abszurdumot, az értelmetlenséget juttatta uralomra az értelem felett. Úgy vélem, mély tiltakozás fejeződik ki ebben – s a tiltakozás szót itt a tanúskodással rokon értelemben használom. A tanúskodás mintegy a tiltakozásból fakad: a semmi, az abszurdum, a halál nem a végső szó. És itt visszajutottunk a jóság kérdéséhez, hiszen a jóság nem csupán a rosszra adott válasz; a jóság az értelmetlenségre is felel. A „protestáns” kifejezésben a *testis* – tanú – szó húzódik meg; *pro-testálunk*, mielőtt *ad-testálnánk* (tanúskodnánk), s Taizében úgyszólván a tiltakozástól a tanúskodásig vezető utat járjuk be. Ez az út, mint az előbb mondtam, az imádság törvényén – mint a hit törvényén – keresztül vezet, mivel a protestálás még nem több merő negatívumnál: nemet mondunk a nemre. Pedig igent kell mondanunk az igenre. Mozgásunk tehát

áttörés a tiltakozásból a tanúskodás felé, és azt gondolom, hogy ez az áttörés az imádságban valósul meg. Ma reggel nagyon megérintett az énekek, az imádságok megszólító hangja: „Krisztusunk...” Azaz, hogy nem a leírás és nem előírás, hanem a buzdítás és felkiáltás szavával éltünk: S a jóhoz kiáltani: eredendő himnuszunk.

„KICSODA LÁTTAT VELÜNK JÓT?”

Nagyon szeretem a „boldogság” szót. Sokáig úgy gondoltam, boldogságról beszélni túl könnyű vagy túl nehéz. Ma már túl vagyok e szemérmességen – vagy inkább: egyre mélyebb szemérmet érzek a boldogság szavával szemben. Jelentéseinek változatosságában áll előttem, beleértve a Nyolc Boldogságot. A boldogság képlete: „Boldogok, akik...” Úgy üdvözlöm tehát a boldogságot, mint felismerést, mint elismerést és mint (hálás) megismerést, a szó [a francia *reconnaissance*] hármas értelmében: felismerem, hogy az enyém is; jóváhagyom – elismerem – mint a másik ember tulajdonát, és hálát érzek azért, hogy megismerhettem e kis boldogságokat, köztük az emlékezés boldogságait, hálát azért, hogy felgyógyulhattam a felejtés nagy betegségéből. Ilyenkor egyszerre működöm filozófusként, akit a görögök táplálnak, s a Biblia és az Evangélium olvasójaként; ezért a „boldogság” szó útját eleve két irányban kell követnem: A görög filozófia legjava ugyanis gondolkodás a boldogságról, a görög *eudaimon* szóról – Platón és Arisztotelész kapcsán *eudaimonizmust* szokás emlegetni –, de ugyanitt a Bibliával kezemben is otthon érzem magam. Eszembe jut a negyedik zsoltár: „Kicsoda láttat velünk jót” (Zsolt 4,7) – a kérdés kissé retorikus, de a Boldogságok megadják rá a választ. S a Nyolc Boldogság a jóindulat jegyében álló élet boldogság-horizontja, mert a boldogság nemcsak az, amit még nem birtoklok, de remélem, hogy majd részem lesz benne, hanem az is, amit már megízleltem.

A BOLDOGSÁG HÁROM ALAKZATA

Nemrég azon tűnődtem, milyen alakot ölthet életünkben a boldogság. Ami a teremtést, az előttem elterülő szép tájat illeti, a boldogság: a csodálat. A második alakzat – a többi ember, a másik elismerése és elfogadása vonatkozásában, az Énekek éneke mintájára – az ujjongás. Végül a boldogság harmadik ösformája – az, amely a jövő felé fordul – a „várakozás”: valamit még várok az

élettől. Remélem, hogy elég bátor leszek, ha ismeretlen baj tör rám, de még inkább várok arra, hogy boldog legyek. A „várakozás” szót használom, de mondhatnék mást is, ha az *Első korinthusi levélre* gondolok, arra a fejezetre, amely megelőzi a nevezetes tizenharmadik fejezetet a szeretetről, mely mindent megért és megbocsát stb.: „Törekedjete a legmagasztosabb adományra.” „Törekedjete...” – vagyis vágyakozzatok! Az ujjongás és a csodálat boldogságát a vágyakozó várakozás boldogsága egészíti ki.

ÖRÖMTELI SZOLGÁLAT

Amin leginkább meglepődöm a liturgia mindennapi kis szolgálatait, a különféle találkozások, a közös étkezések, a beszélgetések során: az uralmi kapcsolatok teljes hiánya. Néha az az érzésem, hogy a közösség tagjainak összes cselekedetében megnyilvánuló türelmes és csendes pontosság voltaképp mindenki engedelmissége anélkül, hogy bárki parancsolna. Amolyan örömteli szolgálat vagy szeretetteljes szolgálat ez – igen, olyan szeretetteljes szolgálat, amely szöges ellentéte az alávetettségnek, de szöges ellentéte a tévelygésnek is. E rendszerint keskeny utat aközött, amit alávetettségnek, és aközött, amit tévelygésnek neveztem, döntően a közösségi élet jelöli ki. Mi, résztvevők – nem azok, akik figyelemmel kísérik, hanem akik részesednek benne, s hiszem, hogy magam is részese voltam és vagyok – ennek javait élvezzük. Javunkra szolgál e szeretetteljes engedelmisség, mellyel alkalmasint az adott példának adózunk. A közösség nem valamiféle nyomasztó mintát kényszerít ránk, hanem – hogy is mondjam? – barátilag buzdít. Azért szeretem a „buzdítás” szót, mert nem a parancs és még kevésbé a kényszer rendjében, de nem is a gyanakvás vagy a tétovázás rendjében időzünk itt; ez utóbbi hatja át napjainkban a mesterségek világát és a városi életet éppúgy, mint a munkát és a szabadidőt. Ez az egymással megosztott nyugalom jelenti számomra az élet boldogságát a Taizéi Közösségen.

(Mártonffy Marcell fordítása)

NÉVMUTATÓ

A

Ábel 227
 Abel, Olivier 23
 Ábrahám 68, 75, 92, 97, 110, 165, 180, 227, 231, 248
 Ádám 209, 212, 213, 214, 216, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 242, 244, 246, 247, 256, 257, 258
 Ádám második 212, 248, 252, 255, 257
 Adorno, Theodor Wiesengrund 21
 Ágoston (Szent) 167, 177, 187, 189, 191, 192, 193, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 228, 297
 Aiszkhülosz 244
 Albright, William Foxwell 242
 Alter, Robert Bernard 179
 Arisztotelész 105, 117, 137, 138, 151, 155, 156, 245, 271, 275, 291
 Atya 38, 40, 41, 143, 145, 146, 147, 148, 237, 250, 259

B

Baálok 84
 Bach, Johann Sebastian 20
 Badiou, Alain 22, 297
 Bárány 145, 149
 Barr, James 37
 Barth, Karl 16, 81, 147, 164, 177, 182, 196, 197, 198, 199, 202, 255, 259
 Behemót 66, 104
 Benedek 281, 283
 Benedek (Szent) 281, 283
 Bentzen, Aage 249, 250, 251, 252
 Berlin, Isaiah 179

Bernát (Clairvaux-i Szent) 77
 Blake 180
 Blake, William 180
 Bonhoeffer, Dietrich 65, 113
 Bosch, Hieronymus 246
 Buber 40, 106
 Buber, Martin 40, 106
 Budde, Karl 233
 Buddha 20
 Bultmann, Rudolf 5, 8, 10, 16, 18, 25, 27, 30, 41, 73, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 252

C

Caelestius 215, 216
 Canabel, Patrick 15, 16
 Cervantes, Miguel de 279
 Chouraqui, André 20
 Chrétien, Jean-Louis 18
 Coppens, Joseph 233, 237, 240, 242
 Cullmann, Oscar 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258

D

Dalí, Salvador 281
 Dávid (király, a zsoldáríró) 97, 185, 250
 Derrida, Jacques 22, 25, 28, 29, 42, 43
 Descartes, René 68, 120, 275, 276, 297
 Deutero (Ézsaiás) 250
 Dilthey, Wilhelm 74, 81, 88
 Dionüszosz 52, 63, 71
 Dodd, Charles Harold 219
 Dolto, Françoise 283
 Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 279

Dubarle, André-Marie 226, 235, 256
 Dumézil, George 187

E

Ebeling, Gerhardt 99
 Eichrodt, Walter 233
 Eliade, Mircea 177, 186
 Ember Fia 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257,
 258, 260
 Erósz 51, 65
 Éva 5, 7, 22, 24, 26, 30, 35, 229, 231, 237,
 239, 242, 246, 260
 Ézsaiás 140, 189, 229, 250, 273
 Ézsau 215

F

Feuerbach, Ludwig 83, 86, 123, 220, 264,
 267
 Fichte, Johann Gottlieb 68, 194
 Fiú 38, 145, 146, 148, 258
 Fortunatus 209
 Frege, Gottlob 88
 Freud, Sigmund 22, 41, 48, 49, 50, 51, 58,
 59, 61, 63, 64, 65, 120, 201, 266
 Frye, Northrop 180
 Fuchs, Ernst 99

G

Gadamer, Hans-Georg 7, 28, 32, 34, 115,
 121, 283
 Geertz, Clifford 186
 Gergely (Nagy Szent) 281
 Gilson, Étienne 162
 Girard, René 17, 37, 200
 Greimas, Algirdas Julien 97
 Gunkel, Hermann 233

H

Hágár 75
 Hamann, Johann Georg 194
 Hamlet 242, 243
 Hart, Herbert Lionel Adolphus 136
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 36, 62,
 126, 144, 152, 155, 158, 169, 177, 178,
 188, 194, 195, 196, 199, 266
 Heidegger, Martin 8, 16, 25, 54, 55, 56, 68,
 69, 71, 72, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 114, 170
 Hérakleitosz 55, 70
 Héring, Jean 249, 250, 251, 252, 256, 258
 Hermann, Wilhelm 86
 Humbert, Paul 234
 Humboldt, Wilhelm von 270, 283
 Husserl, Edmund 16, 88, 92, 114, 121

J

Jacob, Edmond 233
 Jacobi, Friedrich Heinrich 194
 Jacobson, Roman 116
 Jahve 84, 99, 110, 141, 142, 152, 162, 163,
 165, 168, 169, 229, 250, 251, 253, 255,
 257
 Jahvista 232, 234, 235, 236, 239, 241, 242,
 248, 260
 Jakab 242, 243
 Jákob 165, 248
 Janicaud, Dominique 18
 János 28, 84, 88, 143, 144, 145, 146, 147,
 149, 161, 169, 242
 Jaspers, Karl 16, 103, 124, 193, 279
 Jervolino, Domenico 33, 34
 Jézus 15, 18, 20, 25, 27, 30, 38, 73, 75, 78,
 80, 81, 84, 89, 102, 127, 139, 143, 144,
 145, 146, 147, 148, 149, 151, 168, 170,
 197, 228, 251, 253, 254, 255, 256, 258,
 273, 290

Jób 8, 30, 61, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 104,
106, 178, 182, 188, 189, 202, 203, 216,
242, 245, 268

Jonas, Hans 83, 208

Józsué 249

Jüngel, Eberhard 164, 165, 166, 167, 168,
170

K

Káin 179, 227, 229, 236, 237

Kánaán 231, 249

Kant, Immanuel 35, 51, 58, 60, 61, 62, 68,
86, 129, 132, 176, 183, 192, 193, 194,
198, 239, 256, 273, 275, 276

Kelemen, Alexandriai (Szent) 206

Keresztelő (Szent) János 145, 146, 148, 259

Kierkegaard, Søren 53, 70, 71, 208, 210

Király 223, 246, 249, 250, 251, 252, 255,
257

Krisztus 8, 27, 37, 54, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
85, 90, 97, 143, 145, 146, 147, 148, 149,
151, 152, 153, 180, 197, 202, 212, 213,
215, 228, 255, 256

Kushner, Harold Samuel 201

L

Lacan, Jacques 16, 22

Lagrange, Marie-Joseph 226

Leibniz, Gottfried Wilhelm 61, 62, 177,
192, 194, 195, 197

Leviatán 66, 104

Lévinas, Emmanuel 18, 166, 170, 175, 178,
180

Levi, Primo 21

Lubac, Henri de 76

Lukács (evangélista) 143, 144, 146, 147

Luther, Martin 84, 90, 215, 236

Lyonnet, Stanislas 257, 259

M

Mani 214

Marcel, Gabriel 36, 106, 244, 275, 276, 277

Marion, Jean-Luc 18

Markion 75

Marx, Karl 41, 48, 185, 220, 263, 264, 266,
267

Merleau-Ponty, Maurice 114, 275

Messiás 152, 181, 251, 257

Metz, Johann Baptiste 168

Mohamed 20

Mounier, Emmanuel 16, 17, 36, 273, 274,
275

Mózes 20, 40, 97, 101, 110, 162, 169

N

Nabert, Jean 29, 124, 126, 128, 129, 131,
133, 142, 150, 153, 155, 157

Neher, André 99, 100

Nietzsche, Friedrich 31, 41, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 70, 71, 236,
266, 267, 268

Nikodémus 148

Noé 227, 231, 248

Novalis 194

O

Oidipusz (lásd még Oedipus) 30, 50, 245

Órigenész 226

Otto, Rudolf 186

P

Pál (Szent) 54, 75, 76, 84, 144, 166, 212,
213, 214, 218, 221, 228, 232, 236, 238,
243, 247, 252, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 287

Pannenberg, Wolfhart 99

Pascal, Blaise 31, 112, 165

Pelagius 191, 213, 214, 216, 217
 Philip, André 16
 Philón 74, 252, 256
 Pierce, Charles Sanders 152
 Pilátus 146, 148
 Platón 58, 223, 229, 230, 235, 244, 291
 Plótinosz 125, 223
 Preiss, Theo 147, 250, 252, 253, 254, 259
 Prométheusz 245
 Puech, Henri-Charles 208

Q

Quispel, Gilles 208

R

Rad, Gerhard von 98, 142, 233, 248, 249
 Rahner, Karl 167
 Ranke, Leopold von 177
 Rembrandt, Harmensz van Rijn 20, 259
 Rochlitz, Rainer 22
 Rosenzweig, Franz 286
 Roth, John King 201
 Roudinesco, Elisabeth 22
 Rousseau, Jean-Jacques 239
 Rowley, Harold Henry 250

S

Sára 75
 Sárkány 149
 Sartre, Jean-Paul 22
 Sátán 147, 149, 189, 203, 228, 242, 245,
 246, 254
 Schapp, Wilhelm 168
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 194,
 198

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 88
 Schütz, Roger (Roger testvér) 6, 289
 Schweitzer, Albert 260
 Semprún, Jorge 21
 Shakespeare, William 279, 280
 Sínai 249
 Spinoza, Baruch/Benedictus 57, 58
 Strathmann, Hermann 142
 Szentlélek 95, 96, 109, 143, 144, 146, 148
 Szókratész 127, 139, 275

T

Thanatosz 65
 Theodosz 206
 Thévenaz, Pierre 19
 Tillich, Paul 18, 19, 42, 112, 181, 196, 198
 Tüphón 245

V

Vagyok 58, 110, 161, 162, 163, 165, 170
 Valerianus 216

W

Wahl, Jean 178
 Weber, Max 24
 Weil, Eric 135, 156
 Weinrich, Michael 168
 Whitehead, Alfred North 94
 Wiesel, Elie 201
 Wieworka, Annette 22
 Wittgenstein, Ludwig 158, 169

Z

Zarathustra 52, 53, 71
 Zimmerli, Walther 233, 237, 240

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT



MŰFORDÍTÁS, FORRÁS – REZONŐR

René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*
(Fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter)

Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*
(Fordította: Szigeti Csaba)

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*
(Fordította: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond)

Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája* (Fordította: Sajó Sándor)

Michel Foucault: *A rendellenesek* (Fordította: Berkovits Balázs)

Michel de Montaigne: *Útinapló*
(Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Kovács Eszter)

Luc Boltanski: *A kritikáról. Az emancipáció szociológiájának vázlatja*
(Fordította: Fáber Ágoston)

Alain Badiou: *Lét és esemény* (Fordította: Csordás Gábor)

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Olvasószerkesztő: Marsó Paula
Technikai szerkesztő: Bödecs László
Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Krizsai Fruzsina
Borító: Kára László
Nyomdai munkák: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter

Paul Ricœur (1913–2005) a 20. századi filozófia egyik legjelentősebb alakja. A fenomenológia, a filozófiai hermeneutika, a narratív identitás, a metafora-elmélet, az irodalom-, s a történelemelmélet terén megkerülhetetlen a munkássága. Kötetünk azonban nem erre a Ricœurre koncentrálna, hanem a vallás-filozófusra, aki szerényen elrejtőzik ugyan a „filozófus vagyok és protestáns” mottója mögött, ám annál nagyobb horderejű gondolatmenetekkel készítet bennünket további gondolkodásra.

Kötetünk három részből áll. A Bevezetésben két avatott Ricœur-értelmező, Jeney Éva és Mártonffy Marcell világítja meg a ricœur-i életművet. Az első rész a bibliai hermeneutikát tárgyaló írásokból közöl reprezentatív válogatást a „Vallás, ateizmus, hit” című programszerű tanulmányból indulva ki, amely azt mutatja be, hogy miként lehet számot adni a hit alapzatán élt élet értelméről úgy, hogy komolyan szembenézünk a Nietzschénél és Freudnál jelentkező ateista kritikával. A második részbe kerültek azok az írások, amelyek a Biblia általános hermeneutikáján belül a rossz „botrányával” foglalkoznak, azzal, hogy hiányzik a vigasztaló összkép, nincs eleve elrendelt kötelék bűn és büntetés között. A harmadik rész Ricœur önmagáról szóló „tanúságtételeit” tartalmazza, amelyek ismerete különösen fontos az ő esetében, akinek egyik középponti eszméje a személyiség narratív azonossága.

A kötetünkben megjelenő írások tehát olyan gondolkodót állítanak elé, aki a nem vallási szövegek sajátosságairól – illetve beszéd, nyelv, szöveg, és cselekvés viszonyáról – kialakított elgondolásait a számos különböző műfajhoz tartozó bibliai szövegek adekvát megértésére, illetve a két Szövetség egymáshoz való viszonyának értelmezésére alkalmazza. Vagyis olyan gondolkodót, aki számára a szövegek vizsgálatának végső tétje a vallási szövegek, legelső sorban a Biblia szöveg mivoltának, egzisztenciális, illetve teológiai mondanivalójának megértése s megértetése.

3990 Ft

ISBN 978-963-646-025-9



KÁROLYI GÁSPÁR
REFORMÁTUS EGYETEM

L'Harmattan