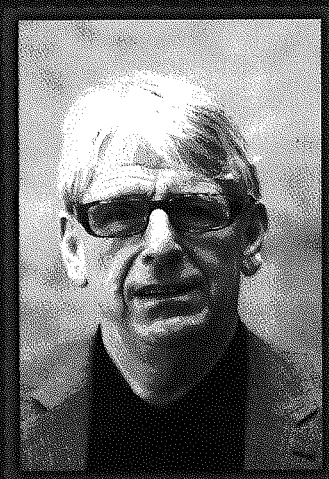




„Isten eljövele nem számítható ki,
s nem vezethető le történelmi ítéletekből
és folyamatokból.

Hagyományaink és hitünk
minőségének megítélése nem a mi dolgunk,
hanem azé az Istené, akire várunk.”

(Gerrit W. Neven)

Dr. Gerrit W. Neven Lekkerkerkben (Hollandia) született.
Teológiai tanulmányait Kampenben végezte és 1980–2009 között
a Kampeni Teológiai Egyetem (jelenleg Protestantse Theologische Universiteit Vestiging Kampen)
Dogmatikai Tanszékének professzora.
Érdeklődésének homlokterében a szekularizált világ és a hit kérdése áll.
Foglalkozott K. H. Miskotte, O. Noordmans és kiemelten Karl Barth teológiájával,
de fontosnak tartja a kortárs filozófusokkal folytatott párbeszédet is
(A. Badiou, G. Vattimo, G. Agamben).
2004-től a Debreceni Református Hittudományi Egyetem díszdoktora,
az egyetem tudományos munkáját vendégelőadásaival rendszeresen gazdagítja.

Gerrit W. Neven

**TANULMÁNYOK
KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK
VONZÁSKÖRÉBŐL**



DEBRECEN
2009

GERRIT W. NEVEN

TANULMÁNYOK
KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK
VONZÁSKÖRÉBŐL

Debrecen
2009

Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 3.

Szerkesztőbizottság:

Dr. Fazakas Sándor, Dr. Gaál Botond, Dr. Ferencz Árpád

Az intézet Tudományos Tanácsának tagjai:

Prof. Dr. Dr.h.c. Michael Beintker (Münster – Németország),

Prof. Dr. Dr.h.c. Michael Weinrich (Bochum – Németország).

Prof. Dr. Dr.h.c. mult. Eberhard Busch (Göttingen – Németország),

Prof. Dr. Dr.h.c. Bruce L. McCormack (Princeton – USA),

Dr. Hans-Anton Drewes (Basel – Svájc)

GERRIT W. NEVEN

TANULMÁNYOK KARL BARTH TEOLÓGIÁJÁNAK VONZÁSKÖRÉBŐL

STUDIEN AUS DEM UMFELD DER THEOLOGIE KARL BARTHS

HU ISSN 1789-0721

HU ISBN 978-963-8429-57-5



*A kiadvány a Kálvin-év tiszteletére készült
a Református Közeleti és Kulturális Központ Alapítvány támogatásával.*

*Kiadványunk megjelenését támogatták
a „Stichting Kerkelijke Gemeenteopbouw Oost-Europa”
és a „Professor Juhász István Stichting” alapítványok*

Fordította:

Jaap Doedens, Gonda László, Ferencz Árpád, Marjovszky Tibor

Szerkesztette: Ferencz Árpád

A szöveget gondozta: Tóth Erika

Műszaki szerkesztő: Miklósiné Szabó Monika

Címlapfotó: Freddy Schinkel – Fotók: Barcza János

Nyomda: Center-Print Nyomdaipari Szolgáltató Kft.

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Ferencz Árpád</i> Lectori salutem!	5
<i>Dr. Marjovszky Tibor:</i> Prof. Dr. Gerrit W. Neven díszdoktori laudációja – 2004	7
Szívesen vagy sehogy. A barátság Karl Barthnál	9
Just a little. Keresztyén élet a megbékélés összefüggésében	29
A halál mint a reménység etikájának mozzanata	45
A metafizikától a parúziáig <i>Hans-Georg Geyer hozzájárulása a 20. század egyik alapkérdéséről folytatott értelmiségi vitához</i>	69
Gerrit W. Neven – válogatott bibliográfia	87

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Ferencz Árpád</i> Vorwort des Herausgebers	5
<i>Dr. Marjovszky Tibor:</i> Laudatio zur Ehrenpromotion von Gerrit W. Neven – 2004	7
Gerne oder gar nicht. Die Freundschaft bei Karl Barth	9
Just a little. Das christliche Leben im Kontext der Versöhnung	29
Der Tod als ein Moment in der Ethik der Hoffnung	45
Von der Metaphysik zur Parousie. Hans <i>Georg Geyers Beitrag zur intellektuellen Debatte über eine Kernfrage des 20. Jahrhunderts</i>	69
Ausgewählte Bibliographie von Gerrit W. Neven	87

LECTORI SALUTEM!



Gerrit W. Neven, amint a jelen kötetben közölt díszdoktori laudációból is kiderül, nem csupán jó teológus, de egyben a Debreceni Református Hittudományi Egyetem hűséges barátja is.

Egy ajánlás nem térhet ki arra a gazdag teológiai életműre, amit Neven felmutathat, azokra a találkozásokra, amelyek minden esetben intellektuális kihívást jelentettek számára, legyen szó akár Karl Barth, akár Oepke Noordmans, akár a kortárs H. M. Kuitert teológiai nézeteiről. Ezeknek a „találkozásoknak”, amint azt Neven nevezte, jó keresztmetszetét kínálja a megjelenés előtt álló ünnepi kötet, amellyel nyugdíjba vonulása alkalmából köszöntik a kampeni teológust a világ minden táján élő barátai, pályatársai, tanítványai.

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézete jelen válogatás kiadásával tiszteleg Gerrit W. Neven előtt, megköszönve mindazt a szolgálatot, amit a rendszeres teológia, s ezen belül Karl Barth teológiájának kutatása terén kifejtett. A válogatás ugyanakkor köszönet is intézményünk és a debreceni teológiai tudományosság elkötelezett barátjának.

Néhány szó a válogatásról.

Neven fordítani nem könnyű vállalkozás. Hogy mégis akadtak, akik ezt vállalták, azért a kiadvány szerkesztőjeként különösen is hálás vagyok. Reménységünk szerint a magyarul most első alkalommal megjelenő írások betekintést engednek a kortárs holland rendszeres teológia egyik karakteres gondolkodójának életművébe. A jelen válogatásban közölt írások egy része Debrecenben hangzott el, másokat pedig Neven professzor javasolt magyar kiadásra.

A válogatás első két írása a professzor „Karl Barth lezen. Naar een dialogische Dogmatiek” című könyvének 2., illetőleg 9. fejezete. Azt hiszem, ez a két fejezet legalább olyan mértékben beszél Nevenről, mint Barthról. A Karl Barth teológiája iránt érdeklődő olvasók egy sajátos és továbbmutató interpretáció különleges hangjának örvendezhetnek a két írás olvasásakor.

Válogatásunk címe nem véletlen, hisz a következő két írás olyan teológusok Neven általi értelmezésébe enged betekintést, akik Barth teológiájának vonzaskörében alkottak. Hadd tegyük hozzá, egyedit alkottak. A nagyon fiatalon elhunyt Jan Koopmaans (1905–1945) és a kortársnak számító Hans-Georg Geyer (1929–1999) sajátos gondolatvilága Neven értelmezésében egészen különleges színben jelennek meg. Világossá válik, mennyire sokrétűen értelmezhető a barthi teológia, amelynek értelmezése és továbbgondolása mellett Neven is elkötelezte magát.

Az olvasó tehát több különböző jellegű írást talál e válogatásban, amelyeket a szerző személyén túl a Karl Barth teológiája iránti elkötelezettség kapcsol egybe.

Abban a reménységben ajánlom a kötetet az olvasók szíves figyelmébe, hogy olvasás közben megtapasztalhatják annak a „nagy szenvedélynek” az erejét, amely a teológiát minden egyéb emberi vélekedés ellenére „vidám tudománnyá” tesz, amelyet „szívesen, vagy sehogy sem” érdemes művelni, s amely:

„Ragyo és öröm az, amit szétsugároz. Elbájol, és ezzel győz. Ilyenformán tehát szép.” (Karl Barth: Kirchliche Dogmatik II/1, 745)

Debrecen, 2009. április 21-én

Ferencz Árpád

PROF. DR. GERRIT W. NEVEN DÍSZDOKTORI LAUDÁCIÓJA – 2004

Dr. Marjovszky Tibor



A Református Hittudományi Egyetem Doktori Tanácsa díszdoktori címet adományoz dr. Gerrit W. Nevennek. Ezúton szeretném őt közelebről bemutatni. Lekkerkerkben született, nem messze Rotterdamtól, iskoláit Goudában végezte, majd teológiát tanult, s diplomát szerzett a Kampeni Teológián. Diplomamunkájának témája dr. O. Noordmans teológiája. Ugyanebben a témában doktorált 1980-ban. Ezután számos könyvet és tanulmányt szentelt ennek a jelentős holland teológusnak.

Érdeklődése e témában mindmáig megmaradt, arra a meggyőződésre jutott, hogy a mindennapi élet tisztelete, s az isteni valóság vizsgálata együtt jár, hogy e kettő együtt meg is jeleníthető.

1980-ban a szisztematikai tanszék professzorává nevezték ki Kampenben. Akkori gondolkodásában előtérbe került a Lélek munkájának és hatásának részletesebb elemzése. Ebben nagy hatással voltak rá a társadalom, egyház és teológia heves változásai. Ezen változásokat a következőkben nevezi meg:

A harvanas és a hetvenes évek eleje a politikai teológia ideje volt. A hetvenes évek pedig a kontextuális és felszabadítástéológiáé. A nyolcvanas évek eleje az új utak keresésében telt el. Emellett a régi források újraértékelése is szükségessé vált. Ekkor jelent meg az egyik jelentős műve „A Lélek játékterében” (1997), illetőleg később a „Kortárs és tanú” (1980) című munkája is. Az egyik társkiadója „O. Noordmans összegyűjtött művei”-nek (1978).

Az utóbbi évtizedben érdeklődésének homlokterében a posztmodernitás áll. Meggyőződése, hogy ez az irányzat – Barthtól

Bonhoefferig mindenki számára meghatározónak bizonyult. Felmerül a kérdés: mekkora a jelentőségük az említett teológusoknak a kilencvenes éveket követő időszakban?

Ebben a keretben végzett 1980-tól intenzív kutatási programot „Barth, és ami utána következik” címmel. Ezen programban mindmáig tizenkét disszertáció, több könyv és gyűjteményes kötet jelent meg. Maga is publikált Rosenzweigről, Bonhoefferről és számos tanulmányt tett közzé K. Barthról, H. J. Iwandról, valamint H. M. Kuitetről.

1985-től a „Zeitschrift für Dialektische Theologie” főszerkesztője, amely folyóirat egyaránt biztosít publikációs lehetőséget európai és tengerentúli szerzőknek. Nemrég jelent meg könyve, melynek címe „Barthot olvasni – egy dialogikus dogmatika fele” (2004).

Jelenleg könyvön dolgozik, amelynek címe „A hit realitása” [azóta megjelent ezen a címen – a szerk.]. Ebben a műben az 1962-től máig tartó teológiai fejlődést kísérli felvázolni és orientációt keres a posztmodern elmúltával.

Rektorsága idején (1989–2001) lehetőség nyílt arra, hogy a Debrecen–Kampen kapcsolat intenzívebbé váljék.

Ezek ismeretében döntött úgy a Doktori Tanács, hogy Gerrit Nevennek –az egyház és a teológia területein végzett szolgálatai elismeréseképpen – tiszteletbeli doktori címet adományoz.

SZÍVESEN VAGY SEHOGY. A BARÁTSÁG KARL BARTHNÁL¹



Der Nächste

Na hab' den Nächsten ich nicht gerne:

Fort mit ihm in die Höh und Ferne!

Wie würd er sonst zu meinem Sterne?

*Friedrich Nietzsche*²

Ezen fejezetben Barth teológiájának fundamentális-etikus jellegét jellemzem.³ Ebben a barátság – a másikkal való közellét – számos gondolat magva. A barátság Isten parancsa, aki önmagát kijelentette. Ebből a fundamentális-etikai jellegből következően (Isten az, aki mint barát a baráti léter ajánlja fel!) a teológia vidám tudomány.⁴

¹ A *Karl Barth lezen. Naar een dialogische Dogmatiek* (Zoetermeer, 2003) című könyv 2. fejezete

² Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: K. Schlechta (e.a.), *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden* II, München 1966, 23–24.

³ Az etika és a dogmatika között Barthnál belső összefüggés áll fent.

⁴ A barátság fogalma kulcsszerepet játszik G. Vattimo *Credere di credere* munkájában (Genova, 1996). A könyvet számos nyelvre lefordították. A barátság fogalma kapcsolatban áll Isten Jézus Krisztusban történő kenózisával (Fil 2) és az Ige ajándékával (Zsid 1). A keresztyén hagyomány csak így fogalmazódik meg és vesz részt a *caritas* gyógyító hatásában, amely számtalan módon – szerteszóródva a kultúrában – munkálkodik. Könyvében Vattimo kritizálja Barthot mint olyan gondolkodót, akinél túl hangsúlyozott, hogy Isten az embert az értelem kemény és hajthatatlan ítélőszéke elé idézi. Ebben a „gerne”-ről szóló tanulmányban kiviláglik, hogy Vattimo pontatlanul értékeli Barthot. A Vattimo és a Barth közötti különbség a szeretet parancsának koncepciójában van. Ahol ez [a szeretet] Barthnál parancsként jelenik meg, ugyanezt Vattimo lehetőségként feltételezi.

Ez egy olyan vidám tudomány, amely nem bénul meg azon sugalmazás által, hogy az Istenről való beszéd nem komoly tudományos lehetőség. Barth dogmatikájában néhány alkalommal utalás történik Nietzsche-nek a *Die fröhliche Wissenschaft* című írására. Nietzsche szövegei Isten halálát jövendölik meg. Erre a jövendölésre még visszatérek. Barth volt olyan merész a címét átvenni és egy olyan tudomány védjegyévé tenni, amely az első szótól az utolsóig az Istenről történő bibliai kijelentésről ad számot. A „fröhlich” [vidám] szó rendszeresen felbukkan Barth nyelvhasználatában. Ugyanaz érvényes a „vidám” szóval rokon „gerne” [szívesen] kifejezésre is. Barhtal szólva a teológia vagy szívesen, vagy pedig sehogy sem művelhető.

A „gerne” szót közelebbről kívánom megvizsgálni. Ez egy határozószó. A határozószó olyan szó, amely úgy fordul elő egy mondatban, hogy nélkülözhető elem annak nyelvtani struktúrájában. Szó szerint ez töltelékszó [bijwoord], amely a mondatban teljesen önmagában áll.

Ebben a szerepében azonban nem jelentéktelen. Épp az ilyen önállóan álló szavak azok, amelyek alkalmazásával egy kimunkált fejtegetés nyitott marad és abban hézagok és rések mutatkoznak. A „gerne” néma e-je utal arra az „ősi maradványra”, amely megakadályozza, hogy a szavak olyan módon kopjanak el, hogy jelentésüket veszítsék. Az olyan szavak, mint a „gerne” ellenállónak bizonyulnak a szó inflációjával, valamint a nyelvnek a semmitmondó fogalmi játékba való visszahullásával szemben. Másként szólva: megszólaltatják az Igét a szavakban. Olyan szavakként szolgálnak, amelyek segítségére vannak a teológusnak abban, hogy feszes racionális érvelésében teret adjon az Igének, amely nem gondolható el, csak hitben követhető. Ezek azok a szavak, amelyek csillagként fénylenek az éjszakában még akkor is, amikor a fogalmak absztrakciókká fakulnak.

Hét részletet választottam ki a KD-ból, olyanokat, amelyekben a „gerne” [szívesen] szó feltűnően gyakran előkerül. Az első a húsvéti éjszakáról szól, az utolsó pedig a keresztségre vonatkozik. Ezen részleteket úgy tekintem, mint egy olyan útnak az állomásait,

amelynek mentén a teológus Karl Barth Isten jeleinek megjelenését fürkészi. Minden egyes állomásnál a „gerne” szó utal arra az egyidejűleg vidám és kemény valóságra, hogy az embernek Istennek a szeretetről szóló parancsával kell útra indulnia, vagy pedig sehogy. Szívesen vagy sehogy. Harmadik lehetőség nem létezik. Tertium non datur.

Itt következnek a változatok, amelyeket napirendre kívánok tűzni. Amint már mondtam, ezeknek száma hét.

I. A teológia vagy szívesen, vagy pedig sehogy sem művelhető (KD II/1, 738–764.)

A Páska éjszakáján ezt kérdezik a gyermekek: „Miért más ez az éjszaka, mint az összes többi?” A felelet így hangzik: „Az ÚR páskaáldozata ez, mert kihagyta Izrael fiainak a házait Egyiptomban, amikor megverte Egyiptomot, de a mi házainkat megkímélte” (2Móz 12, 27).

Teológiai távlatában ezt a gyermeki kérdést a következőképpen változtatom meg: „Miért más a teológia, mint minden egyéb tudomány?” A felelet így hangzik: „A teológusok az abban az Istenben való hitet tanulmányozzák, aki egykor Egyiptomban kezdeményezte, hogy népét a szolgaságból megszabadítsa. Azok, akik teológiát tanulnak, nem saját vágyálmaik után járnak, hanem attól a gondolattól vezetettnek, hogy Isten maga az, aki minden keresésben kezdeményez és megtart.” Ennek a válasznak csak akkor van létjogosultsága, ha minden legyőzetik, ami ennek a tudománynak a gyakorlásában visszatetsző, vagy visszatetszőnek tűnhet. A teológia – tanulmányozásának tárgya miatt – vagy szívesen, vagy sehogy sem gyakorolható.

A teológiának olyan öröme van, amely homogén, minden mellékiz nélküli. Szívesen, vagy sehogy sem gyakorolható (KD II/1, 740.). Ez – mondja Barth az idézhelyre utalva – vidám tudomány (KD IV/3.2,1010.). Miért van ez így? A teológia arra koncentrál, ami az emberekkel történik, amikor szembekerülnek egy olyan

hanggal, arccal vagy üzenettel, amelyet nem tudnak szavakba önteni. „Vagyok aki vagyok,” hallották Mózesrel együtt. Olyan hanggal szembesültek, amelyet nem mágia vagy sugalmazás támaszt, hanem teljességgel önmagáért beszél. Ehhez a hanghoz egy Név tartozik, amelyet csak ez a hang nevezhet meg. Ez a Név póre és megközelíthetetlen. A teljes Írást úgy kell tanulmányozni, mint olyan elképzelések és gyakorlatok lelőhelyét, amelyeket ez a hang támasztott. Ez a Bibliában fogalmazódik meg. Mit tesz a teológia? Parafrázál, hallhatóvá vagy láthatóvá teszi, amit az ember egykor hallott, s egykor látott. Honnan ismeri a teológia ezt a vidámságot? Onnan, hogy azon vitathatatlan benyomás pecsételte meg, amelyet az Isten hangja az emberekre gyakorolt. Olyan különös ez, hogy kívül esik a jó és a rossz, a szép és a csúnya, normális törvényein. A teológiát Isten hangja vezeti, személyesen Isten által.

Ha a teológia ehhez tartja magát – mondja Barth –, megrésze-gül a szépségtől. „Ragyog és öröm az, amit szétsugároz. Elbájol, és ezzel győz. Ilyenformán tehát szép.” (KD II/1, 745.). Még a legre-mekebb művészet sincs abban a helyzetben, hogy Istennek ezt a hangját megragadja (KD II/1, 741.). Aki teologizál, csak szívesen teheti ezt, vagy sehogy. Aki ellenérzéssel gyakorolja a teológiát, egy rettenetes napon visszariad ettől a hangtól és azoktól, akik még a szóhasználatukban is ezáltal érintettek, megilletődtek és formálód-tak. Az ilyenek állíthatják a szeretetnek erről a megközelíthetetlen és féltékeny Istenéről, hogy nem létezik, hanem csupán az álmok és vágyok kivetítése, s megvethetik azokat, akik bensőjében ez a hang még mindig megcsendül. Még keményebben fogalmazva: aki ezt a tudományágot ellenérzéssel műveli, előbb vagy utóbb a barbárságba zuhan (KD II/1, 740.). Ezt mondja Barth.

1940-et írunk. A teológia „fröhliche Wissenschaft” [vidám tu-domány]. Friedrich Nietzsche az, akitől Barth a szót kölcsönzi, s akinek Fröhliche Wissenschaftjában az Istent kereső ember, a „der tolle Mensch”, pontosan az ellenkezőjét mondja. Nietzsche arról beszél, hogy létezik egy bolond, aki fényes nappal lámpással in-dul Istent keresni. Az emberek gúnyt űznek belőle. „Talán [Isten] kivándorolt?”, így kiáltanak és nevetnek egymás közt. Az a hang,

amely a Die fröhliche Wissenschaft hangját meghatározza, teljesen más képzethez vezet, mint ami Barth KD-jában áll. A szóbeszéd szerint Isten halott. Ez a lárma a „tolle Mensch” ostoba cselekedeteiben testesül meg, akinek szívbeli szenvedélye nevetséges bolon-dériának tűnik.

„Nem hallottátok-e arról a bolond emberről, aki egy világos dél-előtt lámpást gyújtott (gondoljuk Diogenészre), a piacon körüljárt és feltartóztatlanul kiáltott: »Keresem Istent!« (...) »Talán Isten eltévedt?«, kérdezte az egyik. »Utat tévesztett, mint egy gyermek?«, kérdezte a másik. (...) A bolond ember közük ugrott és átfúrta őket pillantásával. »Hogy hol van Isten? – kiáltotta. – Megmondom nektek! Megöltük őt! Ti és én. (...) Hogyan vigasztalhatnánk magunkat? Mi vagyunk a gyilkosok gyilkai! A legszentebb és leghatalmasabb, akit a világ mostanáig látott, elvérzett a késeink alatt – ki távoztatja el a vérért rólunk?« (...) Végül földhöz csapta a lámpását olyannyira, hogy darabokra esett és kialudt. »Túl korán jöttem – mondta ekkor – az én óráim még nem jöttek el. Ez a hatalmas esemény még úton van és tovább halad, nem hatolt még be az emberek fülébe. (...) A villámnak és a dörgésnek idő kell, a csillagok fényének is, a tetteknek is, hogy miután végrehajtottak, láthatók és hallhatók legyenek. Ez a cselekedet messzebb van tőlünk, mint a legtávolabbi csillag – és mégis elkövettük ezt a tettet! « – Később még elbeszéli, hogy a bolond ember ugyanazon a napon különböző templomokba hatolt be és ott a Requiem aeternam Deót mondta el. Midőn kivezették, és felelősségre vonták, mindig csak azt felelte: »Mik egyebek azok a templomok, ha nem Isten sírkamrái és sírkövei?«”⁵

A KD II/1-ben Nietzsche nincs konkrétan megnevezve. A kötet befejezése az örökkévalóságot és Isten dicsőségét énekli meg, amely tökéletes, mert jóságának nincsen vége. Mondhatjuk, hogy Barth fejtegetésében meghazudtolja a Nietzsche által terjesztett szóbeszé-det. Nietzsche ellentétben áll Barhtal. Az egyik tudás keresztezi a másikat. Nietzsche egy „requiem aeternam Deo”-ról beszél, Isten

⁵ F. Nietzsche, *i. m.*, 126–128.

halálának ünnepélyes megpecsételéséről a templomokban, amelyek síremlékek. Barth megemlékezik arról, hogy Izrael Istene örökkévaló, akinek dicsősége a holtakat életre keltő hatalmából tűnik ki. Olyan teológiát hirdet, amely ennek megfelelően szépségében minden művészetet – nem csak a képzőművészetet – messze meghalad. Telve van egy olyan tartalommal – Istennel –, amely fényét és mámorát kölcsönzi annak, aki örömmel gyakorolja azt. A teremttés szemben áll a barbarizmussal. 1940-et írunk.

A kérdés: honnan származik a KD-ban az Isten tanulmányozására vonatkozó elpusztíthatatlan vidámság és sóvárgás? Barth tud arról, hogy Isten tanúit meggyilkolják! Honnan meríti mégis a bátorságot, hogy mindezek ellenére a teológiának olyan szépséget tulajdonítson, amelyet az ember élvezni képes?

Valamiféle választ ennek a résznek (KD II/1) utolsó oldalai nyújtanak, amit Barth a régi mesterek, például a bázeli teológus, Polanus szavaiból hall kicsendülni. A megelőző szakaszokban többször is kritizálta Polanus istentantát, mivel olyan fogalmakkal dolgozik, amelyek oly merevek, hogy Isten halálában kell végződniük. Azonban mindaz, amit Barth a végén Polanusról felvázol, véget vet az Isten haláláról szóló bármilyen szóbeszédnek. Felteszi a kérdést: „Hol máshol (ti. mint az egyházban) történhet a dicsőséges és örök Isten ismeretének átadása? A válasz így hangzik: »Nem mondjuk azt, hogy az egyház az egyetlen ilyen hely. De mondhatjuk azt, hogy az egyház kiszámíthatóan az a hely, amely azzal vigasztal bennünket, hogy sem az égben, sem a földön nincs olyan hely, amely már itt és már most elrejtett módon nem lenne tele Isten dicsőségével.« Barth így folytatja: »ezt valakinek mégis el kell mondania. Ki más tehetné ezt, mint az egyház, amelyben az Istent illető ismeret valahogy megőrződött? Credo ecclesiam, ez összefoglalja mindazt, ami Istenről mondható és megtanulható. Ő az az Isten, aki dicsőségében van jelen az ő gyülekezetében, és ezért ugyanazon a módon a világban is.« (KD II/1, 764.). Ezután következik egy idézet, amely az embert legbelsejéig érinti: „Isten azt kívánja, hogy dicsősége hirdetessék, és ehhez a következők szükségesek. Először: az Ige szolgálja. Ha ők ellenszegülnek, akkor az előljáróknak kell ezt tőlük átvenni; amennyiben ezek elhajolnak, akkor a laikusok

teszik ezt, azért, hogy az Ige szolgálja és az előljárókat megszégyenítsék. Ha a férfiak szegülnek ellen, akkor az asszonyok végzik el ezt. Ha pedig a világ gazdagjai és hatalmasai hajolnak el ettől, akkor a szegények és a rászorulóak lépnek fel. És ha a felnőttek tartják a szájukat, akkor Isten a gyermekek és a csecsemők szája által hirdeteti dicsőségét. Még keményebben: amennyiben az ember nem leli meg a dicséretet, akkor Isten ezekből a kövekből (itt) teremthet gyermekeket; igen, neki hatalma van arra, hogy ezekből a lélekkel nem bíró teremtményekből dicsőségének hírnökeit formálja ki. Valóban az egek hirdetik Isten dicsőségét, ahogyan az a Zsolt 19,1-ben áll.» (KD II/1, 764.).

Mindennek ellenére ez vidám tudomány! Még akkor is, ha nincsenek már tanúk, Isten dicsérete hirdettetik. Ez az idézet nekem arra utal, hogy legyünk készen arra, hogy elfogadjuk ezt a rettenetes valóságot, mert ez Isten valósága. Az Isten iránti szeretet az élet szeretete, amiben legyőzetik az emberi lét képtelensége és tehetetlensége.

A „vidámat”, a gerne-t [szívesent], nem támogatja mindaz, amely motivációval az ember rendelkezik. Nem önmaguk miatt, hanem ellenünkre létezik ez. Vidámnak lenni és szívesen tenni a jót nem emberi termék. Az örökkévalóság szükséges ehhez, és az az erő, amely nem emberektől való. Isten szépsége ez (kalos), amely hív (kalein) és visszhangot támaszt.

II. Az Igéről. Szívesen hallgatnunk, vagy sehogy (KD I/1, 6.4 §, 258–261.)

Az első részlet az Ige erejére utal, amely megteremti a saját tanúit. Ez a rész a következő kérdéssel foglalkozik: mit jelent az Ige szolgálának lenni? Ezzel a kérdéssel foglalkozik Barth a KD I/1-ben a 6.4 §-ban. Ennek a paragrafusnak a lényege, hogy az ember a hitben nem a saját elképzeléseit és véleményeit dédelgeti, hanem megragadtatik egy élő hang által, amely az emberben mint hatalmas és teremő tény működik. Aki ezt a hangot meghallja, az Isten-képűségre formáltatik. Foglalkozom néhány idézettel, amelyekből

kitűnhet, hogy a szívesen hallgatás az a minőség, amely az emberben olyan kreativitást támaszt, amely nem önmagától való. Az itt következő idézetek kivétel nélkül Luthertől származnak, akinek az Ige teremő erejéről szóló megérzéseiben Barth egészen otthon érzi magát.

Luther a következőt írja: „Azok, akik szívesen hallgatják Isten Igéjét, és akikhez Krisztus beszélt, mint például a némához: »Effata, fül, nyílj meg« – azok, akik megsegítettnek az ördög ellenében. Mert Isten számunkra nem adott egyéb létrát, vagy más utat az ég felé, mint az ő kedves Igéjét, a szent Evangéliumot. Aki ezt szívesen hallgatja és szorgalommal tanulmányozza, és élvezettel és szeretettel gyakorolja, az segítetik meg.” (W. A. 52., 452., 14.) „Ahogyan Isten adja az Igét, ugyanazon a módon munkálkodik is: hiszen az az ő ígéje és nem a miénk. Azért, mert mindkettő Isten munkája, az Ige és a hit.” (W. A. 52., 452., 14.) „Ha te ezeket hallod és elfogadod, az sem a te saját erőd, hanem Isten kegyelme, aki az evangéliumot gyümölcsözővé teszi benned, annyira, hogy hiszed azt.” (W. A. 10., 30., 5.)

Luther szavai önmagukért beszélnek. Az a hang, amely a néma nyelvét megoldja, nem más, mint az élő Úr hangja. Beszéde, amely a túloldaltól érkezik, olyan erőt szabadít fel az emberben, hogy az szabadon és egészen magától beszél. Ő a Feltámadott, aki a Jn 20, 19 k. szerint átjár a zárt ajtókon, és az embert kimentí álmából. Az a vidámság, amely itt támad, a hit cselekedetét vidám munkává teszi, amelynek az ember vagy szívesen, vagy sehogy sem adja át magát.

III. Isten törvénye: nem büntetés, hanem élvezet (KD I/2 18.2/3 § 429–504.)

A 18. §-ban Barth Izrael hitvallásának magyarázatát adja: „Halld meg Izrael! Az Úr a mi Istenünk, az Úr egyetlen Isten.” Ebből a hitvallásból következik az első és nagy parancsolat és a második, hasonló ehhez (Mk 12, 29–31). Ez a paragrafus az egyetlen Isten szeretetének parancsolatáról szól, és arról a fényről, ami a felebaráti szeretetben Isten gyermekeinek életére hullik.

A „Ige készségesen való követése” az etikában folytatódik. Isten gyermekei megtanulják, hogy a parancsolat követése örömteli ügy, könnyű, és nem nehéz, édes, és nem keserű. A parancs követése élvezetes, amely győzedelmeskedik a lehangolttá és magányossá tevő önszeretet (l'amour propre⁶) felett. Ez megtanít arra, hogy az esélytelen és a rászorult embertársban ne csak egy kényelmetlen felebarátot lássak, hanem olyan embert, aki számomra az a jel, amit a szeretet nyújt.

A 18. §-nak ez a része egyike azoknak a részeknek a KD-ból, amelyeknek ismeretem szerint kevés figyelmet szenteltek. Ennek a csekély érdeklődésnek az okát nem nehéz kitalálni. Az e rész iránt tanúsított csekély érdeklődést többek között az a tény okozza, hogy Barth etikájában teljesen új utat vág: a törvény és az evangélium egybeesik. Itt az etika és a dogmatika egy. Ez által a kérdésfeltevés által, amelyet ebben a fejezetben tárgyalok, azt a KD ezen része alapján a következőkben mutatom be.

Az istenszeretet parancsolata

A 18.2. §-ban kerül elő a „gerne” fogalma a „Sema Izrael” magyarázatokor Márk változata szerint (Mk 12,29–31). Barth a keresztyén gyülekezet számára Izrael hitvallásának magyarázatát adja. A 429–434. lapokon érinti témánk lényegét: Isten ismeretét, mint vidám tudást. Barth Isten felhívásában – és senki máséban, mint Istenében – a szeretet hangját hallja meg. Ehhez a hanghoz nagyon közel van és még sincs a mi hangunk. A Lélek hangjaként érkezik (ApCsel 2, 6) az emberi lét határain kívülről, s benne a tiszta szeretet parancsol. Ezen tisztaság miatt hallatlan élességgel mutatja be az önimádatot az emberi szeretet minden formájában. A szeretet parancsa egy sebet nyit fel, amelyet az ember a morál és a vallásosság flastromával újra és újra be kíván fedezni.

6 Vö.: K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Basel 1946, 159–160. Ezek az oldalakon Rousseau-ról van szó.

A szeretet hangja éppen élessége által azon erő, amely meggyógyít. Ha ezt a hangot egyszer felismertük, visszhangot hív elő, azt a vágyat támasztja, hogy engedelmeskedjünk ennek a hangnak. Isten szeretete látszólag sebet üt, amely fájdalmat okoz, de egyben gyógyít is. Isten gyermekei megérik ezt a gyógyító erőt, és ezért szívesen és örömmel vezettetik magukat ez által a szeretet által. Az a bűnbánat, amelyet az ember gyakorol, már a gyógyulás kezdete. Ez nem mazochizmushoz vezet bennünket, hanem a szerénység és önkritika egy formájához, amely sugárzik az örömtől. A bűnbánat az embert mindig közelebb viszi ahhoz, ami valójában: Isten gyermeke, ember, teremtmény, aki gondtalanul élhet. Az ember ezt a szeretetet egy lélegzetre veszi magához. Ez a lélegzet fontosabb a szervezetnek szükséges oxigénnél. A gyermekek azért élnek, mert rá vannak utalva egy egyedülálló szeretetre, az egyetlen Isten szeretetére, akinek szeretete csak viszonztszeretetet hív elő és semmi mást. A szabály, amely által a gyermekek élhetnek, éppen olyan egyszerű, mint a legegyszerűbb természeti törvény. Azonban az a legnagyobb csoda, amely Isten akaratából az emberek között megtörténhet – mondja Barth –, hogy Isten gyermekei ezzel a szeretettel önkéntelenül itattatnak át. Ez, „a csodák csodája és minden jelek jele”, nevezetesen hogy Isten nem halott, hanem él. Ez teszi az etikát, a szeretet parancsának követését vidám tudománnyá. Vidám ez a tudomány, mert olyan ismeretet támaszt, amely – bármennyire fájdalmas is – szakít a vigasztalan morállal és valamiféle csalárd vallásossággal.

A felebarát, mint jel

A megelőzőkben az új rendről szoltunk: azok, akik Isten gyermekeinek neveztetnek, kezdik felfogni, mi az élet jelentése, mivel megízlelték, mi a szeretet. Isten szeretete a parancsolat követését vidám dologgá teszi, mert a szeretet utat mutat az embernek, amely szabaddá teszi a maga választotta ösvényektől. Ebből a bevezetésből

jut el Barth a felebarát szeretetéig. A felebarát számomra adatott. A felebarátomat elfogadhatom, mint olyan embertársat, akitől szeretetet kaphatok, és akinek szeretetet vagyok képes adni. De így teszek-e, ha az embertársam útban lesz vagy félreállított, és kiégettnek tűnik, így nem ad lehetőséget, hogy felebarátnak bizonyuljak, olyanak, aki annyira szeretnék lenni? Ebben az elgondolásban állítja Barth, hogy az a felebarát, aki útban van, könyörületesen bizonyulhat számomra. Az a kényelmetlen felebarát érezteti meg velem kelletlenségemet, aki nem illik a terveimbe. Világossá teszi, hogy szeretetem a másik iránt olyan határokat ismer, amelyet nem tudok áthágni, csak ha a másik engem magával von. Valóban, Barth meglátásában pontosan a kényelmetlen, lepusztult felebarát az, aki engem útra segít.

Pontosan a maga mezítelenségében adja tudtomra a felebarát, ki vagyok én: olyan ember, aki mindenkinél jobban szeretetre van utalva. A felebarát tehát jelle lesz, aki irányít engem az úton. Jézus Krisztus jelévé. Hiszen ő mutatja meg a szeretet lehetőségeit. Az ilyen szeretet csak ajándékként kapható. Erre a szeretetre magam is éppen annyira rá vagyok utalva, mint embertársam. A szeretet konkrétta válik az ember Jézus Krisztusban. Ő a lehetőségek világába vezet be, amelynek szívesen adom át magamat. Itt érvényes tehát az isteni szeretet rendje. Ez a rend azt mondja el, hogy Isten gyermekei „átvitetnek szeretett Fiának országába”. Egyedül ez a rend érvényes. *„A megfeszített Jézus Krisztus nem lép vissza azon közbenjáró helyzetéből, melyet feltámadásával és mennybemenetelével elfoglalt. Azt jelenti ez, hogy nem lép vissza a nyomorult bűnös emberrel való szolidaritásából és azonosulásából, amelyek által mint felebarát keresztezi övéi útját.”* (KD I/2, 479.)

Ilyen módon az első nagy parancsolat és ehhez hasonló magyarázata etikai bevezetést alkot, amelyben az emberi lét minden lényeges aspektusa alkalmazást nyer. A parancsolatnak vagy szívesen teszünk eleget, vagy sehogy.

IV. Kiválasztva a parancsolat által (KD II/2, 37 §, 612–701.)

A KD II/2 az istentan második részét adja elő. Isten ismerete, halottuk korábban a KD II/1-ben, vidám tudomány. Hiszen az egész világ Isten dicsőségével van tele. Az itt következők [a KD-ban] kiélezi az istentant. Az egész világ telve van Isten dicsőségével. Ez konkrétan azt jelenti, hogy Isten jó és az egész világ meg van telve evvel a jósággal. A kérdés az, hogy az ember és a világ hogyan osztoznak meg ezen a jóságon. A KD II/2-ben Barth ezt a kérdést veti fel, és pedig olyan módon, amely teljességgel bibliai-teológiaiainak nevezhető. Az alapfogalom és a kulcsszó itt a kiválasztás. Az evangéliumban van szó a választásról, amelyet Isten az ember érdekében tesz, és megfordítva, a választásról, amelyet az ember Istenért tesz. Ez nem elvont tan, hanem valami olyan, ami történik, ami a választás véghezvitelekor mindig így van. Isten választását és az ember választát Barth Jézus Krisztus személyében egybeesőnek látja. Őt nevezi Evangéliumnak, igen, Ő az evangélium összefoglalása, mert Ő maga Isten jósága egy személyben. Ez leolvasható [Jézus] történetéből: a betlehemi születéstől az arimátiai József kertjében történő eltemetéséig.

Ez a történet, mondja Barth, egy választáson alapul. A legrövidebben mondva: „Isten Jézust óhajtja” (KD II/2, 631.) Barth szerint erről az akaratról beszél az egész Szentírás. Itt lesz világossá, hogy a kiválasztás egy azok közül a vonalak közül, amelyek az Istenben való hitet és az emberi cselekedetet összeköti. A kiválasztásban világossá válik, hogy az etika alapja teljességgel személyes. A kiválasztást az a mód illusztrálja, ahogyan Jézus kiválasztja tanítványait, s őket követésére szólítja fel. Az ember nem egy gondolat kiformalása által jut el a jóhoz, vagy azáltal, hogy elképzelést alakít ki Jézusról mint ideális személyiségről. Az ember akkor cselekszi a jót, ha figyelmes arra az igényre, amit az emberre nézve Jézus jelent be, s nem áll ellen ennek. Mi követjük őt, függetlenül attól, hogy akarjuk vagy nem, egyfajta szent magától értetődőséggel. „Mert az az Isten iránti szeretet, hogy parancsolatait megtartjuk.” (1Jn 5, 3)

A KD II/2 37. § származó rész, amint azt már bevezettem, három külön részből áll. Mindhárom vezérfonala, hogy az ember szívesen [„gerne”] cselekszi meg, amit Isten parancsol. Az első rész ezt kérdezi: Mi az alapja annak a követelésnek [claim], hogy jót kell cselekednünk? A válasz így hangzik: a követelés azon a tényen alapul, hogy személyes parancsot kaptunk arra, hogy jót cselekedjünk.

A második rész kérdése: Mi a parancsolat tartalma? A parancsolat összefoglalását a Mikeás 6, 8-ban olvassuk: „Ember megmondta neked, hogy mi a jó, és hogy mit kíván tőled az Úr! Csak azt, hogy élj törvény szerint, törekedj szeretetre, és légy alázatos Isteneddel szemben.” Ez a parancsolat az élet törvénye. Isten közelében vagy szívesen cselekszünk, vagy egyáltalán nem. Azt jelenti ez, hogy Isten közelségében Jézus és övéi személyesen mutatják az utat, de kifejezi azt is, hogy az ember, aki botladozik, talpra állítatik. Ez azt mondja: engedj annak az igazságnak, hogy az ember nem rendelkezik magával és azzal, amije van. A parancsolatot teljesíteni azt jelenti: a megparancsoltat szívesen elismerni és érvényre juttatni, hogy Isten igazságos. A jog, amelyet magam akarok gyakorolni, valójában a legnagyobb biztonságban az Ő kezében van!

Végül a harmadik rész a parancsolat formája után kérdez. Milyen módon jelentetik ki Isten parancsa abban az életben, amelyet elborítanak a törvények és szabályok? Barth kezdetként meghatározza az ember kiindulási pontját: az ember a szabályok és törvények erdejében él. Megkötözve ül ebben, és a szabályok magányossá teszik, ami által – akárcsak Kafka kastélyában – a jóhoz tartozó bejárást seregnyi tilalommal vonják vissza. Az emberek ketrecben élnek, amelyet maguk készítettek a törvények és szabályok érvényesítésével. Ezek még legmélyebb álmukban is üldözik őket. Életük valójában nem más, mint egyfajta nyitott szemmel való alvás. Röviden: a létnek intézmények és törvények által történő szabályozása traumatikus hatású. A törvény olyan érzést támaszt az emberben, hogy Höllensturmba [pokoli vihar] került. Az ember állandóan üzött vadnak érzi magát, akit egyszer csak lelőnek. A lét az embert állandóan félelembé üzi, s arra készíti, hogy önvédelemből elsáncolja magát valamiféle bensőségesség mögé.

Ezzel a kemény ténnyel szemben Barth arról a formáról beszél, amelyben az ember teljes személyességgel kiválasztatott arra, hogy döntéseket hozzon. Leírásának lényege, hogy ez a kiválasztás nem egy meglévő törvényhez fűz még egy újabbat, továbbá megjegyzi, hogy a kiválasztás az embert anonimitásából hívja elő. A parancsolt jó odaviszi az embert, ahova valójában tartozik. A jó, amelyet a kiválasztás kockára tesz, saját renddel bír. Ez a rend a szeretet rendje, amelyről a KD I/2 tárgyalásakor már szó esett. Azt jelenti mindez: fel kell adnod azt a készletet, hogy magad értékes tulajdonnak tartsd. Ezzel ellentétben késznek kell lenned arra, hogy tulajdonod megoszod másokkal, és magadat a döntéshozatalban vezettessed.

A kiválasztás etikájában az ember a követés útjára vezetetik. Barth ezt részletesen – és azt kell mondanom: impozánsan – illusztrálja a gazdag ifjúval való beszélgetés parafrázisában, aki megszomorodva ment el, „mert sok javai voltak” (Mk 10, 17–31. és a párhuzamos helyek). Jézus szerette őt, ezt mondja a szöveg. Barth megragadja ezt a kijelentést, és értékezése vezérfonalává teszi. Magyarzatában az a legkülönösebb, hogy a parancsolt egy személyes kiválasztás jellegét hordozza. Az Ige, amely parancsolóan szól hozzánk, egy baráté. Ez a barát nem engedi azt, hogy magunk félelemből elmeneküljünk. A parancs együtt jár az emberrel, nem engedi el őt. Mint személyes parancsolt valóban megelőzi az embert. Parancsolt nem lehet ennél konkrétabb és személyesebb, hisz ez az embertárstól jön. Jézus a példaszerű embertárs. Ő az, aki mint barát utat mutat az embernek, olyant, amit az ember maga nem tartott lehetségesnek. Jézus barát volta rejtett: ez nem törvény, hanem Szövetség, bizonyos barátok szövetsége. Olyan barátság ez, amelyben az ember mégis olyat cselekszik, amiről úgy vélte, hogy nem képes rá, vagy nem akarja: a parancsoltban az ember Istenhez lesz hasonlóvá. A Fiú országában való egyetlen bemenetel a szeretet. Ebben a szeretetben az ember átfér a tű fokán. Nagy örömet találja az Ország megnyílásában. A követés „gerne-jében” [készségében] nyugszik a titok, hogy Isten és az ember, Jézus és az övéi össze vannak kötve.

V. Az emberlét embertárslét, szívesen, vagy sehogy (KD III/2, 45. 2 §)

A KD III/2-ben Barth az antropológia területére érkezik. A KD III/2 a Genézis hatalmas és impozáns magyarázata után következik. A magyarázatban a szövetség és kiválasztás bibliai fogalmait kidolgozza és kiterjeszti egészen a teremtettség területére. A KD III/2 az emberről szól. Az ember teremtmény és szövetséges társ egyaránt. Az embernek létezése teljes anyagszerűségében kell az útját megtalálni.

A KD III/2 fenomenológiai részében Barth arra a következtetésre jut, hogy az embert lehetetlen létezésének leíró analízise által számba venni. Az emberi kultúra törekvései ugyan az emberi létezés meghatározott aspektusait felmutatják, de az embert magát sohasem. Az a hely, amelyet az ember maga elfoglal, üres marad. Az ember olyan titok, amelyet nem tarthatsz ellenőrzés alatt. Az, hogy kicsoda az ember, nem lehet mindenféle anyagból kifejleszteni. Barth az elemzését a valódi emberről szóló szakasszal fejezi be, aki átlép meghatározásainkon. Megy a saját útján, egy másféle idegenként, tökéletesen önállóan és szuverén módon. Ezt az utat, mondja Barth, Jézus útjában látjuk kijelölve. Ő az üres hely, a legfőbb emberi titok.

Ezt a megalapítást követi az embernek Isten szövetséges társaként való meghatározottságról szóló paragrafus. A 45 § címe, *Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen* [Az ember rendeltetése Isten szövetségi partnereként]. Ezen paragrafus középpontjában, a második alparagrafusban olyan részhez érkezünk, amely ezt mondja: *„Die Grundform der Menschlichkeit”* [Az emberiség alapformái], vagy – saját szavaimmal – „ami az embert emberré teszi”. A rész kulcsszava: az ember a másokkal való együttlét által ember, és mások számára akkor valóban igazi ember, ha ez szívesen – tehát „gerne” – történik. Az érthetőség kedvéért Barthot követem nyomon.

Barth először azt mondja, hogy az ember minden életfunkciójában egy üres lap. Ezt követi az az állítás, hogy az ember először emberlétében formáltatott meg, amikor felhasználja érzékelését és testi mivoltát. Ami ettől fogva történik, azt Barth olyan szakaszban írja le, amely lépcsőzetesen halad felfelé. A lényege ebben a leírásban, hogy az ember nem egyedül van, hanem lényege szerint másokhoz kötött. Úgy van együtt másokkal, hogy a szemükbe néz, beszédükben és hallgatásukban igazán hallgat rájuk, és valójában mellettük áll. Az „emberekkel való lét”, a szövetségi lét ebben a kölcsönösségben ölt alakot.

Ezzel a mondandó még nem fejeződik be. Hiszen ez a látás s hallás és melléállás mindig újra visszaeshet a „valamit valamiért” törvénye alá. Pontosan az a tény teszi ezt sebezhetővé, hogy az emberek egymásra vannak utalva. Barth felveti: tényleg többet nyújt-e a kölcsönösség, mint az az elmélet, hogy az emberek egymásra vannak ítélve? A válasz erre a kérdésre így hangzik: attól függ. A kölcsönösségnél több jön létre, ha a látáshoz, halláshoz és melléálláshoz minőség csatlakozik. Ezt a minőséget Barth itt a „gerne” jelzővel fejezi ki. Az emberlét nem csak úgy önmagáért való „együtt-lét”, hanem „gerne zusammensein”. A „gerne” szó itt a szeretetet jelenti. A „gerne” a látás, hallás és melléállás jelzője, az igéké, amelyekkel Barth az embert jellemzi. Ez a jelző egyfajta vándorként található a nyelvben. Arra utal, amit ennek a szeretetnek az Istene kíván az embertársaktól. Ebben az elgondolásban a „gerne” az útjelző fény szerepét tölti be. Mint ilyen, irányt mutat arra nézve, hogy mi történik a nyelvben: az, ami a humanitás gyökere és titka. Az emberi lét „gerne zusammensein”.

A „gerne” szó valójában olyan tényre utal, amit a keresztyén teológia olyan titokként ismer, amely az emberi kultúra legeldugottabb sarkaiban is megtalálható. Kitűnik ez többek között abból az exkurzusból, ahol a „gerne zusammensein”-ről van szó (KD III/2, 329–344.). Ebben az exkurzusban a keresztyén agapé és a görög

erósz kerül elő. Az egész magyarázat arra irányul, hogy a legnagyobb jó a keresztyén szeretet perspektívájából fedezze fel az erősz. Ilyen módon kísérli meg Barth az erotikát is leírni a maga sebezhetőségében. Ebben a leírásban lesz nyilvánvalóvá, hogy a „gerne” mennyire valóban sajátja ennek az erotikának, amely a keresztyén agapéban virágzik ki! A teremtmény, mint olyan, mulandó. Az ember egyenesen halandó. A gonosz bizonyosan mulandó. Többnek látszik, mint ami, hiszen valójában semmi. Csak a szeretet – amit itt a „gerne” ad vissza – marad és ad irányt és értelmet az életnek.

Köztes számbavétel

A megelőző öt paragrafusban összefoglalóan beszéltem a „gerne” szó jelentéséről. A „gerne” annak az életerőnek a kifejezése, amely a túloldalról a végletes létbe hatol be (2. alparagrafus). A „gerne” igazi teológiai kifejezés. A teológusok készségességről beszélnek, mert Istennel van dolguk (1. alparagrafus). A kifejezésnek realiztikus jelentése van: a lét radikális megváltozására utal. Ez a fordulat megoldja a nyelveket. A „gerne” továbbá elsődlegesen kritikai jelentést hordoz, mivel a gondolatainkat megtisztító erőre utal. A „gerne” a szeretet tisztaságát jelöli meg. A valódi szeretet készséges alávetni magát a szeretet parancsának (3. alparagrafus). Ezért a „gerne” teljességgel etikai jelentéssel is bír.

A követésre való kiválasztás boldog felismerésére utal (4. alparagrafus). Végül, a kifejezés hermeneutikai jelentést hordoz. Utal arra, hogy a szent, amely Istent és embert összeköti, hol és miképpen hagyja hátra nyomait a kultúrában (5. alparagrafus).

Ezt a fejezetet két rövid szakasz (6. és 7.) említésével fejezem be, amelyben világossá válik, hogy a „gerne” minden az előbb láthatóvá tett konnotációjában a legvégsőkéig pneumatologikus kategória. A kifejezés a KD IV/1 és IV/2-re utal, ahol Isten szentsége a tényleges motívum, amely a keresztyén gyülekezet cselekedeteiben (6.) és minden keresztyén cselekedetében előkerül (7.).

VI. Az egyház, amely szívesen egyház (KD IV/1, 159–170.)

A KD IV/1-ben Barth többek között a kiengesztelődéstannal foglalkozik. Ebben a tanban három sínpart lelhetünk fel, amelyek egy csomóponton keresztezik egymást, többféle váltóval és felüljáróval. Lehetetlen a keresztvonatkötések zűrzavarába behatolnunk. A többvágányúságban azonban egy dologról van szó, a Messiásról. Azért jön-e, hogy jogot szolgáltatson, az emberi „közel létet” az igazi humanitás útjára terelje, hogy olyan hang legyen, ami megőrzi bennünk a reménységet?

Erre a kérdésre a válasz az, hogy Jézus, a Szolga, aki királyként és szabadon járja az útját, a keresztyén gyülekezetet a saját útján vezeti. Szívesen történik az, hogy a gyülekezet Őt követi (KD IV/1, 167.). Az ok világos. A gyülekezet [Krisztus] léteben találja meg a szentséget, a szeretet Lelkét. A gyülekezet akkor cselekszik kompetensen, ha ezt a Szolgát szabadon követi. Amennyiben követi, szuverén módon járja a saját útját, és nem hagy maga fölött anonim törvényt vagy intézményt gyámkodni. Hiszen a gyülekezet tudja, hogy Jézussal a szeretet rendjébe kerül át. *„Tagjai olyan emberek, akik ama intést nem csak elhangzottnak és meghatározónak tekintik, hanem a miatt, aki azt kiadta, szeretik is. Szeretik, mert benne felismerik azon szeretetet, amellyel Isten a világot, s benne őket is különleges módon szereti. A Szentlélek ereje által szívesen követett intés a keresztyén egyház életelve.”* (KD IV/1, 167.).

VII. A keresztség, mint első lépés (KD IV/4)

Ebben a paragrafusban végül a keresztséggel foglalkozom. Barth védelmezi a felnőttkeresztséget. A felnőtt ember tudatában van annak, hogy keresztyénné válásra hivatott el. A felnőtt, aki a keresztséget választja, (később) nem úgy tekint a keresztségre, mint korábban. Számára a keresztség sokkal inkább folyamatos jel. A conversio nem egy dolog a múltból, hanem minden új napra és a jövőbe vezető minden új lépésre vonatkozik. A keresztyén nem

a kultúra vagy a hagyomány miatt az, hanem abból a meggyőződésből, hogy a megtérést mindennap újra merészlni és gyakorolni kell. A „gerne” vonatkozik arra a feszültségre, amelyben egy ember mindennap és minden percben állíttatik. Hiszen mindennap és minden percben eljőhet a Messiás.

A keresztség a keresztyén élet első lépése. A keresztség az Isten parancsának való engedelmesség cselekedete, amikor is az egyén szabadságban engedelmeskedik. Amennyire az első lépés ez és ilyen, úgy azok és olyanok lesznek következő lépések is. *„Ismétlően: a jövődöt, a kicsi és nagy, a megélendő vagy elszenvendő dolgokat ama első lépésnek kell meghatározni, Isten parancsolatának újra és újra való engedelmességként. Nem a rabszolgák engedelmissége ez, akik legszívesebben nem engedelmeskednének, s ilyenformán alappjában véve nem is engedelmeskednek, hanem sokkal inkább egy szabad ember, Isten megszabadított gyermekének engedelmissége, aki szívesen cselekszik, és szívesen szenved el mindent, amit tennie és elszenvendnie kell. Ez a holnapután!”* (KD IV/4, 222–3.)

Ezzel a barátságról szóló utazás végére értem. Barátság és vidámság, ezek tűnnek olyan vezérfonalnak, amelyek az előbbi töredékeket összekötik. A „gerne” jelző nyomán a barátság és vidámság különböző jelentéseit vettük szemügyre, amelyek a Szentírás és a hagyomány, az egyház és a világ hangjaiban megtalálhatók. Ez a barátság és ez a vidámság nem ismer határokat. Ismer azonban egy eredetet. Ez az eredet a Lélek hangjaként a határokon keresztül érkezik (ApCsel 2, 6) létünkbe, hogy abban a nyelvben, amelyet az emberek beszélnek, jelzővé váljon, útmutató fényé, mécsessé a lábunk előtt és világossággá ösvényünkön.

(Fordította: Marjovszky Tibor
és Jaap Doedens)

JUST A LITTLE. KERESZTYÉN ÉLET A MEGBÉKÉLÉS ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN¹



Ebben a fejezetben Barthnak azokra az utolsó, posztumusz megjelent előadás-töredékeire koncentrálok, amelyekkel a KD² megbékéléstanát kívánta befejezni.³ Ezek az előadások a keresztyén élet jegyében születtek, és a megbékélés etikájáról szólnak, Isten parancsolatáról a megbékéltetett ember szempontjából, aki tanítást kap arról, mit jelent az élet, amely összhangban van a megbékéléssel. Azt szeretném most röviden összefoglalni, amit a *Das christliche Leben* [Keresztyén élet] című szövegben, mely a KD-ban foglalt megbékéléstan folytatása, megfigyeltem.⁴

1. A *Keresztyén élet* című szövegben a dogmatika csupán az etika jelzőjének tűnik. Ez egyebek mellett abból is kitűnik, hogy a szöveget nem zavarják meg formálisabb dogmatikai meghatározások,

1 A *Karl Barth lezen. Naar een dialogische Dogmatiek* (Zoetermeer, 2003) című könyv 9. fejezete

2 A KD rövidítés a szövegben Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* I–IV, EVZ und TVZ, Zürich, 1938–1968, művére utal (a ford.)

3 Karl Barth: *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*. GA II, Zürich, 1976. A szövegben zárójelbe tett számok erre a munkára utalnak. Erről a munkáról: E. Jüngel: *Anrufung Gottes als Gundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths*. in: E. Jüngel: *Barthstudien*. Gütersloh, 1982, 315–332 p., J. B. Webster: *Barth's Ethics of Reconciliation*. Cambridge, 1995; T. Hart: *Mapping the Moral Field and Mediating the Promise: A Study in Barth's Ethics*. In T. Hart: *Regarding Karl Barth. Towards a Readings of His Theology*. Carlisle, 1999, 74–100. p.

4 A folyamatos szövegben a számok a *Das christliche Leben* című munka oldalaira mutatnak.

például a kettős természetről. A trinitástan és a krisztológiai dogma itt csak egyszerű *grammaticaként* szolgálnak egy olyan etikához, amelynek egyedül a Messiás valóságos ember volta a mértéke.⁵

2. Barth az etikát és annak tanítását az életről a Miatyánk kibontásán keresztül foglalja össze. A Miatyánkban a nyelv meghaladja az embert. Az emberek ebben az imádságban maguk mondják ki azt, ami magától értetődően tiszta és jó.

3. Úgy tűnik, az etikát, annak minden sajátosságával, a *parousia* előjele határozza meg. A sajátos feltételezés a megbékélés etikája mögött az, hogy a Messiás közel van. Nincs kevésbé közel a teremtményhez a maga sérülékenységében és a létezésről való félelmében, mint a megbékélés emberéhez, akit még mindig kétség gyötör, hogy lehetséges-e, hogy valóságosan ember legyen.

4. Úgy tűnik, az úgynevezett végtelen minőségi különbség az Isten és az ember között a Messiás közel-volta felől nézve valójában kicsiny, egészen kicsiny. És épp ez a kicsiny különbség teszi a keresztyén életet lélegzetelállító eseménnyé. Ez a kicsiny különbség fejeződik ki a tökéletes imádságban, mely a Messiás Jézus közelségét lélegzi, akinek az embersége meggyalázott emberség. Megbékélésetikájában Barth az imádság *grammaticájának* további teológiai átgondolását nyújtja. Barth ezzel a keresztyén beszéd logikáját tűzi napirendre. Úgy tűnik, Isten nevei csak imádságban és követésben válnak konkrétta. A Miatyánk magyarázata végül a megbékélés etikájához vezet. Ez az etika bevezeti a kicsiny különbséget – *just a little* – a megbékélés és a végső megváltás között.

9.1. Az előadás-töredékek

A *Keresztyén élet* felépítésére és szerkezetére nem óhajtok kitérni. A következőt szeretném megjegyezni. Barthnak az etika a dogmatika szerves része. Barth különbséget tesz az általános etika és a speciális etika között. Az általános etika a prolegomena (KD

⁵ Lásd a „nyelvtan” kérdéséhez Barthnál: T. Hart i. m., 123–124. p.

I/2) és a kiválasztó Istenről szóló tanítás (KD II/2) részét képezi. A speciális etika a teremtésről, a megbékélésről és a megváltásról szóló tanítás záró része lett volna, ha Barth eljutott volna odáig. Az etika eredete az Isten parancsolatában van, és válasza talál az ember engedelmességében. A teremtés etikájában a Teremtő parancsa kap választ a teremtménytől. A megbékélés etikájában a kegyelmes Isten parancsa kap választ a bűn emberétől. A megváltás etikájában a Megváltó parancsát kellene tárgyalni, amely választ kapna az embertől, az Atya gyermekétől és ígérete leendő örökösétől.

Az etika ilyen részekre osztott megközelítésében az az izgalmas, hogy a jó cselekvését számos különböző szemszögből tárgyalja. Minden egyes perspektívában valami olyat mond el az emberről, mely valamely másik szemszögből nem volna elmondható. „Isten parancsol és az ember ebben a történetben (ti. a parancs és a válasz találkozásakor) nem egymásutániságban vagy egymásmellettiségben, hanem minden esetben egyszerre mindhárom – éppen, hogy mind a *három* (szétválaszthatatlan, de megkülönböztethető) területen, mezőn, zónában cselekszik” (10.). Újra és újra valami sajátosról van szó. A teremtés kontextusában a sérülékeny étellel kapcsolatos rejtélyes félelemről, a megbékélés kontextusában a bátorságról ahhoz, hogy egy kaotikus és erőszakos lét körülményei között az ember az igazságosság kicsiny tanúja legyen. A megváltás összefüggésében Barth annak az embernek a spontaneitásáról beszél, aki elfogódottság nélkül fogadja el a mindennapi élet ajándékát anélkül, hogy sérülések akadályoznák ebben.

Karl Barth, miután lezárta a megbékélésről szóló hármas tanítást (KD IV/1–3), még két töredéket hagyott hátra a megbékélésetikáról. Az egyik a keresztségről szól, mely 1967-ben, mint KD IV/4 jelent meg. Emellett van még egy anyag az etikáról, amelynek különleges kontextusát a tökéletes imádság képezi. Ez, 1959–1961 között megtartott előadásaira alapozva *A keresztyén élet* címmel jelent meg a *Gesamtausgabe* [Összkiadás] részeként, 1979-ben. Hogy miként nézett volna ki pontosan a megbékélés etikája, azt nem tudjuk egészen biztosan.

Elmondható, hogy a megbékélés etikája az imádság etikája, mely tanítást tartalmaz a „keresztyén” életről. A „keresztyén” szót időzjelbe kell tenni, mert az a fajta cselekvés, amelyet az imádság magába foglal, az életet mint olyat érinti, annak minden vonatkozásában és részletében, és nem csak a keresztyének cselekvéséről szól. A megbékélés etikájának legalább a következő fejezeteket kell tartalmaznia.

1. Egy bevezető fejezet a megbékélés etikájáról vagy az Isten, a Megbékéltető parancsáról. Ennek a fejezetnek a magva az, hogy az ember morális válaszát az imádság gyakorlatából eredezteti. A „hívj engem segítségül” a Zsoltárok 50, 15-ben parancsként hangzik el. Ebből a parancsoló Ige szóból kiindulva dolgozandó ki a megbékélés etikája. Az egész keresztyén élet ennek a felszólításnak a jegyében zajlik. E parancsoló Ige szó további kifejtését szolgálja az imádság, amelyet Jézus a tanítványainak mondott: „Ti azért így imádkozzatok!” (vö. xi.).

2. A keresztségről szóló tanítás, vagy a keresztyén élet alapvetése. Ez az élet a felnőttek keresztsége által nyeri el a „jelentését”. A szó valódi értelmében ez a keresztség a Szentlélekkel való megkeresztelkedést jelenti, és ez az imádság kíséri: „Jövel, Teremtő Szentlélek!”

3. A Miatyánkot „a kérésekbe foglalt imperatívuszok érdeklik” (xi.). Ezek az úgynevezett *aoristos imperativusok*: „*hagiesteto*”, „*eltheto*” és így tovább. Az imádságba foglalt ezen imperatívuszok célja a keresztyén élet fenntartása és felkészítése arra, ami jön.

4. Az úrvacsora. Az úrvacsora tárgyalásakor Barth a keresztyén élet megújításával foglalkozik. A kulcsszó itt az *eucharistia*.

Ebből a kompozícióból kitűnik, hogy a megbékélés etikájának az alaphangja a maga teljességében a liturgiában van. Alapját a *lex orandi*, az *invocatio* és a *lex vivendi* azonosítása képezi.

9. 2. Transzcendencia

Barth előadásait a következő szabály szerint rendezte el: *lex orandi*=*lex vivendi*. Ebből a szabályból kiindulva Barth az élet

dinamikus portréját rajzolja meg. Azt vázolja fel, hogy az élet az imádságot követi, és megfordítva: ez az élet az imádságba tér vissza. Fontos megállapítanunk, hogy akik az imádság nyelvét beszélik és az imádság szerint cselekszenek, a fölöttük lévőbe kapaszkodnak. Barth szerint tehát az imádságról és a parancsolatról szóló egész egyházi tanítás a *coram Deo* jegyében történik.

Már a KD egészéből is kitűnik, hogy Barth felfogása szerint az Írás és a hagyomány lényegében nem más, mint Isten megszólítása. Ez a megszólítás a hitben, az ismeretben és a cselekvésben konkretizálódik. A hit, azaz az Írás és a hagyomány, mondja Barth a prolegomenában, nem valami „sötét, alaktalan érzés, hanem egyértelmű meghallás, észlelés, gondolkodás, majd aztán beszéd és cselekvés” (KD I/2, 561.).

A hang, amit az ember meghallott, liturgikus vagy gyakorlati válasz formájában tér vissza Istenhez. Azokkal az életformákkal, amelyekben a hit kifejezésre jut, egy olyan „Te” áll szemben, aki által megszólítottak tudják magukat azok, akik hisznek. Az imádságban láthatóvá válik, hogy a találkozás nyelvét beszéljük. Az ember ebben a nyelvben Isten felé, és Isten ebben a nyelvben az ember felé nyújtja a kezét.

Az imádság nyelve transzcendál és él. Ez a nyelv folyamatosan fixációkat tör meg és elképzelések meghaladására készítet. Ezen a nyelven az ember sokféleképpen kifejezheti magát. Annak a tudata, hogy a gondolkodásnak és a beszédnek több dimenziója van, Barthnál nem kevésbé van jelen, mint az általa erősen vitatott Schleiermachernél. A nyelv transzcendál, mert kommunikál. Ha a nyelv kommunikál, az ember megszabadul a jelek zárt nyelvi rendszeréből, amelyek fogva tartják, mint a palack a legyeket (a kép Wittgensteintől származik).⁶

⁶ Ebben a megjegyzésben sok minden benne van. Arra gondolok itt, hogy vegyük újra észre az alapvető különbséget a „kijelentés” vagy „Isten Igéje” és egy kartézianus *cogito* elképzelései és nyelve között.

9.3. Parousia

Drewes és Jüngel, az előadás-töredékek kiadói előszavában ezt írják: „E kötet tartalmát itt nem kívánjuk méltatni. Mégis engedtessek meg ezzel kapcsolatban egy megjegyzés. A Miatyánk-magyarázat töredékei nem utolsósorban azért figyelemre méltók a dogmatikai viták összefüggésében, mert a megbékélésről szóló tanításnak az eszkatológiai irányultságát talán még élesebben felismerhetővé teszik, mint a vonatkozó fejtegetések a KD IV/3-ban. A sokszor megfogalmazott állítás, hogy a Kirchliche Dogmatik logikája szerint valójában nem is lehetne eljutni az eszkatológiához, még az eddigieknél is megalapozatlanabbnak tekinthető. És így értelmet nyer az immár befejezetlenül maradt Kirchliche Dogmatik utolsó mondata, mely egy minden emberre – és nemcsak a keresztyénekre! – vonatkozó ígéretet fogalmaz meg, hogy: »számára is Jézus Krisztus a reménység«.

Teljesen azonosulni tudok Drewes és Jüngel ezen kijelentésével. Véleményem szerint Barth az egész KD-ban rávilágít arra az emberségre, mely még az elérhető határán túl van. Barth nem hagyja magát elbizonytalanítani a tény által, hogy a világ radikális megújítása várat magára, holott azt oly sokan sóvárogták és sóvárogták. Azt értem ezalatt, hogy ez a szakítószilárdság összefügg a teológus Barth nyitottságával Isten közelsége iránt.

Ami Barthnál lenyűgöz, az az érzékenysége az iránt, ami a modernitás programjában beteljesületlen maradt. Barth gondolkodását meghatározza a „nagy szenvedélyesség” az egyszerű emberrel kapcsolatban. Ez a szenvedély tűnik ki az első kérdés kifejtésekor („szenteltessék meg a te neved”). A második kérdés magyarázatában („jöjjön el a te országod”) Barth kifejezi a szembeszegülését az igazságtalanság permanens állapotával. A második kérdés tárgyalásakor egy olyan nyelven fejezi ki magát, amelyben fixációk oldódnak fel, és amely a Messiás közelségét keresi. Vajon élhető-e másként, mint egyszerű („schlichte”) engedelmességben az az élet, mely a Messiást közelinek tekinti? Van-e alkalmasabb nyelv egy ilyen élet leírására az imádság nyelvénél? Barthot itt a beteljesületlenre vonatkozó szenvedélyességében nem nagy, forradalmi változások foglalkoztat-

ják, hanem az, ami „egyszerűen emberi”. Ez nem sokban különbözik az általunk ismert világtól, mégis más, igen, egészen más.

A jelen és az eljövendő világ közötti kicsiny különbség megvilágítására jó példát ír le az olasz filozófus, Giorgio Agamben *Az eljövendő közösség* című műve (1993) egy töredékében. Agamben ezt írja: „Van egy jól ismert példázat a Messiás országáról, melyet Walter Benjamin (aki Gershom Shole-től hallotta) idézett fel egy este Ernst Blochnak, aki aztán megírta a *Nyomok (Spuren, Signs)* című könyvében. »Egy rabbi, egy igazi kabbalista egyszer azt mondta, ahhoz, hogy a békeesség birodalmát megvalósítsuk, nem szükséges mindent lerombolni vagy teljesen új világot kezdeni. Elegendő csak kicsit arrább tenni ezt a csészét vagy ezt a követ, és ezáltal mindent. De ezt a kis áthelyezést olyan nehéz megvalósítani, és a mértékét olyan nehéz megtalálni, hogy ezen a világon nincs ember, aki képes lenne rá, és ezért kell eljönnie a Messiásnak.« Benjamin a következő változatát adja a történetnek: »A haszidoknak van egy történetük az eljövendő világról, amelyben minden épp ugyanúgy lesz, mint itt. Ahogy most van a szobánk, épp úgy lesz az eljövendő világban is; ahol a kisbabánk alszik most, ott fog aludni a másik világban is. És a ruhákat, amiket most viselünk, viselni fogjuk ott is. Minden úgy lesz, mint ahogy most van, csak egy kicsit másképp (just a little)«⁷ Az a véleményem, hogy a Miatyánk és a belefoglalt etika számol ezzel a kicsiny különbséggel.

9.4. Az etika mint utasítás

A Miatyánk, mint a tökéletes imádság alkotja a keresztyén élet magját. Az imádkozásban és a parancsolatok megcselekvésében az ember felkészítést kap a Messiás eljövételére. A szöveg, mellyel Barth az olvasót az imádság nyelvbe beavatja, kérdéssel kezdődik: „Mit kell tennünk?” (46–47.). Ezzel a kérdéssel kezdődik az elmélkedés az ember engedelmességéről. Az Újszövetségben olyan helyzetbe

7 G. Agamben: *The Coming Community*. Minneapolis, 1998, XIII. töredék.

kerülnek emberek, ahol a „mit kell tennünk?” kérdése megkerülhetetlenné válik. Barth említi a vámszedőket, a katonákat és a gazdag embert a Lk 12,17-ből (46.) Ugyanezzel a „nyitott kérdéssel” szembeül Saulus Damaszkusz közelében Barth így parafrázálja az ApCsel 2, 36. kk.-t: „*Ez azoknak a nyitott kérdése, akiket „szíven találtnak”, (47.) mint Péter püünkösdi prédikációjának hallgatóit, akiknek Jézust hirdette, akit Isten kurioszá és christosszá tett, és „akit ti keresztre feszítettetek”*: „Mit cselekedjünk, andres adelfoi”?

Ez a kérdés nem csak úgy a semmiből származik, hanem bizonyos realitások váltják ki. A realitások esetén azonban nem a szomorú erkölcsi tudatosságra kell gondolnunk, amiben az emberek az életük problematikája miatt létezhetnek. Nem, egy sor konkrét és egyedi találkozás készteti a tanítványokat arra, hogy a szabad élet parancsolatát válasszák. Az etika tapintatos tanítás (*Unterweisung*) útján ezt a választ csupán előkészítheti. Az etika tehát „*oktatás annak művészetére, hogy a kérdéseket mindig tárgyszerűen fogalmazzuk meg, és a válaszokat, melyeket csakis Isten adhat meg és meg is ad, mindig nyitottan, figyelmesen és készségesen fogadjuk*” (51.). Magát az utasítást (*Weisung*) nem az etikának kell kigondolnia.⁸

9.5. Grammatica: a vocativus, az imperativus és az indicativus

Barth részletesen szól arról, miszerint Jézus azt a feladatot adja a tanítványainak, hogy kövessék Őt az imádság liturgikus gyakorlatában. „Ti azért így imádkozzatok” (Mt 6,9). Barth a következőképpen érti ezt a feladatot: „*Ő (azaz Jézus) saját imádságának mozgásába vonta be őket (a feladat által)*” (100.). Döntő itt a Jézus és az övéi közötti kapcsolat természete. Barth szerint itt szó sincs szavak nélküli misztikáról vagy mágikus kényszeréről. Annak, ahogy Barth leírja, miképp vonja be Jézus a tanítványait az Istennel való kapcsolatába, megvan a saját logikája. Ez a logika egyfajta fejlődést mutat: kiindulópontja a Név ősi hangja. Ezzel a Névvel szólítja ki

8 Azt, hogy „Én, az ÚR vagyok a te Istened”, végül is nem az emberek találták ki.

az ember a távolinak vélt Istent a sötét és névtelen anonimitásból. A Maranathával záródik: „Jövel, Uram, Jézus”, ahol Isten többé már nem távoli, hanem közel van.

A kapcsolat, amiről itt szó van, növekvő intenzitást mutat. A felszólítás csak akkor teljesül, amikor a szót, amit a tanítványok Jézus utasítására a szájukra vesznek, Isten mintegy maga érvényesíti.⁹ A parancsolat, hogy a tanítványok így imádkozzanak, magának Jézusnak az imádságos gyakorlatából származik, aki – így tanítja az Írás – létezésének fordulópontjain Istent mint Atyját szólította meg (101.). „*Bevonta őket a saját imádságának mozgásába*” – mondja Barth. Ehhez hozzáfűzném: „És ezzel élettörténetének mozgásába, melyet konkrét találkozások határoznak meg.” Hadd legyen világos, hogy az ok és okozat statikus sémája nem alkalmas ennek a mozgásnak még a megközelítőleges megértéséhez sem. Sokkal inkább az idő fogalomkészletével lehet leírni – Barth véleménye szerint –, mint az ok és okozat terminológiájával, inkább az élő nyelv szabályai, mint a kauzális logika időtlen sémája szerint. Barth az imádság transzcendentáló nyelvéből indul ki, s ennek érdekében különbséget tesz a *vocativus*, az *imperativus* és az *indicativus* között.

Kezdjük a *vocativusszal*. *Vocativusban* áll az Istenhez, az egészen Máshoz szóló kiáltás, aki nyelvi és gondolkodási képességünket meghaladva megszólít bennünket. „*Az »Atyám!« mint vocativus, akár elgondolva, akár kimondva, a gondolkodás ösformája, a nyelv őshangja, az embernek adott szabadság öcselekvése: a hűség ősalakja, amellyel az ő [Isten] hűségének megfelelhet*” (80.). A *vocativust* a parancs *imperativusa* követi: „így imádkozzatok”. Ez az „így” a Jézusnak való teljes önátadásra utal, akinek az imádsága paradigmatis. Ezzel azonban még nincs vége a magyarázatnak, mert – Barth szerint – „*még tovább kell mennünk: ez az imperativus [Jézus] részéről az indicativus hatalmával hangzik el*” (65.). A *vocativus* (i) és az *imperativus* (ii) az *indicativusban* (iii) éri el a csúcspontját. Az *indicativusról* ezt mondja Barth: „*Jézus számára végül is arról van szó, hogy Istent mint Atyát szólítsa meg és másoknak*

9 A meghallgattatást eleve feltételezi!

is azt parancsolja, hogy ugyanezt tegyék, mert ő – mindenki mástól eltérően – Istent önmagából eredően, anélkül, hogy erre bárki tanította volna vagy bármi más ezt indokolná, épp mint Atyát ismeri.” (102.)

A különféle időkkel összefüggésben a Messiás Jézus a nagy premissza. Az imádság mozgása az „Atya” *vocatiójától*, az őshangtól indul és jut el Jézus „ti azért így” parancsához, és Jézusnak ettől a parancsától pedig a magának Jézusnak az „Abbajá”-ig. A nyelv túlnő önmagán a *parousia* felé a szóban, mely egyaránt jelenti a „jelenléte” és az „eljövetelt”. Az, aki eljött, a Messiás Jézus, a tanítványait Isten közelébe hozza. Úgy imádkozunk végül is, mondja Barth Kálvinra hivatkozva, „mintha az ő szájával” imádkoznánk.

Az imádságban, melyben a tanítványok Jézus felhatalmazása alapján odamennek Istenhez, Isten is odamegy a tanítványokhoz. Eljön, mert a sokféle hangban, akik őt megszólítják, nem idegen hangot hall, hanem a saját hangját. „Ő a sok hamis felhanggal szóló hangjukban a saját tiszta hangját hallja meg.” (177.)¹⁰ Ez a hang tiszta, mert a zavarosság, a gonoszság és a frusztráció fölött áll. E hang által szólal meg bennük a Lélek (Rm 8). Így hallja a Teremtő a teremtmények hangjában a saját hangját. Így hallja meg azt is, amint megszólal: „*Veni, Creator Spiritus!*”

9.6. Tanítás a kicsiny különbségről

Az első kérés („szenteltessék meg a te neved”) telve van minden dolog tiszteletének a vágyával, amihez Isten a saját nevét kötötte. A második kérés („jöjjön el a te országod”) épp az erre mozgósított erők határaihoz érve parancsolja a szabadságot az igaz emberségre. Utaltam már rá, Barthra különleges módon jellemző, hogy érzéke van ahhoz, ami nem valósult meg, ami az emberben tönkremehet. Azzal, hogy Barth elkötelezi magát e mellett az imádság mellett,

10 Vö.: az *invocatiót* tárgyaló záró bekezdéseket. Itt Barth figyelemre méltó módon fogalmaz: „Pusztán határait áttörésében, átszelésében és kiterjesztésében hallgatja meg azokat.” (174).

úgy tűnik, a lehetetlent akarja. Mégsem erről van szó. Bár eleinte telve van a „nagy szenvedéllyel”, végül azzal a szerény javaslattal fejezi be, helyezzük az Igét mindenek elé. Habár először lázadást indítványoz, végül azzal az imádsággal fejezi be, hogy az ember újra megtalálhassa a humanitását. A Keresztyén élet szövegeiben a szenvedéllyel és az ellenszegüléssel szemben újból és újból előnyt élvez a tapintat és a gyakorlatiasság. Barth mondandóját egy boldog tudat hordozza. Hangját az Isten szolgáját dicsérő énektől kölcsönzi, aki engedelmes, és az marad akkor is, ha neki adatik minden hatalom mennyen és földön.¹¹

Úgy vélem, Barth a vigyázatosság hangsúlyozásával utat nyit az életre. Ami számomra különösen feltűnő, hogy Barth a *Keresztyén életben* a kicsiny különbséget tekinti irányadónak. Kicsiny különbség van – mondja – a történelem Jézusa között, akinek nem sikerült, és a Messiás között, akire egyetlen szó illik: hogy eljön. Hogy miképp látja Barth a keresztyén életet, a következőkben három részben dolgozom ki, a 7., a 8. és a 9. fejezetben.

9.7. Egy újrendezett életforma

A Miatyánkról szóló szövegekben Barth az életforma újrendezéséről beszél, mely a meghallgattatás bizonyosságán alapul. Barthnál a sóvárgás és az ellenszegülés egy szerény etikához vezet. Ennek a nagyarányú kezdetből a szerény befejezésbe történő átmenetnek az előképét – úgy vélem – Barth a Miatyánkban látja. Az imádság magyarázatában abból indul ki, hogy az isteni meghallgattatás visszhangot vált ki az emberben. Aki őszintén imádkozik, meg is teszi, amit az imádságban kér: előkészíti az Országot és Isten akaratát cselekszi.

11 Vö.: az *invocatiót* tárgyaló záró bekezdéseket. Itt Barth figyelemre méltó módon fogalmaz: „Pusztán határait áttörésében, átszelésében és kiterjesztésében hallgatja meg azokat.” (174).

Ebben az összefüggésben utalok a tárgyalt kérések igeidejére. A kérések *aoristos imperativus*-ban állnak. A *koiné* görögben, a kor hétköznapi nyelvén ennek az igeidőnek a jelentése egybeesett a mai *coniunctivus*-ával, azzal az igeidővel, mely Kirkegaard szerint türelmetlenségről árulkodik. Ebben az igeidőben a találkozásra, a *communió*-ra való vágyakozás rejtőzik. Pontosan a *coniunctivus* mutatkozik a legalkalmasabbnak arra, hogy előkészítse az átmenetet az imádságból az életbe.

A *coniunctivus* a beszéd türelmetlen módja. Felnyitja a zárt morált. Azzal ugyanis, hogy az imádság ezt az igeidőt használja, úgy tűnik, feltételezi a meghallgattatást. Ahol meghallgattatás történik, ott új perspektíva, tér nyílik a cselekvésre. Ezt már fentebb részletesen leírtam. Itt csak azt szeretném megjegyezni, hogy ez az implicit tér lehetetlenné teszi, hogy az imádság Barthnál pusztán önmagunkhoz szóló beszéd legyen. Barth ezért szembehelyezkedik Schleiermacher Isten mindenre kiterjedő szuverenitására vonatkozó koncepciójával. „Az ember legkomolyabb könyörgése valójában az emberi ismeret, akarát, mérték és vágyakozás határán történik. Azzal, hogy az embert ebben a szükségében Isten nem veti meg, hanem inkább engedi magát megérinteni és mozgásba hozni általa, az ő isteni meghallgatása mindig éppen azt jelenti, hogy ő az embert, mivel megféleltethető neki, végtelenül jobban megérti, mint ahogy ő saját magát megérthetné, és így a könyörgésének is sokkal jobb értelemben ad helyt, mint amiért az ember akár a legjobb esetben könyörögni tudna” (174.).

Ezzel a meghallgattatással áll párhuzamban az emberi élet újrendezése, melyben az „Isten Igéjének előnyben részesítése” az érvényes (§ 77. 4.). Ebben a rendeződésben az ember engedelmes és szerény, „hozzáférhető szöveg” (342.). „Ha ő eddig a többi ember számára érthetetlen is lett volna, mivel szókincsét, grammatikáját és szintaxisát nem ismerték, úgy lehet számukra, mintha emberi kézzel volna írva, olvasható, és annak is kell lennie” (342.). „Mások számára ebből a szempontból homo novusszá válik.” (345.)

9.8. Jézus mint para-digma

Barth szavai lélegzik a Messiás közelségét. Nyelvében Barth visszanyúl ahhoz a tanúságtételhez, melyet a korai keresztyének vallottak, miután találkoztak Jézussal húsvét napjai után. „Jézus nem úgy találkozott velük, mint valaki más, hanem mint aki ugyanaz, de teljesen más” (440.). Az „ugyanaz, de teljesen más” száznyolcvan fokos fordulatot foglal magába. „Ő jön, aki eljött” (442.). „Ugyanaz, de teljesen más, nevezetesen a jövődő történetében.” (441.) Ez a fordulat azt eredményezi, hogy felfigyelünk ennek az embernek a különleges mivoltára. Ő az „egészen más”, aki kívül esik minden kereten. „Ő az Új – Ő az, akit az emberi fogalmiság semmilyen rendszere nem képes befogadni; ő a csakis példázatokban nyilvánvalóvá és felismerhetővé váló titok.” (435–436.) „...Csak és kizárólag Ő Maga.” (436.)

Belátom, ezt a fordulatot nehéz megérteni. Hadd világítsam tehát meg. Arról a különbségről beszélek, ami Jézus, mint az ember eredeti képe és Jézus, mint az ember mivolt para-digmája között áll fenn. Jézust gyakran mint az emberlét paradigmáját, *archetipus*-át fogják fel. Mint második Ádám, az esszenciálisan emberit ábrázolná. Jézus tehát *verus homo*. Én viszont Jézust inkább *vere homónak* nevezem. Van különbség. Jézus mint para-digma nem az emberi faj mintapéldája, hanem ő igazán ember (*vere*, határozószó). Az, hogy ő miként valósította meg az ember voltát, csak akkor kerül a képbe, ha őt *vere homónak* nevezzük.

A filozófus Agamben különbséget tesz a „létező” (*being*) és a „megnevezett” (*being called*) között. Mint létező („*being*”), mindenki kivétel nélkül besorolódik valahova. Ezekre tehát melléknévvel utalunk. A határozószó által valaki megnevezetté lesz (*being called*), valaki, aki valóban ember. A megszólítás által teljességgel kivételezett lesz. Az, hogy akiről itt most szó van, egyedi, kitűnik tehát abból a tényből, hogy az egyetlen lehetséges válasz erre az Isten megszólítása a könyörgésben. „A megnevezettség definiálja azt, ami

egyedi”, írja Agamben helyesen.¹² Jézus nem illik bele semmilyen „fogalmiságba”, halljuk Barhtól. Az Istent megszólító könyörgés az egyetlen forma, amely elbíra az ő különleges mivoltát. A megszólítottság, a megnevezettség oka az ő különleges mivolta.

9.9 A különbség tegyen különbözővé

Néhány megjegyzéssel fejezem be fejtegetésemet a „kicsiny különbségről”. Többen szemére vetették Barhtnak, hogy a megbékélésben a végleges megváltás teljesen készen van, és már csak annak kibontása és kiosztása a kérdés. Kifogásolom ezt a szemrehányást. Úgy vélem, nem igazságos Barhtal szemben ez az értelmezés. A megbékélés és a megváltás között valóban csak nagyon „kicsiny különbség” van. Mégis, ez a különbség valami mást, teljesen mást foglal magába, egy száznyolcvan fokos fordulatot. Ez a kicsiny különbség van aközött, hogy „eljött” (*perfectum*), és hogy „közel van” (*futurum*). Ezt a különbséget, amely épp olyan kicsiny, mint amennyire döntő, nem szabad jelentéktelennek tekintenünk. A kicsiny különbség kitűnik a messiási gyülekezet életében. Az ember, aki imádkozik, és aszerint cselekszik, egy olyan világot anticipál, amely nem létezik. „A keresztyén ethosz abból áll, hogy emberek, akik szabadságot kaptak rá és arra hívtak el, hogy azt imádkozzák: »jöjjön el a te országod«, arra is szabadságot nyertek és elhívást kaptak, hogy a szabadságukat arra használják, hogy a nekik adott parancsolatnak engedelmeskedve az eljövendő Országra való tekintettel éljenek.” (454.) A más, az egészen más kicsiny különbsége az embertársról való gondoskodásban mutatkozik meg konkrétan, mely összhangban van az Istennek az emberről való gondoskodásával.

Mi a különbség aközött az ember között, aki együtt úszik az árral és aközött, aki nem? Mi a különbség aközött, aki ereje legvégső megfeszítésével akarja megtalálni emberségét, és aki nem? Barth

¹² G. Agamben: *The Coming Community*. X. töredék. Példa: „Nem a piros volt, hanem a pirosnak nevezett; nem Jákób volt, hanem Jákóbnak nevezett”.

olyan határozószókat hív segítségül annak megvilágítására, hogy hol rejtőzik a különbség, mint „csak”, vagy „csupán”.¹³ Ezek a határozószók jellemzőek a § 78.4. végére, ahol a második kérést tárgyalja. Úgy tűnik, a cselekvés, mely ezzel az imádsággal van összhangban, a kicsiny különbség jegyében történik.

Az igazságtalanság és rombolás világában a keresztyénektől a humanitásukat kérik számon. Aktívan vagy passzívan, mint elkövető vagy mint áldozat, ők is részesei a rombolásnak. Csupán egy ponton különböznek azoktól, akik magukat nem az imádság erőterében értelmezik: Ők tudnak a Messiás eljövételéről. „Csak az különbözteti meg őket a többi embertől, hogy az ellenük vétkezők és az őket megnyomorító helyzet ellenére is az eljövendő Országért való imádságra kapnak biztatást és felhatalmazást. Ezzel arra kapnak elkötelezést, hogy a saját terükben – melynek szétrobbantása nem feladatuk – található embertelenségnek ellenálljanak és azt megszüntessék, férfiasan, nem félrevezetve szükségszerűségek által, ha kell, az ár ellen anélkül, hogy annak árát és következményeit firtatnák.” (463.) Hogy teszik ez? „Csupán azzal, hogy mindenki máson túl és minden mást megkerülve az Isten által a maguk tévedésében és nyomorúságában is szeretett emberekre tekintenek. Éppen azzal engedelmeskednek a parancsolatnak, hogy csak és csupán az emberekre tekintenek (...). És ez elég, ha valóban ezt teszik: ebben ők, minden alázat mellett, igaz emberek, peccatores, de peccatores iusti. Az emberek érdeklik őket. Eredendően „humanisták.” (463.)

Így tolmácsolja Barth a kicsiny különbséget. Nekem feltűnő, hogy nyelvét nem az éntudatosság uralja. Nem a félelem, a zavarodottság, a meghasonlottság felnagyítása. Az imádság élő nyelve és az abban foglalt imperatívuszok nem a hatalom akarásának a termékei. Élő nyelvben találok magam, amely azt parancsolja, hogy a jót tegyem. Az imádságban és a parancsolatban a nyelv eloldja magát a tudat dermedtségétől. Ez szó szerint kifejezésre jut – egyebek mellett – a határozószók használatában. Végül utalok itt a 18. századi puritán

¹³ A jelzők használatáról l. ennek a könyvnek a 2. fejezetét. [Lásd Jelen válogatás 1. írását a 9–27. old. – a szerk.]

Joseph Hall (megh. 1656) egy szövegére. Hall ezt írja: „*A legalantasabb szolgálat is elnyeri a maga jutalmát – nem számít, hogy szántás vagy ásás –, ha a szolgálatot engedelmességgel végzik és abban a bizonyosságban, hogy Isten azt parancsolja. Ez fordítva is így van: azokra a cselekedetekre, amelyek a maguk nemében a legcsodálatraméltóbbak (mint a prédikálás, az imádkozás, az áldozatos élet), átok száll, ha azokat az Isten és az ő Neve iránti tisztelet nélkül viszik végbe. Isten szereti a határozószókat; nem az érdekli, milyen jó valami, hanem, hogy mennyire jól teszik azt. (God loveth adverbs; and cares not how good, but how well.)*”¹⁴ A „jó” melléknév arra utal, amiről az ember azt gondolja, hogy birtokában van, és amely alapján aztán büszkélkedhet. A „jó” határozószó a szándékra utal, amely az embereknek felismerhetetlen, amit csakis Isten lát és tud. Kicsiny különbség – nagy következményekkel.

(Fordította: Gonda László)

¹⁴ Idézi C. H. George, K. George: *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, 1961, 138. p.

A HALÁL MINT A REMÉNYSÉG ETIKÁJÁNAK MOZZANATA



„Úgy szerettek ide-oda futkározni, lábaikat meg nem tartóztatták!”
(Jer 14,10) [Károli fordítása szerint]¹

„Hogy megjelenjék azoknak, a kik a sötétségben
és a halálnak árnyékában ülnek; hogy igazgassa a mi lábainkat
a békességnek útjára!”

(Lk 1,79) [Károli fordítása szerint]

I. Bevezetés

Előadásom témája: A halál J. Koopmans munkásságában. Teológiája egy mondarban összefoglalható: Aki hűséges az igazságos cselekvés és a igazság szeretetének parancsolatához, az maga mögött hagyja a halált. Mikeás próféta esetében juthatunk ehhez a hozzáálláshoz a legközelebb².

K. H. Miskotte az *Utolsó Posztillák* bevezetését a halálra való utalással fejezi be. Idézem: „*Az éhínség télének utolsó hónapjaiban, szabad pillanataiban, sötét esteiken, úgy tűnt, mintha azt mérlegelné, hogy az ars moriendirol (a meghalás művészete) írjon. Ez számomra – így*

¹ Lásd J. KOOPMANS: *Laatste Postillen*, Nijkerk 1947, 24.

² Lásd J. KOOPMANS: *Kleine Postille*, Nijkerk 1942, 143.: „*Isten nem miértünk van, hanem mi vagyunk Őérte: »jogosságot cselekedni«, »szeretni az irgalmasságot«, és »alázatosan járni a mi Istenünkkel«*”. Az általános vallásosság e parancsolat szerinti útja megtalálható Jézus keresztútjában.

Miskotte – *kevésbé komoly [szándéknak tűnik], összehasonlítva azzal az ars moriendivel, amelyre számunkra, Krisztus tanújaként, igehirdetéseiben sok egyéb üdvös és ragyogó dologgal együtt utalni akart.*³

A fenti idézetben az *ars moriendi* kifejezés kétszer fordul elő: először elgondolásként, másodszor valóságos értelemben. Az *ars moriendi*-ről történő írás elgondolásával itt nem kívánok foglalkozni, Miskotte valószínűleg a késő középkori és kora modern, ezen címet viselő traktátusokra gondolt. Ebben az írásban [Miskotte], rendkívül plasztikusan írja le a halál különböző fázisait. Miskotte érdeklődése a halál realitására vonatkozik Koopmans munkásságában. Miskotte jól látta, hogy a halál Koopmans munkásságában elsődleges módon van jelen. Koopmans ebben a Szentírásra, a hagyományra, Pálra és Lutherre, de Origenészre és Augustínusra is támaszkodik.

A halál nyelvét a háborús években mások is beszélték. A jelentős kortárs filozófusoknál a halál maga kulcs az élethez. Ez a kulcs határozza meg Heidegger korai műveit. Az ember *jelen-lét* [*Da-Sein*]. Azért létezik egyéb lények számára, mert a halált önmagának intim pillanattá képes tenni. Koopmans ismeri ezt az írást. Jól ismeri a Heidegger előtti filozófiai hagyományt is. A „meditatio mortis” [gondolata] Platón ismert *Phaidon* című dialógusától, a posztmodern heideggeriánus Derrida utolsó megnyilatkozásáig húzódik.⁴

3 J. KOOPMANS: *Laatse Postillen* 10.1.

4 Lásd: JUDITH BUTLER, 'On never having learned how to live', *Radical Philosophy* 129. I (2005). Butler leírja, hogy Derrida hátrahagyott művében a halálhoz való közelség csak olyan kifejezésekkel közölhető, mint: „túlélés”, „Műveid követnek. Nyomokként olvas-sák őket, hiszen a művek azoknak, akik utánam jönnek, jeleké lesznek.” Tehát az „ars moriendi” (art of dying), a „survive”, a túlélés jele. A halál az élet meghatározott intenzitására utal. Platónról: F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (1804–1828)*, Hamburg 1996, 3–20. Schleiermacher megjegyzései „az ismeretre törekvéstől meghaltni vágyásként” beszélnek. Steiner i. m., 289. k. Ez a törekvés kudarcot vall, hiszen a meghaltni akarásnak egyben az önmegsemmisítés akarátának is kell lennie! Mert a meghaltni vágyása a filozófus sem lenne képes, ha az ugyanakkor a megsemmisülés vágya is lenne.” (i. m., 289.) Schleiermacher Platón és a posztmodern gondolkodók, mint Derrida és Vattimo rokonvágban állnak.

Koopmans életének évei, a halál – a II. világháború – évei is. A halál az ellenállásra képtelenek kirekesztésének és megsemmisítésének mechanizmusában vált leginkább nyilvánvalóvá. Ez a megsemmisítés az a kontextus, amelyben Koopmans teológiát művel. Jézus halála [Koopmans] teológiájában, a remény elementáris antropológiájának kiindulópontja. Koopmansnál a halál és megsemmisítés kontextusa nem áll ellentétben a remény etikájával. Etikája nem is kizárólagosan keresztyén, ugyanakkor elementárisan humanista. A vallás nyelvét kevésbé használja. Nyelve tisztázásból és nyilvános tanúságtételből áll.

Ebben a tanulmányban – Koopmans nyomán – azt vázolom fel, hogy a halál miként lehet az élet szerkezetalkotó eleme.

A teológia rokon a filozófiával, s mint ilyen, mégis különbözik tőle. A különbség az, hogy a teológia az ember halálát Jézus halálának implikátumaként fogja fel. Halálunk, Jézus halálának implikátuma, ez Koopmans számára a legfontosabb. Ebből az élet meghatározott módja következik. Az így felfogott halál vezet el egy meghatározott életművészethez, ami nem más, mint „igazságot cselekedni, s szeretni az igazságot” (Mik 6,8). Teológiájában feltételezi Jézus halálának ezt az *implicatióját*. Ódzkodom attól, hogy ragaszkodjam Koopmans-elemzésemben az *ars moriendi* kifejezéshez.

Az *ars moriendi* Koopmansnál valójában antropológia, a reménység alapvető etikája. Ez ad számunkra irányelveket arra nézve, hogyan, s miként viszonyuljunk az élethez. Más megoldás nem lévén, az *ars moriendi* fogalmát felcserélem a reménység etikájával. Ennek az etikának a kifejtése sokoldalú. Megkísérlem ezt a gondolatot Koopmansnál rekonstruálni a felhasznált szövegek és motívumok segítségével.

1.1. Idegenség

Ennek a rekonstrukciónak csúcsa és magva az „idegenség” fogalma (vö.: Zsid 11,13; 1Móz 47). Az 1Móz 47⁵ mondja el Jákób útját Egyiptomba, ahol a fáraóval, s deportált fiával, Józseffel találkozik. Jákóbnak, gazdag élete volt. Amikor a fáraó életkoráról kérdezi, a különös válasz negatívnak tűnik: „Vándorlásom éveinek a száma százharminc esztendő. Életem rövid volt, tele rossz napokkal. Nem értem el atyáim vándorlása éveinek a számát.”

Ez az idegenség, a kóborlás fordítása. Olyan elementáris ürre utal, amely Koopmans tanítómestere, O. Noordmans szerint a teremtő pillanatoknak, egy nóvumnak az előfeltétele, amely a dolgokból nem olvasható ki⁶. Az idegenség a kulcs Jákób szavainak megértéséhez. Őseivel összehasonlítva negatívnak tűnik, hogy [élete] kevésbé volt teremtő, és kevés ürt tartalmazott. Jákób „hálátlanságát” megérthetjük, ha ezt a kulcsot használjuk az idegenség értelmezéséhez. Kóborlásainak őseiénél kevésbé intenzíveknek kellett lenniük! Ez a viszonylagos nyugalom nem volt a nagyobb szerencse feltétele. Szavai, mondja Koopmans, az „örökkévalóság határán hangzanak” el.⁷ Ezeknek a „kóborlásoknak” a feltételei az örökkévalóságban vannak. Az örökkévalóság (a földi utáni élet ígéretének valósága) meghatározza az életet. „*A többi idegennel egy a hit, az ígért földjén, Ábrahámval, Izsákkal és az atyákkal. Ha életét az örökkel összehasonlítja, az számára nem tűnik túl szerencsésnek. Hiányolta például az ábrahámi hit magasfeszültségét. Nem volt olyan csendesen bizakodó sem, mint Izsák. Egyszerű élet volt ez: Kiszámítható, tele fényvetéssel, közepén megtéréssel, ezután gyengeséggel és gonddal. Azonban egy szempontból egy vonalban áll Ábrahámval és Izsákkal: idegen volt. Ezt a vonalat nem Jákób húzza meg. Kóborlásai dacára a legkevésbé*

5 Vö.: J. KOOPMANS, *Nieuwe Postille*, Nijkerk 1958, 120. k.

6 O. NOORDMANS: *Verzamelde werken*, Kampen 1978–2004. Lásd különösen az „Isten alakok” címszó alatti meditációkat. Emiatt a nóvum miatt az etika mint a reménység antropológiája mindig kritikusan viszonyul a filozófiai etikához.

7 „Az áldás, ami nem a jóllétben van, hanem sokkal inkább az idegenségben, csak az élet legvégső határától közelít hozzánk.” (J. KOOPMANS, *Nieuwe Postille*, 120.)

sem volt idegen a földön (...). Ugyanakkor másoknak építjük, azoknak, akik a helyünkre kerülnek. Bár ez nem a teljes igazság, mert azt az idegenség szó fejezi ki. Azt mondja el, hogy valahol otthon vagyunk, s hazaérkezünk. Reménység szerint Krisztusnál, a Testvérnél, akinek hajléka van az Atyánál.”⁸

Az idézet önmagáért beszél. Egy ember nem mozdíthatja előre önmagát, s magát nem hozhatja helyzetbe. Az élet realitásának szubsztanciája a reménységben adatik. Realitásaink kívül esnek a destrukción, vágyódáson, ismereten, kényszeren és a cselekvési erőn. Érvényes ez az élet bármely területén, a privát és a közéletben, egyházban és politikában. *A realitas fidei*, a hit realitása ennek a „valahol”-nak a realitása. Ha másokhoz kapcsolódva a létet mint a reménység etikáját jellemzem, mint kóborlások sorozatát (vagy idegenséget), akkor ez az etika erre a „valahol”-ra utal.

II. Rekonstrukció

Az alábbiakban követem Koopmanst, s rekonstruálok gondolkodása antropológiai alaptételét. Sorra kerül:

1. Dialektikus teológia (Karl Barth)

2. Az „Ige alatt” alaptémája. Az ismeret útja.”

3. A Posztillák szerkezete. Hogyan folyik egy párbeszéd akkor, ha lépésről lépésre követjük a Szentírást?

1. Dialektikus teológia (Karl Barth)

Koopmans a húszas években ismerkedett meg a dialektikus teológiával. Ítéloképessége világos, rögtön felméri az új gondolatok lényegét. Barth tanítja meg arra, hogy a teológia ismer egyfajta „discipline of

8 J. KOOPMANS, *Nieuwe Postille*, 1958, 120. k.

9 Lásd: J. KOOPMANS, *Onder het Woord, Verzamelde opstellen, bijeengebracht en ingeleid door K. H. Kroon*, Amsterdam 1949, passim.

dyng”-ot.¹⁰ Oszlja Barth véleményét arról a nyugtalanságról (viharról), amelyet az Ige okoz az életben. A „discipline of dying” az elhívással kezdődik.¹¹ Koopmans lefordítja Barth jól ismert kételkedő megfogalmazásait a *Das Wort Gottes, als Aufgabe der Theologie*-ből (1922)¹². Ez az értekezés olyan mondatokkal kezdődik, amelyek meghatározóvá váltak a dialektikus teológia számára. Elmondják, hogy a teológia gyakorlása hivatás. „Teológusokként hivatásunk révén olyan szorongattatott helyzetbe kerülünk, amelyben ugyan elvigasztal-gathatjuk magunkat, de alapjában vigasztalhatatlanok vagyunk.”¹³ Karl Barth „szorongattatásról” beszél, hiszen olyasminek kell történnie, ami emberileg nézve képtelenség. Ebben, a – „nem lehet, de mégis kell” – megkötözött helyzetében foglalkozik a teológus az emberek kérdéseivel. Hivatása abban áll, hogy a teológus nem ismer más kiutat, mint „Istennek dicsőséget adni.”¹⁴ „Úgy állunk – írja Barth – olyan kérdések előtt, amelyekkel nem bírunk... Miféle kérdés? Igen, „Úgy tűnik, az embereknek az életben nincsen szükségük mireánk, teológusokra, de a halálban, melynek árnyékában valójában egész életük áll, számítanak ránk.”¹⁵ „A humanitás határán”, azaz az emberi lehetőségek korlátaiba ütközve merül fel a teológiai probléma.”¹⁶

10 Vö.: Karl Barth híres Tambachi beszédének kitételét, „mélyebben állunk a nemben, mint az igenben” K. BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede. Mit einem Geleitwort von Hans Ehrenberg*, Würzburg 1920, in: J. MOLTSMANN (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. I, München 1966, 28.

11 J. KOOPMANS: Karl Barth in het leidsterblad in: J. KOOPMANS: *Onder het Woord*, 120. Az elhívás egy hanggal és egy válasszal áll kapcsolatban. A teológia válasza adó [tudomány]. A szövetség korrelatív vonásokat tartalmaz. Azok a talentumok, amelyeket a tanítványok kaptak, formálják ki az evangéliumot, ez Jézus vagyona. „Ami ... számunkra hátramarad, az Ő vagyona, azaz az Evangélium. Ebből kell élnünk, ezzel kell munkálkodnunk, amíg Ő eljön.” (J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 44. Lk 19,11–27.)

12 K. BARTH: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: K. BARTH: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, Zürich 1990, 148–176.

13 Uo. 148.

14 „Istené a dicsőség”. A Posztillákban ez a kell ... de nem lehet ... Istent megdicsőíteni együtt jár a mártírság szerkezetével. Lásd: J. KOOPMANS, *Laatste Postille*, 99.

15 K. BARTH: id. mű, 152.

16 K. BARTH: uo.

Az Ige nyugtalanságában egymással ellentétes erőket látunk. Az egyik az Írás tanulmányozása, s az éles gondolkodás és különbségtétel elsajátítása. Ez egy alapvető emberi képesség. Ezzel képes a teológus embertársait tanítani. A másik erő a kérdések, mert az élet „megráz”, és olyan kérdésekkel szembesít bennünket, melyeket nem ismerhetünk! A kérdésekkel valójában csak a teológus tud szembesülni. Barth írja: „Amikor azonban az eszkatologikus, a végső dolgok feltűnnek látóhatárunkon... akkor kell nyilvánvalóan ott lennünk és megvilágosító, meghatározó szavakat mondanunk.”¹⁷ A nyugtalanság, s az abból származó hivatás az, amely döntő szavak kimondására készít; ez Koopmans teológiai munkásságának magva. A „discipline of dying” [overigens] egy hivatás, amelyet a teológus minden hívővel megoszt. Az a szöveg, amelyet a fentiekben kölcsönvettem, egy leányszövetségi vezetőknek(!) tartott előadásból való. Koopmans ebben a teológus és a hívő hivatásbeli helyzetét a következőképpen foglalja össze: „Amikor valaki igazán szükségben van, valójában tehetetlennek vagyunk, ha segíteni akarunk neki. Ha valaki egyszer is megállt olyan mellett, aki halálán volt, s nem tudott róla, az tudja, mire gondolok. S körülbelül így kell egyesületeink tagjaira tekinteniünk. Olyan emberek ők, akik szükségben vannak, de nem tudnak róla (de mi tudjuk).”¹⁸ Az elhivatás nyugtalanságot feltételez, s ugyanakkor egyfajta képtelenséget arra, hogy ezt saját erőnk-ből csillapítsuk. Az elhivatás nem magából az emberből származik, hanem a parancsolatból. Aki arra hivatott, hogy a parancsolatokat betöltse, nyugtalan lesz.¹⁹

Amikor Koopmans Barth-értelmezését elemzem, az *ars moriendi* és az etika szintagmájáig jutok. A parancsolat és a halál feszültségében, az önnön tehetetlenségben nyer Isten dicsőséget. Barth ezzel utal az Írás nyelvére, s ennek a nyelvnek a teológiai beszédet formáló erejére éppen úgy, mint a hit gondolati erejére, az *intellectus fidei*re.

17 K. BARTH: uo.

18 K. BARTH: uo.

19 K. BARTH: id. mű 118. „Tudjuk azt”, ez egy olyan fordulat, amelyet gyakorta megtalálunk a Posztillákban. Ez a „mi tudjuk” szoros szentírásismereten alapul.

2. Az „Ige alatt” alaptémája. Az ismeret útja

Az *Onder het Woord* témái különbözőek. Kultúra, Írás, egyház, etika és politika. Ezek között a legnagyobb vihart egy politikai pamflet kavarta: „Már-már késő” címmel.²⁰ Úgy vélem, ezeknek az írásoknak, egy fundamentális antropológia az összekötő eleme. A lényeg az „egyszerűvé létele bátorsága”. Az egyszerűség az, hogy az ember intellektuális és gyakorlati képzeit elengedi²¹ azért, hogy az egyetlen reálist megtarthassa²². Ez az egyszerűség, s a halál művészete rokonok.

2.1. Az élet mint cselekedet, az egyszerűsítés merészsége²³

Az élet mint cselekedetben (1929) Koopmans azt a kérdést tárgyalja, hogy valami nagy ideáról vagy jelentős nézőpontról való ismeret állhat-e azon a színvonalon, amit maga az idea kifejez. A módszer lényege az egyszerűsítés. Az ismeret működésének ismerete is fontos. Az ember az ismeretben mindig összekapcsolásokat végez, teljesen mindegy, hogy laboratóriumban, iskolában vagy dolgozószobában van. Beláthatatlan sor adattal kezdi. A művészet abban áll, miképp hagyjuk ki, ami nem lényeges. Koopmans ezt írja: „Úgy vélem, tárgyunk értelmét keresve folyamatosan elhatárolások mentén haladunk. Így ha egy dolog meghatározására rátalálunk, a másik oldalra azonnal határokat húzunk, s amikor végül megtaláljuk a [a tárgyhoz:] legközelebbi területet, ezzel meghatározzuk magának az ügynek a végső, pontos elhatárolását.”²⁴

20 Lásd J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 42. k.: Az ember a szükségben Jézushoz [szól]: „Mit cselekedjem.” „Kövess engem – de hova? Hagyj el minden támogatást, önbizalmat ebben a földi létben ...”

21 1940-ben, október végén, november elején. Lásd: G. W. MARCHAL: *Jan Koopmans, dienaar tot de oogst, 's* – Graveshage, 1985, 286.

22 J. KOOPMANS: „Het leven als daad” (1929), in: J. Koopmans, *Onder the Woord*, 60. k.

23 J. KOOPMANS: uo., 50–66.

24 J. KOOPMANS: uo., 51.

Ez a megközelítés az ismeret minden területén – művészet, politika, jog – megtalálható. Tanítómestereink ebben még mindig Szókratész és Kant. Ők rendelkeztek az „egyszerűsítés merészségével”. „Nincs sok ember, aki az egyszerűsítés merészségével rendelkezik. Kant előtt talán Szókratész volt ilyen. Az athéni remete(?) és a königsbergi szobatudós egymás mellett állnak abban a keserű komolyságban, amely kérdez és kérdez mindaddig, míg végül egyetlen dolgot hagy meg.”²⁵ Szókratész a nem tudás terében egyetlen dolgot tett, hallgatott arra a hangra, amelyet ő daimonionnak nevez, (...) s az egyetlen dolog, aminek fennmaradásáról Kant tudott, az a kategorikus imperatívusz: »du kannst, denn du sollst«.” Az a gondolat – mondja Koopmans –, amelyet az Evangélium követ, legyőzi ezt a határt, azt tanítja, hogy létezik végső egyszerűsítés. Olyan alanyt lát ebben az egyszerűsítésben, aki nemcsak a hangra figyel, hanem valóságosan is követi azt. Ez az egyszerűsítés nem elégszik meg az etikával mint gyakorlattal, amelyet kifejtve az ember megjavulhat, vagy amely megengedné, hogy az előtte levő döntéseket elhárítsa. Ez mind immanens kulturális cselekvés lenne.

Az igazi egyszerűség a túloldaltól jön. Koopmans Jézus Mária által történt bethániai fogadtatására gondol. Mária távolságot tart minden szertartásosságtól. Átadja magát (Filippi 3,14).²⁶ Ismét Koopmanst idézve: „Ami róla megíratott, a bethániai megkenetés, számunkra olyan tettként van feljegyezve, amit Jézus ígérete szerint sose felejtene el. Olyan cselekedet ez, amely szem előtt tartja a halált és az utolsó ítéletet – egy temetési liturgia. Ez az élet és ez a cselekedet nem hozható közös nevezőre. Mária cselekedete, mint minden hitből való cselekedet önálló és minősített.”²⁷

A lényeg ebben az értékezésben a hit, és messze a fölött az egyszerűsítés filozófiai bátorsága.

A viharban való kitartás bátorsága, készen állni a kérdések általi kihívásra, vagy elmenni az ismeret legvégső határáig. Mind-

25 J. KOOPMANS: uo., 60.

26 J. KOOPMANS: uo., 64.

27 J. KOOPMANS: uo., 64.

ezt Koopmans nem negatív módon ítéli meg. Ellenkezőleg. Ez a kritikus terület bírja Jézus szavának ígétét: „Nem vagy messze az Isten Országától” (Márk 12,34), amely itt nagyon helyénvaló.²⁸ Az egyszerűsítés módszere az evangéliumban még tovább radikalizálódik. Hiszen az ember itt önmagától is elkülönül, hogy válasszon olyasvalamit, amit nem maga tesz, hanem már megtettek érte. Elkülönülni búcsúvétel, halál. Ez feltételez egy fundamentális antropológiát.²⁹ Ebben az antropológiában egy nem kevésbé radikális Krisztus-követési etika foglaltatik benne. Azért olyan radikális, mert rémület nélkül fejezi ki a valóságot nemcsak személyes vonatkozásokban, hanem a politika területén is.

2.2. A Szentírásra történő hivatkozás

„A Szentírásra történő hivatkozás”³⁰ Az Írásra való hivatkozás is az egyszerűsítés szerkezetét követi. Ez három momentumot foglal magába:

1. Törést okoz a magyarázatban az egykori hazával, a korábbi rendszerekkel.³¹
2. Az egyházat arra a hitvallástételre készíti, hogy egyedül az igazság szabadít meg.
3. Vizsgálja azt, igaz-e, hogy a bizonyágtétel igazsága nem ismer el más bizonytságot, mint amely alapját a hitben való igazságban találja meg.³²

²⁸ J. KOOPMANS: uo., 61.

²⁹ J. KOOPMANS, *Nieuwe Postille*, 86. Szerencsére az ember állatiasságában visszahatott a „megfontolások és körülmények” által.

³⁰ J. KOOPMANS: „*Het beroep op de Heilige Schrift*” (1939) in: J. KOOPMANS, *Onder het Woord*, 168–194.

³¹ „A Biblia olvasása nem a megigazulás utáni vágy, amely gyanakszik minden kegyességre, hanem a Jézus igazságának tulajdonított bűnbocsánat”. (J. KOOPMANS: uo. 183.)

³² J. KOOPMANS: uo., 182–184.

Ez az igazság egyetemessé tehető. Azon igazság, amire itt hivatkozás történik, messze felülmúlja az egyház határait. Ebben Koopmans Pál hűséges tanítványának bizonyul. Ez a paulinizmus nem írható le, ezt magában Koopmans előadásában kell szemlélni:

„Aki az Írásra hivatkozik, az bizonyos értelemben úgy szemléltethető, mint aki kilépett az egyházból, s az egyházon kívül mégis az egyházzal kíván lenni. Isten Igéje mellett óhajt élni a földi lét közepén. Az emberi élet problematikájában áll, felelősen azért, amit tesz, és nem kevésbé azért, amit hátrahagy. Találkozik embertársával, felebarátjával, aki számára öröm vagy bánat, de minden esetben felebarát, aki őreá hagyatkozik, és aki őt lényének mélyében érinti meg. Ahhoz a társadalomhoz tartozik, amely keresztyén jellegét majdnem teljesen elvesztette, és amely szinte apokaliptikus képet mutat. Tagja egy egyháznak, amelyben vélemény vélemény ellen küzd anélkül, hogy rátalálna a döntés merészségére. Számára mindez szinte emberfeletti és minden bizonnyal egyén fölötti felelősséget jelent, adósságot és hivatást, amely erejéhez mérten túl nehéz. Keresztültör ezen, jól-rosszul, ahogy képes erre, gyakran a két rossz közül a kisebbet választva, mert nem világos számára, hogyan dönthetne tisztán és egyszerűen a jó és rossz között. Meggyőződéseket keres életvitelére, s létének megigazulást. Lelkének szükségéből tér vissza az Igéhez. Ahhoz az ígérethez menekül, amelyben reméli, hogy mécsese következő lépését megvilágítja. (...) Az Írásra való hivatkozás egyben a megigazulásért való imádság abban a hitben, hogy Ő az, aki az istentelent megigazítja, és gyermekeit minden igazságban vezeti.”³³

2.3. Majdnem késő³⁴

Ennek az írásnak a megvitatása, amely minden honfitársnak szól, részletes tárgyalást igényel bekezdésről bekezdésre. Előadásom terjedelme miatt egy sor egybetartozó bekezdést egymáshoz fűzök.

³³ J. KOOPMANS: uo., 172.

³⁴ J. KOOPMANS: „*Bijna te laat!*”, in: J. KOOPMANS, *Onder het Woord*, 287–289.

A közvetlen megszólalás oka az árja törvénycikk. Képzeliük el ezt az abszurd helyzetet! Az ellenállás az után támad fel, hogy a kirekesztés manifesztuma a kirekesztettség és a magárahagyatottság légkörét teremtetten meg! Az úgynevezett Egyházi Konvent tiltakozást nyújt be.³⁵ Politikailag korrekt módon kérvényüket a birodalmi helytartóhoz nyújtják be, s ezt a szövegről is kihirdetik. A helyzet aggasztó. Sokan ellátták már beleegyezésük jeleként kézjegyükkel. Nyitva áll az ajtó a további zsidóellenes praktikák előtt. Ezért adja Koopmans írásának ezt a címet: „Majdnem késő”. Ez egyfajta fellebbezés [különböző] testületekhez (magas beosztású hivatalnokok, szervezetek, egyházak), s ugyanakkor Istenre való hivatkozás.³⁶ Egy éjszaka alatt írja meg. „A helyzet a következő: 1. Mi (honfitársak!) „bűnrészesekké váltunk”. 2. Remélhetőleg megszületik az ellenállás... Késő, „majdnem késő”.³⁷ Az írás olyan teológus szava, aki biblikus a kánaáni nyelv használata nélkül. Koopmans közérthető nyelvet beszél. A pamflet felépítése szerint bizonyágtétel. Bíróági fellebbezés Istenhez, s az emberekhez. Nem elmélkedés, hanem végső fellebbezés! Koopmans tudja, hogy felelős. „Megfelelő időben” kell szólnia, minden egyéb pillanat késő. Az idő ezt jelenti: „A legmegfelelőbb idő”. Vége a hallgatásnak. Aki ugyanis hallgat, végérvényesen behódolt a kirekesztés mechanizmusának. A kérdés persze az, az egyház-e erre a megfelelő testület. Koopmans úgy véli, igen. Az egyház nem csak a Szentírásra való hivatkozás miatt egyház. A Szentírás nem valami viaszbabu, amelyen önkényesen el lehet pepecselgetni. Az Írásra helyes időben történő hivatkozás olyan döntésekre vezet, amelyeken áll vagy bukik a gyülekezet léte.³⁸ A szerző sürgető fellebbezést nyújt be az egyházhhoz. Ez áll a tizenegyedik

35 G. W. MARCHAL: id. mű 285. informál erről.

36 Így végződik: „Ó, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak Istene, a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja! Jöjj el szegény keresztyénségedhez segítségül és könyörülj meg Hollandián.” (J. KOOPMANS: „Bijna te laat!”, 298.)

37 J. KOOPMANS: uo., 194. Nem lehet véletlen, hogy itt Koopmans Franz Rosenzweigert idézi (J. KOOPMANS: uo., 193.).

38 J. KOOPMANS, uo., 290.

bekezdésben: „Jogos lenne tehát, hogy megkínzott és leigázott lelkiismeretünk az irgalmasság indíttatásából, valamint a szentírási alaptól kölcsönözve a holland egyháztól keresztyéni tanácsot kapjon. Aláírjuk [a törvénycikket], vagy ne? Gyakorlati [kérdésről] van szó. Segíts, holland egyház!”³⁹

A szöveg érvelése és felépítése világos, ehhez fűznék néhány megjegyzést. Koopmans ebben az írásban az egyszerűsítés módszerét követi (lásd fent). Az a pont, amelyre a fellebbezés koncentrál, tetőpontja, pontosan középen a tizenhatodik bekezdésben található. Az irány világos: „szakítanak és csatlakoznak”.⁴⁰ Egyre nehezebbé vált a kirekesztő politikával való együttműködés elutasítása. A hasonulás szinte észrevétlenül történt. Így az egyháztagoknak, a hollandoknak, s végül az idegeneknek joguk volt arra, hogy a megfelelő időben tanácsot kapjanak.⁴¹ És néhány bekezdéssel később: „A gyakorlatról van szó! Semmit sem segít rajtunk, ha szövetséget alkotunk, amely nevünkben szól.”⁴² Éppen úgy, mint „Az élet mint cselekedet”-ben,⁴³ itt is az egyszerűsítés bátorságáról van szó.

A továbbiakban állítom, hogy Koopmans egy fundamentális antropológia, s egy azzal összekapcsolódó etika alapján foglalt állást. A jelentősebb pontok a következők:

- Etikai értelemben a legmegfelelőbb idő! Ennek eszkatológiai konnotációja van.⁴⁴
- Intellektuális felvilágosítás a gondolat- és továbbgondolás-nélküliséggel szemben.⁴⁵
- Törvény- és lelkiismeret-szegés. Az elméletet és a gyakorlati elemzést alávetni a végső döntések parancsának.
- Ha szükséges, pragmatikusan és nem fanatikusan cselekedni, valamint elkerülni a lehetetlen dilemmák csapdáját.

39 Ezt talán korábban megtette.

40 J. KOOPMANS: uo., 292.

41 J. KOOPMANS: uo., 290.

42 J. KOOPMANS: uo., 291.

43 J. KOOPMANS, „Het leven als daad”, 50–66.

44 Koopmans ismeri Rosenzweig mondását „Az idő meghozza a megoldást”.

45 J. KOOPMANS, „Bijna te laat!”, 288.

– Annak szükségessége, hogy „a gyakorlatban bizonyítsuk, szavaink és bizonyágtételeink komolyak”.⁴⁶ „Felejtsem el engem az én jobb kezem... ha aláírok egy olyan nyilatkozatot, hogy nem zsidó vérből származom.”⁴⁷ – fogalmaz a teológus.

2.4. Fundamentális antropológia

Az etika fundamentális antropológiát feltételez. A következő négy pontot emelem ki ezzel kapcsolatban:

A lelkiismeret helye.

A lelkiismeret helye konstitutív a szándék és a cselekedet számára. Ebből a helyzetből szólítja meg a fellebbezés a keresztyéneket és nem keresztyéneket egyaránt. „Neked kétségtelenül nehezebb a keresztyéneknél. Krisztus nem szabadított meg, s nem vagy összekötve parancsolataival. Ne ródd fel nekünk, ha ebben a pillanatban ezt mondjuk neked: Csak a Jézus Krisztusban való hit lehet egyetlen útmutató a jelen időknek vég nélküli lelkiismereti konfliktusain keresztiül. Ha nem akarsz (Kiemelés: G. W. N.) ezen az úton járni, nem akarod-e megfontolni, hogy valahol olyan határhoz érsz, ahol azt kényszerülsz mondani: Nem mehet így tovább, ha nem akarok lelkiismeretlenné válni.”⁴⁸

Az „irgalmasságtól indítatva”

Ezek a formák a lelkiismeret konstitutív pillanatai. A fundamentális antropológiában a lelkiismeret nem csak az a hely, ahol az ítéletek formálódnak. Ebben az antropológiában az ítéletek egyedül (kiemelés tőlem) a lelkiismeret által formálódnak. Ennek készítő ereje nem a kötelességtudat stb., hanem az irgalmasság. A valóság (jog) és a jószág (szeretet) egyek. Ezek képezik a bizonyágtétel alapját.⁴⁹

46 J. KOOPMANS: uo., 289.

47 J. KOOPMANS: uo., 290.

48 J. KOOPMANS: uo., 297.

49 J. KOOPMANS: uo., 297.

Megfelelő időben jó döntéseket hozni.

„Zur rechten Zeit.” Az idő alapvető szintjén sosem késő a megtérés. Ezért mondja Koopmans a Keresztyén Rádióadók Egyesülete vezetőinek: „Önöknek azután, amit a holland néppel tetek, talán valóban késő van már.” Majd nézőpontot váltva mondja: „Nem: Amíg az ember ezen a földön tartózkodik, Istennek hála, mindig csak majdnem, de sohasem teljesen késő! Még maguknak Krisztus ellenségeinek⁵⁰ sem késő soha teljesen.”⁵¹

Az élet maga nem egyenlő az életvitellel

Az életnek lehetősége van arra, hogy jellegét kihangsúlyozza. Ez a jelleg nem erkölcsi folyamat eredménye, hanem a parancsnak való engedelmességé. Nem a halálra való lét ez, melynek ösztönszerűen alávetettnek tudhatja magát mindenki. Az ilyenforma halálban az ember állati ösztöneinek megköttözöttje. A halál keresztyén művészetében ez a megköttözöttség, s az effajta halál ugyan „realitás”, de nem számít a hit realitásának. A *realitas fidei* a reménységből áll, s bensőségessége mellett nyilvános és politikai jellegű is.

3. A Posztillák szerkezete.

Hogyan zajlik egy a Szentírást követő diskurzus?

A következőkben a Posztillákról beszélek, amelyekhez a kulcsot Koopmansnak az Új Posztillákhoz írt bevezetője adja.

„Az egyház teljes világi szolgálata, az Úr gyülekezetnek adott parancsa alá van rekesztve: Kiküldelek benneteket, mint juhokat a farkasok közé, legyetek óvatosak, mint a kígyók, és figyelmesek, mint a galambok (Mt 10,16).”⁵²

50 Ez a kijelentés összefüggésbe hozható Luthernek a heidelbergi disputációban leírt egyik tételével. Luther ezekben az éles tételekben tudomásom szerint „Krisztus keresztyének ellenségeiről” szól (Fil 3,18). „A kereszttel szűnnek meg a cselekedetek, és Ádám, aki sok mindent cselekedett, megfeszítettik.” Az *ars moriendi* Luthernél nemcsak az ismeret és a misztika, hanem láthatóan a politika is.

51 J. KOOPMANS: „Bijna te laat!”, 295.

52 J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, Nijkerk 1958, 5–11.

A Posztillák fő motívumát ez a bevezetés világosan kijelöli. A bizonyágtétel bátorsága, a tanítványoknak adott tanítás központi magja. Az elbeszélést az állatok közvetítik. Akiket Jézus elküld, azok farkasokat látnak. A kígyó említése felkelti a figyelmet. A galamb azt jelenti, hogy mindenben őszintének kell mutatkozní⁵³. Szentől szemben az emberek gonoszságával, az éleseszség és az őszinteség a legfőbb érték.

Ebből az irányultságból követik az apostolok az őket kiküldő Urat. Koopmans számára világos, hogy helyzete veszélyes. A Posztillák szerkezete és felépítése egyszerűsége törekszik. Ez az egyszerűség éberré tesz anélkül, hogy kételkedők lennének, cselekedve azt, amit a parancs elénk ad. Ez érvényes az egyházban, és nem kevésbé érvényes a politikában. A Posztillák vonalvezetése világos. A következő pontokat sorolom fel.

A parancsolatban és az ígéletben közel az Úr

Az Úr közel. Ez a közelség megfelel „a jobb iránti vágynak, igen, a legjobb igen messze van, nevezetesen elköltözni és Krisztussal lenni”⁵⁴. Ez az Úr érkezik parancsokkal az emberhez. „... hogy minket a sötétségen keresztül a helyes úton megtartsa”. Ezek a parancsok soha nincsen ígérek nélkül „azért, hogy a bátorságot ne veszítsük el, hanem minden tévóvázás nélkül gondoljunk arra, hogy egy jobb hazába hívattattunk el.”⁵⁵ A Posztilla követi a szöveget, és felfedezi, hogy az parancsal és ígélettel kezdődik.

Az evangélium megvilágosodáshoz vezet [és ez több csupán intellektuális megvilágosodásnál].

Idézem: „A parancsok Isten népének adattak azzal együtt, hogy a pusztán keresztül kell menni azoknak, akik Isten színe előtt más istenek csábításának vannak kitéve, térdet hajtva képek és égi teremtménynek előtt, a földön és a föld alatt, kitéve a szent névvel való hiú játéknak, nem szánva időt arra, hogy saját istenükre gondoljanak és egy általános rendtelenséget alakítsanak ki egymás között”.⁵⁶ Sok eset-

53 „Akeraios”, lásd: ThWNT, Bd. I: a galamb az integritás jelképe.

54 J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 7.

55 J. KOOPMANS: *uo.*

56 J. KOOPMANS: *id. mű*, 8.

ben az embereket rá kell ébresztetni nyomorúságuk ismeretére. Ha ez elkövetkezik, akkor képesek Isten ígéretei és parancsai fényüket szerteárasztani.⁵⁷

Az érvelés a reménységre irányul

„Az ígehirdetés (...) elkerüli az embereket, ha nem azt hallják, hogy az ígehirdető rájuk gondolt, mivel Isten maga is gondolt rájuk.”⁵⁸

E harmadik pont éppen olyan lényeges, akár az első és a második. A kérdés: „Készek vagyunk-e ennek a várakozásnak a terhére [hogy Ő jön] a nyomorúságon át is elhordozni?”⁵⁹ Az érvelés nem foglalkozik politikai témákkal, de érinti a politikai cselekedeteket egészen lényegükig. Azért teheti ezt, mert ezek nem értekezések, hanem Isten igazságosságának és nyilvános közelségének meghirdetése. Ezért Koopmans nem a vallásos politikáról beszél, hanem a politikai vallásról.⁶⁰ Ez a politikai vallás alapvető jelentőségű. Emlékeztet Origenész utalására a mártírsággal kapcsolatban. Az apostol megtagadja az idegen istenek szolgálatát.

Az érvelés egésze eszkatologikus magasfeszültség alatt áll. Az Úr közel. Az emberek, akik a moralizmus és ideológia börtönében ülnek, nem ismerik ezt a közelséget. Ezért az érvelésben tanulási elemek is vannak: most „Meg kell tanulniuk valamit, amit maguktól nem tudnak.”⁶¹ A kérdés, amely az oktatást mozgatja: „hogyan kell gondolkoznunk, élnünk keresztyénként ebben az időben?”⁶² Úgy vélem, hogy ez a tanítás a reménység etikájának szíve. Eddig a bevezetés.

Szeretném kiemelni a kígyó és a galamb szintagmáját az éberségről és hátsó szándéktól való mentességről. Ilyen esetben az „elvadulás és mellékútjain keresztül”⁶³ közvetíthetünk valamit. Koopmans azt kérdi, hogyan kell „királyukat váró emberekként élni és gon-

57 J. KOOPMANS: *id. mű*, 9.

58 J. KOOPMANS: *id. mű*, 11.

59 J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 13.

60 J. KOOPMANS: „Politieke Godsdiens” in: J. KOOPMANS: *Onder het Woord*, 157–164.

61 J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 9.

62 J. KOOPMANS: *uo.*, 11.

63 J. KOOPMANS: *uo.*

dolgozni”. Válasz: „Tanulniuk kell valamit,⁶⁴ amit önmaguktól nem tudnak. Ők és mi egyaránt testestől-lelkestől a tévedés és elvadulás állandó veszélyének vagyunk kitéve, amelytől egyedül Isten igéje és annak világossága óv meg.”⁶⁵

Példák a Posztillákból

Említék néhány példát. A reménység antropológiájában a halál realitás. Az egyszerűség bátorsága éppen ebben fejeződik ki. Ez a bátorság a Posztillák vezérfonala. Ennek a vezérfonalnak a segítségével tárja elénk Koopmans a szövegeket.

A Posztillák alanya a bizonyágtévő. A bizonyágtévő egyszerű. Hiszen egyesíti az éles belátást Krisztus közvetítésének készségével.⁶⁶ A bizonyágtévő mártíromsága a Posztillákban állandóan jelen van. Először a Posztillák szerkezetéről szólok, majd a példák szerkezeti elemzésével fejezem be. A legfőbb vonások:

A kimondott szó

Ez a szó világos, és bizonytalan helyzetben teret nyit. Ez történik megindító szépséggel Gábiel angyalnak Zakariášhoz szóló üzenetében. Idézem: „A világ kinyílik, mint egy rózsa. Amikor mi nem vagyunk képesek távolabbra látni egy csendes öregségnél és a bizonyos halálnál, amikor szemünk előtt hullik és pusztul az élet és a világ, ekkor jön Isten, és ezt mondja: Imádságod meghallgattatott. Elkezdem, és ezért életed is elkezdődik.”⁶⁷

Az Írás világossága magyarázat is

Ez a világosság nem az ideáké, hanem magáé az Írásé: ez a „perspicuitas Scripturae”. Az Írás világos, nem a vallás ésszerű tehát, hanem az Írás. „Most még senki sem láthatja, hogy mennyire mérgezett a túlélők szíve, ha egyszer ez a háború befejeződik. A test és a lélek halála az, aminek ki vagyunk téve.”⁶⁸ Ez a halál kikerülhetetlen? Úgy tűnik. Az Írás megtanít másként látni. „Nem kísérletezik

mással, mint az apostoli szó magyarázatával: a test törekvése a halál. A test és törekvéseinek ismeretét nem birtokolhatnánk és viselhetnénk el, ha a Szentlélek igéje nem jelentette volna ki nekünk... Valóban sok jó létezik, sokkal több, mint rossz. De a jó egyedül Isten számlájára írható, és van remény arra, hogy ez a mi időnkben bebizonyosodjék azok számára, akik nem imádják a [fenevad] képmását és elutasítják a bélyegét. Istennek hála, léteznek ilyenek Jézus Krisztus dicsőségére. (...) Mártíriumuk beláthatatlan áldás népünk számára, az egyetlen, valóban az egyetlen. Mert csak így leszünk mi mind a közös szenvedés közepette Jézus, a Tanú elhívottjai minden tanú között.”⁶⁹

A reménység. Mennybemenetel

„A mennybemenetel vonalat épít köztünk és Jézus között.” „De ez láthatatlan kötelék marad”. „Aki hisz ebben az ígértben, az a szent mag, amiről Ézs 6,13 beszél, ez a támpont a világ felett elzúgó viharban.”⁷⁰ Ennek a reménységnek az alanya a szent mag. „Ahol olyan gyülekezet van, aki számol Ura eljövételének tényével, az bizonyos dolgokban nem kíván részt venni és más dolgokat nem kíván elmulasztani, megtisztítja magát, mert a reménysége Benne van (1Jn 3,3). Ebből származik tisztító és megtisztító munkája a világban.”⁷¹

Koopmans olvasását két posztillára való különös utalással fejezem be. Az egyik a Zsolt 119,19–20. „Jövevény vagyok e földön, ne rejtse el tőlem a te parancsolataidat. Elfogyatkozik az én lelkem, a te ítéleteid után való szüntelen vágyódás miatt.”

A zsoltár ujjong a törvény fölött. Ebben a zsoltárban, amelyben a törvény felett való elragadtatást énekli meg, szerepel egy szövegrészlet, amely egy kötött formulára emlékeztet „jövevény vagyok a földön” (Zsolt 119,19). Koopmans szerint ez egy hitvallás: A zsoltár azt mondja, hogy őt is az „idegenek” közé kell számítani. Ez a kijelentés olyasvalamit tulajdonít a létnek, amely abból nem olvasható ki. Jákób nem volt-e az, aki bár ezt az idegenséget magára vette, mégis mindenki másnál több haszonra tudott szert tenni?⁷²

64 Amikor Koopmans a tanulásról beszél, az az Írás ismeretére vonatkozik

65 J. KOOPMANS: uo., 11.

66 PL. J. KOOPMANS, *Laatste Postille*, Nijkerk 1947, 117, pl. Jel 20,4

67 J. KOOPMANS: *Laatste Postille*, 12.

68 J. KOOPMANS: *Nieuwe Postille*, 86.

69 J. KOOPMANS: uo.

70 J. KOOPMANS: uo., 81.

71 J. KOOPMANS: uo.

72 J. KOOPMANS: *Laatste Postille*, 160.

Az első, amit ez a hitvallás tesz, hogy a létet megváltoztatja. A Posztilla követi a szöveget és az igazi „halál művészetét” jeleníti meg. *„Aki nem akar ezzel a földdel együtt elpusztulni, miután ebbe a földbe gyökeredzett, annak úgy kell attól megszabadíttatnia, hogy hite Isten ígéreteire irányul és ezáltal [a világtól] elidegenedik.”*⁷³ Ez az embernek az a helyzete, amelybe az ígéret küldetik. A helyzet kritikus: ha valaki elveszti a realitás iránti értelmét, az nem tud többé különbséget tenni az egyik és a másik fajta halál között. Jó és rossz „megbonthatatlanul összefonódnak”.⁷⁴ Ezt az ember többé már nem tudja megkülönböztetni. Ennek eredménye a félelem, a nyugtalanság, és a gonosz dolgok által való megköötözöttség. A zsoltár könyörög: *„Taníts engem ...; mert a parancsok azok, amelyek megáldják az emberi életet, minden jóval.”*

A második, hogy a hitvallásból tanítás következik.⁷⁵

A harmadik elem, ami a hitvallást és a tanítást követi, a jövevénynek az a várakozása, hogy a kritikus ítéleten keresztül hazaérkezzen.

Koopmans zárómondata így hangzik: *„Az, aki az Úr Jézus Krisztusban van, általa idegenné lett e föld számára, megtanulja a nem félelemben történő vágyakozást a hódolatot keltő pillanat után: amikor Jézus érkezik az ő dicsőségében és szeretete végtelenül hatalmas.”*⁷⁶ Ezt a Jn 21,18a-val illusztrálom: *„Bizony, bizony mondom neked, mikor fiatal voltál, felövezted magad és odamentél, ahova akartál, de ha megöregszel, kinyújtod a kezedet és más övez fel téged, és oda mész, ahova nem akarsz.”*⁷⁷ Legelőször: ez az az ige, ami életet hoz. A feltámadásból szól. Ez a szöveg olyan szabálynak tűnik, amely a megöregedést fogalmazza meg. De valójában egészen mást akar mondani. Jézus szava Péter életében különbségtételhez vezet: olyan élet között, amely hajtóerejében valójában egyfajta halált jelent, és egy olyan élet között, amely az életet és ezt a halálos készletet feloldja. Ez a megfogalmazás nem olyan valóság, amely mindig és min-

⁷³ J. KOOPMANS: uo., 139.

⁷⁴ J. KOOPMANS: uo., 159.

⁷⁵ J. KOOPMANS: uo., 160.

⁷⁶ J. KOOPMANS: uo., 161.

⁷⁷ J. KOOPMANS: uo., 97.

denült alkalmazható a halandó emberre. *„Azoknak az Üdvözítője mondja ezt, aki feltámadt a halálból és rövidesen a mennybe megy.”*⁷⁸ Ez a halálból való feltámadás magában a nyelvben is látható. Hiszen Péter „én-mondatai” (lásd: Mt 26,35; 16,7) eltűnnek.

*„Megöregedni, ezt jelenti: a halált felvenni az élet számlájára (...) a vitális élet megfeszítését elfogadni Krisztusért, és az életet saját magunkon kívül Krisztus Jézusban keresni.”*⁷⁹ A második: *„tudatosan és úgy, hogy az minden erőnket megköveteli, odavitetni, ahova természet szerint nem akarjuk.”*⁸⁰ Ez a gyakorlat juttatja el Pétert és sokakat is a mártírságba, vagy annak közvetlen közelébe. A mártírság azt bizonyítja, hogy az ember a halál színe előtt sem veszíti el erejét.

Koopmans itt ócegyházi motívumokat alkalmaz. Azokról szól, akik a feltámadott igéjének való engedelmisségben élnek, és „ezért kellett a halállal találkozniuk”.⁸¹ Ők az alanyok, *„akik megtagadták a vitalizmus imádatát, és ezért mártírokká lettek.”*⁸² Ebben az életművészetben az ember egészen közel kerül a mártírsághoz. Koopmans számára ez a pillanat személyesen sem volt messze. Az élet konkrét tanúság a megfélemlítés és az árulás közepette. Ez az élet, bármilyen kemény és keserű is ... Isten megdicsőítése.⁸³

A harmadik, az a közelség, amely által ez az élet formálódik és semmi által nem teljesíthető túl, és nem is helyettesíthető: *„A keresztúton nem vagy önmagadra hagyva. A történelem legsötétebb óráiban veled vagyok és melletted. (...) Kövess engem, ez azt jelenti: Kövess a halottak közül való feltámadásban. Ez egy örökkévalóságra vonatkozó ígéret, de ugyanakkor a jelen idő parancsa is.”*⁸⁴ Ennyit a Posztillákról és ennyit Koopmansnak a fundamentális antropológiába történő bevezetéséről: az *ars moriendi* itt a reménység etikájának ellenkező oldala.

⁷⁸ J. KOOPMANS: uo.

⁷⁹ J. KOOPMANS: uo., 98.

⁸⁰ J. KOOPMANS: uo., 99.

⁸¹ J. KOOPMANS: uo., 99.

⁸² J. KOOPMANS: uo., 99.

⁸³ J. KOOPMANS: uo., 99.

⁸⁴ J. KOOPMANS: uo., 99.

Ezután az összevetés után még egy olyan ponttal kívánok foglalkozni, ami a fentiek írásba foglalásakor állandón foglalkoztatott. Feltűnő, hogy Koopmansnál a nyelv a gondolat egy formája. Szövegei önmagukban is kristálytiszták. Nem érthetetlen vallásos ügyekről szólnak. Ez különösen érvényes a „Majdnem késő” című pamflet esetében. Ez a szöveg bizonyítja, hogy Koopmanst az olvasása igazán helyesen, aki nem vallásosan olvassa. Mégis Koopmans majdnem mindegyik olvasója úgy érzi, hogy nem képes őt megérteni. Úgy gondolom, ez a képtelenség annak a végső kapcsolatnak a meg nem értéséből származik, amely az emberek cselekedetei és Isten ítélete között fennáll. Emiatt a képtelenség miatt az *intellectus fidei* szinte nullára redukálódik.

Különös hangsúllyal foglalkozik Koopmans ezzel az *intellectus fidei*vel az Őszövetség jelentéséről szóló tanulmányában.⁸⁵ Ezt mondja: „*Minden pillanatok utolsó pillanata Jézus Krisztus feltámadása.*”⁸⁶ Ez nem a sír földi oldalára vonatkozik. Valójában ennek a pillanatnak a realitása működik a sír innenső oldalán is. Aki halálán van, az tudja igazán ezt a pillanatot a törvény és evangélium formájában közel magához. Ez az Írás magyarázatában testesül meg. Ennek lényege a Név, amit meg lehet ragadni a bizonytalanságban és félelemben. A magyarázat nem más, mint a mimézis, Isten jelenléte nyelvünk és játékaink alakjában.

III. Tézisek

A fentebb kifejtetteket tézisekben foglalom össze:

1. Az *ars moriendi* kifejezés elsősorban nem a késő középkori és kora modern halálról szóló írásokra utal, hanem az ókori adatokra, görög, zsidó és keresztyén szövegre. A klasszikus görög-

⁸⁵ J. KOOPMANS: „De betekenis van het Oude Testament”, in: J. KOOPMANS: *Onder het Woord*, 95–109.

⁸⁶ Ehhez kapcsolódva utalok Koopmansnak az ógyházi dogmáról szóló tanulmányára: a teológia gyakorlati tudomány (*scientia practica*).

ségben Platónra és Szókratészre gondolok, a zsidó és keresztyén szövegekben többek között azoknak a bizonyosságaira, akik vágyakoztak arra, hogy „elköltözöttek” legyenek, hogy végül azon a helyen állhassanak, ahol valóságosan béke és jogosság lakozik. Ez az *ars moriendi* politikai távlatával is bír, amint az az ógyházi mártíromságra való készségből látszik. A huszadik századi példák erre nézve Dietrich Bonhoeffer és Martin Luther King.

2. Ez az *ars moriendi* egyben fundamentális antropológia. Ez az antropológia hozza létre a reménység etikáját. Ez a reménység különbséget tesz „halálra szántság” és Krisztus követése között.
3. Ez az antropológia átítatja a teológiát és a tanítást. Az Ige nyugtalansága az, amely kihív bennünket az egykori országból, és egy a gyakorlatra koncentráló ismeretbe helyez bennünket. Ez az egyszerűsítés bátorságában fejeződik ki. Ez javarészt Szókratész és Kant gondolkodásában válik nyilvánvalóvá és fogalmazódott meg. A teológiában ez az *intellectus fidei*hez vezet, amelyben a lelkiismeret ráhangolódik az utolsó ítéletre.
4. A végső egyszerűség az evangélium egyszerűsége: kívülről érkezik, az értelem határáról, épp olyan világos, mint amilyen vitathatatlan, éppen olyan bátor, mint amilyen éles.
5. Ez az egyszerűség jelenik meg Koopmans pamfletje mélyén az 1940-es „árja törvénycikkkel” kapcsolatban. A reménységnek arról az etikájáról van szó, amely a megfelelő időben történő politikai bizonyágtételhez vezet.
6. Koopmans a gondosan írásban foglalt Posztillákban a halálnak mind a misztikus, mind pedig politikai aspektusára utal.
7. Érdemes a Posztillák olvasásakor a következő rendet megszívlelni: Ige (hitvallás), kritikus megvilágítás, reménység.

(Fordította: Marjovszky Tibor
és Jaap Doedens)

A METAFIZIKÁTÓL A PARÚZIÁIG

Hans-Georg Geyer hozzájárulása a 20. század egyik
alapkérdéséről folytatott értelmiségi vitához



I. Bevezetés

Hans-Georg Geyer kiemelkedően fontos helyet foglalt el a 20. század értelmiségi vitáiban, melyekben személyiségét az fémjelezte, hogy álláspontja egy, a metafizika Istenének halála utáni ponttól függött. Gondolkodása mentes volt a nyugati kultúra totalitárius vonásaitól. Már 1962-ben kinyilvánította egyetértését Walter Benjamin „Teológiai- politikai töredékei”-vel.¹

Mindezzel azon elképzelésektől határolta el magát, hogy a történelmi meggyőződések, a tudományos eredmények vagy politikai felfogások önmagukban egy új minőségű idő megteremtésének lehetőségét hordozzák.² Tudásunkat gazdasági és politikai tényezők

1 Először – legalábbis amennyire én megállapíthattam – 1962-ben, majd utolsó alkalommal 1988-ban tette ezt meg egy JÜRGEN SEIBELLE folytatott beszélgetésében, amely *Solus Christus* címmel jelent meg. Lásd *Solus Christus-Das Eine Wort Gottes im Horizont der Heiligen Schrift* in: KLAUS WENGST (Szerk.): *Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schröge*, Neukirchen, 1988, 3–22. old.

2 Vö.: *Geschichte als theologisches Problem* (eredetileg 1962) in: H.-G. GEYER: *Andenken. Theologische Aufsätze*, Tübingen, 2003, 52. old.: „A hit, amellyel a Krisztusról szóló üzenetet fogadjuk, magunkat neki átadva, s rábízva életünket, ugyanakkor radikális szakítás azzal az elképzeléssel, hogy az elmúlt történelemben fedezzük fel a kérügmá igazságát... ennek az igazságnak a környékén mozog az is, amit Walter Benjamin zsidó örökségként így fogalmazott meg: „Csak maga a Messiás az, aki minden történelmi eseményt beteljesít, és pedig abban az értelemben, hogy a messianisztikus [távlathoz] való viszonyukat maga váltja be, teljesíti be, teremti meg.” Éppen ezért „semmilyen történet nem viszonyulhat önmagától a messianisztikus [távlathoz].”

határozzák meg, s tudásvágyunkat egy olyan hatalom vezeti, amely mindazt, ami nem kiszámítható, kizár. Geyer felfogásában ez a hatalom és a szabadság története egymásnak ellentmondanak, s következtetésképpen ezen hatalom gyakorlása és a felvilágosodásban rögzített szabadságjogok nem egyeztethetők össze.

Meglátása szerint a hatalomvágy a modern metafizikával függ össze. A metafizika és a modernitás viszont a maguk rendjén egymással szorosan összefüggenek, s viszonyuk utódlás jellegű. Ilyenformán – vallja Geyer Nitzsche utalva – mindkét jelenség halálhoz vezetett. A klasszikus metafizika az Isten, a modern metafizika pedig az ember halálát okozta. A menny Istene Nietzsche szerint illúzió volt. Az ember átvette az Isten helyét, de – mondja Geyer – ma azon veszély fenyegeti, hogy összeomlik saját megismerési kényszerének szorítása alatt. Lehetséges hát, hogy a modern emberről alkotott kép is illúzió? Miként lehet akkor ilyen körülmények között továbblépni?

Bizonyos, hogy a régi gondolkodási formák már nem alkalmazhatóak. Új gondolkodásra van szükség. A metafizika, amely Geyer teológus kortársai számára meghatározó volt (Moltmann, Pannenberg), amelyben a jövő a transzcendens paradigmája lett, meghatározta azt a gondolatfolyamot, amelyet magának választott.³ A következőkben azt mutatom fel, hogy a Barth, illetőleg a korai dialektikus teológia gondolkodásából vett jelmondatot, amely szerint „*a mi időnk a Jézus Krisztus parúziájának a függvénye*”⁴, Geyer következetesen végigvitte.

3 Mint pl. MOLTSMANN, PANNENBERG és JÜNGEL, azon teológusok tehát, akik a Barth utáni teológiában meghatározóak voltak.

4 Lásd GEYER: *Karl Barths Umgang mit der Osterbotschaft des Neuen Testaments* in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* (ZDTh) 1997 (13), 65–66.: „Az új gondolkodás lényegének hogyanjához és miértjéhez hozzátartozik az emlékezés a gyökerekre. Isten abszolút szubjektivitására emlékezünk, amikor élénk jövő, egyszerűen kiszámíthatatlan és konkrét cselekedetére és tetteire gondolunk, mellyel a Megfeszítettet a halottak közül feltámasztotta.” Geyer úgy értékeli Barthot, mint egy olyan tanárt, aki egy újfajta gondolkodást kísérelt meg. „Megkockáztat egy új gondolatot az újfajta gondolkodás folyamatában.” (64. old.)

II. Isten és ember szubjektivitása a 20. század után

Geyer olyan vita középpontjában állt, amelynek tárgya a jövőendő volt. Isten halálának gondolata, s ezzel kapcsolatosan az ember rövidesen bekövetkező halála a jövő kérdésén kívül nem is hagyott más témára lehetőséget. Kérdése az volt, miként lehet ezt a jövőendőt elképzelni és elgondolni anélkül, hogy a múlt nagy projektjeit a jövőre nézve folytatnánk. Ebben a kérdésben Barth nyomdokain haladva olyan álláspontot foglalt el, amely korunk más nagy gondolkodóinál is megtalálható. Ők azonban, Geyerrel ellentétben abban a kényelmes helyzetben vannak, hogy a századforduló után tekinthetnek vissza a századra.

Radikális emancipáció és elembertelenedés

Ezen nagy gondolkodók egyike a francia filozófus, Alain Badiou⁵. *Az évszázad* című munkájában a filozófus a 20. század nagy képviselőit állítja egymással szembe. Témánk szempontjából könyvének utószava az érdekes, amely „Az ember és Isten közös eltűnése” címet viseli. Ember és Isten, végül is ez az, amiről a filozófusok beszélnek.⁶

Badiou mértéktartó és enged másokat a századdal kapcsolatosan szóhoz jutni. Időközben klasszikussá vált filozófiai és irodalmi szövegeken keresztül mutatja be, mi is volt a század alaptémája, illetőleg milyen nyomokat hagyott ez az időben. Isten és az ember halála – véli Badiou – a 20. századi teológia és filozófia nagy témája volt. Ebből a kérdésfelvetésből szükségszerűen következik a kérdés, miként lehet ezen „Isten és ezen ember után továbblépni.”⁷

A 20. században – véli Badiou – az ember halálának témája két irányt is megjelöl, melyek egymástól elválasztva mégis összetartoznak. Együtt haladnak anélkül, hogy dialektikusan feloldódnának

5 Badiou filozófus, matematikus, rendező és regényíró is egyben. Teológusok számára neve a „Pál. Az univerzalizmus megalapítója” című munkájával vált ismertté.

6 A. BADIOU: *Das Jahrhundert* (ered. Francia, 2005), Berlin-Zürich, 2006.

7 BADIOU: id. mű, 203–219. old.

egymásban. Egyfelől létezik azon irány, amely Kant gondolatait radikalizálja, s végső soron olyan emberhez vezet, aki saját emancipációjának rabja. Kant, Fichte és Sartre neve fémjelzi ezt a vonalat. Másfelől létezik a nietzschei, radikálisan antihumánus vonal. Képviselői azt állítják, hogy „Isten hiánya csak az ember hiányának egyik neve. Az örömteli katasztrófa (Nietzsche szerint az Istenek halálra nevelték magukat), mely az istenalakot kísérti, ugyanakkor egy emberi, túlságosan is emberi katasztrófa vidám tudománya is: az ember alakjának feloszlása, elillanása, a humanizmus vége ez.”⁸

Ez a vagy-vagy lehetőség nem hagy teret olyan posztmodern, részben vallásos gondolkodók számára, mint Lévinas vagy Derrida. Badiou kényszeredettnek tartja, amikor Lévinas Isten másságával kapcsolatosan a Másik másságának védelméről beszél.⁹ Másfelől Derrida környezetében kialakult a „messianisztikus haladék” sajátos vallása, a „differance”, vagy a „deferral of presence” vallása.¹⁰

Geyer azonban már Badiou előtt megkülönböztette ezt a két irányzatot, s éppen ezen érzékenysége adja gondolkodásának különleges jelentőségét. Intenzív, néha már-már apokaliptikus módon reflektált mindennek a lehetséges következményeire. Az első, emancipálódó vonalat Geyer különösen is nagy gonddal rajzolta meg.¹¹ A második, antihumanista vonalat csak közvetve találhatjuk meg életművében, amikor például bizonyos tanulmányaiban¹² azt a megismerést vádolja, amely az embert, mint szubjektumot kiküszöböli. Geyer tehát előre látta a modern antropológiai projekt el-

⁸ BADIOU: id. mű, 210. old.

⁹ A. BADIOU: *Ethik*, Bécs, 2003: „Szükséges tehát, hogy a Másik jelensége (orcájának látása) egy radikális másság bizonyossága legyen... Azt akarja ez mondani, hogy az etika érthetősége megköveteli, hogy a Másikat valamilyen módon a másság elve hordozza, s hogy ez az elv az egyszerű, véges tapasztalatot transzcendálja.”

¹⁰ Lásd P. HALLWARD: *Badiou. A Subjekt to Truth*, Minneapolis, 2003: „Schol sem látható jobban Badiou irányultságának ez a mesterkelt egyszerűsége mint éppen az időfelfogásában. Amíg Sartre filozófiája a jövőre néz, Bergsoné a múltba, s Derrida a jelen hiányára épít, addig Badiou alanya egy olyan időben él, mely betelt a jelennel, egy ígéretek, tartalékok és örökség nélküli időben.”

¹¹ Vö.: pl. GEYER: *Norm und Freiheit* in: *Andenken*, 306–332. old.

¹² GEYER: *Das Subjekt im Prozess der Vergesellschaftung*, in: *Andenken*, 364–393. old.

embertelenedését. Felfigyelt arra, hogy egy magát Istentől függetlenítő, de ugyanakkor totalitárius gondolkodás száműzte a konkrét, névvel, identitással, gondolatokkal, álmokkal bíró szubjektumot a tudomány és technika nagy részéből. Egy új gondolati irány ezek szerint csak ennek az embernek a vége után jöhet. Az új gondolkodásnak tisztában kell lenni ezzel a véggel.

Bibliai és metafizikus világlátás

A bibliai-keresztény és a metafizikus-platonikus világkép alapvető különbségeiről szól Geyer határozott és részletes tanulmánya, az „Atheismus und Christentum”.¹³ Meglátása szerint a Nietzsche utáni időben nem érdemes a Biblia Istene és a metafizikai Isten között különbséget tenni. Nietzsche után ugyanis az Istenben, mint természetfeletti hatalomban való hitnek nincs igazán hatása és jelentősége, hisz Istennek így sem, úgy sem tulajdonítanak hatalmat. Pontosan erre a hatalomba vetett hitre van azonban szükség, hogy az emberek cselekedeteit és meggyőződéseit meghatározza.¹⁴ Lehetséges, sőt elfogadható mindez – válaszolja Geyer Nietzsche azon felfogására, hogy a metafizikai és bibliai közötti különbségtétel lényegében véve csak finom árnyalat; de nem ez az igazi kérdés. A kérdés az, hogy a megállapítás, miszerint Isten elvesztette hatalmát az ember felett, s ilyenformán az „érzékek feletti mennynek” nincs jelentősége „az érzéki föld” számára, az evangélium halálos ítéletét is jelenti-e egyben.

Válasza azt sugallja, hogy a kérdést nemlegesen kell megválaszolni. Arra figyelmeztet ezzel kapcsolatban, hogy a metafizikai Istennel ellentétben a Biblia Istene képes meghalni. Ugyanakkor felhívja figyelmünket arra is, hogy a modern ateista antropológia a metafizikai gondolkodás formai elvének engedelmeskedik, s e téren teljesen mindegy, hogy egzisztencialista vagy marxista meghatározottságú. Ennek következtében lehetetlen, hogy a keresztény

¹³ GEYER: *Atheismus und Christentum* (ered. 1970), in: *Andenken*, 91–111. old.

¹⁴ Lásd *Andenken*, 92–93. old.

teológia ezekkel szövetkezzen. „Amennyiben a keresztyén hit belső megosztottság következtében az Isten-nélküliség törvényének alárendelt, a valódi élet vallásaként szeretne megjelenni. Azaz mindannak a végső értelme szeretne lenni, amelyre a jelen, egymást megsemmisítő ellentétekre építő világban lehetőség és határozott szükség van: azaz a tetterős és munkálkodó reményre, mely nem fárad bele a világot, annak egységét és egészét munkálni.”¹⁵

Véleménye szerint a keresztyén teológiának az a feladata, hogy a keresztyén hitet kivezesse ezen metafizikailag megalapozott vallásssorságából, melyhez az dogmatikus módon ragaszkodik. Ez a hit ugyanis „nem az ember viszonya saját létehez, hanem sokkal inkább Istennek az emberi léthez viszonyulásának tudomásulvétele úgy, amint az Isten legsajátabb tetteként Jézus Krisztus egyszeri és egyedi történetében megmutatkozik.”¹⁶ Ez a történet arra tanít, Isten képes meghalni, s ezen Isten halála felől kapnak az emberek erőt, hogy valóban földiek, valóban végesek merjenek lenni, s hogy meg merjenek halni. Pontosan ez jelenti azonban Geyer felfogásában azt a különbséget, amely a keresztyén hitet a modernitás által meghatározott valódi élet vallásától megkülönbözteti. „Itt, a keresztyén igehirdetés középpontjában, a Jézus Krisztusról szóló üzenetben van [...] a keresztyén gondolkodás és Istenről való beszéd mércéje. Hogy Isten kicsoda is és miként is állunk lényének lényegével, ez a keresztyén hit szerint csak Jézus Krisztus kereszthalála felől gondolható el. Istennek ezen saját és egyszer és mindenkorra végbement tette csak a végen túli kezdet felől elgondolható, úgy, amint az a feltámadásban nyilvánvalóvá lett.”¹⁷

Geyer tehát elutasítja Nietzschét, szerinte nem helyénvaló a metafizika Istenét és Jézus Krisztus evangéliumának Istenét egy kalap alá venni. Éppen emiatt létfontosságú, hogy ama különbség, legyen az első felületes pillantásra mégoly kicsiny is, ne tűnjön el teljes mértékben látószögünkéből.

15 Lásd id. mű, 109. old.

16 Lásd id. mű, 111. old.

17 Lásd id. mű, 108–109. old.

III. Geyer javaslata: Felidézés¹⁸

Geyer javaslata a „felidézés”. Túl messzire vezetne a felidézés fogalmának minden konnotációját részletesen felvázolni. Itt kizárólag arról a kérdésről van szó, hogy egyáltalán elvezet-e a felidézés egy új gondolkodáshoz, s amennyiben igen, milyenhez.

A felidézés, mint Geyer gondolkodási módjának alapfogalma

Geyer felidézésprogramjának alapgondolata a mimézis, azaz Isten tettének követése a szeretet gyakorlatában. Azt hiszem, a mimézis a gondolkodásában azt a helyet foglalja el, amit az ideológiák a metafizikai gondolkodásban. Megpróbálja az ideológiát elkerülni, mert az mindenkor anonim realitás, mely doktrínák és ideológiák köntösébe rejtőzve jelenik meg. Geyer gondolkodása tehát nem az ideológiai vagy dogmatikus képviselő (re-prezentáció) útját követi, hanem a kettőzéseket elkerülendő, a bemutatás (prezentáció) útját. Pállal fogalmazva: a gondolkodásában is az apostoli létben érdekelt, amely nem re-prezentál (felmutat), hanem prezentál (bemutat). Ezzel kapcsolatban emlékeztet Pál figyelmeztetésére: „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiék elmúltak, imé újjá lett minden. Mindez pedig Istentől van, aki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és a ki nekünk adta a békéltetés szolgálatát; minthogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magát a világot, nem tulajdonítván nekik az ő bűneiket, és reánk bízta a békéltetésnek igéjét, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel.” (2Kor 5,17–20).

A megbékélés itt megjelenített gyakorlata Krisztusban gyökerezik. A felidézésben Isten egy név, tulajdonnév (nomen proprium), és nem fogalom. Ez a név abban a szenvedélyes kérdésben folytatódik, hogy minden ellenségkép gyártásával felhagyva, keresve és kockázatokat felvállalva kell a felebarát iránti szeretetet megvalósítani.

18 Nem lehetünk tekintettel Geyer Husserl és Heideggerrel foglalkozó korai írásaira. Vö.: Heideggerrel és a felidézéssel (Andenken) kapcsolatban elsősorban annak korai írását in: M. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 1996.

Ez a kérés indítja el a felidézésben a mimézist („Krisztusért járván tehát követségben”) annak konkrét gyakorlati formájában. Nem ideológiai, s mint olyan jelképes képviselétről van itt szó, hanem bemutatásról, arról tudniillik, hogy a létet a megbékélés valós tanúiként alakítsuk. Itt mutatkozik meg Geyer szenvedélye a realitás fidei iránt: a felidézés számára legalábbis a mimézis gyakorlata.

A felidézés jelentőségét legszebben, ugyanakkor legkomplikáltabban egy, az igaz egyházzal szülő tanulmányában fejt ki.¹⁹ Maga a fogalom nem fordul ugyan elő itt, de a NÉV közvetlensége ezáltal csak még jobban kidomborodik. Geyer elmélete szerint az egyháznak „*evangéliumi szubsztanciája*” van, az egyedi és egyszeri megbékélést éli meg a mimetikus életgyakorlatban.²⁰ Az egyház a „*keresztről, mint a Megfeszített Fiúnak nevében végbement megbékélésről szóló beszéd továbbvitele*.” Az evangélium mimézisének mindenfajta formái közül – melyek az egyházban és az egyház által jelennek meg – a homiletikai gyakorlat az, melyben kikerülhetetlen közvetlenséggel megmutatkozik nem csupán a szóhoz kötöttség, hanem az evangélium nyelvhez kötöttsége, s annak elementáris néven szólító ereje.²¹

Geyer felfogása a felidézéstről nem jelent szabad utat a nyelveken szólás felé, de ugyanakkor fordítva is igaz, hogy a fogalmiságnak nem lehet elsőbbsége a felidézés folyamatában. A mimézis nem intellektusellenes, csupán olyan új gondolkodás kezdete szeretne lenni, amelyben ismét helyet kap a szubjektum, azaz az Isten és az ember. Előadásom alapgondolatához visszatérve: Geyer törekvése, hogy a bemutatás (prezentáció) által Isten szeretete a felidézésben kerüljön a felszínre, s ezzel a gondolkodás megnyíljon a parúziában eljövő Isten felé.

19 GEYER: *Wahre Kirche* in: *Andenken*, 227–256. old.

20 Lásd id. mű, 235.

21 Id. mű, 238. A mimézis és a NÉV viszonyához vö. W. BENJAMIN: *Über das mimetische Vermögen* in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11.1., 210–213. old.

Geyer gondolkodásmódjának részletesebb bemutatása

Miként lehet Geyer gondolkodásmódját körülírni? Olvasmány-élményeimet öt kulcsszó köré csoportosítom: *a)* szabadság, *b)* a hatvanas évek, *c)* a totalitáriusnak való ellentmondás, *d)* a remény episztemológiája, és *e)* Jézus Krisztus identitása.

a) A szabadság Geyer számára a (teológiai) párbeszéd jellemzője, mely a kritikus szabadság terébe lép. Csupán arra a megjegyzésre szorítkozom, hogy ez a szabadság strukturálja azon párbeszédet, amelyben az új gondolkodás jelentkezik. Idézhetnék itt mondjuk a „Tézisek az egyházi tanítás rendszeres és kritikus revíziójának fogalmához” című írásból. A 7.3.1. tézis a következőképpen szól: „*Az ígéret között, melyet valaki egy másinak tesz, s az ebbe vetett bizalom között a feltétlen és szabad kölcsönösség, s az ebben rejlő korlátlan és kölcsönös szabadság feszül.*”²² Ebben a metafizika kritikája párbeszéd-elméletileg jelentkezik, s ezzel mélyen humanista örökséget árul el.

b) A hatvanas évek tapasztalatai meghatározóak voltak Geyer számára. Az egyházban ez az időszak a feltörekvő ökumené ideje, s politikai szempontból ezek az évek a „demokratizálódás”, a tömeges és világméretű diák- és munkástüntetések ideje. Visszatekintve meg kell állapítanunk, hogy ezen idők emancipációs hulláma alábbhagyott és messze mögötte maradt egykori céljainak. A hatvanas évek sokkal inkább olyan időszakot harangoztak be, melyben az egyéni ÉN a kollektív MI rovására feledésbe ment, olyan időt tehát, melyben sarkítottan fogalmazva az egyének semmikké lesznek. Geyer számára a konkrét individualitás felolvadása a tárgyasodás fogalmával ragadható meg.²³ Eszerint a konkrét szubjektum elvont formában minden más szubjektummal egybeesik.²⁴

22 *Andenken*, 291. old.

23 Geyer hivatkozik itt Karl Barth tambachi előadására és későbbi írásaira is, mint például a „Christengemeinde und Bürgergemeinde” és a „Die Menschlichkeit Gottes”.

24 Lásd például a „*Der Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung*” című írás zárását (eredetileg 1970) in: *Andenken*, 332–363. old.

c) Geyer *ellentmondott a totalitarizmus hatalmának* és különösen érzékenyen reagált a modern társadalom totalitárius vonásaira. Számára példaértékű Horkheimer gondolatvilága és elképzelése a történelmi fejlődésről, valamint annak feldolgozásáról a tudatban. Horkheimer műveinek újrakiadásakor Geyer egy írásban reagált erre.²⁵ Horkheimer sokat gondolkozott, engedélyezze-e művei újrakiadását, mert kételkedett abban, hogy a harmincas években megfogalmazott elmélete a hatvanas években változtatások nélkül megjelentethető-e. Geyer megérti ezt a kételkedését, hisz miután Horkheimer kritikus elmélete tudatos kapcsolatban van a gyakorlattal, „*nem maradhat elvont módon ugyanaz, mint ami volt, ha már egyszer azok a történelmi körülmények, amelyek között megfogalmazódott, megváltoztak.*”²⁶

A második világháború után Horkheimer gondolkodása mélyen szkeptikussá vált. Arról a „vigasztalan felismerésről” beszélt, hogy „*az emberi társadalom a halálos biztonsággal rokon tántoríthatatlansággal a mechanikus barbárság útjára lépett.*”²⁷ Mélyen kételkedett állításának igazában, melyet valamikor szilárd meggyőződéssel hirdetett, hogy tudniillik az emberi társadalomnak az átmenet lehetősége egy emberibb társadalomba a jelenben megvalósulhat.²⁸ A konkrét ellentmondás akaratát azonban ez nem befolyásolja, Horkheimer nem legyint rezignáltan. Geyer megállapítja, hogy ugyan Horkheimer számára „*a II. világháború után elveszett a hit az új társadalom felé való fejlődés erejében és valóságában, de megmaradt az arra irányuló akarat és mindannak a kompromisszumoktól mentes leleplezése, mely azt hatalmasan megghiúsítja.*”²⁹ Geyer ezen értelmezéséből az a meggyőződés cseng ki, hogy egy emberibb társadalom parúziájának késése, a félelem és csalódás idején is megmaradhat az ellenállás határozott és konkrét akarata.

25 *Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers* (eredetileg 1969) in: *Andenken*, 332–363. old.

26 Id. mű, 333. old.

27 Id. mű, 339. old.

28 Id. mű, 339. old.

29 Id. mű, 340. old.

d) A *reménység episztemológiájáról* Geyer intenzív párbeszédet folytatott Jürgen Moltmann-nal és Wolfhart Pannenberggel.³⁰ Mindkettőjük teológiájában olyan kicsi a különbség a jövőndő, mint elérendő cél és a jövőndő, mint Isten exkluzív cselekedetének célja között, hogy – Geyer véleménye szerint – a bibliai ígéretet alig lehet egy elvtől megkülönböztetni. Úgy tűnik, a történelem mint az üdvösség médiuma jelenik meg. Kritikája abban csúcspontot ér el, hogy véleménye szerint Moltmann és Pannenberg teológiai programjában erős az Isten–világ közötti metafizikai korreláció. Geyer kritikusan kérdezi, hogy a Moltmann teológiájában az Isten és a világ közötti korrelációban Izrael ígéretekkkel teljes történelme több-e, mint történelmi, a reménység által vezérelt folyamatok megvalósulása, amelyek Izrael ezen történelmétől lényegében függetlenek. Kételkedik abban, hogy Moltmann és Pannenberg számára Jézus Krisztus halála és feltámadása valósággal is konstitutívok a bibliai szövegek megértése és a keresztyén gyülekezet gyakorlata számára, s nem csupán illusztrációul szolgálnak-e.³¹

A probléma, amellyel Geyernek, Moltmann-nak és Pannenbergnek egyaránt szembe kellett nézni, a parúzia, az Új eljövetele kérése volt. Azt mondhatjuk, hogy Moltmann és Pannenberg is episztemológiájuk kulcsfogalmává tették a bibliai nóvum kategóriát. Geyer mélyen megérti ezt, de komoly fenntartásai is vannak ezzel kapcsolatban. Számára a parúzia egy olyan jövőt jelent, melynek napját vagy óráját nem tudjuk, mert a jövőndő bibliai értelemben kiszámíthatatlan.³² A jövőndő képei ugyan felvillanyoznak ben-

30 J. MOLTMAN: *Theologie der Hoffnung*, München, 1964; W. PANNENBERG: *Heilsgeschehen und Geschichte*, München, 1959.

31 Lásd: *Ansichten zu Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung* in: *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, München, 1964, 64. old.: „Az explikatív elem olyan erősen dominál, hogy Jézus Krisztus történetének konstitutív jellege legalábbis nem jut eléggé érvényre.” Lásd emellett J. MOLTMAN: „*Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments*” in: *Evangelische Theologie* 25 (1965), 207–238., ahol Moltmann foglalkozik Izrael legendájával, mely Izrael nyelvének feltétlen Igéjeként és az abban a nyelvben megfogalmazott ígéretet számára feltétlenül konstitutív.

32 Vö.: WENGST: *Christliche Theologie im Angesichts Israels*, 19. old.

nünket, de nem vezetnek át a jövőbe magába. Elképzelések helyett lehetne talán reményteljes előrelendülésekről beszélni. Ilyenfajta előrelendülések egész sorát lehetne a szabadság történetének közös nevezője alatt felsorakoztatni. Tisztázni kell azonban előbb azt, hogy a „szabadság története” valóban szabadság-e, s szabadságra vezetett-e. Ebben a kérdésben Geyer nem találja Moltmannt és Pannenbergert elég kritikusnak, s nézeteiket Benjamin kritikus nézeteivel ütközteti. Maga hűséges marad a közeli eljövétel elképzeléséhez, mert számára a várakozás a hit egy minőségi eleme, mely új, metafizikátlan gondolkodást feltételez.

e) Geyer munkásságában a *Jézus Krisztus identitása*, illetőleg kereszthalálának legitimitása és értelme központi helyet foglal el. Ez a kérdés dönti el a metafizikától parúzia felé való fordulását.³³ Megállapítja, hogy Isten újra eljövetele a parúziában Jézus Krisztus konkrét identitásának következménye. Hogyan lehet ezen, a bibliai nyelv által megfogalmazott Isten és ember egységét jelentő identitást megragadni? A kérdés megválaszolásában Geyer a Husserl-féle „protention”³⁴ és „retention”³⁵ fogalmakhoz fordul.

A protenció, vagy másképpen a Jézus protencialitásával Geyer arra a kontinuitásra utal, amely jézus fellépésének jellege és személyes sorsa között fennáll. Nem akarja azonban Jézus halálát értelmezni, hanem azt ténylegesen, mint valami néma ténnyt hagyja állni, mint olyan eseményt, melynek törése által az az élet egyszerre véget ért. Ezt a történelmi ténnyt – véli Geyer – csak a húsvét önmagában is metatörténeti eseménye teszi élessé és változtatja „*ontológiai mélységűvé*”.³⁶ Csak visszatekintve – s itt használja Geyer a retenció fogalmát – válik világossá, hogy mindazon törekvések, melyek ezt a ténnyt nem veszik figyelembe, s a halálnak egy maga-

sabb rendben kívánnak értelmet adni, csakis oda vezethetnek, hogy ezt a halált vagy idealizálják, vagy empirikus tényné fokozzák le. Hogy ez a halál a valóságban „*egy ugrás előre*” – az Geyer véleménye szerint – csak a metatörténeti területen, a visszatekintő emlékezet felől állítható.

A protenció, vagyis a történeti események és végük egymást követő rendje mellett áll a retenció, a visszatekintő emlékezet, mely a kontinuitás törésén át, azt megtörve képes dolgokat látni és megnevezni. Pontosan a retenció, melynek gyökere a húsvétban van, emeli ki a kérdést, hogy ki is Jézus és mi halálának jelentősége. Nem vezet azonban ki ezen halál aporiáiból. Aki a halál realitásával szembe akar nézni, nem kerülheti el ennek a halálnak és ennek a keresztnak a realitását. Tanítói nyilatkozatok, vagy személytelen állásfoglalások ezen halállal kapcsolatban nem lehetségesek. Az ilyen jellegű mondatok ugyanis megállapítanak valamit, megfogalmaznak valamit. Ezen halál valósága azonban ellenáll minden ilyenfajta törekvésnek. Az anamnézis, az ezen halálra való emlékezés éppen azt mutatja fel, hogy az nem objektíválható, metafizikálható.

A fentebbi fejtegetéseket Geyer párbeszéd-elméleti megjegyzéseivel kezdtem, melyeket a szabadság iránti szenvedélye fémjelez. Ezen megjegyzés helyességét Geyer egyik, a keresztről szóló írásában bizonyítja, s ezzel be is zárul a kör. Geyer ugyanis ezt írja: „*A kereszttel értelmének kérdését tudniillik egy végtelen nyitottság jellemzi, melynek erejével minden válasz előtt, sőt azokon túl egy elpusztíthatatlan előnyre tesz szert.*”³⁷ Nyitottság, a totalitárius metafizikák zártága ellenében! Éppen ezért: a Jézus Krisztus identitásával kapcsolatos ismeretszerzés csakis az emberi nyelv által lehetséges, hogy így legyen részünk ennek a kérdésnek az aktuális vonatkozásaiban. Ennek a nyelvnek a meghatározó kategóriája a *Verbum Dei promittens*.³⁸

33 Rohgedanken über die Identität in: *Andenken*, 176–207.

34 [A Husserl fenomenológiájában a fogalom az elsődleges emlékezetet jelöli, azaz azon képességünket, hogy az aktuális pillanatot megelőző pillanat emlékét is képesek vagyunk megőrizni. – a ford. megj.]

35 [A fogalom a következő pillanat felfogásának képességét jelenti. – a ford. megj.]

36 *Andenken*, 204. old.

37 Id. mű, 206. old.

38 Id. mű, 289–291. old.

IV. Összefoglalás

Megfigyelhető egy sajátos párhuzam Geyer és Badiou metafizikáról vallott nézetei között. Badiou az évszázadról írott könyvét azzal a megállapítással fejezi be, hogy Isten és az ember eltűnése ezen szubjektumok halála által olyan gondolkodás feloldását jelzi, mely nem tudott megszabadulni a metafizikától. Badiou olyan új gondolkodás megjelenésére figyelmeztet, mely arra figyel, ami a múlt nagy nekilendüléséből igazságként pattant ki. Geyernél megkezdészerűen ugyanezt a lelkesedést találhatjuk meg az igaz és az új irányába. Geyer, Barth időről szóló fejtegetéseit követve egy olyan gondolkodás mellett foglal állást, mely megkísérli éppen a kockázatot előhívni. Badiou is erre a kockázatosra figyelmeztet. Számára ez – éppúgy, akár Geyer számára – azért lehetséges (sőt szükséges!), mert megszabadult a metafizikától.³⁹ Mindenképpen említésre méltó azonban, hogy mind Geyer, mind a határozottan metafizika-ellenes és ateista Badiou a gondolkodást az ember halála utáni térre kívánja irányítani.

Badiou, mint korábban kifejtettem, különbséget tesz két antropológiai vonal között: Sartre és a filozófia antihumanista vonulata között, amit például Foucault neve fémjelez. Ezek a vonulatok egymáshoz nagyon közel állnak. Úgy tűnik, Sartre szélsőségesen humanista vonala szükségszerűen olvad fel egy antihumanista vonulatban. Sartre szerint ugyanis az ember szabadságra ítéltetett. Ezek szerint egyik emancipációs hullámból a másikba esik, azonban anélkül, hogy valaha is szabad lenne igazán. Emberként lett programozva és nem képes ebből a programból kilépni. Ezt a helyzetet Geyer is nagyon világosan elemezte.⁴⁰ Azt mondja, mindaddig, míg az ember programszerűen kötődik magához, soha nem lesz képes szabaddá válni. Ez olyan realitás, amelyet egyebekben nem csupán

39 Badiou egy olyan új lételméletet dolgozott ki, melyben matematikai szigorúsággal helyet hagy az esetlegesnek. Az ugyanannak a megismétlése helyett (törvény) a történelemnek az Événémont-nak konstitutív jelentőséget tulajdonít.

40 *Andenken*, 310–319.

Sartre ismert fel. Ugyanezt a felismerést átütő erővel fogalmazták meg olyan nagy keresztyén teológusok, mint például Luther vagy Pál apostol. Az ember, akiről itt szó van, a megkötözött akaratú ember, a magában álló és magára utalt ember, aki azonban alapjában véve nem szabad: *servum arbitrium*.

Michael Foucault az antropológia minden formájától elhatárolta magát: szerinte az újkori szubjektivitás embere halott. Azon kísérleteket, mint például a francia posztmodernnek (Lévinas, Derrida) törekvéseit, melyek a transzcendenshez való viszonyt igyekeztek elgondolni, „vallásként” vagy „teológiaként” kritizálta. Badiou egyetért Foucault ezen kritikájával. Maga is ateista, aki megtanulta: Ábrahám, Izsák és Jákób istene halott.⁴¹ Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy a posztmodernitás, mely joggal relativizált és kritizált mindenfajta emancipációs kényszert, nem vezetett tovább. A posztmodernitásból eltűnt a forradalmiság varázsa, unalmassá vált.⁴² Badiou az ürességet, a nyitottságot keresi, mely bizonyosan megvan a letűnőfélben levő szubjektumok világában is. Olyan ürességet keres, melyben a gondolkodás erőre kap, azaz valóságos lesz, s nem korlátozzák olyan képek és elképzelések, melyeket mi, s a körülöttünk levők is futószalagon gyártanak.⁴³

Az üresség, mint a gondolkodás tere ismerős Geyernek is. Ennek egyik előképét a Jézus Krisztus identitásáról vallott fejtegetéseiben találhatjuk meg. A nagy aporitikus kérdés, melyet Geyer megfogalmaz, hogy legitim volt-e Jézus Krisztus fellépése. Az engedelmes Fiú volt-e, vagy esetleg sokkal inkább egy prométheuszi lázadó?⁴⁴

41 Vö.: A. BADIOU: *Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs*, Bécs, 1998, 8. old.: „Isten talán régóta haldoklik, de mi már évszázadok óta a bebalzsamozásának egymást követő formáival vagyunk elfoglalva.”

42 Vö.: F. KELLENDONK: *De verhalen*, Amsterdam, 2007. Ugyanerről: A. GRUNBERG: *Het bodenloze gaat achter-je*, NRC Handelsblad, 28. 09. 2007.

43 Lásd *Andenken*, 388–389. old.

44 Id. mű, 197. old.

Láthattuk, Geyer nem tartja kielégítőnek a kérdéssel kapcsolatban megfogalmazott történelmi válaszkísérleteket. Nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy Jézus joggal mondott-e igent és nemet, hogy joggal ítélte-e, vagy sem.

Mindez Geyer azon meggyőződéséből ered, hogy a történelmi rekonstrukciók nem vezetnek konkrét identitás rekonstruálásához. Nincs más megoldás, mint ezt az ürességet, ezt az apóriát elfogadni, és egy, a halál utáni pontot keresni. Geyer azt mondja, hogy az olyan gondolkodásnak, amely a nóvum ezen megtermékenyítő erejét elfogadja, az idő távlatában kell hatnia. Bibliailag fogalmazva ez „*azon idő, amely megmarad*”⁴⁵, amely mint olyan, az intenzív várakozás időszaka is. Nem feltétlenül szükséges a forradalmiság vonzóerejét elveszíteni. Geyer megtanulta Benjaminsztól, hogy a Messiás eljövetele az „előreugrás” archetípusa, egyben sok nagy forradalomnak példája is.⁴⁶ Ennek a parúziának az ereje éppen mértékletessége, az öndicsőítés minden formájától való szabadsága miatt hathatós.⁴⁷

Miként lehet erről a nóvumról beszélni? Csakis egy illúziómentes várakozás formájában. Itt Badiou véleményével szemben is kissé apologetikusak lehetünk. Ő Nietzschevel azt vallja, hogy Ábrahám, Izsák és Jákób istene halott. Az az Isten elvesztette befolyását. Belsővé lett, hogy ebből a belsővé létből soha ne térhessen vissza.

45 Az Ézs 21,11-ben ezt olvassuk: „Vigyázz! meddig még az éjszaka, meddig még az éj?” Vö.: A Benjamin-tanítvány GIORGIO AGAMBEN munkájával: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main, 2006. Ami marad, az, ami a Messiástól elválaszt minket. A Messiás ezen több mint közel léte maga a Messiás.

46 H.-G. GEYER: *Solus Christus* in: K. WENGST (szerk.): *Christliche Theologie im Angesicht Israels, Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage*, Neukirchen, 1988, 20. old.

47 Lásd *Andenken*, 52. old. Geyer és Benjamin is kiemeli az időt, amely még mindent tartogathat. Badiou esetében a térbeliség a meghatározó. Benjamin életművének messianisztikus vonása egyebekben ismerős Badiou számára is. Érdeklődik ez iránt, s nyilván nem látja azt saját felfogásával ellentétesnek. Fennáll tehát egy nyilvánvaló affinitás a bibliai eszkatológia és az ember eltűnése után az ürességre irányuló újfajta gondolkodás között.

Geyerrel, s Benjaminszt követve én azt mondom: nem kellene az atyák istenébe vetett történelmi hitből kiindulni. Isten eljövetele nem számítható ki, s nem vezethető le történelmi ítéletekből és folyamatokból. Hagyományaink és hitünk minőségének megítélése nem a mi dolgunk, hanem azé az Istené, akire várunk.

(Fordította: Ferencz Árpád)



*Prof. Dr. Gerrit W. Neven díszdoktorrá avatása
a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen – Debrecen 2004*

GERRIT W. NEVEN – VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA¹



- *Met Bavinck over de drempel van de 21e eeuw* in: Fries Dagblad, 18 april 2006
- *Noordmans' Kanttekeningen bij Bavincks Gereformeerde Dogmatiek* in: G. NEVEN – G. HARINCK (red.): *Ontmoetingen met Bavinck*, Barneveld 2006, 235–253.
- *Dogma als regel van spreken en denken* in: H. W. DE KNIJFF ea (red.): *Noordmans voor het voetlicht*, Kampen 2006, 94–120.
- *Barth Lesen* in: Sondernummer Zeitschrift für dialektische Theologie 2006 (Symposium Jena 2005), 60–66.
- *Het moderne van Gunning* in: TH. HETTEMA – L. MIETUS (ed.): *Noblesse Oblige, Achtergrond en actualiteit van J. H. Gunning Jr*, Gorinchem: Uitgeverij Ekklesia 2005, 108–117.
- *Doing Theology Without God? About the Reality of Faith in the 21st Century. Review essay by Gerrit Neven* in: Journal for Cultural and Religious Theory, Fall, 2005
- *Barth lezen, naar een dialogische dogmatiek*, Uitgever Boekencentrum, 2003
- H. W. DE KNIJFFEL együtt kiadója az O. NOORDMANS, *Verzamelde werken*, 1–10. kötet (1978–2004)
- *Die Selbigkeit Jesu Christi* in: KUN M., MORVAI J. (eds.): *Sefer Lekabod* 2003, 171–183.

¹ A válogatott Bibliográfia G. W. Neven hivatalos weboldala alapján készült (http://www.protestantsetheologischeuniversiteit.nl/idpage.aspx?lIntNavId=247&lIntEntityId=41&lStrAction=fld_txt_idpagePublicatie) a 2009. február 10-i állapot szerint.

- *About the hermeneutical function of dogma in Vattimo and Noordmans* in: O. ZIJLSTRA (ed.), *Letting Go, Rethinking Kenosis* (2002)
- *Just a little. The Christian life in the context of reconciliation*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18 (2002)
- *Der Name in der Theologie von Oepke Noordmans* in: J. DENKER e.a. (eds.), *Hören und Lernen in der Schule des Namens*, 1999
- *God heeft de bijwoorden lief* in: *Tussen kansel en kathedr*, 1998
- *Lijden opent ogen. Over het tegood van Barth in de discussie over god en het lijden* in: O. ZIJLSTRA (red.): *Als ik Job niet had. Tien denkers over God en het lijden*, 1997
- *Oepke Noordmans: voorloper van een theologie van onze tijd*. Centrale voor Vormingswerk (H. V. D.) 1982
(<http://home.hetnet.nl/~gwneven23/inhoudmap/pubmap/voorloperframe.html> 2009. február 10-ei állapot)