KOMÁLOVICS ZOLTÁN

A nyitott szem misztikája

Johann Baptist Metz: Memoria passionis (Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban)

„Az igazságnak mindig feltétele az az igény, hogy szóhoz jusson a szenvedés."
(Theodor W. Adorno)

A *Memoria passionis* című kötet Johann Baptist Metz immár harmadik magyar nyelven megjelenő könyve (*Az új politikai teológia alapkérdései*. L'Harmattan, Budapest, 2004; *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. L'Harmattan, Budapest, 2005). Metz munkássága a keresztény önértelmezés, a keresztény teológia az ezredfordulóra alapvetően megváltozott feltételrendszerében próbálja meg a teológia logoszának érvényességét fenntartani, sőt kiterjeszteni az életvilágra. Metz szerint az emberi méltóság (dignitas humana) érdekében alapvető fontosságú a bibliai örökség megerősítése a vallási és kulturális világok egyre gyorsabban és kikerülhetetlenebbül összezáródó pluralizmusában. A metzi teológia politikai aspektusának az az a szilárd meggyőződés a fundamentuma, hogy a Bibliában megnyilatkozó szemlélet- és tapasztalatrendszer egy alapvetően már szekularizált világ számára is érvényes javaslatokat tud ajánlani, és a szekularizációs folyamat következményeként kitermelődött társadalmi-szociális problémák és feszültségek megoldásában aktív szerepet képes játszani. Metz szándéka az, hogy kimozdítsa a teológiát abból az improduktív állapotból, amely egyrészt az „akadémikussá" váló, önmagára záruló hitbeszéd, másrészt a posztstrukturalista kultúratudományok fogalom- és elméletkészletéhez igazodó teológia felől válik egyre fenyegetőbbé. Metz teológiája a szó eredeti értelmében mint Istenről szóló beszéd, saját szempontjait szilárdan fenntartva törekszik dialógusba kerülni azzal a „még modern, már posztmodern" környezettel, valósággal, amelyben mindenfajta érvényességre a gyanú árnyéka vetül.

Miközben könyveiben a szerző számot vet a napjaink szellemi és cselekvési kultúráját meghatározó és formáló teológiákkal, filozófiákkal, episztemológiákkal, a velük való kritikus együttgondolkodás jegyében alakítja ki saját politikai teológiáját. Metz politikai

teológiájának kritikája meghatározó módon abból a termékeny elvi-elméleti vitából bontakozik ki, amelyet a frankfurti iskola teoretikusaival (Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas) folytatott és folytat. A frankfurti iskola társadalomkritikai potenciálja annak ellenére szerves része a metzi teológiának, hogy számos kardinális kérdésben a kompromisszumkereső distanciák szinte áthidalhatatlannak tűnnek. A *Memoria passionis* című könyvében megerősödik, szinte fundamentálissá válik gondolkodásának temporális természete, amely azonban az idő aporetikáját nem a fogalmi absztrakció rendjében tárgyalja, hanem az ember életvalóságába drámaian beleszövődő szenvedés kereteként. Az idő mint probléma a keresztény teológiában a parúzia problémarendszerében áll elő, s Metz ebbe a horizontba köti meg a teodícea értelemkonstituáló kérdését is. A kérdéshez való hűség valójában a kérdés újrakérdezése, azaz a kérdés kérdésként való fenntartása az időben. A *Memoria passionis* című könyvben megjelenő gondolkodásmód mintha egy centripetális erőnek engedelmeskedve újra és újra visszatérne a gondolkodását működésbe hozó és működtető kérdésekhez. A *Memoria passionis*ban a szellemi tér centripetális turbulenciája abból fakad, hogy a különböző horizontokon mozgó jelentésegységek viszonyrendszerében megképződő heterogenitás mögött és alatt egyetlen koncentrált eszme táplálja és inspirálja a szellemi-lelki energiákat. Ezt a koncentráltságot elsősorban nem a szerkezet szisztematizáltsága és transzparens utalásrendszere biztosítja, hanem az az intranzingens belátás és felismerés, amely Metz szerint a keresztény teológiai gondolkodás újraalapozásának határfeltételeként kell hogy megjelenjen. A Metz által elaborált szellemi tér extenzív és intenzív potenciálja az új politikai teológia szemléleti horizontjának kibontásával fejti ki hatását.

A teológiai reflexióban megjelenő innovatív belátás az inkontingens (szinguláris) történelemben / időben elő ember temporális alaptapasztalataként és identikus jegyeként a szenvedést ismeri fel, tehát számára a Bibliában tanúsított történelemkép, melyben a történelem az ember szenvedéstörténete, a világ történetének szemléleti keretévé válik. „A kereszténység az emberiség (nagyelbeszélésként felfogott) történelmét csak szenvedéstörténetként láthatja." (17) A politikai teológia szellemi terének kijelölésekor tehát Metz nem elhatárolásokat végez, hanem olyan kiterjesztéseket és horizontbővítéseket, amelyek következtében a kereszténység a világ felé forduló vallásként jelenik meg, s ennek keretében a teológia logosza csakis a történelemnek kitett, abban megnyilatkozó Istenre és emberre irányulhat. A teológia szellemi horizontjának kijelölése együtt jár a történelem fogalmának napjaink szellemtudományában kialakult szemléletformáitól való elhatárolással. Az értelmezési keretek dimenzióátrendezése a történelem axiómarendszerének felülvizsgálatát jelenti. Azonban a történelem fogalmának újragondolása sem redukcióként jelentkezik, hanem azoknak a metanarratív struktúráknak a lebontásaként, melyek elfojtó szorításában a történelemnek kitett ember sorsvonatkozásai egy történelem alatti néma törté-

nelembe kényszerülnek vissza. A történelmi diskurzust irányító domináns nyelvi-szemléleti struktúrák lebontásának szükségessége abból is következik, hogy a metzi politikai teológia számára érvénytelen minden olyan történelmi narratíva, amely kizárólagosan a győztesek történelmének reprezentációjában érdekelt. A szenvedéstörténetként értett történelmet felülíró, s így a történelemnek az egyes emberek és a széles tömegek sorsára irányultságát figyelmen kívül hagyó koncepciók két szélső pólusát egyrészt a felvilágosodás korában kiformálódó, a társadalmi törvényszerűségeket érvényesítő evolucionista történelemkép, másrészt (részben ennek ellenhatásaként) a posztmodern projektben a történelmet diszkrét egységekre szaggató, az értelemadó kauzalitást elvető, dekonstruktív történelemfelfogás alakítja. A történelmi metanarratívába belesimított, s így eltűntetett szenvedésre való érzékenység fel- és újraébresztése Metz szerint a teológia számára is sürgetően fontos, hiszen amíg a keresztény teológia duális szerkezetű történelemértelmezésében a világ történelme alárendelődik (s ezáltal részben súlyát veszti) az üdvtörténeti koncepciónak, addig a teológia történelemre irányuló reflexiójában nem tud megjelenni sem a történelem terhét viselő, s Istennel így viszonyba kerülő ember, sem a teodíceai kérdés formájába a történelembe implikált Isten. „A kereszténység az emberiség történelmét csak szenvedéstörténetként láthatja." (63) Ez a metzi gondolkodást megalapozó imperatívusz a hittapasztalat és a történelemtapasztalat radikális egymásba szövődését hangsúlyozza. Metz könyvében többször is idézi Nelly Sachs német költőnő gyönyörű szavait: „Izrael kiáltásokból szőtt táj." A mondat metaforikájában az igazságpotenciál abból fakad, hogy a politikai-hatalmi konfliktusoknak a történelmi lét szívbe markoló valóságáról semmit nem mondó, mert sztereotipizáló retorikája helyett a történelem az emberi szenvedés formálta térként, a tér pedig az emberi szenvedés történeteként kap hangot. Ez a bonyolult szövésű viszonyrendszer a történelmi érzékenység autentikus regiszteréként szólal meg, hiszen az alulról íródó, s ezért mindig elfelejtett történelem kap általa hangot. A mondat szinte a metzi új politikai teológia történelmi reflexiójának paradigmája lehetne. Rendkívül fontos az a belátás, hogy Metz szerint a teológia e tekintetben a kényszerítettség helyzetében van, hiszen a 20. század történelme olyan kihívások elé állította, melyekkel szemben a teológiai diskurzusban nem volt meg az érdemi válaszpotenciál. Metz számára a történelem teológiával szembeni kihívása abban a tapasztalatban vált végleg megkerülhetetlenné, amit Auschwitz jelentett és jelent az ember szellemi-lelki feltételrendszerében. „Miért hagyott olyan kevés vagy egyáltalán semmiféle nyomot a teológiában Auschwitz, illetve az emberek szenvedéstörténete? Lehetséges és megengedhető-e, hogy a teológiai beszédmód ugyanolyan távolságtartó legyen, mint (talán) a filozófiai?" (57)

Az, hogy az ember szenvedéstörténete – ami az egyetlen lehetséges értelmezési kerete Auschwitznak – nem vált (és nem válik) gondolkodás- és diskurzusformáló erővé a teológiában (sem), a jelen

múlttal szembeni viszonyának alapvető problémarendszeréből fakad. Ebben az értelemben ultimátum Auschwitz, s elsősorban az emlékezés számára ultimátum. Az emlékezés azért tekinthető a metzi teológia központi, értelemadó fogalmának, mert általa válik lehetségessé az idő olyan „felnyitása", melyben a kiáltó emberi szenvedések rést üthetnek a jelen már mindig nivelláló és zárt szerkezetén. Auschwitz, az Auschwitz utáni kultúra origója a jelenkori teológia fundamentuma kell hogy legyen, hiszen ebben az origóban a teodícea drámai formában nyilatkozik meg, úgy, hogy a kiáltó kérdése a keresztény gondolkodás feltételrendszerének egészét mozgásba hozza. „Létezik-e olyan Isten, kérdeztem magamtól, akit lehet egy ilyen katasztrófának hátat fordítva imádni? És ha a teológia teológia, beszélhet-e minden további nélkül ugyanúgy egy ilyen katasztrófa után?" (56) A teológia logoszának az időben történő szenvedésben való meggyökereztetése valójában a teológia eredeti értelméhez való visszatérés lenne, hiszen a kereszténység alapítótörténete maga is egy történelembe ágyazódó szenvedéstörténet: Jézus szenvedéstörténete. Metz a jelenkori teológia kikerülhetetlen feladatának tekinti, hogy a jelenbe önmaga emlékezetének terhével érkezve képes legyen megtörni társadalmi-kulturális valóságunk azon uralkodó kódjait, amelyek a történelmet „üres időként" szituálják, tehát a teológiai gondolkodásnak újra érvényesítenie kell a benne megformálódó múlt tapasztalatrendszerének jelenformáló potenciálját. A keresztény gondolkodás és a teológia immunitását az időben felgyülemlő szenvedéstapasztalattal szemben Metz több okkal is magyarázza, mindenekelőtt azzal a hangsúlyeltolódással, melynek következtében a keresztény reflexióban a bűnös emberre fordított figyelem elfedte, észrevétlenné tette az ártatlanul és igazságtalanul szenvedő embert. Az intézményesített teológiai diskurzus azzal, hogy privatizálta a hitről szóló beszédet, valójában egy olyan nyelvi univerzumba sáncolta el magát, mely fogalmainak kidolgozása, gondolkodása szisztematizálása során elveszítette a világgal való kapcsolatát, azt az életbe ágyazottságot, ami lehetővé tette volna az ártatlan áldozatok és az igazságtalanul szenvedők mindenkori tömegének érdekérvényesítését saját reflexiójában. A keresztény gondolkodásnak ez a vaksága akadályozta meg, hogy a történelem belépjen a teológia középpontjába. Auschwitz példátlan erővel artikulálta az ember szenvedéstörténetét, s végképp megakadályozta, hogy a kereszténység önazonosságát üdvmetafizikai (az emberi történelmen kívüli) horizonton gondolja el. „A történelemnek nincs olyan értelme, amelyet meg lehetne menteni úgy, hogy hátat fordítunk Auschwitznak, nincs olyan Isten, akit Auschwitznak hátat fordítva is imádni lehetne. Auschwitz olyan teológiai és politikai katasztrófa, amely nem kíméli sem a kereszténységet és a keresztény teológiát, sem a társadalmat és a politikát." (58)

A keresztény vallásnak ismét a világ felé forduló vallássá kell válnia, és a történelem áldozataként értett néma szenvedők tekintélye által egy az időben folyamatosan fenntartott kérdés kell hogy visszhangozzon, megszólítsa a jelent, ez pedig a teodícea elnémított

kérdése, Jób kérdése: Meddig még, Uram? A metzi teológia voltaképpen ennek az időre irányuló drámai kérdésnek a teológiája, melyben a „meddig még?" kérdés jövőre irányultsága a múlt szenvedéstapasztalatai által kikényszerített mozgás alakzatává válik. A „meddig" zárt temporális szerkezete a történelmet az időben kifeszítő szerkezet, s mint ilyen szegül szembe az idő olyan értelmezésével, melyben a múltjáról leszakadt jelen válik az egyes emberi életek keretévé. A mindent nivelláló, határpontját és horizontját vesztett idő újkori tapasztalata Metz számára elsőként és legnyilvánvalóbban Nietzsche gondolkodásában érhető tetten. Metz egész munkásságában rendkívül fontos a nietzschei filozófia teológiai értelmezése, hiszen következményrendszerében az a világszerűség, szemléletmód realizálódott, melyek mintegy kijelölték a metzi kritika és oppozíció irányait. Jól látható, hogy a globális világ hűvös világtársadalma, amely a technikai-technológiai racionalitás alapján szerveződik, alapvetően a nietzschei víziók megvalósítását végzi, s a morális fenntartások háttérbe szorításával az erő és a tekintély érvényesítésének az állandó veszélye fenyegeti. „Az új, legnagyobb esemény, hogy 'Isten halott', hogy a keresztény Istenben való hit hitetlen lett – már előreveti első árnyait Európára. Ám a dolgok lényegét tekintve azt mondhatjuk: maga az esemény túlságosan nagy, távoli, nagyon sok ember képességeit meghaladja, semhogy akár csak a híre is már mindenkihez elérkezett volna, nemhogy még azt is tudnák sokan, voltaképp mi is történt ezzel – és mi mindennek kell még összeomolnia amiatt, hogy e hitet aláásták, mert reá épült, reá támaszkodott, belenőtt: például egész európai morálunk." (Nietzschét idézi Metz, 93)

Az európai gondolkodástörténetben Nietzsche fellépését Metz „szellemi törésként" tematizálja, ezért a metzi időteológia és nyelvfilozófia tulajdonképpen ellenállás és szembehelyezkedés Nietzsche ezen területeken lefektetett előfeltevéseivel. Metznek a nyelv válságát érzékelő gondolkodása Nietzsche *A nem morális értelemben vett igazságról és hazugságról* című (korunk nyelvfilozófiára nagy hatást gyakorló) írásából indul, amelyben Nietzsche „képet ad arról, hogyan esik szét az igazság kifejezésére alkalmas nyelv a metaforák szubjektum nélküli zűrzavarában" (109). Talán még erőteljesebb reflexiót vált ki Nietzschének az időről alkotott szemlélete, egyrészt az örök visszatérés mítosza, másrészt *A történelem hasznáról és káráról* című második korszerűtlen elmélkedésben kifejtett történelemteória, ami a radikális elhatárolódás ellenére néhány párhuzamot is mutat kettőjük történelemértelmezésében. A Metz által javasolt történelemkép igazi tétje az, hogyan tudja elhatárolni a kulturális amnézia ígéretében élő modernitástól az anamnetikus alapozású kulturális teret. E tekintetben a nietzschei felejtés-fogalom válik kritikája középponti tárgyává, hiszen Nietzsche időfenomenológiájában, történelemfilozófiájában a felejtés értelemteremtő, történelemformáló tudatformaként jelenik meg.

Közelebbről megvizsgálva Nietzsche felejtésen alapuló történelemképét, az az alapgondolat érhető tetten, hogy történelemre min-

den kultúrának szüksége van, ám ha a történeti tudás a kultúraalakítás nyomasztóan domináns tényezője lesz, anélkül, hogy a benne felhalmozódott múlt-tapasztalat a jelent termékeny módon képes lenne az önkiteljesítés irányaiba bevezetni, akkor éppen önmaga értelmének ellentmondó hatásmechanizmust léptet életbe: a történeti közösség cselekvésképességének elsatnyulását eredményezi. Azon túl tehát, hogy Nietzsche tulajdonképpen megelőlegezi a történelemelméletnek azt a posztmodern tapasztalatát, hogy a történetírásban megjelenített múlt mindig újraalakítható, azt hangsúlyozza, hogy az emlékezetközösség érdekében *újraalakítandó* is. Azaz Nietzsche Metzhez hasonlóan központi jelentőségűnek ítéli meg az emlékezés és felejtés dialektikus mechanizmusát a történelem alakításakor, hiszen világosan látja, hogy a történelem interpretáció kérdése. A cselekményesítés, a narratívateremtés a történetírásban sohasem tét nélküli, sohasem pedagógia nélküli, hiszen a történetté tevő nézőpont mindig az elbeszélt események feletti uralom perspektívájában fejti ki működését. A láttatás természetesen eleven *formáló erő,* Nietzsche szavával plasztikus erő, egy nép önmegalkotásának szellemi formája. Nietzsche számára éppen a láttatás miként je válik hangsúlyossá. Mondhatjuk azt, hogy a történelem újraalkotására tett javaslatában ez a tét. Ezen tét elhelyezésével egy csapásra a történész alakja kerül a középpontba, hiszen ő az, aki azáltal, hogy a múltat így vagy úgy láttathatja, felelőssé válik egy nép cselekvőképességének növelésében vagy csökkentésében. Nietzsche indulatai azonban épp ezen a ponton tetőznek, történész az a személy, aki nem tudja, hogy a történelemtől mit kell kérdezni, hiszen pontosan ő az, aki, miután a történelmet tette vizsgálata tárgyává, nem áll vele kapcsolatban. Ha nézőpontja „szubjektív", akkor azért nem, ha pedig „objektív", azért nem képes az általa konstruált történeti múltat a jelenbe generáló erőként elhelyezni. Nietzsche világosan kijelöli a számára releváns történelmi kérdést: a döntő az, hogy kinek van történelme?

Nyilvánvaló, hogy a Metz által kritika tárgyává tett az ember története fölött íródó, modern történetírás kérdésfeltevése és problematizációja a nietzschei kérdésfeltevésben gyökerezik, s kétségtelen, hogy a kolonializáló történelmi beszéd horizontnyitása ebben a kérdésben ragadható meg. Nietzsche kérdésére a kortárs történelemelmélet válasza az, hogy „annak van történelme, aki adott pillanatban és adott helyen, megfelelő preszuppozicionális háttérrel és érdekektől motiváltan történelemhez jut".[1] Valószínűleg ezt Nietzsche is így gondolta: annak van történelme, aki történelmet csinál magának, történelemhez juttatja magát. Ebben az értelemben a történelem meghatározó szereplője tehát a történetíró: „a történetírásnak magának kell a történetírás problémáját feloldani, a tudásnak maga ellen kell a fullánkját fordítani".[2] A kolonializáló történel-

1 Kiss Gábor Zoltán: Kinek van történelme? Az irodalomtörténet elméletében újabban meghonosodott kolonialista hangnemről, *Literatura*, 1999 / 2. 128.

2 Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, Hermész Könyvek, Bp. 1989, ford. Tatár György, 36.

mi beszéd mindig a győztesek történelmét mondja el, e tekintetben végzetesen monologikus és monokuláris. Nietzsche javaslatában a végzetes progresszivitást az jelenti, hogy számára a vesztesek és veszteségek történelme nemcsak elhallgatható, hanem *elhallgatandó.* A Metz által emlékezetvezéreltnek nevezett történelemszemlélet mintegy a Nietzsche által javasolt, a felejtést kikényszerítő történelmi emléképítés radikális korrekciója. Metzhez hasonlóan és vele szinte egy időben a kolonializáló történelmi beszéd alternatíváját mutatja fel a 20. századi francia szellemtudomány meghatározó alakja, Paul Ricoeur is, aki hangsúlyozza, hagyni kell, hogy a *másik* hang is elmondja a *mi* történetünket.[3] (Ricoeur történelem- és történetírásszemlélete valószínűleg leírható úgy, mint folyamatos küzdelem a nietzschei történelmi preszuppoziciók ellen.)

Mi az a nietzschei pozíció, ahonnan a problémafeloldó történetírás munkába lendülhet? „Csak a jelen legmagasabb erőiből értelmezhetitek a múltat: csak a legnemesebb tulajdonságaitok leghatásosabb bevetésével fogjátok kitalálni, mi tudni való, megőrizni való és nagy mindabban, ami elmúlt... az igazi történésznek elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy a közismertet sosem hallottá vésse át."[4]

A pozíció tehát egy idő és egy hely keresztútja, különös helyszín, ahol a kitalálás, az elbeszélés láttató *olyan- mintha*-mozzanata hitelesíteni tudja a történetét. Az ideális pozíció ideje egyértelmű: 'csak a jelenből értelmezhetitek a múltat', azaz a jelenbeli vonatkozások nélküli múlt, mivel „csupán oktat, anélkül, hogy cselekvőképességemet gyarapítaná", a történelem felesleges terhe, s ilyenként csökkenti az életerőt. A metaforikus megfogalmazás lehetővé teszi azt az értelmezést is, hogy a történész igazi feladata a jelen számára *elfogadható, erőt adó* múlt kitalálása kell legyen. Jelen és múlt egészséges viszonya tehát Nietzsche szerint úgy írható le, hogy a jelent a múlt a jelen felől alapozza meg úgy, hogy a múlt állandóan aktiválja-reaktiválja a jelen szunnyadó, rejtett energiáit. S egyáltalán csak egy ilyen aktív, felszabadított energia, a tett irányába fordított gondolat (plasztikus erő) képes a múltat önnön képére formálni. Nietzsche tehát az emlékezés tárgyává tett történelmet mint szöveget, narratívát képzeli el, ám számára ez a narratíva nem pusztán a múlt szavakba történő elmentése, dokumentálása, hanem a jelent meghatározó, aktív erő, akárcsak az alapítótörténetekre irányuló emlékezés Metz történelemszemléletében. A döntő kérdés azonban az, hogy kik és ki minősül történelemalkotó instanciának. Metz számára az egyetlen ilyen instanciát éppen a Nietzschénél teljes hallgatásra ítélt szenvedők tekintélye (és ereje) jelenti. A nietzschei ideális pozíció helymeghatározó mozzanata első olvasatra rendkívül talányosnak tűnik: csak a jelen *legmagasabb erőiből* értelmezhetitek a múltat. A legmagasabb erő fogalmának talányát Nietzsche nem sokkal lentebb

3 „Visszatérek az elbeszélésre mint a gyász egyik útjára: tudnunk kell elbeszélni saját történetünket úgy, ahogy mások látják. Vagyis hagyni kell, hogy a másik beszéljen el engem." (Ricoeur, Paul: Emlékezés, történelem, megbocsátás. Paul Ricoeurrel beszélget Sorin Antohi. *2000,* 2003/11–12. 9.

4 Nietzsche, i. m. 66.

maga oldja fel egy olyan utasítás formájában, ami szintén újabb kérdéseket vet fel: „Tehát: történelmet tapasztalt és fölényben lévő ember ír. Aki nem élt meg valamelyest nagyobbat és magasztosabbat a többinél, az a múltból sem fog tudni semmi nagyot és magasrendűt kiértelmezni."[5] A történetírói társadalmat itt Nietzsche egy arisztokratikus mozdulattal két csoportra osztja. Az egyik csoport egy szűk elit, amit az különböztet meg a másik csoporttól, a „többitől", hogy tagjai tapasztaltak és fölényben levő emberek. A többiek alkotják a másik csoport népes táborát, ők a hétköznapi történetírók, akik sohasem lesznek képesek a múltból a nagyot és a magasabb rendűt kiértelmezni. A *Korszerűtlen elmélkedések* hatodik fejezetének ezen passzusa kapcsán joggal teszi fel Heinz-Dieter Kittsteiner azt a kérdést, hogy vajon mi különbözteti meg e két „történészfajt" egymástól, hogyan jutott tapasztalathoz és fölényhez, aki tapasztalathoz és fölényhez jutott. A szerző *Emlékezés–felejtés–tájékozódás* című szép tanulmányában Nietzsche művét Kant és Hegel klasszikus német történelemfilozófiájának kihívására adott válaszként értelmezi.[6]

Ebben az értelemben Nietzsche egy olyan történelemfilozófiától határolódik el, amelynek meggyőződése, hogy a történelem filozófiai szemlélete, ha empirikusan jár el, képes bemutatni azt is, hogy a világ története *józanul* alakul. A történelemfilozófia ilyen átfogó igényét Nietzsche nem tudja vállalni, s végeredményben egy történetfilozófiai keretben értelmessé tett múlt – *történetiség* – vállalhatatlansága kényszeríti arra, hogy egy illúzió összeomlásával a történelemnek mégis létértelmező szerepet adjon, azonban vállalkozásának hangsúlyos pontja az, hogy ez az értelem immár ne metafizikai keretek közé ágyazódjon – hanem az élet szempontjából legyen hasznosítható értelmezési tartomány. A történetek sokaságát egyetlen történelemként tapasztalhatóvá tevő történetiségbe vetett hitből való kiábrándulás vezeti a történelemmel való találkozás lehetőségeit jelentő új utak keresése felé. Az új utat, egy új történelmi szenzibilitást oly módon lát kialakíthatónak, hogy az összegyűjtött, tudott múltak történelemrendező kontinuuma, az emlékezésen alapuló történeti érzék mellé felveszi a *történetietlenség* iránti érzéket, azaz a *felejtést* is történelemkonstituáló elemmé teszi. Emlékezés és felejtés viszonya a betegség és a gyógyszer viszonyát tükrözi. Az emlékezés végtelen burjánzása, a túlfejlett történeti érzék az embert boldogtalanná teszi, ráadásul megfékezi cselekvő aktivitását, ezzel szemben a felejtés felszabadító erő: „A legkisebb és a legnagyobb boldogság mindig egy és ugyanaz, ami a boldogságot boldogsággá teszi: a felejteni tudás, vagy műveltebb kifejezéssel az a képesség, hogy amíg tart, történetietlenül érezzünk. Aki nem képes minden múltat feledve a pillanat küszöbére telepedni, az sose fogja tudni, mi a boldogság, s ami még rosszabb, sosem fog olyasmit cselekedni,

5 Uo. 66.

6 Kittsteiner, Hans-Dieter: *Emlékezés–felejtés–tájékozódás. Az elrejtő őrület nietzschei fogalma mint történelemfilozófiai kategória*, Pannonhalmi Szemle, 2000/2. 43–59.

ami másokat tesz boldoggá."[7] Metz politikai teológiája valójában ennek a nitzschei definíciónak a chiazmatikus szerkezetű ellenpártja, hiszen a politikai teológia temporális szerkezete annak a sajátos észhasználatnak a természetét tükrözi, melyet Metz anamnetikus (emlékezésvezérelt) észnek nevez, s melynek kritikai potenciálját a felejtés által vezérelt gyakorlati–diszkurzív észhasználatra irányítja. Ez a dualitás egy végzetes „szellemi törés" leképződése az észben, *memoria* és *ratio* végzetes hasadásának súlyos tünete. Az utóbbi a felvilágosodás metafizikakritikájának örököseként egy fejlődésvezérelt világ és gondolkodás tudataként jelenik meg, amiben az ember nem önnön emlékezetének konstitutuma, sokkal inkább – Metz kedvenc fordulatával élve – önmaga kísérleteként. Ezzel szemben az anamnetikus észhasználat a „szenvedés aprioriját érvényesítő temporális gondolkodás". „Az idő kétféle megközelítése szemben áll egymással. Az egyik a bibliai hagyományokból ered, hatással volt a modernitásra, és rejtve továbbra is strukturálja a modernitást: a határponthoz rendelt idő üzenete, a másik a végponttal nem bíró időről, egyszóval az idő örökkévalóságáról szóló üzenet, amely már a korai görög mítoszokban is kifejeződött, később elsősorban Nietzschénél jelent meg, és minden arra mutat, hogy sajátos világ- és emberképével végig fog kísérni bennünket a 21. században." (157) Nagyon fontos az a hangsúlyváltás, amelyet Metz a mítosz fogalmának teológiai értelmezésén keresztül végez el. Horkheimer és Adorno (Metz számára oly fontos) korszakos könyvében, *A felvilágosodás dialektikájában* Odüsszeusz „annak a polgári individuumnak az ősképe, melynek fogalma a nyugtalan vándor hajdani mintáját követő, általánosan érvényes önfenntartási elvéből származik".[8] Azzal, hogy Odüsszeusz behatol a mítoszok világába, a homéroszi szellem mintegy birtokába vette, megszervezte a mítoszokat, s ezáltal ellentétbe is került velük. Ez a káoszból a kozmoszba vezető lépés Adorno szerint annak a rendező észnek a teljesítményeként jelenik meg, mely a mítoszt a racionális rend segítségével zúzza szét. Metz azonban hangsúlyozza, hogy a görög gondolkodás sohasem tudott megszabadulni mitológiai megalapozottságától éppen azért, mert a mítoszok időtlenségének feltételrendszerébe ágyazódott. A mítosszal való tényleges szakítás, az idő horizontjára való ráhelyezkedés valójában a Biblia kitüntetett sajátosságaként jelenik meg, hiszen a Biblia belső magva az időtől és az idők végéről közöl üzenetet. Az autentikus bibliai időtapasztalat centrumában az a tudás található, hogy Isten az idő határt felállító végeként a történelemben van jelen.

Ez az alapító-elbeszélésekben rögzített tudás a fundamentuma az Istenre emlékező anamnetikus észhasználatnak, ami a mítoszok, az illúziók felszámolása után az embert úgy tarthatja meg teremtményi méltóságában, hogy nem csupaszítja le a gyakorlati racionalitás puszta hordozójává. Az emlékezésvezérelt észhasználat Metz sze-

7 Nietzsche, i. m. 30.

8 Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, Atlantisz Kiadó, Bp. 1990, ford. Vörös T. Károly, 58.

rint kultúránk zsidó öröksége, hiszen az ószövetségi zsidóság identitása elsősorban mint a környezettel szembenálló emlékezetközösség szilárdult meg, melynek emlékezete lényegileg a szenvedésre való emlékezés (más szempontból, hasonlóképpen látja Jan Assmann is a kérdést, amikor hangsúlyozza, hogy a zsidóság számára a Kivonulás mint emlékezési alakzat vált fontossá[9]). A kereszténység teológiai ideje megőrzi az ószövetségi zsidóság történelemhez való viszonyát. „A kereszténység alapítási elbeszélései nem alapítási mítoszok, hanem a történelemben gyökerező elbeszélések. Jézus Krisztus szenvedéstörténete (szenvedett Poncius Pilátus alatt) a középpontját alkotja ennek a bibliai elbeszélésnek, s folyamatosan az emberek szenvedéstörténetével összefüggésben kell szólnunk róla, mert egységes történelem, egységes nagyelbeszélés csak egy van: a szenvedéstörténet." (299) Az anamnetikus ész által határponthoz rendelt idő nyelve természetesen nem a napjainkban rendkívül népszerű katasztrófanarratívák beszédrendjében nyilatkozik meg, hanem a Metz szerint hamar háttérbe szorított bibliai örökség formájában: az apokaliptikában. Az apokaliptika az időről való gondolkodás elementáris formája, s mint ilyen mind az Ószövetség, mind az Újszövetség tipikus beszédformája, amiben a világ imaginatív észlelésmódja jelenik meg. A vizuális gondolatformálás az apokaliptika természetes nyelve, s az önmagát szintén képekben érvényesítő emlékezéshez hasonlóan a jelent és a jövőt a múlt felől értelmezi, így egyrészt egy „temporalizálási programot" juttat érvényre, másrészt feltárást végez, az áldozatok arcát tárja fel a győztesek részvéttelen amnéziájával szemben. Az apokaliptika felforgató ereje ezért nem engedi, hogy egy szelíd, a polgárok számára is elviselhető eszkatológia ideális szemléletében, a kulturális amnézia idejében elterelődjék a figyelem az ártatlanul és igazságtalanul szenvedőkről, egyáltalán a szenvedéstörténetről. Könyve alcímében a Metz által veszélyesnek nevezett emlékezésnek mintegy fullánkja az apokaliptika, mert újra és újra tudatosítja azt, hogy a finalitás hiánya és a zabláját vesztett idő tudata sem teheti érvénytelenné a szenvedők és áldozatok el nem idegeníthető tekintélyét. Az apokaliptika mára egyre nagyobb gyanúval kezelt archaikus képeinek jelentőségét Metz nemcsak abban látja, abban is, hogy a benne implikált emberkép szembehelyezkedik a korunk kultúrájában megteremtődő, illúziókba ágyazott emberképpel, mely szerint a jövőbeli ember a szomorúság, a szenvedés, a bűn és a halál sötét háttere nélkül is megrajzolható. A jóléti társadalmak által vizionált esztétizált és idealizált emberkép sors nélküli üressége nehezen tud elszámolni az apokaliptikában megjelenő nyers, „botrányos" antropológiával, hiszen képeivel állandó kihívásként jelenik meg a

9 „A hagyomány példátlan megszilárdulásához vezető izraeli történelem döntő elemének előképei egytől egyig fellelhetők a kivonulás identitásalapító aktusában: Izrael gyermekeinek egyiptomi fogsága illetve szétszóratása, a kisebbségi lét, ellenállás egy erőfölényben levő kultúra asszimilációjával szemben,, a húsosfazekak elutasítása, ugyanakkor a sokistenhit, a képkultusz, a mágia, a halottkultusz és az uralkodó imádata is – mindenekelőtt azonban a szabadulás és a területen kívüliség alakzatai." (196)

modernitás titoktól mentes embere számára, „akinek életterei látszólag biztosan el vannak szigetelve Isten tomboló viharaitól, de aki egyre védtelenebbül megadja magát az idő nélküli idő alkonyának és az unalom hosszúra nyúló halálának, a boldogságról szőtt álmai pedig végezetül vágyaktól és szenvedéstől mentes boldogtalanság képének mutatakoznak" (180). Az így értett apokaliptika legfontosabb szerepe tehát az, hogy a modern polgári társadalmak jól kezelhető, uralkodó (valójában probléma- és kérdésmentes) hitgyakorlatába a hit feltételeként mint zavaró kérdés ékelődjék be. (Az apokaliptika kommunikatív funkciójának megítélésében nyilvánvaló párhuzam fedezhető fel Metz és az általa többnyire kritikával illetett Jacques Derrida közt. Az apokalipszist Metz-hez hasonlóan Derrida is az uralkodó, hatalmon lévő és a diskurzuson hatalmat gyakorló szemantikai kód megtöréseként értelmezi, s lényegi erejét a felforgató provokativitásban látja.[10])

Az apokaliptika mint a hitbeszéd eleven, nem privatizálható formája annak az európai keresztény hitgyakorlatnak a felülvizsgálatát is kikényszeríti, amelynek „spiritualitását" Metz gyakran az Isten nélküli vallás formulájával fejezi ki. Ebben a teodíceai kérdést felszámoló tét nélküli hitgyakorlatban a kulturális amnézia tünetét látja, aminek keretében Isten vagy felszámolódott a történelemben, vagy olyan múlt nélküli Istenné vált, aki igazodik az ember vágyaihoz, vagy mentesíti az embert az alól, hogy szenvednie kelljen transzcendenciája miatt. Ez a modern/posztmodern korban kreált Isten nem létezik, mert léte, amint ez az apokaliptikában is megnyilatkozik, ellene szegül az antropomorfizáló fogalmiságnak és gondolkodásnak, melyben Istent rendszerint összekeverik a róla való beszédben megjelenő antropomorfizmusokkal. Az Istenre való emlékezés veszélyes emlékezetet jelent és teremt meg, amint a könyv alcíme is jelzi, a memoria passionis veszélyes, felforgató emlékezet. „Ha számolhatunk egyáltalán Istennel, mindig is olyan Istennel kell számolnunk, aki nem illik bele a világunkba, aki nem illik sem a teológia mindenhatóságról szőtt fantáziaképeihez, sem a pszichológia önmegvalósítási álmaihoz, aki nem biztosít számunkra önismeretet rémület és lázadás nélkül, akivel szembesülve nemcsak ujjongásban törünk ki, de fel is kiáltunk, s végül teljesen elnémulunk." (131) Metz számára azért olyan fontos a bibliai apokaliptika, mert benne érhető leginkább tetten a róla szóló nyelvbe és gondolkodásba nem illeszkedő Isten képzete. A politikai teológia a beszéd által az emberrel ki nem „békíthető" apokaliptika és a nyelv antropomorfizmusaiba bele nem illeszthető Isten képein keresztül kritikát gyakorol a felejtés által vezérelt észhasználat nyelvi önmegvalósításán. A globalizálódó valóság feltételrendszerében a kereszténység mint

10 „Az apokaliptika apokaliptikus, apokrif, maszkírozott, rejtjelezett műfaj, kerülő utat választhat, hogy kijátsszon egy másik éberséget. Tudjuk, hogy az apokaliptikus írások akkor sokasodtak meg, amikor a Római Birodalomban nagyon erős volt az állami cenzúra, és pontosan azért, hogy túljárjon a cenzúra eszén." (Derrida, Jacques: *Minden dolgok vége*, Századvég–Gond Kiadó, Budapest, 1993, 77.

világegyház akkor lesz képes érvényes programot adni a formálódó jövő valóságának, ha belátja azt, hogy szerkezetileg egy policentrikus, szociálisan pedig erősen differenciált keresztény valóságot képvisel. Ennek a tagoltságnak természetes következménye az, hogy az autoriter, csak önmaga szólamára és önmaga érdekeire figyelő intézményesült hitbeszédet a teológiában felváltsa a „nyitott szem misztikája." A politikai teológia spiritualitásának mindig a Másik arcát kell keresnie, s a Másik arcával kell szembesítenie. A nyitott szem misztikája meg kell hogy lássa az individuális szenvedés arcait, és hangot kell hogy adjon a történelemben igaztalanul szenvedők és az ártatlan áldozatok hangjának.

Metz hangsúlyozza, hogy a szenvedésre nyitott szem misztikájának a modellje az, ahogyan Isten közel van az ő Krisztusában: „Uram, mikor láttunk szenvedni téged? (...) Akkor ő így felel majd nekik: Bizony, mondom nektek: amikor megtettétek ezt egynek e legkisebb testvéreim közül, nekem tettétek. Amikor nem tettétek meg ezt egynek e legkisebbek közül, nekem nem tettétek meg." (Mt 25,44-45) A világban szenvedők arcának felismerése és a szenvedőkhöz való cselekvő odafordulás a politikai teológia spirituális etikájának alapja, s valójában ez képviseli a politikai teológia politikai aspektusát. A köz ügyeként értett (s az egyén ügyén mindig átívelő) politika éthosza a másik szenvedésére érzékeny elementáris figyelem cselekedeteiként bontakozik ki. A bibliai etika örökségét vállaló életprogramot Metz a *compassio* fogalmába koncentrálja. A compassio, az együttszenvedés az anamnetikus észhasználatot érvényesítő memoria passionis gyakorlati következménye, s a politikai teológia által javasolt keresztény világprogramnak az a közös nevezője, amelyen keresztül a policentrikus és szociálisan tagolt kereszténység belső dialógust indíthat, és dialógusba léphet a vallásában, kultúrájában plurális világ más értelem- és emlékezetközösségeivel. A másik szenvedésével számoló compassio így mind a személyes (individuális), mind a politikai (kollektív) élet viszonylataiban szervező, értelemkonstituáló elv lehet. „Mai világunk politikai, szociális és kulturális konfliktusainak frontjára küld bennünket. A compassio jegyében álló szellemiség békeajánlatot tud tenni a globalizált világnak. Csak a compassio tudja megtörni például a Közel-Keleten uralkodó, elementáris ellenségeskedési kényszert. Csak akkor nyílnak majd utak a béke felé, ha a politikai konfliktusokba betör valami a compassio éthoszából, ha a saját népük szenvedéseire emlékezők egyszersmind arra is készek lesznek, hogy a többiek szenvedéséről, a mindeddig ellenségüknek számítók szenvedéseiről se feledkezzenek meg, s jövőbeli tárgyalásaik során tekintettel legyenek a sajátjukétól különböző szenvedéstörténetre."[11] A compassio tehát nem homályos, szentimentális együttérzés, nem következmények nélküli részvét, vagy tét nélküli filantrópia, hanem a mások szenvedésének olyan érzékelése, amellyel részt is vállalunk szenvedésükből, a

11 Metz, Johann Baptist: A világ felé fordulva. Teológiai és önéletrajzi áttekintés, *Vigilia*, 2009/1. (A szöveg bővített formában előadásként elhangzott 2008. október 10-én a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán.)

szenvedő másikra való cselekvő emlékezés. Metz szerint a compassio éthoszát érvényesítő memoria passionisnak olyan világprogrammá kell válnia, amely minden embert meg tud szólítani, és minden emberhez meghívást intéz, baráthoz és ellenséghez, vallásos és szekuláris kortárshoz egyaránt. Ezzel együtt a compassiónak az „ellenállás és a változtatás" hermeneutikájává kell válnia, azaz a globalizáció korában, a határpontját vesztett idő horizontján a gyakorlati–diszkurzív ész primátusát érvényesítő életvilágban olyan alternatívaként kell megjelennie, amely szilárdan ragaszkodik az emlékezésvezérelt észhasználat szenvedés-apriorijához. Ragaszkodik ahhoz, hogy a tartalom nélküli, megegyezési stratégiákat sikeresen alkalmazó szubjektivitással szemben a mások szenvedésének és önmaga emlékezetének érvényesítőjeként megjelenő individualitás váljon a jövő antropológiájának alanyává. *(Vigilia Kiadó, Budapest, 2008, fordította: Görföl Tibor)*