

TÓDOR Csaba¹

Heidegger Pál apostol olvasata²

Abstract. Heidegger's Reading of Apostle Paul

From 1915 to 1923, Heidegger taught in Freiburg. This was a delicate biographical and important philosophical phase for Heidegger, in which it became increasingly urgent to distance himself definitively from Husserl's phenomenology. His attempt had developed into a theoretical orientation focused exclusively on the process of eidetic categorization of experience. The subject of his lectures in the academic year 1920/1921 was religion. In these lectures, he (also) dealt with the letters of Paul, which – until then – had been studied mostly by theologians. For this reason, Heidegger's reading of Paul must be understood as a counterpoint against the background of the theology of the early twentieth century. Thus, Heidegger's approach to Paul's letters is primarily phenomenological. At the centre of his interest, there is the (re)discovery and analysis of the concept of eschatology. When Heidegger's interpretation of eschatology is confronted with the history of eschatology, the true novelty of his approach emerges.

Keywords: eschatology, phenomenology, letters of Paul, eidetic experience, theology

¹ Adjunktus, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár; e-mail: todorcsaba@gmail.com.

² Ez a tanulmány a következő alapján készült: DELAHAYE, Ezra (2013) Reenacting Paul. On the Theological Background of Heidegger's Philosophical Reading of the Letters of Paul, In: *International Journal of Philosophy and Theology*. 74. 1. 2–17.



Az eszkatológia történetének három korszakát különböztethetjük meg. Nagyvonalakban ez úgy néz ki, hogy az első korszak az őskeresztények messiás-érkezésének közeli voltát jelenti. A második korszak az i.sz. II. századtól a 20. század elejéig tart. Ebben az Arisztotelészi- Ptolemaioszi gnosztikus gondolkodás keveredését találjuk. Egy többnyire dualista metafizikáról van szó, amelyben Isten abszolút, a teremtés bűnös, amiből ki kell emelkedni. A végső beteljesedést jelentő kiemelkedés a mennyországban érhető el, amit a halál hoz el, ami egy történelem utáni beteljesedést jelent. A harmadik szakasz a 19. század végén, a 20. század elején kezdődik. Johannes Weiss és Albert Schweitzer gondolkodásában isten országa egy új világrend létrejöttét célozza meg. Egy szakítás történik a régi teológiával. Ennek előzménye viszont a 19. század első időszakára tehető, valahol Schleiermacher és Ritschl gondolkodásában keresendő. Itt isten országa, mint az emberben levő istentudat jelenik meg. Egy etikai imperatívusról van szó, amelyben az egyén, mint Isten gyermeke jelenik meg. Az egyén teljes szabadságát megcselekedve a közösségben teljeseedik ki, az emberi történelemben, az etikai imperatívuszt beteljesítő aktív emberi hozzájárulással.³ Ez a gondolat vezet át tehát a már említett harmadik szakaszba, amelyet Ritschl, a Weiss-tanítvány, és Schweitzer fogalmaztak meg az ún. *konzisztens eszkatológia* fogalmában, melynek értelmében Jézus mint saját korának értője és megélője a zsidó apokaliptika szellemében áldozza fel magát a vég közeli eljövételének, Isten országa közeli megvalósulásának hitében.⁴ Az angolszász világból Charles Harold Doddnak a jelen idejű eszkatológiai felfogása bizonyult egyfajta tartósabb alternatívának a konzisztens eszkatológia körül kialakult vitára.⁵ Az eszkaton jövő idejű beteljesedése helyett az idő beteljesedése itt van, isten országa jelenidejűsége egyértelmű és nyilvánvaló mint a történelem betetőződése.⁶

Az eszkatológia jövő és jelen idejű síkjainak egyesítésére válaszként jön Kümmel immanens eszkatológiai teológiája, amely szerint Jézus személyében már megtapasztalható

³ SCHLEIERMACHER, Friedrich (2003): *Der Christliche Glaube*. Princeton Theological Seminary Library (<https://archive.org/details/derchristlichegl12schl>; utolsó letöltési dátum: 2023. január 14.). 164.

⁴ WEISS, Johannes (1901): *Die Idee des Reiches Gottes*. Walter De Gruyter. 82–89.

⁵ DODD, Charles H. (1935): *The Parables of the Kingdom*. 144. Azt írja, hogy „the eschaton, the divinely ordained climax of history is here” („az eszkaton, a történelem Isten által elrendelt csúcspontja elérkezett” – a szerző saját fordítása).

⁶ I. m. 29.

az eszkatológiai közelség, de annak teljes megvalósulása a közeljövőben fog megtörténni – még a Jézus nemzedéke számára megtapasztalható lesz.⁷

Bultmann az eszkatológiának egzisztenciális magyarázatával kiemeli a fogalmat az időszerűségből. Szerinte Jézus tanítása isten országáról egy krízishelyzetet teremt, amiben az egyénnek döntenie kell a lehetséges létből a valós létbe jutás között.⁸ Heidegger a fent vázolt teológiai háttereket jól ismerte, amikor Pál apostol szövegeinek értelmezésébe kezdett.

Itt érkeztünk el tanulmányunk céljából az egyik fontos megállapításhoz. F. W. von Hermann szerint a freiburgi kurzusok azért érdekesek, mert megőrizték Heidegger eredeti kísérletét arra nézve, hogy az „élettapasztalattal való kézzel-lábbal való találkozást” értelmezze.⁹ A tapasztalat egyrészt a tapasztalási tevékenységet jelöli, másrészt azt, amit e tevékenység révén tapasztalunk. A tapasztalatot kettős értelemben használja. Egyrészt van a tapasztaló szubjektum (én), másrészt a megtapasztalt dolog (tárgy), és ezek nincsenek elszakítva egymástól. A faktikus élettapasztalatban ez az el nem választottság a lényeges. A „megtapasztalás” tehát nem „megismerést/felismerést” jelent, hanem szembesülést a megtapasztaltak formáinak önértékesítésével. Passzív és aktív értelme egyaránt van.¹⁰ A fenti megállapításokkal Heidegger el akart határolódni Husserlnek a tapasztalatok eidetikus kategorizálásától. E helyett egy fenomenológiai ontológiát akart, amelyben a tényszerű élet eredeti tudományaként képes az emberi létet a maga konkrét természeti attitűdjében megragadni úgy, ahogy a lehetséges lét és a valós létbe jutás között a szubjektum megvalósul. A fiatal Heidegger mindenekelőtt ezért helyezi filozófiai kérdésfeltevésének kezdetét az értelmezett életbe, az ún. „das Leben verstehen”-be, abban a meggyőződésben, hogy a filozófiának nem szabad az embert egy devitalizált gnosztikus szubjektivitásra redukálnia.¹¹ Arról van szó tehát, hogy az életet a szellem életként értelmezi a transzcendencia felé irányuló immanens feszültségében és történetiségének egzisztenciális konkrétságában.¹²

⁷ KÜMMEL, Werner Georg (1957): *Promise and Fulfilment*. London, SCM. 54.

⁸ BULTMANN, Rudolf (1958): *Jesus Christ and Mythology*. New York, Charles Scribner's Sons. 46, 52.

⁹ MAZZARELLA (2020), 110, 112.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin (2004): *A vallásos élet fenomenológiája*. 43, 7.

¹¹ MAZZARELLA (2020), 113.

¹² I. m. 109.

Unterwegs zur Sprache című művében Heidegger nyíltan vallja, hogy a teológiai eredet nélkül soha nem jutott volna el a gondolkodás útjára.¹³ Éppen az első freiburgi kurzusok során elemzett témák azok, amelyek e szavak mély igazságáról árulkodnak. Pál apostol eszkatológiai leveleinek tartalma, a *Καίρος*, a *παρουσία* és a halál azt sugallja a fiatal filozófusnak, hogy éppen ezek azok az események, amelyek az emberi életet kibékítik mulandó állapotával, saját végeességének szükségszerűségével, a volt, a mostani és az eljövendő idővel. Ez az élet tényszerű tapasztalata, amelyben az egzisztenciális és kronologikus időbeliség állandó érzékelése arra készíti az embert, hogy megteremtse magának azt a kairológiai téridőt, amelyben megragadhatja, eldöntheti, megharaphatja és élvezheti megszámlálhatatlan létét.

Heidegger Arisztotelészről való korai gondolkodásának alaphangját azonban már két évvel korábban megszabta egy Freiburgban tartott előadássorozat, amelynek címe *Arisztotelész fenomenológiai értelmezései* volt.¹⁴ Heidegger ennek az előadaskéziratnak a címeként egy mottót fűzött hozzá, ami úgy hangzik, hogy az értelmezés szándékának jellemzése.¹⁵ A mottó több rövid idézetből áll, amelyek Kierkegaardtól és Luthertől származnak, olyan művekből, amelyek elítélik a jelenvaló Isten valóságában dicsekvő teológiát és az őt megismerni vélő spekulatív metafizika arroganciáját.

Heidegger korai előadásait vizsgálva, amelyeket Arisztotelész metafizikai fogalmairól tart, e fogalmak olyan értelmezése rajzolódik ki, amely Arisztotelésztől a jelenig vezető utat igyekszik felvázolni. Heidegger ezt nemcsak azért próbálja elérni, hogy sajátos módon értelmezi Arisztotelész filozófiai terminusait, és ezzel próbálja történelmivé tenni a létet, hanem azzal is, hogy Arisztotelész individualista metafizikáját egy tágabb, politizált, szituációs kontextusba próbálja ágyazni. Azzal, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy a társadalomban másokkal való közös beszédnek elsődleges ontológiai jelentősége van,

¹³ HEIDEGGER, Martin (1973) [1959]: In cammino verso il linguaggio (Eredeti címe: *Unterwegs zur Sprache*). Ford. A. Caracciolo. Milánó, Mursia. 90. [magyarul: Heidegger, Martin (1991): *Útban a nyelvhez*. Budapest, Helikon (szerk. Zirkuli Péter – Márton László)].

¹⁴ KALARY, Thomas (2012): Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and Its Significance for His Fundamental Ontology, In: *Heidegger Studies*. 28. National Socialism Issue in Hermeneutic Phenomenological Perspective – Reflections on Pindar, Aristotle and Meister Eckhart. 169–189.

¹⁵ VAN BUREN, John (1994): *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University of New York Press. 167.

Heidegger mintha ezt a társadalmi egybeolvadást a világban való létünk irányadó módjaként mutatná be. És bár kétségtelen, hogy a másokkal való beszéd mindennapi tevékenység, sőt a társadalmi és politikai élet középpontjában áll, nem ez a „létnek” az az irányadó értelme, amelyet Arisztotelész filozófiai műveiben meghatároz. Arisztotelésznek ugyanis az a célja, hogy meghatározza mi a lét, és nem az, hogy a létezők mit cselekszenek. *A vallásos élet fenomenológiája* című korábbi előadásában Heidegger Pál apostol leveleit vizsgálja, és kétségtelenül hatással volt rá Pálnak az a törekvése, hogy minden embernek közös gondolkodásmódja legyen, hogy mindannyian ugyanazt mondják, és tökéletesen egybeforrrjanak ugyanabban az értelemben és ítéletben.¹⁶ Azzal, hogy Heidegger megpróbált ontológiai igazolást adni egy ilyen egységes látásmódnak, és megmagyarázni a „másokkal együtt beszélő világban való létet” mint az ember ősi létmódját, egy vallásos diszpozíció ontológiai alapját próbálta megteremteni.

Heidegger paruszia- és kairoszértelmezése Pál apostol leveleinek kontextusában

A következőkben rátérek Heideggernek Pál apostol olvasatára és értelmezésére olyan fogalmakon keresztül, mint *paruszia* és *kairosz*.

Paruszia

Heidegger Pál leveleinek elemzésében, különösen az eszkatológiai levelekben látja azt a lehetőséget, hogy az emberi élet egzisztenciális dinamikájának legeredetibb jellemzőit megértse, illetve értelmezze. Gondolkodásának korai szakaszában egyébként azt is mondja, hogy a filozófia igazi küldetése az élet sokféle formáját a lehető legsemlegesebb elméleti szempontból megfigyelni, megérteni irányait, objektíven felvázolni belső tartalmát. Heidegger a páli levelek szelektív olvasása során e szövegek gondos fenomenológiai hermeneutikáját tűzi ki célul, hogy olyan alapvető filozófiai

¹⁶ „...de legyetek teljesen egyek ugyanazon értelemben és ugyanazon véleményben” (1Kor 1,10; Károli fordítása).

témákat tárjon fel, mint az idő új fogalma, a halál szélsőséges lehetőségéhez való emberi viszonyulás, a világban való lét értelme. A cél tehát az, hogy Pál teológiájában és leveleiben nyomon kövessük az időben és az időtől kezdve megélt és eldöntött élet minden vonatkozását.

A thesszalonikaiakhoz írt két levélben Pál bízik abban, hogy a gyülekezet tagjai képesek az úton előrehaladni, egymást építeni, az evangéliumot hirdetni.¹⁷ Először merül fel a *παρουσία* eszkatológiai kérdése. Pál a parúzia időpontjára vonatkozó válaszában az ébredésre és a józanságra szólítja fel a gyülekezetet. Azok túllelkesedése ellen beszél, akik a parúzia időpontján rágódnak és spekulálnak. Ezek a zendülők csak a parúzia objektív meghatározásával foglalkoznak, hogy hol, mikor, és miként jön el. Ebben viszont nekik nincs hiteles személyes meggyőződésük. Megrekedtek az evilágban. Pál második missziós útja során érkezett Thesszalonikába, amely során először járt Görögországban, amint arról az Apostolok Cselekedeteinek első fejezetei beszámolnak.

A találkozón a hátralévő idő teljes felvállalására buzdítja a testvéreket mint lehetőséget az elköteleződésre és a személyes fejlődésre. Ezért a többiekért a testvérek imádkoznak, és egymást buzdítják az Úr Jézusban, miként megtanulták, hogyan kell élni Istennek tetsző életet, és eszerint tovább fejlődni, ahogy az az 1Thessz 4. fejezetében olvasható.¹⁸ Az eszkatológiai várakozás tehát a végső jövő és a jelen idő közötti hiteles kapcsolat konkrét gyakorlása, amely egy sajátos egzisztenciális módban van meghatározva: „De ti, testvéreim, nem vagytok sötétségben, hogy az a nap úgy jöjjön el rátok, mint egy tolvaj. Igen, mindannyian a fény gyermekei és a nap gyermekei vagytok. Mi nem az éjszakából és nem a sötétségből származunk. Ezért ne aludjunk, mint mások, hanem maradjunk ébren és tiszta fejjel, felöltve a hit és a szeretet mellvértjét és az üdvösség reménységének sisakját.”¹⁹

A parúzia pillanatának eljövetele tehát hirtelen megállítja a világ idejét, törést hoz létre az időrendi hétköznapiságban. Pontosan ebből a cezúrából születik meg egy igazi időtér, amely a világ új dimenziójának kizárólagos jellemzőit veszi fel.

¹⁷ Vö. MALHERBE, Abraham J. (2000): *The Letters to the Thessalonians*. Yale University Press. 74, 113. Lásd továbbá: MANINI, André F. (2012): *Levelek a Thesszalonikaiakhoz. Bevezetés, fordítás és kommentár*. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo. 16.

¹⁸ 1Thessz 4,1.

¹⁹ 1Thessz 5,4–8.

A Pál és a hívők által Krisztus közelgő eljövételére utaló *παρουσία* görög szó eredeti jelentésében a parúziának nevezett ünnepi látogatásokra utal, pontosan olyanokra, mint Krisztus végső eljövetele, amelyeket a királyok, császárok és méltóságok tettek az akkori hellenista városokban; ahol a szertartáshoz tartozott a polgárok örömteli kivonulása.²⁰

Rá kell azonban mutatni, hogy e rendkívüli eseménynek megfelelően nem lesznek katasztrófális külső változások a természeti világban, sem semmiféle apokaliptikus kozmikus változás. A páli perspektívában a *παρουσία* egy valóságos személy várására vonatkozik, amely mindenekelőtt egy belső változást, egy etikai és lelki hajlamot feltételez.

A thesszalonikaiakhoz írt páli levelek eszkatológiai magyarázatában a *παρουσία* nemcsak az az esemény, amely véget vet az időnek, hanem mindenekelőtt az, amely leleplezi a vég idejét, vagyis a *Καίρος* sűrített időbeliségét. A *kairosz tó vñv*-ja az a pillanat, amikor a lét dönt a dekadens, lehúzó, megsemmisítő tendencia és a közelgő vég éber várakozása között. A hívő rend nélkül, fix pontok nélkül éli meg az időt, és elmerül a *tó vñv*-ben, a mostban, a pillanatban, a megvalósult mostban. Ebben a sajátos téridőben az emberi lét önmagába fordul, megérti önmagát, és dönt önmagáról és napjairól. A *παρουσία*-orientált *Καίρος* a keresztény időbeliség igazi neve, az idő új értelme, amely nem tulajdonítható egy meghatározhatatlan vagy még eljövendő esemény egyszerű várakozásának: *Καίρος* már az élet teljessége, már az idő teljes értelme, már az igazán megélt élet. Derrida megjegyzi, hogy az eljövétel e sajátos formája, a „messiási jövő” iránti feszültség olyan várakozást feltételez, amelyben semmit sem tudunk arról, hogy ki vagy mi fog eljönni, sem arról, hogy ez az eljövétel valóban meg fog-e történni. Egy olyan jövő, amely nemcsak hogy nem ismert, de nem is megismerhető. Ez a jövő nem a tudásról szól, vagy nem tudásból következik, ami már a múltban megtörtént, vagy megtapasztalt, hanem egy eljövendő eseménytől tart a jelenbe mint megtörténhető vagy eljövendő.²¹ A thesszalonikaiakhoz írt első levél ötödik szakaszában is ott van a döntő fontosságú „egzisztenciális diktátum”, amelyet Pál az alvás és az ébredés képein keresztül szemléltet:

²⁰ MANINI (2012), 132.

²¹ J. Derrida – archív betegség, egy freudi benyomás: SURACE, Valentina (2020): *Inquietus sum* Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto, In. *Bollettino Filosofico*. 35. 234–247. 240.

Az időpontokról és alkalmakról pedig nem szükséges írnom nektek, testvéreim, mert ti magatok is jól tudjátok, hogy az Úr napja úgy jön el, mint éjjel a tolvaj. Amikor azt mondják: Békesség és biztonság, akkor tör rájuk hirtelen a végső romlás, mint a fájdalom a várandós asszonyra; és nem fognak megmenekülni. Ti azonban, testvéreim, nem vagytok sötétségben, hogy az a nap tolvajként lephetne meg titeket. Hiszen valamennyien a világosság és a nappal fiai vagytok, nem vagyunk az éjszakáé, sem a sötétségé. Akkor ne is aludjunk, mint a többiek, hanem legyünk éberek és józanok. Mert akik alusznak, éjjel alusznak, és akik megrészednek, éjjel részednek meg. Mi azonban, akik a nappal fiai vagyunk, legyünk józanok, vegyük magunkra a hit és a szeretet páncélját, és mint sisakot, az üdvösség reménységét.²²

Pál tehát két alternatív létezési lehetőséget mutat be. Egyrészt az alvást mint a halál és a tudatosság hiányának (sötétség) szinonimáját, amiért a *παρουσία* elkerülhetetlen – bár kiszámíthatatlan – eljövételével szemben az ébredést ajánlja mint a hiteles tanítvány készenlétének és világos tudatosságának jelét – vagyis egyrészt az alvást ajánlja, másrészt az ébredést, a kettő közötti nyilvánvaló különbség hangsúlyozásával. Az alvó embereket, akik a romlásban élnek, a világ dolgaihoz kötődve, amelyekkel törődnek, meglepetés éri, felébreszti álmukból egy szörnyű fenyegetés közeledte. A *Lét és időben* Heidegger a *Dasein* egzisztenciális analitikájában ugyanezt a dichotómikus struktúrát az autentikus és nem autentikus élet szempontjából fogalmazza meg.

Mind Pál apostol, mind Heidegger értelmezésében van egy nem autentikus, egzisztenciális út, amelyet a közelgő vég előtti megfoghatatlan megdermedésbe, a kétségbeesett szorongásba és az ingadozó megoldatlanságba való visszavonulás jellemez.²³ Aki ebben a sötét lealacsonyodásban él, az a világi onticitáshoz ragaszkodik, és elvesz benne, nyugalmat és biztonságot keres a jelenvalólétben, a mért és mérhető időben és a halál elrejtésének fékezhetetlen kísértésében él.²⁴ Másrészt egy hiteles egzisztenciális út bontakozik ki, amely ahhoz a döntéshez kapcsolódik, hogy vállaljuk saját végességünket, hogy mélyrehatóan megváltoztassuk önmagunk, a környező világ és az idő perspektíváját.

²² 1Thessz 5,1–8.

²³ HEIDEGGER, Martin (2003): *Ființă și Timp*. Bukarest, Humanitas. 58, 192–193.

²⁴ I. m. 283.

Ez utóbbi perspektíva Pál számára az éber várakozás, egyfajta bizalmi felforgató hatása annak, ami jön. Heidegger számára viszont az előttünk álló bizalom, a *vorlaufende entschlossenheit* az, ami elsősorban a jövőt feltételezi az idő alapvető dimenziójaként, és lehetővé teszi a *Dasein* számára, hogy úgy cselekedjen, hogy önmagát a befejezetlen, a váratlan, a lehetséges efemer részeként ismeri fel.²⁵

Így a *Dasein* mint „lét” soha nem rendelkezik önmagával a jelen valóságban, hanem csak úgy értendő, mint ami a közelgő jövőben jön el önmagához.

Ez a jövő, akárcsak Pál eszkatológiája, nem egyszerűen jövőnek, egy még meg nem valósult, majd később megvalósuló konvencionális időbeli dimenzióként értendő, hanem egy olyan mozgás, amelyen keresztül a *Dasein*, akárcsak a keresztény hívő, eljut a maga legmegfelelőbb dimenziójába, vagyis a létbe – az eljövendő időbe, a közelgő halálba, az eszkatológiai beteljesedésbe. A nyitottság arra, ami lehetséges, alkotja a *Dasein* egzisztenciális dinamikáját, mint az a lény, aki szabadon befogadhatja/elfoglalhatja, vagy nem foglalhatja el magát, és nem lehet többé a halál szélsőséges lehetősége.

Ami az eredeti keresztény tapasztalatban a parúzia várása, az a *Lét és idő* szerinti létezésben a halálra való lét, amely a jövő dimenziójába helyeződik. A *Dasein* csak a halál semmije által jut el önmagához, hiszen a halál megszabadítja őt a világtól, vagyis a bomlott mindennapoktól, és egy teljesen más dimenzióval ajándékozza meg.²⁶ Ahogyan nem lehet hit a feltámadt Krisztusban a halálra váró, megfeszített Krisztusba vetett hit nélkül, úgy Heideggerben sem lehet hiteles létezés a halál semmissé tevő lehetősége iránti nyitottság, a halál várásának döntő előzménye nélkül. Az őskeresztény eszkatológiai várakozás egy egzisztenciális várakozás, amely a filozófiai reflexiót képviseli. Heidegger számára az élet a halál felé nyúlik; a keresztények számára az élet a halál felé nyúlik szintén, amely viszont az élet felé tart.

Az igazi keresztény hívő és a *Dasein* autentikus heideggeri egzisztencialitása a *Lét és idő*ben osztozik abban, hogy amíg van élet, addig mindig ott van a halál bizonyossága is, hogy a világban való létezés azt jelenti, hogy fényzilánkként léteznünk ennek az eredeti entitásnak a komplexitásában.²⁷ Mindkét elemzett perspektívában tehát az emberi

²⁵ I. m. 400.

²⁶ DE VITIIS, P. (2008): Heidegger e la philosophia crucis, In: *Archivio di filosofia*. 76. 1–2. 360.

²⁷ CÉLINE, L. F. (2011) [1932]: *Viaggio al termine della notte* (Eredeti címe: *Voyage au bout de la nuit*). Ford. E. Ferrero. Milano, Corbaccio. 163.

tervezési dimenzió soha nem hagyhatja figyelmen kívül azt, ami a kettő között van, azt a nagyon hosszú árnyékot, amelyet a halál örökké az életre vet. Pál éppen ezért arra buzdítja a keresztényeket, hogy az életet az élet urával való találkozás előjátékaként éljék, a halálban. Heidegger pedig azt mondja, hogy az életet a haldokló esemény uralmával való folyamatos szembesülésként éljék.²⁸

A továbbiakban vessünk egy pillantást a kairosz fogalmának értelmezésére.

Kairosz

A kairoszt mint az idő *lopakodását* kell először megértenünk, amely a thesszalonikai levél alapján, mint tolvajt az éjszakában, minden embert válaszra, sorsával kapcsolatos szélsőséges döntésre hív. A jelen autentikus hiposztázisaként a pillanat, a villámcsapás, amely meglep, nem más, mint kairosz, a görög „lehetőség” szó, amelyben Heidegger az autentikus jelent látja.²⁹ Ilyen értelemben lesz a *Καιρός* lopakodás.

A banális német *augenblick* ’pillanat’ szót úgy is lehet fordítani, hogy „a pillantás, amely megragadja a lehetőséget”, de Heidegger itt *augenblick*ként írja, hogy hangsúlyozza, hogy az átmenetről van szó a nem autentikus jelenből, amely az aggodalom egyformaságának felel meg, és amelybe a mindennapi életben beleesünk, az autentikus jelenbe, amelyet egy kiváltságos lehetőség pillanatnyi megragadásaként értelmezünk, amit bármely helyzet megnyílása magában foglal.³⁰

A görög kifejezés mindarra utal, ami döntő a topikus, etimologikus és a temporális perspektíva fényében. Az elsőben a *Καιρός* egyszerű „célpont”-ként értelmezendő: Euripidésznél és Homérosznál³¹ (aki nem a *Καιρός*, hanem a *Καιριός* melléknevet ismeri) a testnek azt a meghatározott, halálra sújtott részét jelöli, amely rendkívül sebezhető a külső támadással szemben.³² A második nézőpont a kifejezésnek az indoeurópai gyökből való származtatását hangsúlyozza, amelyből a görög *κεράννυμι*, azaz ’felkavarni’ ige származik. Egy olyan gesztus, amely nem csupán azt jelenti, hogy valamit önmagáért

²⁸ HEIDEGGER (2003), 312–313.

²⁹ I. m. 434.

³⁰ I. m. 435.

³¹ HOMÉROSZ (é. n.): *Iliász*. VIII. ll. 83–86, VIII. ll. 326–330.

³² SHEW, M. (2013): The Kairos of Philosophy, In: *Journal of Speculative Philosophy*. 27. 1. 51.

forгатunk, hanem azt, hogy elérjük a harmóniát, a végső keveréket, amely a szintézis és az egyensúly megfelelő pontja a korábban különálló és különálló anyagok között.³³ Ez a két perspektíva szemantikailag látszólag nem kapcsolódik egymáshoz, mégis mindkettő kölcsönösen szemléltető: a *Καίρος* egyszerre az a cél/jobb pont, amelyen át lehet hatolni, pozitív jelentésű kifejezés, amely egy olyan rést jelent, amelyen át lehet haladni a győzelem érdekében; továbbá az, ami önmagában bizonytalan és megfoghatatlan, valami, ami egy meghozandó döntésre emlékeztet.³⁴ Az utóbbi perspektívában, amelyet a páli szövegekben leggyakrabban használnak, az egyén már meglévő belső tudása, jelene a *kairos* mint időszöveg (az idő és a pillanat összekapcsolása), ám nem a mérhető időt jelenti, hanem az elidegenedett, tér-időbe dobott egyén belső jelenét, a valamivé válás tudását, ami még nem jelent meg ugyan a tér-időben, de ami felé az egyén e belső tudása révén tart. A páli szövegekből nyilvánvaló, hogy sem maga az apostol, sem a hívők új közösségei nem élték még át Krisztus földi eljövételét, halálát és feltámadását, és még nem élik meg visszatérésének pillanatát sem. Mindannyian a már nem és a még nem között élnek, az idő közben, megtapasztalva egy olyan állapot minden nyugtalanságát, amely valójában *dynamis*, egy olyan *stasis* nyugtalanságát, amely mozgás.³⁵ Ez az időköz éppen a *Καίρος*, az idő hirtelen ellenmozgása, amely az embert kiragadja az időbeliség háromfázisú, óránkénti struktúrájából, hogy bevezethesse az eredeti struktúrába, amelyben a világ ideje olyan idő, amelyben a világ közepén vagyunk.

Heidegger a teológia kontextusában

Heidegger az eszkatológiát az ősi, keresztény tapasztalat tulajdonképpeni magjaként fedezte fel. De mennyiben és milyen módon volt ez Heidegger felfedezése? Másképpen fogalmazva: hogyan viszonyul ez a felismerés az eszkatológia hagyományos értelmezéseihez?

³³ KRISTEVA, J. (2009): *This Incredible Need to Believe*. New York, Columbia University Press. 53.

³⁴ PLATO (1926): *Laws (Books 1–6)*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. 709b.

³⁵ MORA, F. (2020): La vita fattiva nel esperienza del protocristianesimo, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 221.

Heidegger Pált eszkatológiai gondolkodóként olvassa; olyan vallásos emberként, akinek az idők végén való étel kell foglalkoznia. Az eszkatológia szó szerint az eszkatológia logoszát jelenti, a végső dolgokról (eschata) szóló tanítást (logosz). Teológiai diszciplínaként tehát az idők végével, a világgal és a történelemmel foglalkozik, ahogyan azt a keresztény hagyomány (is) elképzei. A történelem végén a Messiás újra eljön, és elhozza a megváltást. Ezt az üdvösséget remélik a keresztények. Mivel az eszkatológia témája a végső dolgok, ezért jellemzően a teológiai kézikönyvek záró része.³⁶

Heidegger kifejezetten az eszkatológia történetéhez kapcsolja előadásait. Az eszkatológia tanának hosszú és különös történeti fejlődése van, amelynek körvonalait fel kell vázolnunk ahhoz, hogy megértsük Heidegger eszkatológiáról szóló mondanivalóját. Az eszkatológiai gondolkodásnak nagyjából három történelmi szakasza van.

Az első szakaszra a világ végének közvetlen várakozása jellemző. Az őskeresztény közösségek Krisztusnak, az ő Messiásuknak visszatérését még a saját életükön belül várták. Arra számítottak, hogy az ismert világ bármelyik nap véget érhet, és a Krisztus uralma alatt álló új világ várhatóan elkezdődik.³⁷ Ez nagy szerepet játszik az újszövetségi és a korai keresztény szövegekben is. Pál számára például valódi problémát jelentett, hogy az első keresztény közösségekben az emberek hittek abban, hogy a világnak vége lesz, és ennek megfelelően cselekedtek, vagyis eladták a holmijukat, és ültek, várva a világ végét.

Az eszkatológiai gondolkodás második, meglehetősen hosszú szakasza a második században kezdődik a gnoszticizmus hatására, és csak a huszadik század elején ér véget.³⁸

Az arisztotelészi-ptolemaioszi kozmológia hatása alatt álló gnoszticizmus azt tanította, hogy létezik egy eredendő kozmológiai rend, amelyben Isten az abszolút legmagasabb, a mennyország a rendeltetészerűen jó világ, és az anyagi világ csak a teremtés mellékterméke. A teremtett világot börtönnek tekintették, amelyből meg kell szabadulni.³⁹

³⁶ PLANTINGA, Richard J. (szerk.) (2010): *An Introduction to Christian Theology*. Cambridge, Cambridge University Press. 386.

³⁷ HORST, Balz (1997): Early Christian Faith as “Hope against Hope”, In: Horst, Balz: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 31–48. 31.

³⁸ PLANTINGA (2010), 395.

³⁹ DALEY, Brian E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, Cambridge University Press. 26.

Ebben a gnosztikus perspektívában az eszkatológia hangsúlya eltolódott. A világ végének közvetlen várása helyett az eszkatológia egyre inkább elméleti jellegűvé vált. Az eszkatológia teljesen a mennyre, mint a keresztyén igehirdetés végső megvalósulására összpontosított. Ebben az eszkatológiában az üdvösség csak a mennyben érhető el, a földön soha. Ennek a nézőpontnak az lett a következménye, hogy az eszkatológia a teológiában utólagos gondolatává vált. Bár az eszkatológia azt tanította, hogy mi fog történni a halál és a történelem után, az élet szempontjából már nem volt jelentősége. Ez a transzcendentális eszkatológia maradt az uralkodó eszkatológiai értelmezési séma a nyugati keresztyén teológia történetében egészen a huszadik század elejéig.⁴⁰

A huszadik század elején megkezdődött az átmenet a harmadik szakaszba. A történeti Jézus keresésének hatására Johannes Weiss és Albert Schweitzer eltértek az eszkatológiai konszenzustól.⁴¹ Azt állították, hogy Jézus Isten országának hirdetése, amely az exegéták szerint Jézus üzenetének középpontjában állt, a világrend megszűnését és egy új világrend létrejöttét célozta. Weiss és Schweitzer visszanyerte Jézus alapvetően eszkatológiai üzenetét.⁴²

Ez az újrafelfedezés azonban tisztán történelmi felfedezés volt. Bár Jézusnak lehetett eszkatológiai üzenete, ez a teológia számára nem volt értékes. Schweitzer szerint Jézus elavult világnézete nem illeszthető be a modern teológiába. Ezzel a korai eszkatológiai fordulat véget ért.⁴³ Bár az eszkatológiát „hivatalosan” újra felfedezték a keresztyén üzenet középpontjaként, ennek semmilyen következménye nem volt az eszkatológia státuszára nézve. Ez Heidegger Pálról szóló előadásainak teológiai kontextusa.

Az igazi harmadik szakasz – a tényleges eszkatológia felé fordulás – csak mintegy 20 évvel később kezdődött el. Olyan teológusok hatására, mint Karl Barth, Rudolf Bultmann és Jürgen Moltmann az eszkatológia újrafelfedezése teológiai következményekhez

⁴⁰ PLANTINGA (2010), 395–396.

⁴¹ WEISS, Johannes (2005) [1971]: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, In: Schweitzer, Albert: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Ford. W. Montgomery. Mineola (New York), Dover Publications. 97.

⁴⁵ LINK, Christian (1997): *Points of Departure for a Christian Eschatology*, In: Reventlow, Henning Graf (szerk.): *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 98–110. 98.

⁴³ I. m. 99.

jutott.⁴⁴ Ebben a fordulatban az eszkatológia mint a keresztény élet szempontjából lényeges dolog tért vissza. Ezt az új eszkatológiát Barth fejezi ki legjobban: „Az a kereszténység, amely nem egyszerre és teljesen eszkatológia, annak semmi köze sincs Krisztushoz!”⁴⁵

Heidegger kifejezetten foglalkozik az eszkatológia történetével és az abban elfoglalt helyével. Ezt írja: „Jelen tanulmány a kereszténység középpontját veszi sorra: az eszkatológiai problémát. Már az első század végén az eszkatologikumot a kereszténységben eltakarták. A későbbi időkben minden eredeti keresztény fogalmat félreismertek. A mai filozófiában is görög szemlélet mögé rejtik a keresztény fogalomképződményeket.”⁴⁶

Heidegger tisztában van az eszkatológia helyzetével, és elutasítja a kortárs teológia eszkatológiai megközelítését. A kereszténység eszkatológiai magját a görög filozófiai-kozmológiai gondolkodással takarták el. Ez emlékeztet Heidegger későbbi vádjára, miszerint a metafizika eltakarta a létet. Az eszkatológiát elméleti fogalmak és dogmák mögé rejtették. Ez az eszkatológiát egy eszmére redukálja, arra a gondolatra, hogy a világnak hamarosan vége lesz.⁴⁷

Mint láttuk, a korai keresztények valóban így gondolkodtak az eszkatológiáról. Heidegger számára azonban az exegetikai megközelítés nem elegendő. Az eszkatológia sohasem csak egy eszme. A korai keresztény tapasztalatban az eszkatológia nem eszme volt, hanem ténylegesen megélt. A közelgő világvége nem valami eszme volt, hanem a keresztény élet vezérlő elve. Meghatározta, hogyan élték az életet. Heidegger tehát vissza akarja helyezni az eszkatológiát az őt megillető helyre, a kereszténység középpontjába.

⁴⁴ BARTH, K. (1926): *Der Römerbrief*. München, Kaiser Verlag. xvi–xvii. A téma részletes kifejtéséhez lásd: BURNETT, RICHARD E (2001): *Karl Barth's Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*. Tübingen, Mohr Siebeck; BUSCH, E. (1975): *Karl Barths Lebenslauf*. München, Kaiser Verlag. 125–126. MOLTMANN, JÜRGEN (1967): *A reménység teológiája: A keresztény eszkatológia alapjairól és következményeiről*; BULTMANN, Rudolf (1962): *Az örökkévalóság jelenléte: Történelem és eszkatológia*. Érdekes megjegyezni, hogy Bultmann nemcsak sokat levelezett Heideggerrel, hanem az eszkatológiáról szóló „új” beszámolóját alaposan befolyásolta Heidegger korai munkássága, különösen a „fakticitás” fogalma.

⁴⁵ BARTH, Karl (1968): *A Rómaiakhoz írt levél*. 298. A kortárs eszkatológia részletes és aktuális bemutatását ld: O'CALLAGHAN, Paul (2011): *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington D.C., The Catholic University of American Press.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin (2004): *The Phenomenology of Religious Life*. Ford. Matthias Fritsch – Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington, Indiana University Press. 73.

⁴⁷ HEIDEGGER (2004), 78, 79.

Ennek érdekében Heidegger Pálnak a parúziáról (*παρο υσια*), a Messiás közelgő második eljövételéről szóló íghirdetését nem dogmatikai értekezésként, hanem keresztény kommunikációként olvassa.⁴⁸ Heidegger a páli eszkatológiáról szóló beszámolójában antropológiai fordulatot tesz olyan értelemben, ahogy a hagyományos eszkatológia kozmológiai elemeit elhagyja ahelyett, hogy az eszkatológiának az ember életére vonatkozó jelentésére összpontosítana.⁴⁹

Heidegger jól ismerte korának teológiáját. A Pálról szóló kurzusának kötelező irodalmában Heidegger felsorolta a „teológiai standardokat”, amelyek közül a legjelentősebb Adolf Deissmann Pálról szóló könyve volt. Ez teszi még érdekesebbé Heidegger kettős szakítását a teológiai hagyománnyal. A kérdés most az, hogy miért szakított Heidegger ilyen kifejezetten a teológiai hagyománnyal Pál-olvasatának kiindulópontjaiban?

Heidegger olvasatának újdonsága

Amint megjegyeztük, Heidegger Pál olvasata a cselekvő értelem elsőbbségén alapul. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez nem jelenti azt, hogy Heidegger figyelmen kívül hagyja a tartalom-érzékletet.⁵⁰ A tartalmi-érzéki olvasat Pál leveleinek olyan olvasata, amelyben a tartalomnak van elsőbbsége. Heidegger felfogásában ez a hagyományos exegetikai és dogmatikai Pál-olvasatokra jellemző. Heidegger nem fogadja el a tartalomérzéki olvasatot Pál igazi olvasási módjaként, de fontos szerepet lát benne.⁵¹

Pál leveleinek fenomenológiai olvasatának magába kell foglalnia az ún. *content-sense*, a *relational-sense* és az *enactment-sense* olvasatokat, vagyis tartalmi-, kapcsolati- és cselekvési értelmezésekről van itt szó.⁵² Ily módon a fenomenológiának e levelek

⁴⁸ I. m. 71.

⁴⁹ BREJDAK, Jaromir (2010): *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology*, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 207–218. 213.

⁵⁰ BLANTON, Ward (2007): *Displacing Christian Origins*. The University of Chicago Press. 107.

⁵¹ Heidegger (2004), 71.

⁵² Greisch, Jean (2010): *Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena*, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 135–148. 140.

exegetikai felismeréseinek számbavételével kell kezdenie. Ezeket a felismeréseket kell kiindulópontként felhasználni Pál fenomenológiai olvasatában, melyek nélkül nem lehet Pál és hallgatóságának tényszerű élettapasztalatát teljes mértékben megragadni.⁵³

Azonban csak akkor lehet ezeket a belátásokat termékenyen felhasználni, ha értelmezzük őket. A tartalmi-értelmezési belátások rombolásának jó példája a thesszalonikaiakhoz írt második levél hitelességének kérdése. Az Újszövetségben 14 olyan levél szerepel, amelyeket különböző korokban, különböző kutatási irányzatok Pálnak tulajdonítottak. Az exegetikai megfigyelések azonban bebizonyították, hogy nem mindegyik páli levelet írta a történeti Pál.⁵⁴

Nos, a thesszalonikaiakhoz írt második levél hitelességét a történeti-kritikai módszer kezdete óta heves viták övezik, amely módszer ma is uralkodó a bibliai exegézisben. Heidegger tisztában volt ezzel, és kifejezetten megemlíti ezt a hitelességi problémát.⁵⁵ Heidegger ismeri a thesszalonikaiakhoz írt levelek eredetiségéről szóló vitákat, tudja, hogy a második levél nem hiteles, mert a thesszalonikaiakhoz írt első levél egyes részeit újra felhasználta, és hangvételében is különbözik az első levéltől, ezért exegetikai szempontból az első és a második levélnek nem lehetett ugyanaz a szerzője. Heidegger ezt az állítást elutasítja, és azt mondja, hogy a megértés hiánya tagadhatja meg Páltól a thesszalonikaiakhoz írt második levelet.⁵⁶ Heidegger számára az első és a második levél közötti különbség az „enaktivitással”/cselekvési értelmezéssel magyarázható. Heidegger szerint a második levél azért más, mert válasz az első levélre. A hangnembeli különbség tehát a bizonyíték arra, hogy Pál mindkét levelet megírta. Csak annak megfelelő megértésével, hogy miről van szó ezekben a levelekben, lehet elfogadni, hogy csakis Pál írhatta őket.

⁵³ Heidegger (2004), 54.

⁵⁴ Pál levelei közül hét páli levélként elfogadott, négy valószínűleg nem páli, az utolsó három levélről pedig a tudósok megnéve egyenlően oszlik meg. A hét páli levél a következő: a rómaiakhoz írt levél, a korintusiakhoz írt első levél, a korintusiakhoz írt második levél, a galáciaiakhoz írt levél, a filippiekhez írt levél, a thesszalonikaiakhoz írt első levél és a Filemonhoz írt levél. A négy nem páli levél a Timóteushoz írt első és második levél, a Tituszhoz írt levél és a héberetekhez írt levél. Végül a vitatott levelek az efézusiakhoz írt levél, a kolosszeiekhez írt levél és a thesszalonikaiakhoz írt második levél.

⁵⁵ HEIDEGGER (2004), 75.

⁵⁶ I. m. 75–76.

Ezzel Heidegger lerombolja a thesszalonikaiakhoz írt első levél hitelességéről szóló hagyományos megközelítést. Heidegger bekapcsolódik az exegetikai vitába, de nem exegetikai módon teszi ezt. Inkább úgy tárja fel a szóban forgó kérdést, hogy a problémát cselekménytörténeti módon vizsgálja. Ahelyett, hogy azt az exegetikai kérdést tenné fel, hogyan keletkezett a szöveg, és hogy összhangban van-e Pál szerzőségével, Heidegger azt a kérdést teszi fel, hogy az első és a második levél milyen helyet foglal el Pál és a thesszalonikai közösség életében. Ily módon kérdőjelezi meg a hagyományos megközelítést, de mégis helyet ad cselekvő értelmezés számonkérésének.

Most már csak az a kérdés marad tehát, hogy mit kínál az *enactment-sense* megközelítés Pál olvasásában? Messze meghaladná e tanulmány kereteit, ha részletesen és kimerítően bemutatnánk, hogy Heidegger megközelítése hogyan nyit meg olyan vizsgálati utakat, amelyeket Pál leveleinek tárgy történeti olvasata lezár. Egy példán keresztül azonban megállapítható Heidegger olvasatának újszerűsége.

Ha Heidegger parúzia (*παρουσία*) kifejezésének értelmezését szembesítjük a parúzia huszadik század elején aktuális exegetikai értelmezésével, nyilvánvalóvá válik az *enactment-sense* történeti olvasat újszerűsége.

A huszadik század eleji bibliai exegézist az eszkatológia újrafelfedezése jellemzi. Olyan teológusok, mint Weiss és Schweitzer, újra felfedezték az eszkatológiát mint az Újszövetség üzenetének középpontját. Mint már említettük, ezt a felfedezést értelmetlenül elutasították. Ez az elutasítás azonban dogmatikai és modern előfeltevéseiken alapult. Ebben az időszakban a történeti-kritikai exegézis módszere erőteljesen jelen volt a történeti Jézus-kutatásban. Ez azt jelentette, hogy az exegéták a történelmi Jézust és az ő üzenetét keresték. Úgyszólván a mítosz mögötti embert próbálták felfedezni. E keresés során felfedezték, hogy Jézus üzenetének középpontjában Isten országának közelgő eljövetele állt, az az ország, amely minden földi dolgot felülír, és Istent a világ legfőbb uralkodójává teszi. Jézus üzenete tehát az volt, hogy ez az eszkatológiai királyság küszöbön áll.⁵⁷

Az exegéták szerint az Újszövetség eszkatológiai üzenete ezzel nem ért véget. Jézus azt mondta a követőinek, hogy a Királyság még az ő életükben eljön, az ő visszatérésével. Most Jézus tanítványai – üzenetét elhítelve – úgy cselekedtek, mintha Jézus még az ő életükben visszatérne, és a parúzia történelmi eseményként következne be. Ez azonban

⁵⁷ O'CALLAGHAN (2011), 47.

nem történt meg, és még mindig nem történt meg. Schweitzer és Weiss szerint ez tehát csak azt jelentheti, hogy Jézus tévedett, és hogy az eszkatológiai üzenet jelen van Jézus tanításában, de ugyanakkor teljesen értelmetlen.⁵⁸

Az exegetikai megközelítés tárgy történeti módon értelmezi a parúziát. Ebben az olvasatban a parúziát névértéken veszik. Ez nem azt jelenti, hogy tényként értelmezik mint jövőre vonatkozó előrejelzést. A történeti-kritikai exegézis módszere maga mögött hagyta a Bibliának ezt a történeti olvasatát. Jézusnak a parúziára vonatkozó előrejelzését nem úgy értelmezi mint számunkra szóló jóslatot. Úgy értelmezik azonban mint Jézus hallgatósága számára a jövőbeni események előrejelzését. Schweitzer és Weiss az Újszövetséget tárgy történeti beszámolóként olvassák. A történeti-kritikai módszer célja, hogy az Újszövetségen belül a történelmi igazságokat kiszűrje az események fiktívabb ábrázolásából. Tehát a parúziát önmagában nem egy jövőbeli eseményként értelmezik az exegeták, de úgy gondolják, hogy Jézus és a korai keresztények számára ez a jelentése volt.

Ebben a felfogásban tehát a parúziába vetett hit a Messiás, Jézus Krisztus második eljövételébe vetett keresztény hit az idők végén következik be. Ez a parúzia jelentése a keresztény dogmatikai használatban. Heidegger azonban megjegyzi, hogy a parúzia jelentése a használatával együtt megváltozott. Görög szóként nem többet és nem kevesebbet jelent, mint érkezést vagy jelenléte. Ez a jelentés a késő judaista messianizmusban úgy változott, hogy az Isten Messiasának megérkezését jelölte. Végül a keresztények számára – akik hiszik, hogy a Messiás már eljött – átalakul második eljövételre, a Messiás visszatérésére az idők végén. Heidegger számára a szónak ez a keresztény használata nem eltulajdonítás, hanem új értelmezési lehetőséget nyit. A szó keresztény használatában a fogalom szerkezete megváltozik.⁵⁹

Heidegger szerint az őskereszténység a parúziához viszonyítva él. A thesszalonikaiak vallásos tapasztalatuk révén Isten felé fordultak. Ez az Isten felé fordulás nem elméleti odafordulás, hanem a tényszerű életben és a tényszerű élethez való odafordulás. Ez a megfordulás a parúziára várva határozódik meg.⁶⁰ A gyülekezetnek ez azt jelenti, amivé váltak,

⁵⁸ I. m. 48–49.

⁵⁹ HEIDEGGER (2004), 71.

⁶⁰ I. m. 67.

amikor keresztényekké lettek – a faktikus életnek az eszkatologikus életbe való átváltozása. Ilyen értelemben mondja Heidegger, hogy életet a parúzia várása határozza meg.⁶¹

A parúzia várása tehát központi jelentőségű. Ez a keresztény faktikus élet megélésének módja. A Messiás visszatérésének ez a várakozása megváltoztatta a gyülekezet életét, és ennek tudatában vannak. A parúzia nemcsak központi, hanem tudatosan és aktívan központi. A keresztény élettapasztalatot tehát az határozza meg, hogy a keresztények hogyan viszonyulnak a parúziához. Ez két fontos kérdést vet fel: mi a parúzia, és hogyan alakítja át a keresztény életet? A parúzia nem pusztán egy jövőbeli esemény. Heidegger ezt a parúzia „mikor”-jával magyarázza. A parúzia „mikor”-ját nem lehet úgy megragadni, mint bármely más jövőbeli esemény „mikor”-ját.⁶² Ezt leginkább a vonatra várás és a parúzia várása közötti különbséggel lehet magyarázni. Amikor a vonatra várunk, megjósolható a vonat érkezésének pillanata. Lehet későn vagy korán; soha nem lehet biztosan tudni, hogy pontosan mikor érkezik a vonat, de a vonat egy bizonyos időpontban érkezik. Ez biztos. A parúzia esetében ez nem így van. Lehetetlen megmondani, hogy a parúzia mikor fog bekövetkezni. Mindig úgy jön, mint tolvaj az éjszakában.⁶³

A parúzia tehát kívül áll az idő „hétköznapi”, metafizikai felfogásán. A parúzia nem az időn belüli esemény, hanem saját időbeli rendje van. Egy körülhatárolatlan idő, amit nem lehet valamiféle objektív időfogalomban meghatározni. Mivel semmiképpen sem objektív, ezért megragadható.⁶⁴ A parúzia ideje kétféleképpen különbözik az „objektív” időtől. Először is a parúziában a múlt és a jövő egyaránt jelen van. A parúzia nem a Messiás érkezése, hanem egy olyan Messiás második érkezése, aki már korábban is itt volt. A parúzia magában foglalja az első eljövetelet. A parúziában a jövő és a múlt összefonódik.⁶⁵ Nicholson szerint a Messiás első eljövetele a parúziából nyeri értelmét.⁶⁶ Itt látja az időbeliség gondolatának előképét, amelyet Heidegger a *Lét és időben* fejt ki. A parúzia a Messiás első eljöveteleének beteljesedése; a keresztény élet csak a parúzián keresztül kap értelmet.

⁶¹ NICHOLSON, Graeme (2010): The End of Time: Temporality in Paul's Letters to the Thessalonians, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 219–231, 224–225.

⁶² HEIDEGGER (2004), 72.

⁶³ I. m. 72–73.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ NICHOLSON (2010), 222.

⁶⁶ I. m. 223.

Másodszor ennek – a parúzia által meghatározott – időbeliségnek az értelme az élet ideje. A parúzia „mikor”-ját csak a tényszerű élettapasztalat megélése által lehet meghatározni.⁶⁷ A parúziát tehát csak abból lehet megérteni, ahogyan a keresztény életet a parúzia felé éljük, de maga a keresztény élet is csak a parúzia fogalmából világítható meg. Ez azt jelenti, hogy a keresztény élet és a parúzia teljes mértékben összefüggnek egymással. Csak egymáshoz viszonyítva érthetők meg. A parúzia átalakítja mind az életet, mind az időt, és ezekből az átalakulásokból válhat nyilvánvalóvá Isten várása.

Az első átalakulás, amelyet a parúzia véghezvisz, a tényszerű keresztény élet átalakulása. A parúzia várása határozza meg az őskeresztények létét. A parúzia sajátos jellege miatt azonban a várakozás nem normális várakozás, hanem csak a keresztény reménység által várható.⁶⁸

A keresztény remény olyan jelenség, amelyet a parúziára adott lehetséges reakciókon keresztül lehet a legjobban megérteni. A thesszalonikaiakhoz írt második levélben Pál a keresztények két csoportját írja le, a szozomenoi (*σωζόμενοι*) és az apollumenoi (*ἀπολλύμενοι*), vagyis az üdvözülők és a pusztulók csoportját.⁶⁹ A két csoport valamelyikéhez való tartozás az igehirdetésre adott reakciótól függ.⁷⁰

Heidegger ezt a következőképpen magyarázza. A thesszalonikaiakhoz írt első levélben Pál a parúziáról ír, és a gyülekezet tudására apellál. Mindenki tudja, hogy mikor lesz a parúzia. A gyülekezet tehát komolyan vette Pált, és kétféleképpen reagált a parúziára. Vagy Isten felé fordulva, makacs várakozással folytatták életüket, vagy abbahagyták a munkát, eladták a holmijukat, és álldogálva, beszélgetve várták, hogy bármelyik nap eljöhet a vég. Az utóbbiak az apollumenoi, míg az előbbieket a szozomenoi.⁷¹ „Az apollumenoi tehát pontosan abban az értelemben értették a keresztény reménységet, hogy úgy várták a parúziát, mintha a vonatot várnák. A parúziára való helyes reakció, amely az üdvözüléshez vezet, abban áll, hogy a parúzia jövőbeli eseménye felé egy sajátos életmódot folytatnak. Egy olyan életmód, amelyben a parúzia »mikorja« többé nem számít.”⁷²

⁶⁷ HEIDEGGER (2004), 75.

⁶⁸ I. m. 71.

⁶⁹ I. m. 80.

⁷⁰ I. m. 79.

⁷¹ Uo.

⁷² I. m. 74.

Hogyan kell tehát reagálni a parúziára? Mivel jár az életnek ez a parúzia általi átalakulása? Hogyan élnek a szozomenoi? Ezt csak a sokat kommentált 1Kor 7,29–31-es szakaszon keresztül érthetjük meg.⁷³

Heidegger szerint a parúziára való helyes reakciót Pál ebben a szakaszban magyarázza meg.⁷⁴ „De ezt mondom, testvéreim, rövid az idő, hogy mostantól kezdve még azok is, akiknek feleségük van, úgy legyenek, mintha nem lenne, akik sírnak, mintha nem sírnának, akik örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak, mintha nem birtokolnának, és akik úgy használják ezt a világot, mintha nem élnének vissza vele. Mert e világ formája elmúlik” (1Kor 7:29–31).

Ez a szakasz megvilágítja a keresztény életet. Úgy kell élni, „mintha nem” (*hos mé; ὡς μὴ*).⁷⁵ Heidegger számára ez a szerkezet a faktikus élet átalakulásának lényege. A *hos mé*-t nem szabad úgy fordítani, *mintha nem*. Ez a fordítás „objektív kapcsolatot fejez ki, és azt a nézetet sugallja, hogy a kereszténynek meg kell szüntetnie ezeket a kapcsolatokat a környező világgal”.⁷⁶ Heidegger szerint Pál nem így értette, hanem a *hos mé*-t inkább a cselekményen keresztül kell érteni. Ez alatt azt érti Heidegger, hogy a parúzia miatt a keresztény élet átalakul, de nem egyenes úton. Inkább a világi fakticitás marad a régi.⁷⁷ A környező világ, a közösségi világ és az én-világ mind-mind megmarad a régi.⁷⁸ A keresztény élet józan és a faktikus élet viszonyaiba felvett marad. Az átalakulás tehát nem a tartalomban, hanem az *enactment*-érzékben rejlik. Bár minden viszony ugyanaz marad, más perspektívába kerül. Minden relációnak át kell mennie ennek az átalakulásnak a szűrőjén.⁷⁹ Heidegger szerint ez a szűrő – a viszonyok átalakulásának módja – csak az időbeliség átalakulásán keresztül érthető meg.⁸⁰ Agamben Heideggerhez írt kommentárja szerint a megmaradó idő egyenlő az átalakuló idővel, miként a megélt idő átalakulása határozza meg a keresztény élet fakticitását.⁸¹

⁷³ I. m. 86.

⁷⁴ I. m. 84.

⁷⁵ I. m. 85–86.

⁷⁶ I. m. 84.

⁷⁷ I. m. 83.

⁷⁸ I. m. 84.

⁷⁹ I. m. 86.

⁸⁰ I. m. 85.

⁸¹ Agamben, Giorgio (2005): *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Ford. Patricia Dailey. Stanford (California), Stanford University Press. 33–34.

Most Heidegger második tézise kerül előtérbe. Az első tézis értelmében a keresztyén vallásosság a faktikusságban nyilvánul meg. A faktikusság a létbe dobott létező aktualitását, belső lényegét jelenti, ami a létezésben megnyilvánul, feltárul. A második tézis szerint a keresztyén vallásosság a parúziába van beleágyazva, beledobva, azt nyilvánítja ki. Az időbeliség átalakulása áll a keresztyén életnek a parúzia általi átalakulásának középpontjában. Ily módon az élő idő maga tárult fel Heidegger egész Pál-olvasatának középpontjaként. Maradt még egy utolsó kérdés, amelyre választ kell adni, ami a következő: hogyan alakul át az idő? Erre a kérdésre adott válaszában Heidegger kijelenti, hogy a várakozás nem egy jövőbeli tartalom jelentéseit várja, hanem Istent. Az időbeliség értelme az Istenhez való viszonyban tárja fel önmagát, mivel nem fizikailag mérhető időbeliségről van szó. Az örökkévalóság megélése az időbeliségbe (parúziába) való belevettség tudatosulásával kezdődik.⁸² Az idő tehát a beiktatott idővé alakul át. Ez a beiktatott idő határozza meg a keresztyén tényszerűséget. Ez azt jelenti, hogy ezen az időn keresztül a keresztyén élet tényszerűen megélhető. Ez a célja mind az élet, mind az idő átalakításának. Heidegger szerint csak a keresztyén fakticitás képes legyőzni a „normális” életmódot, amelyben a környező világ, a közösségi szó és főleg az én-világ az élet meghatározó jelentőségű szignifikációi.⁸³

A keresztyén fakticitás érvényesülése csak az Isten felé fordulásban érhető tetten. Erről Heidegger azt mondja, hogy a beiktatás meghaladja az emberi erőt. Saját erőből elképzelhetetlen. A keresztyén fakticitást tehát a bizonytalanság, a „megvetésre” való képtelenség jellemzi. Az Isten felé fordulás bizonytalan tevékenység, mert Isten megelőzi és meghaladja a normális világi viszonyokat. Ez a *hos mé* jelentése. A keresztyén ember életében a viszonyok még mindig ugyanazok, de az Isten felé fordulás perspektívájába kerülnek, egy alapvető szorongás perspektívájába.

Az Istennel szembeni bizonytalanság valójában nem az Istennel való bizonytalanságot jelenti, hanem az étellel szembeni bizonytalanságot. A hátralévő idő rövid, de a vég „mikor-ja” meghatározhatatlan. Ez megváltoztatja az időt és következésképpen az ember életmódját. Ami megváltozik, az az, hogy az időt már nem a mostból, hanem a parúziából éljük. A jövőbeli parúzia válik az idő megélésének uralkodó módjává.⁸⁴

⁸² HEIDEGGER (2004), 84.

⁸³ I. m. 87.

⁸⁴ BREJDAK (2010), 215.

Következtetés

Heidegger bizonyos mértékig szakít a Pál-olvasás történeti-kritikai módszerével. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Heidegger figyelmen kívül hagyja a tárgy történeti Pál-olvasás meglátásait. Heidegger nem utasítja el teljesen ezt az olvasatot, de nem ismeri el annak abszolút igazságát. Heidegger nem azt állítja, hogy az exegéták tévednek, hanem csupán azt, hogy nem mondják el a teljes történetet. Heidegger olvasata tehát valami újat tár fel Pálban; olyasmit, amit a történeti-kritikai módszer eddig nem látott.

Ennek az újdonságnak a legjobb példáját Heidegger parúziaértelmezésében találjuk. A történeti-kritikai olvasatban a parúziát kozmológiai módon értelmezik. Úgy tekintik, mint egy olyan eseményt az idők végén, amely egyben az idők végét is jelzi. Heidegger azonban a parúziát az életre vonatkoztatva értelmezi. A parúzia megváltoztatja az életet. A parúzia várása megváltoztatja az életet a *hos mé* struktúrájára. Ebben a struktúrában az életet úgy éljük meg, mintha nem lenne. Az életnek ez egy sajátos átalakulása, ahol minden világi viszony megmarad és fennmarad, de ahol a megélt idő alapvetően megváltozik.

A parúzián és a *hos mé*-n keresztül az idő alapvető nyitottságként tapasztalható meg. Nincs biztonság a jövőben, és nem lehet megvetni a lábunkat. Az időt az időn kívül álló és mindig közelgő jövőbeli parúziával kapcsolatban tapasztaljuk meg. Ily módon a keresztény élet középpontjába kerül az élet bizonytalansága és szorongása, de egyben lehetőségei is.

Heidegger Pál-olvasata tehát a teológiai hagyományból merített, de bizonyos értelemben el is távolodott attól, mivel szerinte Pál teológiai és exegetikai megközelítése figyelmen kívül hagyta az őskereszténység térszerű élettapasztalatát. Heidegger szerint a teológiának új utat kell járnia, egy olyan új utat, amely komolyan veszi a cselekményességet. A teológiához való viszonyát közvetve ugyan, de befolyásolta Bultmann hatása. Bultmann kiterjedt levelezést folytatott Heideggerrel, és Heidegger alaposan hatott rá. Ennek köszönhetően Bultmann bevezette a hermeneutikát és a heideggeri meglátásokat a teológiába. Így Heidegger kritikája bekerült a teológiába.

Heidegger Pál leveleinek olvasása önmagában is figyelemre méltó intellektuális vállalkozás. Heidegger nem csupán a Pál-olvasás egy újabb új útját találja meg kétezer évnyi gondolkodás után, hanem a metafizika új útját is megtalálja Pál leveleiben. Ezekben az előadásokban Heidegger lefekteti első nagy projektjének, a *Lét és idő*nek és egész szellemi pályafutásának alapját. Heidegger tehát újra előveszi Pál leveleit, és valami újat fedez fel bennük a filozófia számára.

Felhasznált irodalom:

- AGAMBEN, Giorgio (2005): *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Ford. Patricia Dailey. Stanford (California), Stanford University Press.
- BARTH, Karl (1926): *Der Römerbrief*. München, Kaiser Verlag. xvi–xvii.
- BLANTON, Ward (2007): *Displacing Christian Origins*. The University of Chicago Press.
- BREJDAK, Jaromir (2010): Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology. In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 207–218.
- BULTMANN, Rudolf (1958): *Jesus Christ and Mythology*. New York, Charles Scribner's Sons.
- DALEY, Brian E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DE VITIIS, P. (2008): Heidegger e la philosophia crucis, In: *Archivio di filosofia*. 76. 1–2. 359–367.
- DELAHAYE, Ezra (2013): Re-enacting Paul. On the Theological Background of Heidegger's Philosophical Reading of the Letters of Paul, In: *International Journal of Philosophy and Theology*. 74. 1. 2–17.
- DODD, Charles H. (1935): *The Parables of the Kingdom*. Nisbet.
- GREISCH, Jean (2010): Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena. In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 135–148.
- HEIDEGGER, Martin (1991): *Útban a nyelvhez*. Budapest, Helikon (szerk. Zirkuli Péter – Márton László).
- (2001): *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris. 155–195.
- (2003): *Ființă și Timp*. Ford. Gabriel Liiceanu – Cătălin Cioabă. Bukarest, Humanitas.
- (2004): *The Phenomenology of Religious Life*. Ford. Matthias Fritsch – Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington, Indiana University Press.
- HOMÉROSZ (é. n.): Iliász VIII. ll. 83–86, VIII. ll. 326–330.
- HORST, Balz (1997): Early Christian Faith as Hope against Hope, In: Horst, Balz: *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 31–48.
- KALARY, Thomas ((2012): Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and Its Significance for His Fundamental Ontology, In: *Heidegger Studies*. 28. 169–189.
- KRISTEVA, J. (2009): *This Incredible Need to Believe*. New York, Columbia University Press.

- KÜMMEL, Werner Georg (1954): *Promise and Fulfilment*. London, SCM.
- LINK, Christian (1998): Points of Departure for a Christian Eschatology, In: Reventlow, Henning Graf (szerk.): *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 98–110.
- MALHERBE, Abraham J. (2000): *The Letters to the Thessalonians*. Yale University Press.
- MAZZARELLA, Eugenio (2020): Élet és lét. A heideggeri Seinsfrage kettős kezdete, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 103–124.
- MORA, Francesca (2020): La vita fattiva nel esperienza del protocristianesimo, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 213–226.
- NICHOLSON, Graeme (2010): The End of Time: Temporality in Paul's Letters to the Thessalonians, In: McGrath, S. J. – Wierciński, Andrzej (szerk.): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York, Rodopi. 219–231.
- O'CALLAGHAN, Paul (2011): *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington D.C., The Catholic University of American Press.
- PLANTINGA, Richard J. (szerk.): *An Introduction to Christian Theology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATO (1926): *Laws* (1–6). Loeb Classical Library Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2003): *Der Christliche Glaube*. Princeton Theological Seminary Library (<https://archive.org/details/derchristlichegl12schl>; utolsó letöltési dátum: 2023. január 14.).
- SCHWEITZER, Albert (2005): *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Ford. W. Montgomery. Mineola (New York), Dover Publications.
- SHEW, M. (2013): The Kairos of Philosophy, In: *Journal of Speculative Philosophy*. 27. 1. 47–66.
- SURACE, Valentina (2020): Inquietus sum Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto, In: *Bollettino Filosofico*. 35. 234–247.
- SZENT BIBLIA (2018). Károli Gáspár fordítása.
- VAN BUREN, John (1994): *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University of New York Press.
- WEISS, Johannes (1901): *Die Idee des Reiches Gottes*. Walter De Gruyter.
(2005) [1971]: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia, Fortress Press.