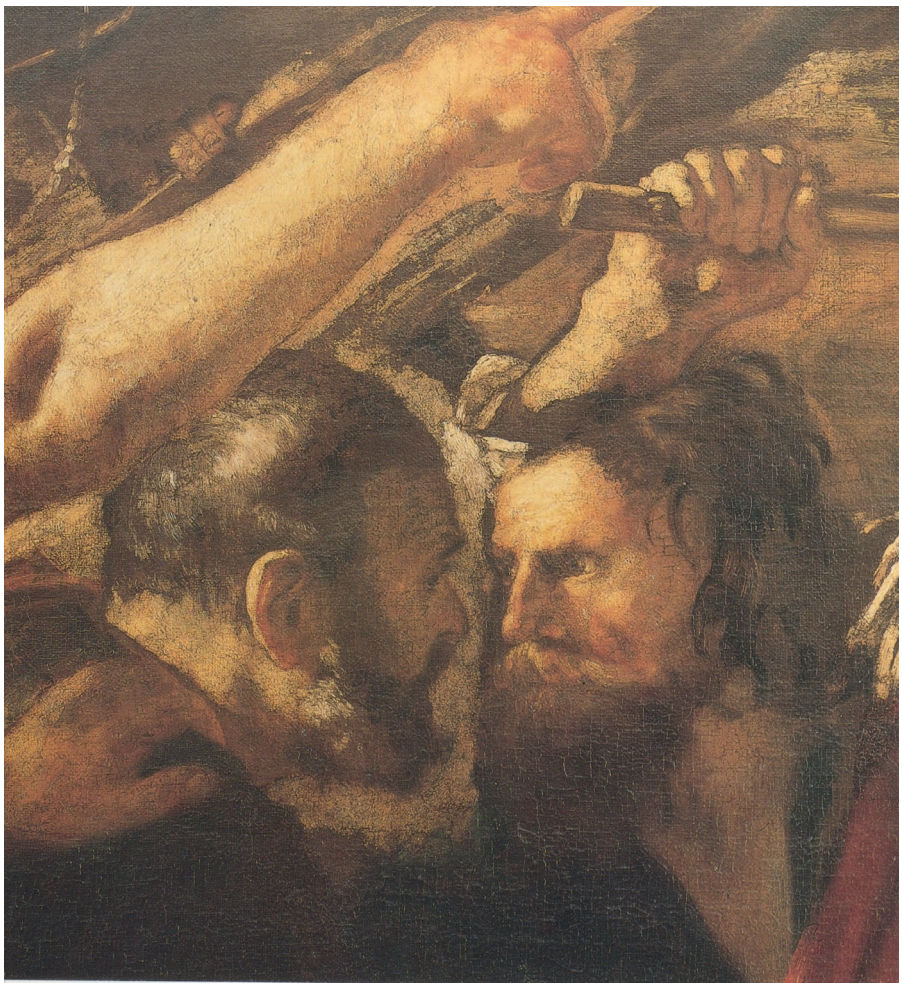
szfe könyvek



ANTIFILOZÓFUSOK II.

Radikális gondolkodás a művészet tükrében

Kocziszky Éva

L'Harmattan

Ez a mű a Creative Commons Nevezd meg! - Ne add el! - Így add tovább! 4.0 Nemzetközi Licenc feltételeinek megfelelően felhasználható.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/



Antifilozófusok II. Radikális gondolkodás a művészet tükrében

Antiphilosophers II. Radical Thinking Reflected in Arts

Kocziszky Éva

Filozófia, filozófiatörténet / Philosophy, history of philosophy (13033)

kereszténység, Biblia, képzőművészet, politikai filozófia

Christianity, Bible, arts, political philosophy

ISBN 978-963-646-381-6 (pdf)

DOI: https://doi.org/10.56037/978-963-646-381-6



https://openaccess.hu/

Kocziszky Éva

ANTIFILOZÓFUSOK II.

Radikális gondolkodás a művészet tükrében

szfe könyvek

Sorozatszerkesztő:
Sepsi Enikő

Kocziszky Éva

ANTIFILOZÓFUSOK II.

Radikális gondolkodás a művészet tükrében

Színház- és Filmművészeti Egyetem – L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2024

© Színház- és Filmművészeti Egyetem, Budapest, 2024
© Kocziszky Éva, 2024

Az első borító Giovanni Serodine *Péter és Pál a mártírium útján* című festményének a felhasználásával készült; a hátsó borítón Kondor Béla *Próféta* című képe látható.

Lektorálta: Prof. dr. Boros Gábor

A kötetben idézett bibliai szövegek forrása a revideált King James-fordítás alapján javított, aktualizált Károli Gáspár-fordítás (Budapest, 2001).
Ahol nem jeleztük másként, ott az idegen nyelven megjelent művekből származó idézetek fordítója Kocziszky Éva.

ISBN 978-963-646-151-5
ISSN 3057-9724

Kiadja:
Színház- és Filmművészeti Egyetem
Felelős kiadó: Sepsi Enikő rektor
A kiadványokért felelős vezető: Antal Zsolt rektorhelyettes

L'Harmattan Kiadó
Felelős kiadó: Gyenes Ádám ügyvezető
Műszaki vezető: Kára László
Borító: Kiss-Sámson Endre és Kára László

Felelős szerkesztő: Helfrich Judit
Korrektor: Takács Andrea
Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczi Annamária

Nyomdai munkálatok: EPDB Nyomtatási Központ Zrt.
Felelős vezető: Molnár Gergely vezérigazgató

TARTALOM

Előszó 9

I.
Miguel de Unamuno – Halotti beszéd a könyvek fölött 13

MÉRTÉK
„Jónás pedig lement a hajó aljába, és lefeküdt, és elaludt…” (Jón 1,5) . . . 20

II.
Gilbert Keith Chesterton – Tevék, amelyek átmennek a tű fokán 30

PÉNZ
„Egy statért találsz benne…” (Mt 17,27) 38

III.
Ivan Illich – A legjobb romlása a legrosszabb 50

ÍRÁS
„Amit megírtam, megírtam” (Jn 19,22) 70

IV.
Augustinus – Ahogyan Isten ismer engem 85

TÜKÖR
„Most tükör által, rejtélyes képben látunk…” (1Kor 13,12) 91

V.
Alain Badiou – Az eseményhez hű szubjektum 98

ÉRINTÉS
Noli me tangere – „Mária! […] Ne érints meg engem…” (Jn 20,16–17) . . 104

VI.
Johann Caspar Lavater – Látni a láthatatlant 116

ARCOK
„…fedetlen arccal szemlélve…” (2Kor 3,18) 122

VII.
Assisi Ferenc – „Nem látod az én házamnak romlását?” 133

TŰZ
„…és amely isten tűz által felel, az az Isten…” (1Kir 18,24) 140

VIII.
René Girard – Bűnbak vagy áldozat? 145

VÉR
„…ruháját borban mossa, felöltőjét a szőlő vérében. Bortól veresek szemei, tejtől fehérek fogai…” (1Móz 49,11–12) 154

IX.
Slavoj Žižek – Iszonytató kereszténység 164

CSALÁD
„Halld csak, oh leány, nézd csak […]! Felejtsd el népedet és atyád házát…” (Zsolt 45,11). 169

X.
Giorgio Agamben: Jézus és Pilátus a történelem színpadán 186

BARÁTSÁG
„…barátomnak, Ábrahámnak magva…” (Ézs 41,8) 196

XI.
Johann Georg Hamann: Botrányos „állati háztartás” 204

FELTÁMADÁS
„Uram, már szaga van, hiszen negyednapos…” (Jn 11,39) 209

Zárszó 218
A kötetben felhasznált képek jegyzéke 220
Jegyzetek 225

ELŐSZÓ

Több mint másfél évtizede jelent meg John D. Caputo széles körben népszerűvé vált, nagyszerű indíttatású, ám végül ígéretéhez képest egyoldalú könyve, a *What Would Jesus Deconstruct?*. Caputo, akárcsak korábban Pier Paolo Pasolini, emlékezetbe kívánta hívni és újraértelmezni azt, amit Jézus az egyháznak ma jelenthet. A nagy ívű programból azonban egy intézmény társadalmi-szociális küldetésének a programja lett, mintha létjogosultságának ez lenne napjainkban az egyetlen igazolása. A „Mit bontana ma le Jézus?" kérdés feltevése óta eltelt időszak politikai krízisei, háborúi, ökológiai válságai és pandémiái – nem utolsósorban a koronavírus-világjárvány – együttesen egy olyan új történelmi pillanatot jeleznek, amelyben másként nyúlunk a szorongás, a magány és az unalom kéznél lévő könyvtárához, s ez az időzítés nem hagyhatja érintetlenül a *Könyvek könyve* olvasását sem. A jelen kötetbe gyűjtött írások intenciójuk szerint dialogikusak; először is felvázolnak mai kontextusban egy-egy olyan gondolkodót, akinek valamely, a kereszténységre irányuló gondolatmenetét fontosnak tartom, majd mintegy reflexióként egy bibliai szöveghely értelmezését csatolom a portréhoz. A kettő párbeszédben áll egymással, amelynek témái általánosan az életünkhöz tartozó dolgok, mint a másik arca, a csalás, a pénz vagy a barátság.

Az utóbbi évek krízisei kiváltotta elidegenedés élményét megragadva jelen esszék szubjektuma olyan olvasóvá kíván válni, akit Szentviktori Hugó úgy jellemzett, hogy önmagát számkivetésbe küldi, éspedig azért, mert egyedül a számkivetés pozíciójából képes minden figyelmével és vágyával az olvasottra, annak valóságos és igaz üzenetére összpontosítani. T. S. Eliot a kultúra fogalmáról írt esszéjében azt állította, hogy vannak a történelemnek olyan pillanatai, amikor egy

vallást csak a hitetlenség vagy az eretnekség tarthat életben. Lehetséges, hogy ez a kijelentés a kereszténység nagy tömbjére is érvényes, de azt akkor nem lehet és nem is érdemes életben tartani. A magam részéről tehát Paul Ricœur nyomán inkább úgy fogalmaznék, hogy a hagyománnyal szembeni kritikai érzékhez szükséges társítanunk az *Írás* iránti bizalmat.

Talán éppen ez a nézőpont hat ma radikálisnak, ha reményeim szerint olykor megcsillan valami e szövegek intencionálisan beléjük kódolt isteni ihletettségéből, lejegyzésük ama „elsőszülöttségéből", amely első megszólítottjait – egy Tertullianust, Iréneuszt, Órigenészt, Alexandriai Kelement vagy (sőt *primus inter pares*) Augustinust – egykor oly elementárisan magával ragadta.

Miközben körülöttünk akár csak az elmúlt tíz évben is több évezredes szokások, társadalmi, szociális viselkedésmódok és habitusok rendültek meg, szövegolvasásunk történeti dimenziójához hozzátartozik, hogy orientálódjunk a kortárs gondolkodók felé: miképpen viszonyulnak ők maguk ahhoz a váltáshoz, amelyet a harmadik évezred hozott, és hogyan reflektálnak közülük egyesek – mint például Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, John D. Caputo, Ivan Illich, René Girard vagy Alain Badiou – a kereszténység mai kérdéseire, s vajon velük együtt újragondolhatjuk-e azt, hogy a kereszténységben kortárs dialógustpartnert látnak. Amit ők a dekonstrukcióból elfogadnak, egy hermeneutikai elv, amely nem destruál, hanem a dolgok benső igazsága szerint hántja le ezekről a szövegekről azt, ami elfedőleg rájuk rakódott. Ivan Illich szerint nem létezhet ma eleven hitű kereszténység, ha elválasztja a társadalomkritikától a keresztény üzenetet. És ehhez hozzátehetjük, hogy az alább bemutatott gondolkodók pedig arról győzhetnek meg bennünket, hogy kritikai gondolkodás is aligha létezik ma a kereszténységhez való viszonyának az újragondolása nélkül. A jelen kötetben helyet kapott esszék ezért kritikai kontextusban arra kívánnak rákérdezni, hogy mi az, amit ma Jézus, ha köztünk lenne, a kétezer éves keresztény gondolkodásról, habitusról és életformáról lehántana, miképpen szólalhatnak meg az ő szavai az unos-untig ismerthez képest másként a mai társadalmi és egzisztenciális valóságban.

A könyvbe foglalt bibliai passzusokhoz fűzött széljegyzeteim szükségképpen személyesek, mivelhogy a biblikus beszéd mindig egy konkrét megszólítottnak szól, azonban mint értelmezések, törekednek a

szikár objektivitásra. Magukba kívánják szívni az európai hagyományból a még ma is termékenynek tekintett, változatlanul érvényes bölcseleti hozadékot, és tágabb kontextusukban sokat köszönhetnek a kortárs politikafilozófiai gondolkodás úgynevezett „teológiai fordulatának", amivel ellenállnak az egyházi teologizálásnak. Teologizálónak tekintek minden olyan olvasatot, amely vagy egy rendszeres, hézagmentes, sőt totális értelmezésre törekszik, interpretációit egy virtuális rendszerbe helyezi bele, amelynek nincs stílusa, mivel annyira bizonyos a dolgában; vagy amelyik puszta nyelvjáték, amely nem ismeri a költőiséget, amelynek nincs érzéke a bibliai szövegeket átszövő ellentmondások és paradoxonok elfogadásához, amely nem számol azzal, hogy a szent írások nem „gondolatok könyvelhető tárháza", hanem mindenekelőtt egy személy, aki maga az „út, az igazság és az élet" (Jn 14,6). A teológia ezért kulturális és fideista változatában hajlamos arra, hogy klerikális legyen, hogy avítt gondolatokká silányítsa az *Írás* eleven beszédét, sőt többnyire Isten szükségtelen apológiájává is, ha nem éppen hollywoodi mesévé.

Minden szöveg – akár költői vagy filozófiai eszmefuttatás – viszonyul a *Bibliá*hoz, jól vagy rosszul, igenlően vagy tagadólag, és ezért viszonyítható is hozzá. A mottószerű alfejezetcímmel kiemelt idézetek értelmezéséhez ebben a tágabb értelemben is kapcsolódnak képzőművészeti alkotások, nem illusztrációként, hanem a szó médiumától eltérő, szuverén médiumként. Szó és kép kölcsönhatásba lép egymással azáltal, hogy mindegyik másként beszél el. Amiképpen a bibliai szöveg kulturális alapját képezi a narratíváihoz kapcsolódó képi ábrázolásoknak, azonképpen a művészi imagináció vizuális megjelenítései is rávilágíthatnak valamire, amit a szöveges narratíva nem tud kifejezésre juttatni, vagy éppenséggel elrejtett, sőt ezt az elrejtettet autentikusan ki is egészítheti.

A kötet nyelvi megformálásakor a közérthetőségre törekedtem. Az olvasót a jelzett hivatkozásokon túl orientálják a jegyzetek is, amelyek kitérnek a részletesen bemutatott tizenegy gondolkodó írásos hagyatékára, és felvillantják azokat az impulzusokat, amelyek az esszék hagyománykritikai gondolkodását formálták, továbbá a gondolkodástörténeti törésvonalakat is, amelyek mentén egyaránt megkérdőjelezhető az európai kultúra katolikus megkeresztelése és a protestantizmusnak a hellén elem szabadságát ignoráló szűklátókörűsége. Azok az olvasók,

akik ismerik a 2014-ben publikált *Antifilozófusok* kötetemet, nominális átfedéseket fedezhetnek fel a portrék alanyai között. Azonban minden egyes szöveg új ebben a kötetben, és ami az *Antifilozófusok*ban a jelentős történeti távolság és az igen különböző személyiségek kiválasztása miatt nem volt lehetséges, arra itt kifejezetten törekedtem: tudniillik hogy a tizenegy gondolkodót ezúttal szoros párbeszédben mutassam be egymással, s ezáltal a soruk egy határozott gondolkodásbeli irányvonalat is kijelöljön.

Budapest, 2024. március 31.

I.
MIGUEL DE UNAMUNO – HALOTTI BESZÉD A KÖNYVEK FÖLÖTT

Miguel de Unamuno a 20. század első felének egyik legambivalensebb keresztény gondolkodója volt. Az antik görög kultúrát klasszika-filológusként alaposan ismerő, Nietzsche, Schopenhauer és Kierkegaard tanulmányozásával filozófussá érett professzort szokás antimodernnek tekinteni, mint akit valami ásatag nemzeti konzervativizmus iránti nosztalgia fűtött. Ugyanakkor politikai pályafutása – mely a spanyol polgárháború támogatásával végződött – bátorságról, üldöztetésről és merénylettervekig fokozódó folyamatos támadásokról tesz tanúbizonyságot. E pálya egészét tekintve más értelmezői, mint például David Cayley, meggyőzően mutatnak rá ugyanazokra az ellentmondásokra Unamunónál, amelyek kortársát, Chestertont vagy már egy következő generációban Ivan Illichet is jellemezték.

E három gondolkodót összekapcsolja a történeti kereszténység tragédiájának megrendüléssel és szenvedéllyel telt felismerése, e tragédia feltárásának a szándéka, s a szembefordulás a „vallás" minden kártékony tevékenységével. Ebben a vonatkozásban Unamuno utolsó írása, a *La agonía del cristianismo* 1925-ben jelent meg, szinte lefordíthatatlan címmel: a kereszténység „agóniája" ugyanis nemcsak 'haláltusá'-t jelent, mindenekelőtt a Megváltó haláltusáját a kereszten, hanem a görög *agón* szóra visszavezetve 'küzdelm'-et, 'harc'-ot is, utalva Jézus ama szavaira, amelyek szerint ő nem békét, hanem háborút, küzdelmet hozott, meghasonlásokat és elválasztásokat is. Unamuno magára vette ezt a harcot, deklarálva, hogy miután az egyház évezredes doktrínává tette azt, ami egy Isten-ember szeretete volt, ami élet, küzdelem, agónia volt, ez a küzdelem ma valóban életre-halálra megy. Élet-halál harcot vívunk azzal, fejti ki, hogy a keresztény társadalom emberévé, a jó polgárrá, a civillé, a jogok és kötelességek alanyává váljunk,

miközben a passió kihív minket a „táboron kívülre", a kegyelem és az áldozat oltárához. A kereszténység tragikus, agonizál, mert egy másik országot hirdet, miközben nem élhet kultúra és civilizáció nélkül.

Unamuno itt még messzebb megy hit és kétség párbeszédében, mint jó egy évtizeddel korábbi írásában, *A tragikus életérzés*ben (1913). Azonban már ezt az írást is áthatja a hit paradoxona, az a tudás, hogy nincs nagyobb „őrültség", mint a keresztény hit, hiszen a ráció számára tiszta „őrültség" az, hogy Isten emberré lesz tisztán az ember iránti szeretetéből, hogy meghal és feltámad érte. Jézust magát is őrültnek tekintették, még a saját családja is, s amikor a kereszten függött, köznevetség és gúny tárgya volt. A mesterét követő hívő őrültsége sem kevésbé botrányos, amikor önérdekein túllépve cselekszik, mivel egy garancia nélküli ígéretben reménykedik: az örök életben. Unamunót teljes valójában átjárja a kereszténység ezen legnagyobb ígérete, a személyes feltámadás. *A tragikus életérzés* egyes passzusai ezért szinte a keresztény olvasóihoz intézett provokációk, amelyekben a filozófus olyan mestere az ellentmondások megértésének, mint Søren Kierkegaard, akinek az írásait egyébként alaposan tanulmányozta, és akihez hasonlóan a pusztán etikára szűkített kereszténységgel szembeállítja a feltámadott embert: „Nem úgy van-e talán, hogy azért semmisül meg a rossz, mert meg akart semmisülni, vagy mert eléggé nem akart megörökülni, éspedig azért, mert rossz? Nem mondhatjuk-e, hogy nem a másik életbe vetett hit teszi jóvá az embert, hanem azért hisz a másik életben, mert jó? És mi az, hogy jó az ember, mi az, hogy rossz az ember? Ez már az etika területe, nem pedig a vallásé. Vagy inkább: nem az etika területére tartozik-e, hogy jót teszünk, noha rosszak vagyunk, a valláséra pedig az, hogy jók vagyunk, noha rosszat teszünk?"

Legnagyszerűbb könyvét, Cervantes *Don Quijoté*jához fűzött elmélkedéseit (1905) azonban még ezelőtt írta meg a Salamancai Egyetem irodalomprofesszoraként. Ebben a nagyszerű kommentárban olyan költőnek ismerhetjük meg Unamunót, akit humora, iróniája, a groteszk és a burleszk iránti érzéke nagy elődjével, Cervantesszel rokonít. Ezért ő maga is egy humorral és (ön)iróniával átszőtt burleszket ír kommentárként, egyszersmind felfedezve az evangéliumokban rejlő mennyei humort is, amely ellenpontozza az Ige pátoszát. Kommentárját ráadásul a könyvek fölött mondott halotti beszédként is olvashatjuk, amelyeknek a halála a *Könyv*höz, a *Könyvek könyvé*hez való viszonyulá-

sáról is szól. Az Ige testté, hússá lett, írja *A kereszténység agóniájá*ban, és meghalt a kereszten: ezzel az isteni Ige betűvé lett.

Maga a könyv mint találmány, amiként Ivan Illich nyomán alább kifejtem, formáját és használatát tekintve a constantinusi kereszténység találmánya, az antik pergamentekercset váltotta fel a szent iratok könyvenkénti lejegyzése és összekötése, amelyek csak később egyesültek a *Bibliá*ban, azaz a *Könyv*ben. Ismeretes, hogy Cervantes *Don Quijoté*jának szomorú sorsát a narrátor a lovagregények káros hatásának tulajdonítja, merthogy ezek vették el a derék spanyol nemes józan eszét…

Ám nemcsak a legendás spanyol nemes, de a német „mágus", Johann Georg Hamann is úgy olvasott, hogy voltaképpen számára minden könyv *Biblia* volt, mert mindegyikből, profánból és kegyesből egyaránt lehetséges volt következtetnie a Mindenhatóra. Ezt a látásmódot Unamuno La Mancha-i lovagjára is érvényesítette, csakhogy az *ő Bibliá*ja a lovagregények voltak, amiképpen a *Bibliá*t is mint egy lovagregényt olvasta, útmutatásként az igaz, erényes, bátor és hősies élethez. A hősiesség mint a hit lovagjának a fundamentális tulajdonsága rokonítja Don Quijotét Loyolai Ignáccal is: mintha a lovagregények szerelmese és az evangéliumok szerelmese lenne e két spanyol férfiú, mintha különböző megtestesülései lennének a hit hőseinek. Azonban, amiképpen a kierkegaard-i hit lovagjának reminiszcenciája, úgy talán a jezsuita alapítóval vont párhuzam sem teljesen kézenfekvő. Áttűnéseiben viszont igen, és a paradoxiában is, amelyek szerint az, amit általában képzeletnek neveznek, sokkal valóságosabb az úgynevezett valóságnál, és az, amit a közvélemény bolondságnak bélyegez, józanabb a józanságnál.

Don Quijote úgy indul el élete nagy kalandozására, hogy nem tudja, voltaképpen hová is tart, és egyáltalán miért kelt útra. A lovára bízza magát, azt tervezi, hogy megtorolja azokat az igazságtalanságokat, amelyekkel találkozik, anélkül, hogy meg akarná reformálni vagy rendszabályozni a világot: egyszerűen a kóbor lovagok életét akarja élni. És talán mert olvasta azt is, hogy „a szél fúj, amerre akar; hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy: így van mindenki, aki a Szellemtől született" (Jn 3,8). Tehát rábízza magát az útra. És ebből a különös vándorlásból előáll egy élet, amely a ráirányuló szemnek azt mutatja, hogy csak két út van, Isten vagy a feledés:

„Ha kioltod a fényt, hogy megőrizd mécsesed, ha eltékozlod a rólad alkotott eszmét, hogy takarékoskodj az életeddel, akkor Isten nem fog emlékezni rád, s legfőbb megbocsátásként a feledés homályába merít. […] Uram, emlékezzél meg rólam, hogy egész életem a rólam alkotott isteni eszme életre keltése legyen. Ha pedig ez az eszme elhomályosul, eltemetkezik testemben, s feloldódik esendő és földi énemben, akkor jaj nekem, én Uram, mert úgy bocsátasz meg nekem, hogy elfelejtesz!"

Cervantes búsképű lovagja magában hordozza egy elmúlt világ emlékezetét, annak minden melankóliájával. Ezért is használja a köznyelv a „donquijotizmus" kifejezést azon viselkedési formákra, amelyek nem illenek a korukhoz, amelyek a múlt fikciójához tartoznak. Unamuno ellenben evangéliumi átértelmezéssel él: mindaz, ami letűnt, ami káprázat vagy álomvalóság, egy realitását vesztett világ szürreális fragmentuma, aminek közepette Don Quijote az egyetlen igazi valóság, ő az egyedüli, aki azt meri állítani magáról, hogy „én tudom, ki vagyok". Ez a bizonyossága éppúgy hozzátartozik a hős „bolondériájához", mint az, hogy fittyet hány az általános érzékelésre: az észlelés és a véleményformálás teljesen más, szokatlan útját járja. Ebben a vonatkozásban valami mélységes rokonságot mutat provanszál-itáliai elődjével, Ferenccel, Isten komédiásával.

Vegyük csak a regény egyik legismertebb epizódját, amelyben a lovag Mambrin sisakjának véli a falusi borbély réztányérját, és hősi küzdelem árán kívánja megszerezni magának. A racionális történetértelmezés szálán nyilvánvaló, hogy a lovagot ezúttal is elvakították az olvasmányai, nem azt látja, ami előtte van, hanem amit a lovagtörténetekből látni szeretne. Az elbeszélésnek azonban ennél több rétege van, s eldöntetlen hitvitává alakul, amelyet Unamuno így kommentál:

„Micsoda? Még hogy csodálkozásra késztet benneteket az általános küzdelem, mely amiatt robbant ki, hogy tányér-e a szóban forgó dolog, vagy pedig sisak? Ugyan, sokkal zavarosabb és dühödtebb küzdelmek is zajlottak már a világban, melyek nem a Mambrin, hanem más tányérjáért folytak. Mint például az, hogy kenyér-e a kenyér és bor-e a bor és ehhez hasonlók. A hit lovagjai körül emberek nyájai verődnek össze, és a tréfa kedvéért vagy valami más ok miatt azt állítják, hogy a borbélytányér sisak, ahogy amazok is mondják a magukét."

Hogy sisak vagy borbélytányér-e a kérdéses tárgy, az tehát legalább annyira hit kérdése, mint hogy mi az úrvacsora bora és kenyere, bor vagy vér, kenyér vagy test. Egy hasonló, ám még inkább ellentmondásos értelmezéseket implikáló kalandot részletesebben kommentál Unamuno: azt, amelyikben a lovag lekaszabolja egy vándor bábjátékos mór lovasoknak vélt bábjait. A legkézenfekvőbb értelmezés szerint egyszerűen valóságnak gondolja Don Quijote az ott előadott színművet, minthogy nem tud különbséget tenni színház és valóság között. Azonban ismételten, sőt magasabb szinten vezet vissza ez az eset is a filozófia egyik alapkérdéséhez, létezés és látszat problémájához. Mi a valóság, és mi a látszat?

> „Merész és igencsak példás csata! Tanulságos lecke! Pedro mester hiába hívta fel Don Quijote figyelmét arra, hogy nem igazi mórokat vagdal, öldököl és gyilkol, csak tésztabábokat, a kardcsapások mégis tovább zuhogtak. S jól tette. Az efféle Pedro mesterek felállítják csalfa bábszínházaikat, s azt követelik, hogy csak azért, mert ott vannak tésztából készült bábfiguráik – s ezt ráadásul mindenki tudja is –, tiszteljük azokat. S a kóbor lovagnak épp azt kell ledönteni, lefejezni, lekaszabolni, ami – fikció lévén – több kárt okoz, mint maga a tévedés; az a tévedés ugyanis, amiben hiszünk, nagyobb tiszteletet érdemel, mint az az igazság, amiben nem hiszünk."

Az avatarok és a hiperrealitások mai kontextusában még élesebben értelmezhető, milyen valóságvesztésről van szó, és miféle paradoxonról beszél Unamuno, ha például a mai lokális vagy globális politika mindenkori színpadának a szemfényvesztéseire, világméretű bábjátékaira gondolunk. Ő maga azonban elsősorban mindig az egyháza szemfényvesztéseire asszociál, az allegória képiségével azokról a látszatvalóságokról szól, amelyeket olyan Pedro mesterek celebrálnak, akik a bábszínházból élnek: „Ismertek-e rettenetesebb dolgot annál, mint hogy meghallgatjátok egy istentelen pap miséjét, amit azért celebrál, hogy illetményét megkapja?" Majd Don Quijote szerepébe belebújva hozzáteszi: „Halál minden szemfényvesztőre és szent tisztelt fikcióra!"

Ez a Don Quijote nemcsak a kierkegaard-i hit lovagjának a mása, azaz „hős", de az írás 1905-ös keletkezése megengedi még a késő romantikus attitűdöt is, hit, hősiesség és költészet párhuzamát: az igazi hős költő is egyben – foglalja össze a filozófus a kommentárját –, mi más a hősiesség, ha nem költészet?

Ezt a költészetet és ezt a hősiességet végtelenül avíttnak is érezheti Cervantes és Unamuno mai olvasója. Nincs ellenállás az *up-to-date* technológiai uralmával szemben, és semmi sem lehet ma rosszabb jelző, mint ha valakit ódivatúnak vagy valami letűnt világ képviselőjének, „Don Quijoténak" titulálnak. Nem merünk „korszerűtlenek" lenni, s éppen ebben rejlik Unamuno írásának a valódi bátorsága, hogy Cervantes hősének, avagy a hit lovagjának választott, igenelt korszerűtlenségében új perspektívákat lát, nem értékőrzést, nem hagyományőrzést, hanem jövőbeli reménységet.

Unamuno paradox reménységéből meríthetett Graham Greene is a maga Don Quijote-regényében (*Monsignor Quixote,* 1982), csak kevesebb pátosszal és több humorral. Az ő búsképű lovagja egy gyermeki lelkületű kispap, Cervantes hősének a leszármazottja, akit az egyházi felsőség kicsap a falujából, El Tobosóból. Ezért az ugyancsak kipenderített kommunista polgármesterrel, ezzel a Sanchóval kóborolja be Spanyolországot Rocinanténak becézett régi autóján. Barangolásuk, amely egyben menekülés is a totális diktatúra árnyai elől, végül a pap akarata és szándéka ellenére hősiességgel, mondhatni, mártíriummal végződik. A megfáradt és sokszor kétségeivel küzdő Quijote atya egy, a bábjátékos-jelenetet felidéző egyházi körmenetbe botlik: a résztvevők egy babát hordoznak körül Máriaként, azt hirdetve, hogy a Szűz százas bankókat kér, amelyeket a ruhájára kell ragasztani. Ez a lovag sem tehet mást, mint amit őse csinált volna, aki arra esküdött, hogy megtorolja az igazságtalanságokat, megsegíti a bajba jutott ártatlanokat: fellép az istentelenség és az istenkáromlás ellen. Ugyanígy cselekszik Monsignor Quijote is: „Letépte a szobor ruhájáról a százdollárost, leszakította mind a ruhát, mind a bankjegyet. A másik oldalon egy ötszáz frankos fityegett. Ez már könnyebben jött le, s ő azt is ledobta. Megannyi százpezetás bankjegy szakadt ketté, amint letépte őket. Galacsinná gyúrta a papírt, és a tömeg közé hajította." A tett következménye nyilvánvaló: egy golyó sebzi halálra a lovagot. Ismételten meg lehetne jegyezni: a könyvek a hibásak, Cervantes *Don Quijoté*ja,

amelyből a kispap a cselekvési mintáját merítette. Vagy még inkább a *Biblia*, amellyel Quijote atya nem tudta összeegyeztetni az Osera városában látottakat.



Pablo Picasso: *Don Quixote* (1955), litográfia

MÉRTÉK

„Jónás pedig lement a hajó aljába, és lefeküdt, és elaludt…”
(Jón 1,5)

Jónást, Amittaj fiát, Isten elismert prófétáját (2Kir 14,25), elküldi az Úr az Asszír Birodalom királyi városába, Ninivébe (Jón 3,1): „Kelj fel, menj el Ninivébe, a nagy városba, és hirdesd néki azt a beszédet, amit én parancsolok néked!” Meg kell prófétálnia a város bűnös lakóinak, hogy hamarosan elkövetkezik a végórájuk: negyven nap múltán Isten eltörli a föld felszínéről a várost. A próféta azonban nem azt válaszolja e megbízásra, hogy „ímhol vagyok”, hanem sebtében hajóra száll Jaffában, és az ellenkező irányba, Társis felé elhajózik. Csakhogy a Mindenható elől nincs menekülés: az Úr iszonyú vihart támaszt, a hajó Jónással együtt már-már elsüllyed. A próféta ismét teljesen hihetetlen, sőt abszurd módon reagál erre az eseményre: lemegy a hajófenékbe, és lefekszik aludni. Lehetséges, hogy az alvásba menekül, de az is lehet, hogy valóban gondtalanul pihen, míg a kormányos rá nem üvölt: „Mi lelt, te nagy alvó? Kelj fel és kiálts a te Istenedhez, hátha gondol velünk az Isten és nem veszünk el” (Jón 1,6).

Protestáns teológusok szerint Jónás valamiféle „ostoba biztonság”-ban *(brutae securitatis)* reménykedhetett. Luther ehhez még azt is hozzátette, hogy nyilvánvalóan durván horkolhatott is. Kálvin pedig egyenesen bűnözőnek nevezte a prófétát, mivel gyermekkora óta ismerte az Urat, és mégis ellent mert mondani neki.

De vajon a mihasznaság és az Istennel szemben tanúsított arcátlanság késztethette Jónást arra, hogy menekülése közben egyszerűen lefeküdjön aludni? Az elbeszélés pszichologizálása helyett az *Írás* kontextusában kereshetünk választ erre a kérdésre, miközben előzetesen megállapíthatjuk, hogy az *Ószövetség* Jónása olyan paradox figura, aki minden cselekedetében ellentmondásos, aki szüntelenül valami egészen mást tesz, mint amit a közönséges józan ész diktálna: a mármár elsüllyedő hajó fenekében egyszerűen alszik, a hal gyomrában Istent dicsőíti, az univerzális, az Izráelnek tett ígéreteken túlmutató kegyelem hatalmas pillanatában haragszik. Excentrikus lenne ez a Jónás, mert radikálisan idegen tőle minden vallásos képmutatás, tehát egyszerűen egy igazi próféta? S mint próféta, világosan nem tudva is tudja, hogy az ő története egy nálánál mérhetetlenül nagyobbnak a

történetéhez vezet majd el, hogy az ő egyszerre kétségekkel és homályokkal teli és mégis dicsőséges sztorija egy másik, mennyei történetet is ír már? Mintha e kis próféta iránti szeretetből ismételte volna meg Jézus maga is a hajón alvást, éspedig a legnagyobb nyugalommal, mialatt ugyanúgy rettenetes vihar tombolt a Genezáret-tavon, mint egykor Jónással a tengeren, s őt is a tanítványainak kellett kétségbeesetten felébreszteniük (Mk 4,38).

A próféta e krisztusi vonását erősíti meg az is, hogy bámulatra méltó elszántsággal maga kéri a tengerészektől, vessék a háborgó tengerbe, mert tudja, hogy akkor az le fog csendesedni. Ő maga ajánlja fel az áldozatot a többiek megmenekülése érdekében: „Ő pedig mondta nékik: Fogjatok meg és vessetek engem a tengerbe, és megcsendesedik a tenger ellenetek" (Jón 1,12). Azonban a mindenféle nemzetből összesereglett hajósokra a vihar során olyan erős istenfélelem nehezedik, hogy vonakodva fogadják el Jónás ajánlatát, azt is csak elkerülhetetlen végső megoldásként. Végül Jónás mégis a habokban landol.

Erre az Úr rendel – vagy készít – egy nagy halat, amely először elnyeli a prófétát, majd három nap és három éjjel után kiokádja a partra. Ismeretes, hogy ezt a különös túlélést – vagy inkább a halálból való új életre kelést –, amelyben Jónás a tenger mélyéből és a hal gyomrából kiszabadulva részesült, az Ember Fia a maga halála és feltámadása jelének nevezte: „E gonosz és parázna nemzetség jelt kíván; és nem adatik jel néki, hanemha Jónás prófétának jele. Mert amiképpen Jónás három éjjel és három nap volt a cethal gyomrában, azonképpen az embernek Fia is három nap és három éjjel lesz a föld gyomrában" (Mt 12,39–40).

Különös paradoxon: Istennek ez a problematikus, nagyon is esendő szolgája, akinek a számlájára Klaus Heinrich berlini vallásfilozófus ráadásul háromszoros árulást ír – merthogy Isten kegyelme, hosszútűrése és jósága ellen lázad –, szinte már eljátssza azt, ami a Messiással történni fog. Az mintegy megtörténik vele az akarata és a tudomása ellenére. S ettől fogva magán hordja, a mélység által elnyelt és az életbe visszatért testén hordozza a megváltás kegyelmét, és ezt kellene elfogadnia a mai történeti becslések szerint milliós várossá nőtt Ninivét illetően is, akarata és hite ellenére. Ő maga testileg hordozza az ítélet valóságosságát, amit megélt a hal gyomrában, és a krisztusi üzenetet is, a Mindenhatóhoz bűnbánattal fordulás univerzális érvényességét.

Ő, a sehonnai senki, ebben az akkori *oikumené* leghatalmasabb birodalmában (Babits Mihály költői újrafogalmazásában) így kiált halbűzösen, rongyosan a gazdag és előkelő Ninivében a palota előtti téren:

„Halld az Egek Urának Istenének
kemény szózatját, nagy Ninive, térj meg,
vagy kénkövekkel ég föl ez a város
s föld alá süllyed, negyven napra mához!"

A *Biblia* egyetemes missziós üzenetéhez híven a próféta a Menny és a Föld Mindenható Istenéhez hívja a pogány népet, amely felfoghatatlan módon kollektíven hallgat erre a különös idegenre: a történet szerint a héber próféta intésére a pogány niniveiek istenfélelemmel telnek el, zsákruhába öltöznek, hamut szórnak a fejükre, és elhagyják gonosz útjaikat. A pünkösdi történést megelőző időszaknak a legsikeresebb evangelizációja zajlik, anélkül, hogy Jónás megértett volna bármit is a megtérés és a kegyelem üzenetéből, hogy el tudná fogadni Isten bocsánatát: „És látta Isten az ő cselekedeteiket, hogy megtértek az ő gonosz útjukról […], és nem hajtotta végre rajtuk az ítéletet. És igen rossznak látszék ez Jónás előtt, és megharaguvék" (Jón 3,10–4,1).

Jónás azonban továbbra is haragosan hevül az igazságosságért, azért, hogy voltaképpen nincsen „térj meg, vagy…", mert csak az ítélet igazságos (Jón 3,4): „Még negyven nap, és elpusztul Ninive!" Jónás úgy ismeri az Urat, hogy Ő tartja a szavát, és a gonoszságot ítélettel sújtja. De hogy létezhet isteni irgalom is, ráadásul azoknak a pogányoknak is, akik Izráel esküdt ellenségei, ezt nem érti. A kegyelem e szélességét, hosszúságát, mélységét és magasságát még Péternek is nehéz volt megértenie Cornelius házában, és ez ma is értetlenséget és ellenállást válthat ki mindenkiből. Jónás kétszer lett megleckéztetve emiatt: egyszer meg kellett térnie a viharos tengeren, és be kellett látnia, hogy az ember élete és halála egyaránt Isten kezében van, az Ő akarata nélkül egyiket sem választhatja. Majd pedig az egy nap alatt elszáradt tök- vagy ricinuscserje nemcsak minden teremtett dolog efemer voltát tanúsította, de azt is, hogy kegyelem nélküli élet nem több az egy nap alatt elszáradt kórónál.

Miközben Isten minden mérték felett könyörül, Jónásban egyre magasabbra tornyosul az indulat. Igazságosságot akar, nem kegyelmet,

azt, hogy végre a gonosznak nyoma se legyen már. Hallotta, énekelte a zsoltárossal: „Mert a gonosztevők kivágattatnak, de akik az Urat várják, öröklik a földet. Egy kevés idő még, és nincs gonosz, nézed a helyét, és nincsen ott" (Zsolt 37,9–10).

Amennyire folklorisztikusnak, a gyermekeknek írt mesekönyvnek tűnik olykor a *Jónás könyve,* olyan filozofikus mélységei sejlenek fel,* amit elsősorban a költők és a művészek érzékeltek benne, főleg azok, akiket Jónásban a haraggal telt, kétlelkű, az igazságosságért perlő próféta alakja ragadott meg, egy olyan prófétáé, akinek elege van már a látott, hallott, tapasztalt gonoszságból, aki úgy gondolja, nincs pardon: amit vet az ember, azt kell learatnia végül.

A haraggal telt Jónást festette meg Michelangelo Buonarroti is a Sixtus-kápolna nagy prófétáinak sorában.** Ismeretes, hogy a kápolna mennyezeti boltozatának fülkéiben az *Ószövetség* hét prófétáját láthatjuk, Ézsaiást, Ezékielt, Jeremiást, Zakariást, Dánielt, Jóelt és Jónást, valamint az antik világ öt jósnőjét, az úgynevezett szibillákat, akik a kora keresztény hagyomány szerint (Justinus Martyr, Lactantius, Augustinus stb.) megprófétálták a megváltó eljövetelét, s hirdették az idők végén a világ Isten általi megítélését. Amiképpen Celanói Tamás az egész európai kereszténységben elterjedt himnuszában, a *Dies irae*-ben írja:

„Dies irae, dies illa
Solvet sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla."

* Egy szinte sokkoló analógiával él a fentebb említett könyvében Klaus Heinrich, aki Jónást Parmenidésszel, az i. e. 5. század első felében iskolát alapító eleai bölccsel rokonítja. Nem mutat azonban rá a meglátásom szerint talán egyetlen megvonható párhuzamra: Parmenidész is, akárcsak Jónás, örök és változhatatlan, statikus isteni hatalomnak tekintette az igazságosságot és a jogosságot. A filozófust ez a két istennő, Diké és Themisz vezeti az éj és a nappal mennyei kapujához, oda, ahol „az Igazság jólkerekített, megingathatatlan szíve" található. Lásd Hermann Diels: *Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch,* szerkesztette Walther Kranz, 14. kiadás, Hildesheim, Weidmann, 2023, 1, 29–30.

** Többek között Charles de Tolnay visszautasítja azt, hogy Michelangelo a haragvó Jónást festette volna meg, noha Ollivier és Steinemann mellett Carl Justi Michelangelo-monográfiája is ezt az álláspontot képviselte. Tolnay csatlakozik Burckhardthoz és Grimmhez, akik szerint ez a Jónás éppen a hal gyomrából szabadul.

„Ama nap, a harag napja,
e világot lángba dobja:
Dávid és Szibilla mondja."

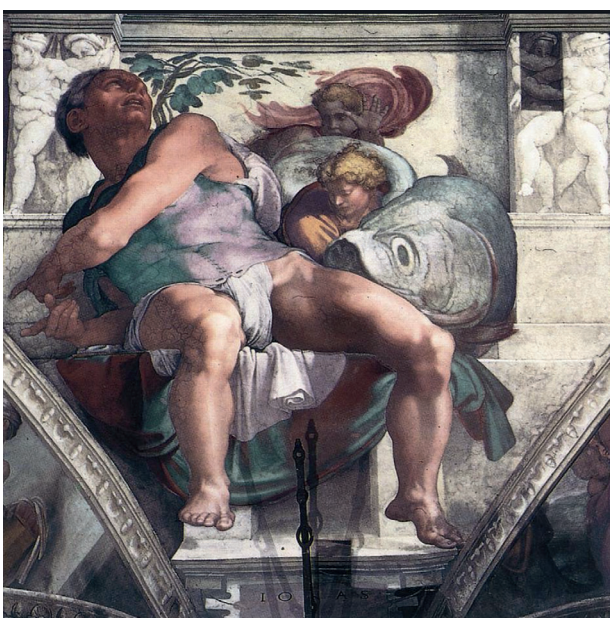
Jónás alakját a korabeli tudósítások, így Vasari és Condivi életrajza szerint utoljára festette meg Michelangelo. Nemcsak Jónás némileg ruhásan is majdnem mezítelennek ható alakja tér el a többi prófétáétól, de az elhelyezése is különös, mert a művész pontosan az oltár fölé tette, az *Utolsó ítélet* Krisztus-alakjának síkjába – a hagyományos értelmezés szerint az örök élet reménységeként, de mint alább javaslom, ennél többértelműbb kapcsolódást teremtve Jónás és az ítélő Megváltó között. Noha az *Utolsó ítélet* majd húsz évvel a mennyezetfreskók után készült el, nyilvánvalóan egységes kompozícióról van szó.

Michelangelo Jónása nagy testű, robusztus férfi, atletikus alakja és kerek arca korántsem fennkölt, inkább plebejusjellemre utalhat. Indulatosan félrefordulva ül a töklevél árnyékában, feltehetőleg Ninivével szemben. Fejét felfelé fordítja, mintha az Úrra tekintene. A Sixtus-kápolna terében ténylegesen is a mennyezeti freskó Teremtőjére tekint Jónás. Az egész kompozícióban ő az egyetlen bibliai alak, aki az Atyával szemkontaktusban van.

Arra a Mindenhatóra tekint, ahhoz szól tehát a próféta, akivel most perel: szája nyitott, talán éppen az Úrnak válaszol valamit – sőt netán éppen az utolsó hozzá intézett szavaira reagál? Jobb combjánál egy hal mered be a képbe két géniusz társaságában, akik a látott vagy vizionált történésekre reagálnak: az egyik, a fiúalak rettegve, a másik, a lány szemét lecsukva, merengőn. Ahhoz túl szerény méretű ez a nagy fejű hal, hogy egykor Jónást elnyelhette volna, de nyilvánvaló, hogy nem csak a jónási történet narratívájára utal a jelenléte. Hiszen Michelangelo is tudta, hogy a hal már a görög nevében – *ICHTHYS* – rejlő utalás miatt is a Krisztus jele volt Róma ókeresztény katakombáiban. Az átlósan balra dőlő test mellett ugyancsak átlósan egymásra vonatkoztatható a fenti tökinda, Ninive jelképeként, és alul a hal, amely nemcsak Jónás életének nagy drámájára, a halál és a megváltás emberi drámájára utal, hanem a ninivei prófécia értelmezésének is a kulcsa.

Mintha a halmotívumnak ez az ambivalenciája a halál és a megváltás között indikálná a bal oldali képmező rejtélyes gesztusait is: a próféta különös kézmozdulatot tesz, amelyre a művészettörténet eddig

még nem talált egyértelmű magyarázatot. A legismertebb feltevés szerint Jónás talán számolgatja az Izráel esküdt ellenségének tekintett Ninive pusztulásáig hátralévő napokat, várva annak bekövetkeztét. Carl Justi ma is nagyszerű monográfiája szerint a kézmozdulat a vitatkozás gesztusa volt a korabeli Itáliában. Ám talán még azt is láthatjuk ebben a kézmozdulatban, hogy indulatosan forgatja Isten válaszát, miszerint miért ne kegyelmezett volna ennek a városnak, amikor több mint százhúszezer lakója nem tud különbséget tenni a jobb és bal keze között? Jónás kezének egyik ujja felfelé mutat, a másik lefelé, s ez is kérdésessé teszi, hogy a napokat számolja: inkább azt mérlegelheti, hogy vajon létezhet-e egyensúly igazság és irgalom között, hogy található-e valamiféle mérték, amely meggyőzően határt szab az egyiknek és a másiknak is. Egyáltalán lehetséges-e egyensúly a kettő között, nem hajlik-e a kegyelmező Isten nagyon is a „hal" – a kegyelem, az irgalom – irányába, s ezért Jónás szinte egyensúlyát vesztve dől a másik oldalra, a tökinda felé, ahol valamit rejtélyesen számol vagy következtetve mérlegel?



Michelangelo Buonarroti: *Jónás próféta* (1508–1512), Róma, Sixtus-kápolna

Ahelyett, hogy túlmagyarázásba bonyolódnánk, feltehetjük a kérdést, hogy vajon mi következne abból, ha a képi narratívát innen, balról jobb felé olvasnánk, úgy, ahogyan az a mi nyugati kultúránkban szokás. Ebben az esetben a prófétai küldetés rekvizitumaitól érkezünk el a képmező nagyobbik, jobb feléhez, amelyet a hal tölt ki, két ifjú géniusszal maga mögött. Olybá tűnik, mintha ezzel a hagyományos képolvasási stratégiával „visszafelé" olvasnánk Jónás történetét, amelyben először van Ninive és a harag, azután a cethalban lelt „halál" és az új élet. Ez a hal ugyanis egyszersmind Jónás jeleként az üdvözülés jele is, a Krisztusban elnyert kegyelem és az örök élet jele, amely a harag prófétai üzenetének és az azt hirdető ember önigazságának a helyébe lép.

Miért jószerencsés a gonosz? Az egyetlen válasz erre az, hogy a haragvónak, az Istent felülbírálónak magának is meg kell térnie, meg kell változtatnia a gondolkodását. A *Jónás könyve* ezért az Úr nyitott kérdésével zárul egy kérdő mondatban (Jón 4,11): „Én pedig ne szánjam Ninivét…?" – amire Jónás válaszát már nem olvashatjuk. Elképzelhető, hogy Michelangelo Jónása a kép nyelvén, hallható szavak nélkül, de nyilvánvalóan az Úrhoz beszélve reflektál erre a bibliai szövegben mutatkozó hiátusra, az elbeszélés megszakadására. Nem jegyeztetett ugyanis fel, hogy válaszolt-e valamit a próféta az Úr feddő kérdésére. A prófétai könyv utolsó mondata igen homályos magyarázatot ad arra vonatkozólag, hogy miért nem pusztította el a Mindenható Ninivét. A kézenfekvő érv nincs kimondva, csak sejtetve, hogy tudniillik a niniveiek megtértek a gonoszságukból, és ezért kegyelmez meg nekik a Mindenható, mivel Jón 4,11-ben ezt olvassuk: „Én pedig ne szánjam Ninivét, a nagy várost, amelyben több van tizenkétszer tízezer embernél, akik nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között, és barom is sok van?" Tehát ha már a niniveiek nem tudják, melyik a jobb és a bal kezük, a barmok, a juhok és az ökrök tudták a maguk dolgát, amikor ők is vezekeltek a király parancsára (Jón 3,7): „Emberek és barmok, ökrök és juhok: semmit meg se kóstoljanak, ne legeljenek, és vizet se igyanak!"



Michelangelo: *Jónás próféta* (1508–1512), Róma, Sixtus-kápolna, részlet a fenti képből

A több mint tizenkétszer tízezer továbbá nyilván szimbolikus szám, analógiája mindenekelőtt a *Jelenések könyvé*ben (Jel 7,4) található, ahol az Izráel tizenkét törzsének üdvözültjei száznegyvenezret tesznek ki. És az még kevésbé érthető, hogy miért kegyelmez az Úr éppen ezeknek. Azért, mert ostobábbak a barmoknál? Az elbeszélés szerint ugyanis nem ismeretes, hogy megértették-e egyáltalán, mi a bűn, és hogy miképpen kellene a jövőben az igazságosság, a jogosság és az erényesség szerint élniük. A könyv nem említ ilyen kimenetelt, ezt csak Jézus jelenti ki utóbb a farizeusoknak: „Ninive férfiai az ítéletkor együtt támadnak majd fel ezzel a nemzetséggel, és kárhoztatják ezt: mivelhogy ők megtértek a Jónás prédikálására” (Mt 12,41). *Jónás könyvé*ben azonban mindössze az hangzik el a Mindenható szájából, hogy ez a másfél százezres tömeg nem tudja, melyik a bal, és melyik a jobb keze, a legkevésbé sem igazodik el abban, mi a jó, és mi a rossz, mi az igaz, és mi a hamis. Olyannyira nem, hogy együttesen említtetnek a mezei barmokkal, amelyekből úgyszintén „sok van” a városban.

Jónást nem makulátlan jellemként mutatja be a könyve, amelyben ő maga nem prófétál – más beszéli el a történetét. Ahogyan a krisztusival, úgy az emberivel is talán ez az extrém prófétaalak áll a legközelebbi rokonságban. Együtt lehet érezni a szenvedő Jeremiással, örvendezni lehet Ézsaiás fenséges próféciáin, Ezékiel látomásai pedig leginkább lúdbőrössé tesznek – Jónás drámája azonban a mi emberi drámánk.

A művészek és a költők Jónás iránti rokonszenvét nem szükséges tehát tovább indokolni: Jónás, a próféta egyben a költő is, akinek fel kell emelnie a hangját az igazságtalanság, a romlottság, a hamis élet

ellen. És az Isten elől menekülő, majd indulatosan igazságot követelő Jónásról is elmondhatjuk, hogy minden más ószövetségi prófétánál közelebb állhat az olvasóhoz, hogy Jónás bizonyos értelemben mi vagyunk. Ez az azonosulás azonban még egy másik, univerzálisabb értelemben is érvényesíthető. A kora keresztény művészet több mint százharminc freskón, reliefen és mozaikon ábrázolta a Jónás-történetet, s ezeken a próféta több és más is volt, mint Amittaj fia, az engedetlen próféta, sokkal inkább az Ember Fia jelére irányult a képi nyelven elbeszélt narratíva. Jónás a katakombák festészetében, a 3. századi kőszarkofágokon és a mozaikon az az ember, aki már Krisztussal általment a halálból az életbe.



Jónás, padlómozaik, részlet (i. sz. 310), Aquileia, Santa Maria Assunta

Ezek a képi elbeszélések gyakorta egy kétmozzanatos tengeri jelenetet ábrázolnak, ahogy azt egy, a vatikáni múzeumok gyűjteményéből származó 3. századi szarkofágon is láthatjuk: bal felől a tengerbe, egyenesen a tengeri szörny szájába repülő Jónás jelenik meg, aki sajátos módon békés arckifejezéssel, szinte várakozással nyújtja ki a kezét a cethal szája felé, amely elnyeli őt. Majd a jobb oldalon egy boldogan alvó Jónást pillanthatunk meg egy töklugas árnyékában. Még inkább az örömteli élet békéje sugárzik arról a Jónás-ábrázolásról, amelyet a Santa Maria Assunta-templom 4. század eleji antik mozaikpadlója

őriz Aquileiában: a hal gyomrából partra vetett Jónás egy kis tengeri szigeten alszik egy töklugas árnyékában. A szigetet nyüzsgő halak sokasága veszi körül, itt pihen Jónás – mintegy az örökkévalóságban, vagy talán álmában várja azt… Ő az a boldog ember, aki Krisztusban általment már a halálból az örök életbe. *Minden hívő Jónás,* hirdeti a kora keresztény művészet, nő és férfi, görög és zsidó, római és barbár egyaránt.



Jónás, padlómozaik, részlet (i. sz. 310), Aquileia, Santa Maria Assunta

II.
GILBERT KEITH CHESTERTON – TEVÉK, AMELYEK ÁTMENNEK A TŰ FOKÁN

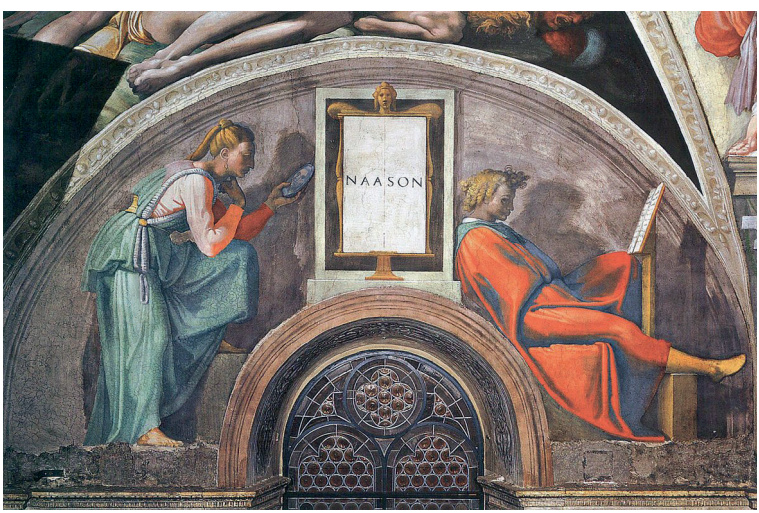
Gilbert Keith Chestertont Magyarországon leginkább a detektívregényei révén ismerik, amelyeknek a főhőse Brown atya, egyéb irodalmi tevékenységét, például nagyszerű novelláját, *Az ember, aki csütörtök volt* címűt vagy a költészetét már aligha. Keresztény gondolkodóként pedig szinte teljesen ismeretlen, noha a kortárs kritikai filozófiai gondolkodásban meghatározóan jelen van. Ez az ignorálás talán abból a tévedésből is ered, hogy olykor rávetül az „ortodox" jelző, nem teljesen indokolatlanul, hiszen egyik legfontosabb, a kereszténységre kérdező hosszabb esszéje is ezt a címet viseli: *Orthodoxy* (1909). Ugyanakkor az „ortodox" jelzőt vele kapcsolatban csak a „radikális"-sal együtt, mint „radikális ortodoxiá"-t értelmes használni. De mit is jelent ez az önellentmondásnak tűnő szókapcsolat? „Ortodox" Chesterton kereszténysége, amennyiben olyan tudásból merít, amely isteni megvilágosodásból ered, azaz az isteni *logosz*ban való részesedés, úgy, ahogyan azt az *Újtestamentum* és a korai egyház, sőt Augustinustól a középkori szentekig tanúsította. „Radikális" ez a keresztény gondolkodás, mert maga a kereszténység nemcsak a krisztusi tanításban volt radikális igazság, de mindenkor radikálisan tagadja a szekuláris gondolkodást és életvitelt. Tagadja az olyasféle édeskés fecsegést az evangéliumi szeretetről, a felebarátságról, amely az egyházakban szokásos, miközben feledésbe merült, hogy a Mester szavai gigásziak voltak: tevék, amelyek átmentek a tű fokán, szavak, amelyekre hegyek ugrottak a tengerbe.

Chesterton több tekintetben is lényegi választóvonalat lát az *Ószövetség* és az *Újtestamentum* között. Olvasata szerint az *Ószövetség* szereplői magasabb erők kezében vannak, ők nem Isten fiai, mint Krisztus tanítványai, hanem akaratának médiumai, mondhatni, „rabszol-

gái". A *Jób könyvé*hez írt bevezetőjében arról értekezik, mennyire magányosak az *Ószövetség* Krisztus előtt élt hősei, és milyen magányos Isten maga is, akit a folyamatos elutasítás, félreismerés és ráirányuló hűtlenség övez. Ezt a majd csak Isten Fiában az újtestamentumi fiúság által feloldható magányt árasztották már Michelangelo freskói is a Sixtus-kápolnában (olasz nevén: Cappella Sistina), amelyek feltehetőleg Chestertont is megihlették. Horst Bredekamp így értelmezi őket:

> „A Sistina lunettái és saroksüvegei huszonnégy képmezőjének összbenyomása újabb és újabb jelenetekben arra a megváltatlanságra mutat rá, amely az emberiséget az Üdvözítő megszületése előtt uralta: ezek a jelenetek mind a szétziláltságról, az ürességről és az elmagányosodásról tanúskodnak, s egyedi módon kínálnak fel lehetőséget az együttérzésünkre."

Isten és ember elidegenedésének e végtelen magányát Chesterton szerint először Jób Istenhez intézett kérdészuhataga töri át, amelyre Isten maga is egy kérdéssel válaszol: „Ki vagyok én?" Ez azonban akkor és ott még a megismerhetetlenbe, a kiismerhetetlenbe vezet, amelybe majd csak a Világ Világossága világít be, aki egyben ki is szabadítja az embert az őt övező magány rabságából.



Michelangelo: *Nahsón-lunetta* (1511–1512), Róma, Sixtus-kápolna

Chesterton szerint a kereszténység az ószövetségi vallással ellentétben teljesen észszerűtlen – görögnek őrültség, zsidónak botrány –, üzenete mégis észszerű. Ő maga ugyanazon okból hisz az evangéliumokban, amely okból az agnosztikusok nem hisznek benne. *János evangéliuma* szerint boldogok azok, akik nem botránkoznak meg a jó hírben és annak hordozóiban. Ezekre a botránkozásokra, erre a hasadásra válaszol az Ember Fia a fájdalmak férfiaként, aki képes arra, hogy sírjon az elveszendő és elpusztuló város, Jeruzsálem felett, szembesülve Isten és ember tragikus elválasztottságával. A Mester siratja Jeruzsálemet, amely nem ismerte fel a meglátogatása idejét, vért izzad a világ minden gonoszsága feletti fájdalmában a Getsemáne-kertben, miközben ezt a súlyt magára vállalja. Paradox módon éppen a világnak ez a terhe lesz az, ami az evangéliumok történeti olvasóit a leginkább megbotránkoztatja, a kétségbeesés és a fájdalom csak az anyanyelvén, arámiul kimondható szavai (Mt 27,46): *„Éli, Éli, lamá szabaktáni?”* Isten és ember végtelen elválasztottságát kizárólag Isten Istentől való elválasztottsága szüntetheti meg. A kereszténység „botránya” éppen az újtestamentumi üzenet egészére jellemző differenciában csúcsosodik ki, abban, hogy az Isten a maga „Vagyok, aki vagyok”-jához (2Móz 3,14) Jézus élettörténetében egy merőben új bátorságot is társít, amely az istenit, az örököt, a mindenkori „van”-t a kétséggel is, a halállal is összefonja. Merthogy az igazi, maradandó élet nem „van”, hanem mindig „lesz”, „történik”, azzá válik, ami valójában. Az a rövid tudósítás, amit az evangéliumok a Fiú végletes elhagyatottságáról és szenvedéséről közölnek, a hétköznapi ember és a filozófia számára egyaránt elfogadhatatlan, noha különös módon éppen a posztmarxistáknak a kereszténységhez való közeledésében elevenedett meg ez a – mint Žižek fogalmaz – „monstruózus” paradoxon, tudniillik hogy a kereszthalálban Isten maga az, aki eltekint saját magától a szenvedő Fiúban, Ő maga vesz magától távolságot a világ üdvéért.*

Az angol esszéíró által képviselt keresztény gondolkodás nemcsak paradox, feszítően energikus, de eredendően polemikus is, amely az

* Rendkívül világosan fejti ki a magát ateistának tekintő Slavoj Žižek is a Jordan Petersonnal folytatott 2019-es elhíresült vitájában azt, hogy a kereszténység lényege éppen e paradox hasadás az isteniben, ezzel rámutatva a Szentháromság istenfelfogásának világmegváltoztató erejére: https://www.youtube.com/watch?v=qsHJ3LvUWTs.

evangéliumi gondolkodás grammatikájával kívánja értelmezni mindazt, amit kora társadalmi, kulturális jelenségei közül szemügyre vesz. Manifesztálja, hogy ez a Krisztusban testet öltött, személlyé vált igazság egyszersmind megosztást is hoz magával. Hiszen az ember is el van választva Istentől, és a keresztény ember is le van választva a világról.

Polemikus hajlamánál fogva Chesterton sikeresen vitázott kortársaival az *Orthodoxy* lapjain, és ma is bizonyára lennének meghökkentő érvei például Herbert Schnädelbachhal szemben, aki *Der Fluch des Christentums* (A kereszténység átka) című esszéjében hét fő ponton fordult szembe a kereszténységgel, elfogadhatatlannak tartva az eredendő bűn tanát, az erőszakos, véres áldozatot, amellyel Isten a Fia halála árán fizettette ki az ember bűnét, a kereszténység missziós expanzióját és antiszemitizmusát, valamint az eszkatologikus történetszemléletet és egy elavult teológia platonikus dualizmusát.

Schnädelbachnak Chesterton mindenekelőtt azt válaszolná, hogy ugyan kérdésessé tehető, mi az eredendő bűn, de azt tapasztalja és tudja, amit a mai teljes identitásválság alanya nap mint nap megél: hogy tudniillik „akármi is vagyok, nem vagyok önmagam". Az *Újtestamentum* szabadságelvét követve Chesterton mélységesen megveti azt az intézményesült nyugati vallási képződményt, amelyet Jacob Burckhardt „rendőrintézménynek" nevezett, és amely az evangéliumi szeretetvallás nevében a vélt vagy valós bűnök könyörtelen megtorlójává vált.* Chestertontól idegen a moralizálás, az isteni erőszakosság beleolvasása az *Újtestamentum*ba, amely egy eredendő, jószerével protestáns félreértelmezésen alapult: azon az összekapcsoláson, amely szerint már az *Ószövetség*ben sem lehetett bűnbocsánatot nyerni az áldozati állat leölése nélkül. Krisztus halálának rettenetessége, az a kegyetlenség, amellyel megostorozták, elítélték, majd kivégezték, folyamatosan kihívást intéz a keresztény gondolkodáshoz. Ezzel szemben Chesterton rámutat Isten emberré válásának a lényegére: Isten korlátozta magát, ahogy ő fogalmaz, „mintegy a falhoz állt", a mindenhatóságához hozzáadta a bátorságot, a halált, sőt a kétséget is. *„Éli, Éli, lamá szabak-*

* „Ugyanaz a vallás, amelynek győzelme a lelkiismeret diadala volt az erőszak felett, most tűzzel-vassal nekiront a lelkiismeretnek", mely során „az egyház egyre inkább rendőrintézménnyé alakult, és a főpapok ettől bűzlöttek". Lásd Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*, fordította Báthori Csaba és Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2001, 74. sk.

táni!" – Krisztus utolsó szavai a kereszten azt tanúsítják, hogy Isten a Fiában saját magától vett távolságot, azért, hogy a hamis szeretetet, amely mindig kompromisszummal és közönségesen végződik, a valóssal cserélje fel.*

„Éli, Éli, lamá szabaktáni!" – ez az egyetlen eredeti arámi mondat, amely Jézustól az ő anyanyelvén a tudósításokban fennmaradt. Isten nem kísérti az embert, de kísértheti önmagát: *„God was forsaken of God"*, Ő nem fordul el soha az embertől, azonban elfordul önmagától, amikor érte meghal. Míg a modern filozófiák láncolatok, érvel Chesterton, amelyek összekötnek, addig a kereszténység kard, amely elválaszt és megszabadít. Elválasztja az életet a haláltól, az efemert, a bomlásnak indultat az örökké valótól, a hazugságot az igazságtól. Máté evangéliuma a passió e pillanatában a világ széteséséről, darabokra hasadásáról tudósít, egy olyan világrengésről, amely alapjaiban fordítja fel az addig ismert világot: „És íme a templom kárpitja a tetejétől az aljáig kettéhasadt. A föld is megindult, és a sziklák megrepedeztek. A sírok megnyíltak, és sok elhunyt szentnek a teste feltámadt" (Mt 27,51–52).

Az igazi szeretet ellenben mindig áldozattal, önfeláldozással, „vérontással" jár. Míg a „buddhizmus modern pantheizmust és immanenciát kínál, a kereszténység humanitást, szabadságot és szeretetet. A szeretet személyiséget kíván, azért a szeretetet egyben elválasztást követel. Ebben mutatkozik meg a szakadék a buddhizmus és a kereszténység között. A buddhista és a teozófus személyisége az elbukott ember, az ő világ-lelkük azt kéri az embertől, hogy belevesse magát. A kereszténység isteni centruma ezzel szemben kivetette az embert magából, azért, hogy szerethesse". Az evangéliumok szeretetelve tehát paradox, el kell határolnunk a szeretet köznapi fogalmától. „Való igaz, hogy létezik olyan dolog, amit pontatlanul szeretetnek hívnak: azokat a szegényeket illeti meg, akik kiérdemlik. Ám a szeretet, amely azokat illeti meg, akik érdemesek rá, egyáltalán nem szeretet, hanem csak igazságosság. Az érdemteleneknek van reá szükségük."

* Nem szabad összekeverni ezt az önmagában iszonyatos képzetet, hogy Isten a kereszten elhagyja önmagát, a *„Nemo contra deum nisi deus ipse"* goethei lázadásával (magyarul kb. „Szemben Istennel csak Isten állhat").

A hit, a remény és a szeretet „észszerűtlen" erényei mellett a kereszténységet megkülönbözteti a judaizmustól a keresztény „alázat" elve, amely nem egyeztethető össze egy hamis missziós tudattal. Erről az erényről Chesterton nem kíván rossz moralizáló példákat adni, inkább egy biblikus képben foglalja össze, mi is annak az alázatnak lényege, hogy az evangéliumi lelkület abban leli legnagyobb örömét, ha énjét nullára redukálja. A költői kép meglepő módon kozmikus, az egész teremtést áthatja, és csak ebben az értelemben jellemzi az ember és az univerzum kapcsolatát is: „Az alázat újítja meg örökkön örökké a földet és a csillagokat. Nem a kötelesség, hanem az alázatosság az, ami megóvja a csillagokat attól, hogy helytelen pályára tévedjenek, megvédi őket a megbocsáthatatlan lustálkodó rezignációtól; az alázatosságnak köszönhető, hogy a legősibb égi szférák frissek és rendíthetetlenek maradnak számunkra. Mindnyájunkat megvert ama történelem előtti átok,* s oly könnyen belefáradunk a csodákba. Ha életünkben először látnánk a Napot, a legfélelmetesebb és leggyönyörűbb meteorok egyike volna a szemünkben. Most pedig, hogy századszor látjuk, Wordsworth förtelmes és istenkáromló kifejezésével élve azt mondjuk rá, hogy közönséges napvilág. Hajlunk arra, hogy növeljük igényeinket. Hajlunk arra, hogy akár egy féltucatnyi Napot követeljünk, igényt tartunk egy kékre, igényt tartunk egy zöldre."

Az angol gondolkodó szerint a kereszténység gigantikus titka az öröm. Az antik görögség óta ismeretes, hogy a materiális ember ugyan tud örülni minden kis dolognak, de a nagy dolgok olyan keserűek számára, mint az óceán. A más vallású ember, illetve a modern ateista számára „a racionális erények olyan dolgok, mint például az igazságosság vagy a mértékletesség – ezeket a keresztény egyház átvette. A három misztikus erény, amelyet a kereszténység nem átvett, hanem feltalált: a hit, a remény és a szeretet. Mármost, a keresztény retorika hatalmas és nevetséges áradatát zúdíthatnánk a három szó köré, én azonban velük kapcsolatban mindössze két nyilvánvaló tényre szorítkozom. Az egyik nyilvánvaló tény (éles ellentétben a nem keresztény ember táncot lejtő káprázatával) abban áll, hogy a világi erények, mint amilyenek az igazság és a mértékletesség, szomorú erények, ellenben a hit, remény és szeretet misztikus erényei vidám és ujjongó erények.

* Chesterton itt nyilvánvalóan a bűnbeesésre és annak következményeire gondol.

A másik nyilvánvaló tény pedig, mely még az előzőnél is nyilvánvalóbb, abban áll, hogy a pogány erények észszerű erények, míg a hit, a remény és szeretet erényei leglényegükből következően olyan észszerűtlenek, amennyire csak lehet".

Az antik görögség mintaszerűen, nemesen, gyönyörűen észszerű volt, „és halálfélelmében felfedezte a múlhatatlan és felbecsülhetetlen igazságot, és azt az örökséget hagyta minden korok számára, hogy az észszerűséggel nem lehet sokra jutni". Mit jelent tehát az, hogy a keresztény erények „misztikusak", azaz a görög, sőt a zsidó diskurzussal is szembeállítva teljesen „észszerűtlenek"? Már önmagában az tiszta őrültség, hogy Isten pusztán szeretetből emberré lett. Az Ember Fiát is őrültnek tartották, amikor a kereszten függött, és mindenki gúnyolta. Hasonlóképpen tiszta őrültség a keresztény embertől az, hogy félreteszi az önérdeket, és egy olyan ígéretnek engedelmeskedve cselekszik, amire semmilyen materiális garanciája nincs. Kierkegaard szerint egyedül a hívő ember képessége az, hogy vidám legyen olyan körülmények közepette is, amelyek önmagukban kétségbeejtőek. Teszi ezt azért, mert valós reménye van, hiszen tudja, hogy Istennél minden lehetséges. Erről a reményről állítja, hogy ez mindig a keresztút kiélezett tapasztalata, olyan remény, amely csupán a földrengés vagy a napfogyatkozás óráiban létezik.

Chesterton esszéíró tevékenységének egyik csúcsa az Assisi Ferencről írt esszenciálisan sűrű monográfiája, noha nagyobb távolság a reális élet koordinátái szerint el sem képzelhető, mint az „együgyű", a „szegény" komédiás Ferenc és a gazdag, előkelő, okos angol konzervatív író között. És mégis, talán éppen az áthidalhatatlannak tűnő távolság az életeknek e paradox találkozásában volt az, ami ezt könyvet ihlette, s ami érzékletessé tette, hogy minden igaz hívőben lakozhat valami Ferencből. Az angol író ebben a szent komédiásban lel rá a krisztusi élet valóságára, amelynek erőteljes életszeretete nem világias, mert nem köt kompromisszumot az Istentől elválasztott világgal, ugyanakkor együtt lélegzik minden teremtményével. Egy olyan élet ez, amely igazi bátorsággal vállalja a Krisztusban elnyert teljes szabadság összes konzekvenciáját. Például a radikális elszakadást a városi kereskedő-életviteltől, annak értékrendjétől, a vagyonra, a birtoklásra, az öröklésre, a kontinuitásra törekvésétől. Chesterton szerint Ferenc életében mutatta be a keresztény élet gyengeségében rejlő iszonyatos erőt, értette meg

azt, amit ő maga úgy fogalmaz meg, hogy „a keresztény hit az egyetlen olyan vallás, amely Isten mindenhatóságát nem tekinti teljesnek. Egyedül a Krisztust követő tanítvány érzékelheti, hogy Isten, ahhoz, hogy teljesen Isten legyen, egyszerre kellett hogy lázadó és király legyen. Egyedül a kereszténység adta hozzá a Mindenható erényeihez a bátorságot". Ferenc megértette és élni is tudta ezt, vállalta, hogy a minden lehetséges életút közül a legkalandosabbat és a legemberibbet válassza, hogy merjen áthatolni minden töréspontón, anélkül, hogy összetörne. Chesterton elsőként deklarálta azt a radikalitással párosuló konzervatívan józan hitet, amelyet keresztény gondolkodásként és életvitelként a krisztusi mintának tekintett, s őt követte ebben Ivan Illich vagy René Girard is azzal a meggyőződésükkel, hogy az „ortodox" teológiai hitvalláshoz szükségképpen hozzátartozik a „forradalmiság", az a radikálisan kritikai gondolkodás és cselekvés is, amely a Krisztus utáni évszázadok *ecclesiá*ját még jellemezte. A polgári körülmények között élő angol bölcselő sóvárogva tekint arra az Alverno hegyén bekövetkező fordulatra, amelytől kezdve Ferenc élete átlépett a természetfelettibe, amelyben ez az izzó, szellemi intenzitás egyszersmind olyasvalakihez tartozik, aki szinte haldoklóként járt, mert már nem volt önmaga.

Hasonló ellentmondások feszítik másik remekművét, a *Jób könyvé*hez írt bevezetőjét is, merthogy abban egy ízig-vérig racionalista azonosul Jób kétségbeesett tudáshiányával. Azzal a Jóbbal, aki nemcsak azt nem tudja, hogy ki ő maga, de abban sem bizonyos, hogy érdemes odaáldozni a nyomorúságos emberségünket annak az Istennek, aki teljesen egyedülálló módon rejtély számára – és a könyv olvasója számára is. Az igazság iránti szenvedéllyel teszi fel Jób a kérdést, hogy végtére is mi Isten szándéka. Isten azonban, aki az egyedüli valóságos személyisége ennek az iratnak, olyannyira, hogy az ő árnyékában az ember szinte elszemélytelenül, nem ad választ. Ehelyett kérdések garmadáját teszi fel, felsorakoztatja Jób szeme előtt a teremtés rejtélyes lényeit, olyan csodákat, amiken mintha még Ő maga, a teremtőjük is megrökönyödne. S eközben Jób nemcsak a szenvedés miértjére nem kap választ, hanem Isten maga és vele együtt ez a világ is sokkal felfoghatatlanabbá, idegenebbé válik számára. És így az olvasó számára is enigmatikusabb, csodálatosabb lesz, mint ahogyan valaha is gondolta volna.

PÉNZ

„Egy státert találsz benne…”
(Mt 17,27)

A pénz „misztérium”, amelynek lényege rejtve marad a szemünk elől, állította G. K. Chesterton, miközben mi a hétköznapjainkban többnyire egy egyszerű csereeszközt látunk benne, amelyen különböző javakat lehet venni. Mi is a pénz, és mit mondanak róla az *Újtestamentum* egyes, jószerével általánosan ismert passzusai?

A legismertebb a *Hegyi beszéd* kijelentése: „Senki sem szolgálhat két úrnak, mert vagy az egyiket gyűlöli és a másikat szereti, vagy az egyikhez ragaszkodik, és a másikat megveti. Nem szolgálhattok Istennek és a Mammonnak” (Mt 6,24). A *mammon* arámi kifejezés, jelentése ’vagyon’, ’tulajdon’, ’gazdagság’. Voltak e passzusnak olyan eminens olvasói, akik szerint arról van szó, hogy a világot leuraló rossz gyökere a magántulajdon, a birtoklás. Így értette ezt Assisi Ferenc – aki szerint Jézusnak nem volt magántulajdona, és nem használt pénz fizetőeszközt, mert ha van valamid, következtetett Ferenc, akkor azt meg is kell védened, tehát a birtokodhoz, a pénzedhez fegyverre is szükséged van. Később a monstruózusan növekvő kapitalizmus korszakában Jean-Jacques Rousseau volt az, aki a magántulajdonnal együtt a pénzügyeket, kiváltképpen a megtermékenyült pénzt, a profitot tekintette a történelem rákfenéjének, azon eredendő gonosz kútfejének, amely az ember természetes állapotát deformálta. A fiatal Marx pedig, aki a közhiedelemmel ellentétben a *Biblia* alapos olvasója volt, „a halhatatlan pénzt” kerítőnek nevezte a dolgok és a szükségletek között, olyan csábítónak, amely a „kötelékek kötelét” rakja rá az emberre, s ezzel hozzáláncolja a személyhez a társadalmat.

Az egyházi tanítás ezzel szemben erkölcsi parancsot fabrikált a *Hegyi beszéd* e passzusából is: eszerint a Mammonnak való szolgálás azonos a pénzimádattal, fösvénység, olyan megszállott kapzsiság, amilyet a színpadon Molière *A fösvény*e testesít meg. A Mammonnak szolgáló ember istenít valamit, amely erre tökéletesen jogosulatlan, szolgál valaminek, ami fölött uralkodnia kellene. Ezzel szemben keresztény erénynek minősül a mértékletesség, a nagyvonalúság, az irgalmasság. Ezek az etikai normák egyébként többé-kevésbé mindegyik

világvallást jellemzik, nemcsak a kereszténységet, és nyilvánvalóan nem működnek a gyakorlatban.

Ámde milyen értelemben nevezhető úrnak a pénz? Vajon valamiféle démonikus erőt tulajdonít neki az *Írás?* Vagy mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a pénz olyan világnyelv, amelyik szükségképpen nem fér össze azzal a nyelvvel, amelyet Isten országában beszélnek? Mivel akarva-akaratlanul uralja a világban való létünket, politikai, hatalmi és szociális értelemben egyaránt? Erre vonatkozólag találunk néhány olyan történetet is az *Újtestamentum*ban, amely az általános etika horizontján túllépve sokkal inkább arra keresi a választ, mi is voltaképpen a pénz, s mi az, ami többé teszi puszta fizetőeszköznél.

Az egyik ilyen, látszólag még az etikai keretek között elhelyezkedő történet „Az özvegyasszony két fillére" (Mk 12,41–44, Lk 21,1–4), amelyben Jézus leül a templomi persellyel szemben, és figyelni kezdi, ki mit vet bele. Sok gazdag ember sokat dob bele. Egy özvegyasszony pedig csupán két fillért. Miközben a gazdagok nagylelkűségére Jézus nem reflektál, megdöbben az özvegyasszony tettén: „minden vagyonát, amije volt, odavetette" (Lk 21,4). Chesterton szerint „a gazdagok között még véletlenül sem találsz igazi nagyvonalú embert. Lehet, hogy odaadják a pénzüket, de saját magukat sosem adják. Egoisták, bezárkózottak, olyanok, mint a kiszáradt csontok". Ezzel szemben az özvegyasszony elég eszes volt ahhoz, hogy megértse: az Istenhez való viszonyban csak minden vagy semmi létezik, s a perselybe vetett egész vagyona ennek volt a kifejezése. A szegény özvegy ellenpéldája az istenfélő és morálisan talán valóban feddhetetlen gazdag ifjú, akinek Jézus ezt mondja: „Egy fogyatkozásod van: eredj el, add el minden vagyonodat, és add a szegényeknek" (Mk 10,21). Az Istennel való barátság nem ismer fenntartásokat. A kérdés mindig minden vagy semmi: csak a teljes ember léphet be Isten országába, és nem cipelheti magával oda a vagyonát, a rokonait vagy egyebét.

Ezekben a fentebb idézett történetekben azonban még rejtve maradt a pénz természetének a bibliai szemlélete, s hogy közelebb jussunk hozzá, két másik történetet is el kell olvasnunk. Mt 22,15–22 az „Az adópénz" címen ismert:

> „Ekkor a farizeusok elmenvén, tanácsot tartottak, hogy szóval ejtsék őt tőrbe. És elküldték hozzá a tanítványokat a Heródes-pártiakkal, akik ezt

> mondták: Mester, tudjuk, hogy igaz vagy, és az Isten útját igazán tanítod, és nem törődsz senkivel, mert embereknek személyére nem nézel. Mondd meg azért nekünk, mit gondolsz: Szabad-é a császárnak adót fizetnünk, vagy nem? Jézus pedig ismervén az ő álnokságukat, mondta: Mit kísértgettek engem, képmutatók? Mutassátok nekem az adópénzt! Azok pedig odavittek neki egy dénárt. És mondta nekik: Kié ez a kép és ez a felírás? Mondták néki: A császáré. Akkor mondta nekik: Adjátok meg azért ami császáré, a császárnak, és ami az Istené, az Istennek."

A legismertebb olvasat szerint a Mester itt példát mutat, arra készteti a keresztény embert, hogy példás állampolgár legyen, aki megadja azt a császárnak, ami megilleti, és persze Istennek is azt, ami őt megilleti. Tehát megfizeti az államnak az adót, és megadja Istennek is, ami neki jár, például a tizedet. A derék polgár eközben természetesen semmit sem kérdez, semmit sem firtat, nem érdekli a világi vagy az egyházi felsőség mibenléte, működése, mert tudomást sem vesz a politikáról és a közügyekről, mint már Tertullianus is megmondta: *„nec ulla magis res aliena quam publica"* – „semmi sem áll távolabb tőlem, mint a közügyek".

Ezzel az értelmezéssel szemben azonban kételyek is felmerülhetnek. Először is, az elbeszélő nyilvánvalóan utal arra, hogy a farizeusok a Heródes-pártiakkal szövetkezve jöttek a Mesterhez, azzal a céllal, hogy politikai csapdába ejtsék. A csapda klasszikusan abban áll, hogy akár igennel, akár nemmel felel a kérdezett, mindkét esetben rosszul jár, politikai szempontból is bevádolható lesz: ha igennel válaszol, azért, mert tiszteli Róma uralmát, és ezzel elárulja a zsidóságot, amelyet a birodalom elnyomás alatt tart, ha pedig nemmel felel, akkor azért, mert ezzel engedetlenséget, lázadást manifesztál az erőszakos idegen uralommal szemben. A császárnak való adófizetést firtató kérdés után azonban először is a pénzérme szemügyre vételére kerül sor (Mt 22,19–21): „Mutassátok nekem az adópénzt! Azok pedig odavittek neki egy dénárt. És mondta nekik: Kié ez a kép és ez a felírás? Mondták néki: A császáré." Majd erre hangzik el a válasz: „Akkor mondta nekik: Adjátok meg azért ami császáré, a császárnak, és ami az Istené, az Istennek."

A Római Birodalom dénárján az uralkodó császár képe volt látható, történetesen Tiberiusé. Azaz még a császárok között is egy trónbitorló,

illegitim hatalmú császárnak a portréja, aki egyben Izráel elnyomója is volt. Nehéz lenne tehát amellett érvelni, hogy Jézus a neki való alávetettségre biztatna. Sokkal valószínűbb ezt a passzust úgy olvasni, hogy a császárnak azt kell kapnia, ami az övé, azt, amit megérdemel.* Pontosan: „Adjátok meg azért ami császáré, a császárnak…" Jézus tehát nem kapcsolta itt sem össze egymással a császárnak és az Istennek adandó dolgokat, hanem éppenséggel elválasztotta őket. A világi és a nem e világi hatalom nem egymás tükörképe. Ezt mint tényleges szembenállást mi sem bizonyítja jobban, mint amikor Jézus elítélésekor a tömeg azt kiabálja, hogy neki nincs királya (Dávid örökkévaló trónján), hanem császára van.



Római dénár Tiberius portréjával

Jézus válasza a konkrét társadalmi üzenet keretein túl általánosabb érvényű igazságként egyúttal felfed valami lényegeset a pénz mibenlétéről is. Mi is az a dénár, amit a farizeusok a Mesterrel megszemléltek? Egy pénzérme, amelynek a feltalálását az emberiség történetében igazi mentális forradalomnak szokás tartani. A történeti elemzések szerint a pénz megjelenése analóg és egyben egyidős a filozófiai gondolkodás megszületésével, mivel mindkettő egy új absztrakciós képesség megjelenését manifesztálja.** A pénz esetében ez abban nyilvánul meg, hogy

* A dénár eme vonatkozására a Romániában börtönbe vetett lelkész, Richard Wurmbrand hívta fel a figyelmet: Richard Wurmbrand: *Mélységekben járatta őket,* Kolozsvár, Koinonia, 2003, 49.

** Losoncz Alpár idézi ebben a vonatkozásban Alfred Sohn-Rethel munkáját: *Warenform und Denkform: Aufsätze,* Frankfurt–Bécs, Europäische Verlagsanstalt – Europa Verlag, 1971, lásd Losoncz Alpár: *A formakereső ellenállás,* i. m., 329. Jelen könyv keretei között azonban még egy összefüggés is mutatkozik: a pénz absztrakciója nemcsak a filozófiai gondolkodással egy időben születik meg Kis-Ázsiában, a ión partvidéken, de a betűírással is azonos időben és térben.

a konkrét materiális javak cseréjének a helyébe lép egy absztrakció, egy elvont érték megjelenítője. Yuval Noah Harari szerint a pénz nem egyszerűen egy érme vagy egy bankjegy, sőt még csak nem is egyszerűen dolgok, javak, cseréjének, felhalmozásának és raktározásának az univerzális médiuma, hanem egy olyan interszubjektív realitás, amely kizárólag az emberek egymással megosztott imaginációjában létezik, és amelyet a belé vetett bizalom tart fenn. A pénz ezen hitbéli természetét pregnánsan kifejezi egy görögországi bank neve, a *Trapeza tés Pisteos,* amelyet szó szerint úgy fordíthatnánk, hogy 'a hit bankja', ám voltaképpen egyszerűen egy hitelbankról van szó. A „hit" és a „hitel" etimológiailag is összefüggő szavak, amiképpen az indoeurópai nyelvek „kredit" szava is a latin *„credo"* kifejezésből származik, s ez a közös eredet nemcsak azt fejezi ki, hogy a pénznek hitelesnek, hitelt érdemlőnek kell lennie, hanem azt is, hogy a státusza lényegileg mindig jövőbeli, „hitelezett", remélt, tehát a hozzá való viszony valóban „hit" kérdése.

Az első vert pénzérméket az i. e. 7. században Kis-Ázsiában készítették, ezek arany- és ezüstérmék voltak, és az értéküket a szabvány szerinti, aranyban vagy ezüstben mért súlyuk határozta meg. A rájuk vésett felirat tanúsította ezt az értéket, s ami még fontosabb, egy uralkodó arcképével, szimbólumával vagy nevével jelzett autoritásuk szavatolta a pénzérmék valódiságát és értékük hitelességét. Ez a szimbolikusság és névlegesség az, amit Harari szerint úgy kell értelmezni, hogy a pénz imaginárius realitás (hiszen a valóságban ma egy papírdarab vagy kártya), és hogy ezért csak bizonyos hit révén funkcionál.

A ma használatos pénzérmék is pontos leszármazottai ezen elődöknek. „Mindaddig, amíg az emberek bíztak a pénzt kibocsátó király hatalmában és integritásában, bizalmuk volt a pénzérméje iránt is. Az idegenek is könnyen megállapodhattak például egy római dénár értékében, mert megbíztak a római császár hatalmában és integritásában, akinek neve és képmása díszítette azt." A dénárt Jézussal megszemlélőknek tehát nem egyszerűen egy jogi vagy törvényi kérdésben – az adó kérdésében – kellett döntésre jutniuk, hanem abban is, hogy mibe vetik a bizalmukat, minek rendelik magukat alá. A *Hegyi beszéd* szerint a mennyei ellátás a mindenkori aktuális társadalom pénzügyi viszonyaitól, az államtól elvárt gondoskodástól függetlenül ajándékoz meg minden embert a neki szükséges javakkal: „felhozza az Ő napját

mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ád mind az igazaknak, mind a hamisaknak" (Mt 5,45).

Kétségkívül volt a tanítványoknak is közös erszényük, amely *nota bene* Júdásnál volt. Alkalmanként abból vásároltak, például amíg a Mester a szamáriai asszonnyal beszélgetett a kútnál. Több történet metaforikusan használja a „befektetés" és a „pénzváltás" gyakorlatát, ilyen a gírák példázata a Lk 19,11–27-ből. Az elbeszélt történet szerint egy nemes ember gírákat osztott szét a szolgáinak, mielőtt elutazott. Visszatérve megvizsgálja szolgái kereskedését, akik közül egy a kapott pénzt nem forgatta, nem vitte a pénzváltó asztalára, csak megőrizte. Az ura haszontalannak és gonosznak nevezi ezt a szolgát, akinek a tette a bizalom teljes hiányáról tanúskodik: nem bízott meg az urában, akitől a gírát kapta, nem használta a tőle kapott kincset. Ezért ki is vettetett a külső sötétségre. A *gíra* egyébként nem pénznem, hanem súlymérték volt, az arany egy bizonyos súlymennyiségét jelölte, és ez a példázat értelmezéséhez is fontos ismeret, mert a *gíra* itt nem a vagyonnak, a pénznek az *analogon*ja, hanem az aranynak, amelynek a bibliai értelme teljesen eltér a pénzétől (lásd Jel 3,18, tehát voltaképpen csak mint ellenpélda kapcsolódhat a gondolatmenetünkhöz).

A pénzhasználat néhány sporadikus említése mellett azonban azt is olvassuk, hogy a tanítványokat a Mester erszény nélkül küldi ki. Ahelyett, hogy pénzért élelmet szereztek volna a tömegnek, az ötezernek megszaporítja Jézus a halat és a kenyeret. Amikor készül bevonulni Jeruzsálembe, a tanítványainak azt parancsolja, hogy kössék el neki egy szamárnak a vemhét, s ha a gazdája tiltakozna, akkor mondják, hogy a Mesternek szüksége van rá. Ismételten fel sem merül a vásárlás gondolata, sőt még a kölcsönzés sem. Isten országa felülírja a világi pénzviszonyokat. Ugyanakkor az *Újtestamentum* a pénz vonatkozásában is realista, és meghökkentő kontextusokban mutatja be társadalmi, szociális mechanizmusát. A gazdag ember és a koldus Lázár története (Lk 16,19–31) példázza, hogyan teremt a pénz könyörtelen távolságot jómódú és szegény között. Ebben a vonatkozásban a bibliai történetek kiválóan szemléltetik azt, amiről Georg Simmel írt *A pénz filozófiájá*ban, amikor kifejtette, hogy „az emberi viszonylatok olykor nyilvánvaló, olykor ezer más alakban rejtőzködő pénzbelisége egy láthatatlan, funkcionális távolságot teremt az emberek között". A pénz „az eszközök eszköze", a maga általánosságával, univerzális technikai

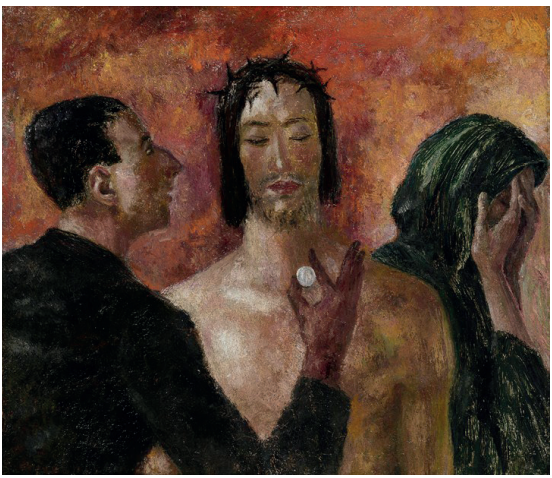
jellegével tárgyiasítja az ember és embertársa, sőt az ember és a dologi világ közötti viszonyokat is. A pénz ezen sajátosságára az *Újtestamentum* is utal, amikor kérdésessé teszi az univerzális csereértékét. A pénz legfőbb csereértéke a példázatok szerint nem a javak megvételében áll, hanem a minőségi cserékben: „Szerezzetek magatoknak barátokat a hamis Mammonból" – és ebben „a világ fiai" olykor eszesebbek „a világosságnak fiainál" (Lk 16,8 és 16,13). A hamis sáfár korántsem szeretetből cselekedett, amikor barátokat szerzett magának adósságok elengedésével, mégis sokkal eszesebb volt Júdásnál, aki a barátját pénzen adta el.



Ezüstsékel

Júdás az evangéliumok szerint harminc ezüstsékelt kapott a vallási vezetőktől Jézus elárulásáért, ami nem volt akkoriban igazán nagy összeg. Megfelelt harminc státernek, illetve százhúsz római dénárnak. Sokkal jelentősebb a tényszerű összegnél az, amit maga ez a pénzérme elárul a történet mélyebb rétegéből. Mivel a zsidóságnak nem volt saját pénzkibocsátása, ezért az ezüstsékelt használták, amely föníciai pénzérme volt Tírusz városából. Egyik oldalán Baál (föníciai nevén Melkart) istenség képe volt látható, a hátoldalon pedig egy egyiptomi stílusú sasmadár. A pénzérme a veretével tehát pontosan manifesztálja Júdás árulásának a hátterét, azt, hogy a szívében akkor már más istent szolgált, egy „látható istent" (Marx), a pénzt. Ebben Júdás nagyon is modern embernek mutatkozik, mivel a késő kapitalizmus alanyát minden korábbi történelmi időknél előteljesebben jellemzi a pénzre irányuló intrinzikus, alapvető értékrendjében gyökerező vágy.

Nagy Albert *Júdás árulása* című festményén Júdás pontosan ezt az ezüstsékelt tartja hetyke magabiztossággal Jézus arca elé:



Nagy Albert: *Júdás árulása* (1937), Brassó, Muzeul de Artă Braşov

A pénz mindig leképezi azt a hatalmi pozíciót, amely a kibocsátásában adott. A Mt 22-ből idézett történet pénzérméje történetesen egy dénár volt. Egy másik történet Mt 17,24–27-ből egy görög státerről szól, amelyet a korabeli vallási hatalom követel magának adó formájában:

> „Mikor pedig eljutottak Kapernaumba, a kétdrakhmaszedők Péterhez mentek, és mondták néki: A ti mesteretek nem fizeti-é a kétdrakhmát? Mondta: Igen. És mikor bementek a házba, megelőzte őt Jézus, mondván: Mit gondolsz, Simon? A föld királyai kiktől szednek vámot vagy adót? A fiaiktól-e vagy az idegenektől? Mondta neki Péter: az idegenektől. Mondta neki Jézus: Tehát a fiak szabadok. De hogy őket meg ne botránkoztassuk, menj a tengerre, és vond ki az első halat, amely ráakad. És felnyitván a száját, egy státert találsz benne. Azt kivévén add oda nékik énértettem és teéretted."

A *kétdrakhma,* amiről a történet szól, egy újabb templomi adófajta volt, amelyről a mózesi törvényekben sem esett még említés, s amely a vallási hatalom mérhetetlen kapzsiságát manifesztálta. Ezért is szögezi le Jézus Péternek, hogy ezen előírások alól „a fiak szabadok". Ha azonban csupán ennyi lenne a történet, akkor nagyon korlátozottan szólhatna a mai olvasóhoz. A folytatás viszont merő humornak, iróniának mutatkozhat, amely megdöbbent, sőt sokkol. Miért nem

adott oda Jézus kétszer *kétdrakhmá*t (amely értékben egy görög *stá-ter*nek felelt meg) magáért és Péterért az adószedőknek, ha egyszer nem akarta őket megbotránkoztatni? Nem volt pénze? Mire való ez az elképesztő csoda, amellyel végül fizetett?

Úgy gondolom, hogy Jézus az éppen kifogott hal szájából kiveendő státerrel a szabadságát mutatja be, azt, hogy a „fiak" valóban „szabadok". Szabadok egyfelől a vallási rendszerek nyomása alól, nem függenek tőlük, sem pedig azoktól a hatalmi viszonyoktól, amelyet az adópénz maga reprezentál. A fiak azonban nemcsak *valamitől* szabadok, hanem *valamire* is szabadok, ami nem várt, nem tervezett, sőt még csak el sem képzelhető: amit Isten készít az Őt szeretőknek. Szabadok a csodára, az eseményre, amely váratlanul a láthatatlanból lép be a láthatóba, szabadok a természetfelettire, annak a tanúsítására, hogy: „Velünk az Isten." Ez utóbbi ismeretesen a Krisztus neve, Immánuel (Mt 1,23). Ezért ez az adófizetési bonyodalom csak csodával érhet véget. A csoda, írja Alain Badiou Pascal-meditációjában, mindig az „igazság forrása", „tényszerűsít valamit, amitől igazán hihetünk, amitől nem alacsonyítjuk le Istent a tudás afféle tárgyává", „a csoda a törvény olyan megszakadásának jelképe, amellyel a beavatkozás képessége hírt ad magáról".

A fenti bibliai történetek mindegyike magában foglalja azt a világos felismerést, hogy a pénz nem egyszerű csereszköz, hanem valóságosan úr, amely szolgálatot követel. Kiváltképpen érvényes ez a megállapítás a felhalmozott pénzre, azaz a tőkére. Jelen keretek között nem tudunk a pénz és tőke bibliai kritikai szemléletének a differenciájára kitérni,[*] és ez ma nem is elsődleges kritikai feladat, hiszen ma a világpiac folyamatosan krízises korszakában is a globális monetáris rendszer, a ter-

[*] Kifejtés híján is érdemes azonban utalni a felhalmozott fölösleg és a felhalmozott pénz (tőke) egyértelműen elmarasztaló evangéliumi szemléletére, mely nemcsak Lk 12,13–21-ben olvasható, de a *Miatyánk*ban is megfogalmazódik: „mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma" (Mt 6,11). A példázatok szokványos erkölcsi olvasata helyett azonban érdemes lenne ezeket a példázatokat úgy is olvasni, mint amelyek rávilágíthatnak arra a társadalmi közegre, amelyben szükségképpen él hívő és hitetlen egyaránt, s rákérdezni az evangéliumok igazságával arra a „rejtjelekbe burkolódzó kapitalizmusra", amely ráadásul látszatokat, elvakítottságot teremt, és amelynek elvont lényege nehezen látható" (Losoncz: *A formakereső ellenállás,* i. m., 328).

melés és a társadalmi szféra teljes financializálódása az, ami a késő kapitalizmus alanyát uralja és egymással egyesíti, amely hálózatosan egybekapcsolja a világot egyetlen gazdasági és politikai szférává. A dollár, az euró vagy a kínai jüan övezetének a birodalmi expanziója esetében is sokkal többről van szó, mint fizetőeszközökről: a gazdasági hatalom egyben politikai és kulturális expanzió is. Általános fizetőeszköz voltán túl már a római dénár is azt az egységet fejezte ki, amely minden kulturális, etnikai és életszínvonalbeli differenciát megtartva képes volt egyesíteni a birodalmat az uralkodó császár alatt. Elképzelhető, hogy a pénz még ma is betölt egy ilyen univerzalizáló, egységesítő szerepet, és egy sajátos tolerancia záloga, amennyiben a kulturális, vallási, etnikai, gender és egyéb partikularitások iránti elfogadást egy fölöttük álló egység garantálásával megtestesíti.

Az állampolgárok és tágabban a birodalom, sőt a glóbusz lakosainak egyesítése, a tolerancia és az univerzalitás e jól hangzó minősítései azonban nem fedhetik el azt, hogy a globális monetáris rendszer nyilvánvalóan az eddigi egyik legerőszakosabb uralmi formáció is, amelyet János a *Jelenések* 13. fejezetében a Leviatánnal azonosított. E jánosi értelemben jelentette ki másutt Pál apostol is, hogy minden politikai nagyság mögött démonikus erők állnak. Jézus maga, aki az írásokat jól ismerte, és hivatkozott is Dániel próféciájára (Mt 24,15), nem hagyta a tanítványait kétségben a birodalmak ama sötét arcát illetően, és ezt be is mutatta a pénzérméjükkel. Az államok ezen általános erőszakos arculatán azonban még messze túlmutat a *Jelenések könyv*ének víziója a jövő antikrisztusinak nevezett birodalmáról, mely szerint lehetséges, hogy egyetlen hatalmi uralmi rendszer kontrolláljon minden pénzügyi tranzakciót, engedélyezzen vagy szankcionáljon minden egyes vásárlást és eladást (Jel 13,16–17). Ezzel azonban egyszersmind nyilvánvalóan megszüntetné az általunk ismert és használt pénzt is, mert visszavonná az univerzális konvertibilitásába vetett bizalmat.

Ami pedig visszavezeti a gondolatmenetünket az uralom és a bizalom diskurzusához. Ismerünk egy bankjegyet, amely deklaráltan meg akarja kísérelni a pénzbe és egy másik Úrba vetett bizalom összekapcsolását: ez az 1785-ben bevezetett amerikai dollár. Az egydolláros bankjegyen 1786-ban jelent meg a felirat: *„E pluribus unum”,* azaz „Sokból egy”, majd későbbi hozzáfűzték: *„In God We Trust”* – „Istenben bízunk”. Ha azonban elfogadjuk, hogy a pénz és a monetáris

rendszer a belévetett bizalmon alapul, akkor maga a dollár az az isten, akiben a bankjegy tulajdonosának bíznia kell. Illetve abban, aki kibocsátotta, aki garanciát vállalt érte. Egy harmadik feliraton a piramis alatti szalagra írva ez áll: *„Novus ordo seclorum”*, azaz „Az évszázadok új rendje”.*



Egydolláros bankjegy

Az idézet Vergilius híres *eclogá*ját idézi, amelyben egy eljövendő aranykort vetít előre, s amelyet Augustus császárra vagy Jézus Krisztusra szokás értelmezni – itt, a dolláron azonban Washingtonra utal, akinek a portréja a bankjegy másik oldalán látható, és akit az amerikaiak új messiásként tiszteltek. Ez a bankjegy is nyilvánvalóan demonstrálja, hogy a pénz nem puszta financiális médium, hanem, mint Losoncz Alpár kifejtette, az államhatalom szubsztrátuma, valamennyi dolog foglalata, „a népek közös kerítője”, egy „új isten”. Isten nem halt meg, csak átváltozott pénzzé.

A pénz e nyilvánvalóan vallásos kultusza ellenében a kortárs kritikai kultúrafilozófia csak igen halvány javaslatokkal állt elő. A koreai Byung-Chul Han profanációt javasol, amelyet egy történettel szimbolizál, s amelyet ráadásul a jövő jeleként beszél el (kiemelés tőlem: K. É.): Görögországban nemrég „gyerekek egy ház romjai között egy nagy köteg bankjegyet találtak. Egészen más módon használták fel: játszottak vele, és szétszaggatták. Ezek a gyermekek talán a jövőnket előlegezik meg. *A világ romokban hever. Úgy játszunk a romok között, mint azok a gyerekek játszanak a bankjegyekkel, és szétszaggatják őket*”.

* Magára a piramisra és a Hórusz-szemre nem térek ki, mert vitatják, hogy ezekben lehet-e szabadkőműves szimbólumokat látni.

Nyilvánvalóan illuzórikus lenne abban reménykedni, hogy egy világégés szabadon játszó gyermekké nevel minket. A keresztény ember pedig végképp nem játszó gyermek, mivelhogy neki is felelőssége van abban, hogy egyháza (akármelyik felekezete) a kapitalizmus, a pénzkapitalizmus, a tudáskapitalizmus, a technokrata kapitalizmus kiszolgálójává vált, és ettől a felelősségtől nem szabadulhat meg. Reményteljes kiutat az egyén számára ezért csak az Ember Fia kijelentése adhat az adópénzről szóló történetből: a fiak szabadok.

III.
IVAN ILLICH – A LEGJOBB ROMLÁSA A LEGROSSZABB

> „A modern világban minden keresztény eredetű, még az is, ami antikereszténynek látszik. Keresztény eredetű a francia forradalom. Keresztény eredetű az újság. Keresztény eredetűek az anarchisták. Keresztény eredetű a természettudomány. És keresztény eredetű a keresztény elleni támadás. Egyetlen dolog van, egyetlen csupán, mely a napjainkban létező jelenségek közül bármely értelemben és kifejezetten pogánynak mondható: a kereszténység!" – Gilbert Keith Chesterton

„A legjobb romlása a legrosszabb", ezzel a fejezetcímmé tett Illich-idézettel publikálta David Cayley kanadai író azoknak az utolsó beszélgetéseknek a foglalatát, amelyeket Ivan Illichhel folytatott annak 2002-ben bekövetkezett halála előtt.

Ivan Illich dalmát–osztrák születésű történész és kritikai gondolkodó katolikus papként kezdte pályáját az ötvenes években; a hetvenes években vált világszerte ismertté a modernitás technikai és intézményi rendszereit vizsgáló kritikai írásai révén. Mind teoretikus, mind gyakorlati társadalom- és egyházkritikai munkássága éles vitákat váltott ki: egyháza folyamatosan támadta (bár élete során végig a Vatikán jövedelmezte, sőt papi tevékenységét is haláláig megtartotta, ám hivatalosan megfosztották papi hivatásától, és 1967-ben a Hittani Kongregáció előtt kellett volna számot adnia hitvallásáról és tevékenységéről). Illich azonban amerikai állampolgárságára hivatkozva ragaszkodott az írásbeli válasz jogához. Miután a kérdéseket megkapta, a kérdőívet megválaszolatlanul publikussá tette, amire a kongregáció négyszáz éves történetében nem volt még példa. A hatvanas években alapította Puerto Ricóban, majd Mexikóban történeti és missziós tevékenységű intézeteit (CIF, CIDOC), amelyek egy más szervezeti keretben működő *ecclesia* kísérletét is magukban foglalták – ezeket bal- és jobboldali papok, történészek és írók egyaránt látogatták –, és amelyekkel elméleti gyakorlati ellenállást is szervezett a kolonialista, erőltetett, meggyőződése

szerint téves fejlődéskoncepcióval, a globális kapitalizmus határtalan expanziójával, illetőleg az ezzel összefonódott amerikai kereszténység kolonializmusával és politikai exportjával szemben. E két intézetet azonban egymás után sorra megszüntették (a CIDOC bezárására 1976-ban került sor), minden iratot, számítógépet elvittek, úgyhogy a történetükről ma is csak nagyon részleges, személyes elbeszéléseken alapuló ismereteink vannak.

Annyi azonban nyilvánvaló, hogy Illich ezekben az években s e tevékenysége során alapozta meg társadalomkritikáját, amelynek a fókuszában az a felismerés áll, hogy a globális kapitalista, de véleménye szerint az úgynevezett szocialista társadalmak is az emberi „szükségletek" hamis, sőt pusztító logikáján alapulnak, s egy határtalan, végletes, maguk által generált szükséglet kielégítésén dolgoznak folyamatosan, a szolgáltatások gigászira növesztett iparával. Eközben pedig ritkán vetik fel a kérdést, hogy voltaképpen mi az, ami elegendő lenne a jó emberi élethez.* Illich evangéliumi alapon arra kérdez rá, hogy vajon felváltható lenne-e a negativitásra, a mesterségesen generált hiányra, tehát a szükség és a szükségletek logikájára alapozott fogyasztói kapitalista berendezkedés egy olyan eredendő szemléletmóddal, amely ezzel ellentétben a meglévőből, a „van"-ból, sőt a bőségből indul ki, s nem tűzi ki célul azt, hogy állandóan hiányokat, újabb és újabb „szükségleteket" generáljon, s az embert fogyasztóvá degradálja. Mi lenne, ha a hiány, a szükség szüntelenül hangoztatott, manipulatív, az emberből nihilista élvezethajhászt gyártó logikáját felváltaná a bőség nem imperialista, hanem krisztusi posztulátuma a *Hegyi beszéd* szellemében? Illich Maritainnel, Marcuséval vagy Hannah Arendttel karöltve fatálisnak tartotta a történeti kereszténységnek a kapitalista ideológiával és a technokrata életfelfogással való szövetségét, s ez ellen kívánt hatni reformprogramjaival, amelyek elsősorban intézményi reformokat javasoltak, és a technológiai, az ipari fejlődés visszafogásának a programjával álltak elő. Az általa alapított intézmények nagyban segítették a latin-amerikai kultúrák kölcsönös tanulmányozását és dialógusát, és aktivizálták a keresztény közösségek ebbéli szerepvállalását.

* Ismeretes, hogy többek között Claude Levi-Strauss komolyan felvetette ezt a kérdést, és azt találta, hogy már a neolitikum társadalma eljutott a jó emberi élet megfelelő szintjére.

Halála után Illich egy időre szinte teljesen feledésbe merült, mígnem olyan kortárs filozófusok kezdtek hivatkozni rá, mint Giorgio Agamben vagy Slavoj Žižek. Agamben Illich legszorosabb baráti köréhez tartozott, és szinte minden filozófiai kérdésfelvetésében fel lehet ismerni Illich ihletését vagy pedig a vele folytatott belső dialógust.[*] Slavoj Žižek pedig azt, amit kereszténység eredendő spirituális erejéből és forradalmian új tanításából megismert, Gilbert Keith Chesterton mellett Ivan Illichtől vette át, s hasznosította a baloldali politikai filozófia számára. Ez a hatás azzal is magyarázható, hogy bár az ikonoklaszta gondolkodó magát szakmai szempontból történésznek, medievistának tekintette, és ebben a minőségében tanított németországi egyetemeken, mindig elsősorban a modernitásnak, ezen belül is a kortárs társadalmi jelenségeknek a sajátos „archeológiai" megértésére törekedett, melyeket ókeresztény és kora újkori genezisük felől értelmezett.[**] Ezzel mintegy keresztény gondolkodói alapokra helyezte a foucault-i archeológiát, e szubverzió minden veszélyével együtt.

Már csak ezért a különös jelenségért is érdemes figyelmet szentelni David Cayley említett interjúkötetének és a 2021-ben megjelent nagymonográfiájának – ugyanis a radikálisan ortodox, sőt konzervatív és ugyanakkor forradalmi kereszténységet valló gondolkodót a kortárs baloldal fedezte fel magának, és vezeti tovább kritikai meglátásait.[***] Az interjúkötet egyébként szinte a lehetetlenre vállalkozik, amennyiben

[*] Agamben egy hosszú *in memoriam* előadást is szentelt Illichnek, amely a YouTube-on megtekinthető (lásd https://www.youtube.com/watch?v=Egy6xRwHrwE). Kiadta továbbá 2016-ban Illich *Gender* című munkáját olaszul, s maga írta hozzá az előszót, amelyben azt hangsúlyozza, hogy Illichnek ez a filozófiai meditációja humanitás és nem humanitás határairól ma vált olvashatóvá, aktuálissá. (Lásd Ivan Illich: *Gender: Per una critica storica dell' uguaglianza,* Vicenza, Beat Edizioni, 2016.)

[**] Történészi kutatásaira nagymértékben hatott Michel Foucault, akivel élénk vitákat folytatott. Ami pedig a keresztény olvasótáborát illeti, Illich nyomán bontakozott ki az a radikális ortodoxiának is nevezett irányzat, amely Illich halála után igazi mozgalommá szélesedett, olyan teológusokkal, mint például John Milbank. Lásd *Radical Orthodoxy: A New Theology,* szerkesztette John Milbank et al., London, Routledge, 1998.

[***] Forradalmiság és konzervativizmus hasonló párosítására tett kísérletet korábban Gilbert Keith Chesterton is, valamint az a René Girard, akinek Illich is sokat köszönhet. Cayley említi még Dorothy Dayt és Wendell Berryt.

át kívánja fogni e gondolkodói pálya teljes spektrumát, az iskolarendszer kritikájától kezdve a technikai civilizáció elemzésén át az orvostudomány *nemeszisz*éig. Minden olyan intézményt vizsgál, amely a késő kapitalista társadalomban az egyént hasznos munkaerővé, s ezzel együtt nem gondolkodó polgárrá és technokratává formálja. Illich sokrétű életművét talán gondolkodásának egyetlen vezérfonala mentén érdemes bemutatni, azon kérdése segítségével, amellyel az egyház és ezzel együtt a történeti kereszténység intézményének a kritikáját a mai modern nyugati társadalom kritikai elemzésének az alapjává teszi. Esszénk azonban ezzel már csak azért is sajátos feladatra vállalkozik, mert Illich megíratlanul maradt egyházkritikai munkájának, a *Corruptio optimi pessimá*nak az üres helyére kérdez rá, tehát voltaképpen egy hipotézisként gyakorta feltett kérdésre reflektál, és nem egy kifejtett, végigvezetett vizsgálódásra.*

Mit is jelent az, hogy a legjobbnak a romlása a legrosszabb, hogy egy ilyen elsilányulás sokkal mélyebb és gonoszabb, mint valami közepesnek a hanyatlása vagy kiüresedése? Illich a „legjobb"-on a kereszténységet érti, azt a kereszténységet, amelyet az evangéliumok hirdetnek, és amely történetileg a Krisztus utáni első századokban valósult meg az egyházban. Szembefordulva azzal az általános felfogással, amely szerint a modernitás szekuláris társadalom lenne, s a posztmodernnek nevezett 20. század végi Európa posztkeresztény lenne, sokkal pontosabbnak tartja a modernitást és annak jelen fázisát a kereszténység pervertálódásaként értelmezni.

Ez a romlás a foucault-i archeológia nyomán kialakított fundamentálkritikai látásmódból következően sokkal mélyebb gyökerűnek mutatkozik, mintsem gondolnánk. Nem a felvilágosodás gondolkodói autonómiájával és racionalitásával kezdődött el, amelyet Illich – éppúgy, mint a frankfurti iskola – Adornóval és Horkheimerrel a gondolkodás szabadságának és merészségének a követelményével mélységesen tisztel, hanem magáról a keresztény tanításról vált le, helye és eredete tehát az *ecclesiá*ban keresendő. Rekonstruálva Illich gondolatmenetét,

* David Cayley maga is jelzi, hogy e hiány pótlásának szánta az interjúkötetet. 2021-ben megjelent, már említett monográfiájában ismételten reflektál Illich eme központi jelentőségűnek tekintett gondolatára, amelyet az egész biográfia során végig követ (lásd Cayley: *Ivan Illich*, i. m.).

a következőket kell megállapítanunk: A bibliai Isten inkarnációja Jézus Krisztusban új korszakot hozott el az emberiség történetében, az ismeret és a szeretet új megnyilatkozását tette lehetővé. Ehhez a „legjobb"-hoz azonban eredendően hozzátartozik az is, hogy a kereszténységben elnyert, teljesen egyedülálló emberi kreativitás és szabadság kezdettől fogva ki van téve a kihasználhatóság és a kiforgatás veszélyének, annak a kísértésnek, hogy az ajándékba kapott isteni *ingenium*ot és mindenekelőtt a legnagyobb ajándékot, a szeretetet az ember kisajátítsa, rendelkezzen vele, törvénybe foglalja, intézményesítse, végül önmaga ellentétébe fordítsa. Illich hivatkozik Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek*jének ama jelenetére, amelyben Jézus visszatér a Földre, Sevillában a nagy inkvizítor bebörtönzi, majd elmagyarázza neki, hogy őt, a főinkvizítort a szegények, a szenvedők és a gyengék iránti szeretete arra kötelezte, hogy az egyházat rávegye annak a földi hatalomnak az átvételére, amelyet Jézus egykor visszautasított.

Illich tehát nemcsak nem csatlakozik azokhoz, akik azon töprengenek, hogy mi jót adott a kereszténység a mai társadalomnak, hanem aligha képzelhető el ellentétesebb gondolkodói pozíció, mint az övé és például John D. Caputóé. Ugyan mindketten mély felelősségérzetből bontanák le mindazt, ami a jézusi tanításra rárakódott, míg azonban Caputo nagyjából Dosztojevszkij főinkvizítorának a pozíciójából képzeli el a Megváltót, aki ha visszajönne, egy kiszélesített szociális szerepvállalásban látná az egyház feladatát, vagy míg François Jullien a *János-evangélium*ot használja arra, hogy bemutassa, mennyit köszönhet az európai filozófia a kereszténységnek, addig Illich szerint szinte minden modern európai intézmény nemcsak keresztény gyökerű, hanem ma is a keresztény életvitel és gondolkodás átalakulásának a terméke. Nem kiüresedett, nem szekularizált kereszténység, hanem olyan romlott fajta, amely most is magában hordozza a forrását. Az ő felfogása szerint a modernitás a maga egészében, tudományos és technikai gondolkodásában, intézményrendszerében leírható az egyháztörténet rá való kiterjesztésével.

Illich a szekularizáció ellenében, sőt magát a fogalmat is kérdésessé téve, pervertálódásról beszél. A szekularizáció egy csökkenő kereszténységben gondolkodik, amelytől a világ egyre nagyobb teret hódít el, világiasít el. Illich ennél sokkal rosszabb folyamatot regisztrál: egy expanzív egyházat lát, amely a társadalom minden intézményét áthatja,

formálja, s eközben a saját romlottságát szinte tökélyre viszi. A történeti intézményi kritikával azonban Illich nem teszi kérdésessé az egyházba mint a szentek közösségébe vetett hitét. Ehhez a hithez hozzátartozik nála egy sajátos szenzibilitás, a *„sensus ecclaesiae”,* ami csak a történeti kritikai reflexióra következő új értelemadással lehetséges. A kritikai archeológiai vázlat először is a romlás sajátos folyamatát határozott fordulópontokkal jellemzi. Kiindulásként azt az ötszáz évet tekinti első periódusnak, amelyben az egyház a kultúrát úgy tekintette, mint amibe belehelyeződött. A meglévő kultúrához hozzáadottnak tartotta magát, és nem a helyettesítőjének. Jelszava ez volt: *„ecclesia omnia benedicat”,* vagyis „az egyház mindent megszentel”. És ez is történt, pogány szentélyek helyén keresztény bazilikák épültek, ősi szimbólumok új, biblikus értelmet nyertek, az *ecclesiá*ban volt hit és merészség arra, hogy az emberi kultúra minden területét elfoglalja, átalakítsa, megszentelje. Ezt a sokszínűséget és élettel teltséget törte meg Illich szerint a gótika, a kereszténység vallássá és doktrínává vált, a szerzetesrendek szigorú regulái, a papok státuszának a megváltozása, akik a korábbi templomi szolgálat és az örömhír hirdetőiből a hívek lelkiismeretének a vizsgálóivá, az erkölcs rendőreivé, majd inkvizítorokká váltak. Végül a keresztény üzenet romlásában az 1970-es éveknél határoz meg Illich egy utolsó fordulópontot, amelytől fogva számos egyházi és általa alapított egyéb intézmény nemcsak kontraproduktívvá, azaz eredeti céljától messzemenően eltérővé, hanem gonosszá is vált.*

Az intézménykritikai tanulmányok első darabja volt az iskolarendszer kritikája, a *Deschooling Society* (New York, Harper & Row, 1971; németül: *Entschulung der Gesellschaft,* München, Kösel, 1995), amely

* Különös egybehangzás, hogy a hívő pap ezen társadalomkritikájával több baloldali gondolkodó is egyetért, például Slavoj Žižek, amikor globális cégek skrupulus nélküli manipulációjának nevezi azt a mozgalmat, hogy „ne egy, hanem három pár cipőt vegyél, amelyből egyet ajándékozz oda Afrikának”. Etikai horizonton is egyetértene Illichhel a baloldali Alain Badiou is, aki szerint „minden olyan kísérlet, amely megpróbálja az embert valamilyen jó eszme köré gyűjteni, sőt az embert azonosítani is kívánja egy ilyen projekttel, valójában a gonosznak a forrása” (lásd Alain Badiou: *L'ethique: Essay sur la conscience du mal,* Párizs, Hatier, 1993; itt a német kiadásból idézem: *Ethik: Versuch über das Bewusstsein des Bösen,* Bécs, Turia und Kant, 2003, 25).

a legtöbb vitát kavarta a megjelenése idején, és amelyre az Illich írásaihoz készített bibliográfia szerint több mint hétszáz hivatkozás és kritikai reflexió érkezett. Számos félreértés és vitatható állítás tisztázására lenne szükség e könyv tárgyalásához, ami jelen esszének nem lehet a feladata. Azonban arra rámutathatunk, hogy az iskolarendszert Illich azért tartja kontraproduktívnak, mert hivatásával ellentétben inkább elbutít, mintsem művel, sokkal inkább konzerválja, mintsem áthidalhatóvá teszi a szociális egyenlőtlenségeket, és mindenekelőtt szocializációs tevékenységet végez, aminek révén már a gyermek azonosul azokkal az értékmodellekkel és versenyfeltételekkel, amelyek a késő kapitalista társadalomban hasznos munkaerővé, úgymond „humán erőforrássá", s ezzel együtt deperszonalizált nem gondolkodó rabszolgává formálnak.*

A kereszténységnek a karitatív intézményekkel és a szervezett jótékonykodással bekövetkező technicizálódása, elszemélytelenedése, az ember dehumanizálása, *Homo oeconomicus*sá válása volt a tárgya a *Tools for Convivialit*ynek (New York, Harper & Row, 1973; németül: *Selbstbegrenzung: Eine politische Kritik der Technik,* München, C. H. Beck, 1975), majd később a *Gender*nek (New York, Pantheon, 1982). A felebarátság eszménye munkál azokban a kritikai javaslataiban, amelyekben összefoglalja a konviviális együttélés társadalmára tett javaslatait. Három tényezőt emel ki, amely az emberi kultúrát veszélyezteti. Az egyik a tudás elképesztő tempóban történő végletes professzionalizálása és tudományosítása, amivel szükségképpen együtt jár annak a hatalmi struktúrák által történő kisajátítása, a másik ezzel összefüggésben a munkaeszközök monopolizálása, a harmadik tényező pedig a konzumtársadalomban kialakult szociális kontroll, amelyet a bürokrácia, a rendőrség, az iskolarendszer és az orvostudomány közö-

* Egyetértek abban Mitnyán Lajossal (Iskola a Covid után: Ivan Illich *A társadalom iskolátlanítás*a című vitairatának aktualitásáról, *Közösségi Kapcsolódások,* II. évf., 2022/1, 53–65.) abban, hogy Illich a görög paideia eszmeiségét eleveníti fel, de véleményem szerint sokkal inkább annak a középkori szerzetességhez kapcsolódó utóéletét. *A szöveg szőlőskertjében* című művében (Budapest, Palatinus, 2001; fordította Tóth Gábor) Illich Szentviktori Hugó *Didascalion*ját idézi, amely szerint a stúdium örömteli tevékenység, szerelem, *„amor sapientiae"*, egyetlen igazi célja a barátkozás azzal a bölcsességgel, amely igazi lényege szerint nem valami, hanem a *Szentírás* értelmében Valaki.

sen végez. E három faktor együtthatásaként a mai ember még csak el sem tud képzelni olyan társadalmat, amelyben megvalósulnak férfi és nő, gazdag és szegény közötti komplementaritások, helyreállnak az egyensúlyok a társadalmi osztályok, valamint az ember és a természet között úgy, ahogyan az sok évezreden keresztül működött, s amelynek mai modern formáját Illich konvivialitásnak, együttélésnek nevezi.

Az emberi együttélés piacosításával, gazdaságivá és technicizálttá válásával együtt Illich egy másik, eredendően szeretetkapcsolatnak az intézményesülési folyamatát is többször vizsgálta, ezt állította fókuszba Cayley is ebben az interjúkötetben: az Isten előtt kötött házasság puszta intézménnyé válását. Nyilvánvalóan nem az jelenti Illich számára a problémát, hogy a házasság polgári intézmény is, s van jogi, szociális következménye. Sokkal inkább arra keresi a választ, miért és hogyan találták fel a házassági esküt a 13. században, noha a *Hegyi beszéd* egyik legmegdöbbentőbb és legvilágosabb parancsa éppen az, hogy ne esküdj se a földre, se az égre, sőt egyáltalán esküt tenned is tilos… Illich szerint bibliai értelemben a házasulandók unióját a transzcendencia szavatolja, a felek Isten előtt kapcsolják össze az életüket, s ezt az uniót a Szentlélek garantálja, Ő az, aki harmadikként összekapcsolja őket. A házassági szeretetközösségnek ezt a transzcendens lényegét váltja fel azután az egyházi (és nem a polgári) szertartásban az eskü, amelyet egyik ember tesz a másiknak, és amiért ő maga felel. Ezen a változáson is nyilvánvaló, érvel Illich, hogy azt, ami a kereszténységben radikálisan más volt, mint minden más vallásban, hogy tudniillik azt az emberi kapcsolatokat átható szeretetet, az Istenhez és a Másikhoz mint baráthoz, mint szeretett társhoz kapcsolódó, sőt tágabban a gyülekezeti, szerzetességi stb. közösségekben a magánszférán túl is megélt, a transzcendencia jelenlétével áthatott és szavatolt szeretetet miként fosztja meg eredeti lényegétől maga az egyház, hogyan törvényesíti azt, ami szabad választás volt, majd miképpen üresíti ki ezt a törvényességet is lépésről lépésre.

E társadalomkritikai vizsgálódások sorában harmadik a *Medical Nemesis* (New York, Pantheon, 1975). Illich is, mint korábban Martin Heidegger, meg volt győződve arról, hogy a görög *technéből* kifejlődő modern kori technika és tudomány nem semleges dolog, nem valamiféle eszköz, amelyet egyaránt lehet jóra vagy rosszra használni, hanem kényszerűségek, szükségszerűségek mentén halad, ezért is adta

könyvének „Az orvostudomány nemezise" címet (*nemeszisz:* 'sors', 'végzet'). A kiáltványszerű könyv érvelésén és információs anyagán Illich élete végéig finomított, és ennek a végeredményét ma olvasva több vonatkozásban is profetikusnak is lehet nevezni. Alapgondolata abban összegezhető, hogy mint több más intézmény, így az irgalmas szamaritánus sebkötözésétől messze eltávolodó orvostudomány és a vele összefonódó egészségipar is átlépett az ötvenes években egy határt. Ezt a határátlépést elősegítette az, hogy a 20. század emberének fő vallásává egyébként is a tudomány vált, és ezen belül is a biomedicina; ennek tükrében látja önmagát, érzékeli a testét. Az orvostudomány messzemenően él is ezzel a hatalmával, és kvázi rákényszeríti a mai emberre a szinte szakrális autoritással rendelkező professzionalitásával azt, hogy önmagát immunrendszerként, biokémiai folyamatok rendszereként fogja fel, s egy, a tudomány által konstruált „iatrogén" testben higgyen és gondolkodjon, hogy a maga számára is azt tekintse egészségnek, amit a medicina annak tart, hogy szerveit tetszőlegesen kicserélhetőnek tartsa, sőt még azon a fordulaton se döbbenjen meg, hogy az egykor felebarátján segítő orvos ma az egészségbiztosítási rendszer foglyaként dönt életről és halálról. A mai orvos a görög *iatrosz* gyógyítóból a korláttalan fejlődést proklamáló tudomány és gyógyszeripar puszta kiszolgálójává vált, egy kontraproduktív intézmény alattvalójává, amely ugyan célként tűzte ki a gyógyítást, de tevékenységével többnyire már az ellenkezőjén munkálkodik, legjobb esetben is csak szélmalomharcot vív, amikor a kapitalista társadalom megbetegítő hatásait (a környezetszennyezés, a stressz, az egyéni élet egészének a kisajátítására törekvő munkaviszonyok stb. okozta testi és lelki betegségeket) „gyógyítja" felületi kezeléssel, a problémák gyökerét elfedve, valamint palliatívumokkal, a gyógyszeriparnak kiszolgáltatva. Így áll elő a modern kórház orvosa, aki nemcsak futószalagon végzi a mesterségét, de végül még a „kegyes halál" végrehajtójának a szerepét is magára kell vállalnia, s egyik fő feladatává ma a betege halálának a kegyes elősegítése lett. Profetikus *ingeniuma* talán előre prognosztizálta azt a halála után bekövetkező *boom*ot, amellyel ma az iparszerűen üzleti célból űzött eutanázia-központok világszerte működnek, evangéliumi szociális érzékenysége azonban azt még elképzelni sem tudta volna, hogy a szegénység, a munkanélküliség is az elbírálás során elfogadható indokok közé tartozzon, s az eutanázia a szociális segítség-

nyújtás helyébe lépjen. Mindeközben egyébként ő maga passzív baráti segítségnyújtásként nem utasította vissza az eutanáziát.

Illich szerint az orvostudomány mindezzel megrabolja az egyént a szenvedés és a halál emberi tapasztalatától, és ezzel együtt a keresztény testtapasztalat lehetőségétől is, amely szerinte a feltámadás üzenetében teljesedik ki; következésképpen a medicina is azon munkálkodik, hogy eltestetlenítse az egyént, megfosztva a testtől elválaszthatatlan individuális személy voltától. Paradox helyzet áll elő: miközben a 21. század emberét mi sem foglalkoztatja inkább, mint hogy narcisztikusan, sőt obszesszíven a maga testével legyen elfoglalva, voltaképpen eltestetlenedik. „Iatrogenikus testté" válik, elveszíti természetes emberi voltát, függő lesz attól a mesterséges megalkotottságától, amivé a professzionális messiások hegemóniája tette. Sőt a betegségtől és a haláltól rettegve félelemmel telt állatként éli meg önmagát, aki szüntelenül azt ellenőrzi, hogy vajon nem sérül-e a biomechanizmusa, vagy nem mondja-e fel a szolgálatot. David Cayley, Illich könyvbéli beszélgetőpartnere már a koronavírus-járvány tapasztalatával fűzi hozzá ehhez a beszélgetéshez, hogy Illich felismerte, milyen politikai hatalom rejlik az orvostudományban: ezt szerinte egyre nyilvánvalóbbá teszi a korábban csak háború esetén praktizált „rendkívüli állapot" elrendelésének a joga, amellyel el lehet tekinteni a fennálló jogi viszonyoktól, s ezzel az orvostudomány olyan jogosítványokat kaphat, amilyeneket korábban csak a hadsereg kapott.

Az iskolarendszer és az intézményesült gyógyítás kritikájához csatlakozik végül Illich legvitatottabb munkája, a *Gender,*[*] amely 1982-es megjelenése után az Egyesült Államokban akkora botrányt kavart, hogy Illich ettől kezdve akadémiai körökben is szinte üldözött lett. Ebben az utolsó interjúsorozatban David Cayley nem is igen kérdez rá erre a könyvre, talán respektusból, hiszen nyilvánvalóan fájó sebet szakított volna fel, ám a nagymonográfiája részletesen tárgyalja ezt a művet is: rámutat arra, hogy kimutathatóan teljes félreértelmezés a *Genus*ban patriarchális szemléletet látni. Illich kérdése ugyanis az volt, hogy miképpen, milyen társadalmi, szociológiai folyamatok révén váltott át a kapitalizmus arra a végtelen fejlődésben bizakodó, korlátokat

[*] A kötet német kiadásának a címe *Genus,* könyvészeti adatait lásd az 53. jegyzetben; a továbbiakban erre hivatkozom.

nem tűrő fázisára, amely álszükségleteket generálva azok végtelen kielégítését szinte rákényszeríti a társadalomra. A téma hatalmas irodalmához egy addig és azóta sem vizsgált aspektust javasol, éspedig annak a váltásnak a figyelembevételét, amely során eltűnik a nő és a férfi komplementer párosa a gazdasági munkamegosztásból, és létrejön a kapitalizmus nem nélküli individuuma, a „gazdasági állat" *(„ökonomisches Tier")*. E nélkül a változás nélkül Illich szerint nem állhatott volna elő az a parttalanná vált konzum-későkapitalizmus, amelynek a csődjét mi ma még sokkal élesebben tapasztaljuk meg, mint a nyolcvanas évek gondolkodói. A polemikus írás számos etnológiai, illetve a paraszti társadalmak szociológiai kutatásait hasznosító tanulmányt vonultat fel annak illusztrálására, hogy mennyire alapvetően formálta az előbbi évezredek, évszázadok minden társadalmát a nő és a férfi megkülönböztetett szerepe az emberi lakozás szervezésében, s hogy ez a komplementaritás hogyan tartotta egyensúlyban a társadalom gazdasági viszonyait. A nosztalgia vagy a patriarchális férfisovinizmus kétségkívül távol áll Illichtől, amikor hivatkozik Szentviktori Hugó kérdésére: Miért teremtett Isten férfit és nőt? Azért, érvelt amaz, mert adni akart Ádámnak valami tőle különbözőt, hogy megsebezze az a különbség, miközben az egyik a másikból van, *vice versa*. Ádám és Éva viszonya ezzel ábrázolja Isten és ember egymáshoz viszonyulását is. A nő és a férfi komplementaritása, azaz Illich nyelvén a *genus* helyére lépő *sex*, vagyis „nem", majd az emberi *neutrum* tehát nemcsak az emberi természetet szünteti meg, hanem ellenében hat Isten és ember eredendő komplementaritásának, együvé tartozásának is. A *Genus* azonban nem is annyira ezzel a bibliai megalapozásával vetette el a sulykot konzervatív keresztény olvasóinál is, hanem azzal, hogy családpárti felhangokat nem üt meg, ugyanakkor nem tesz engedményt olyan feminista olvasatoknak sem, amelyek valamiféle optimizmust várnának a nemek azonosságától azok egyenjogúsága vonatkozásában, illetve egyáltalán az egyén parttalan öndefiniálási kísérletétől. Ma, negyven évvel a könyv megírása és azután több mint tíz éven át folyó kiegészítése, korrigálása után még élesebben mutatkozik meg az a határátlépés, amely a semlegesnemű emberrel a humanitás és az antihumanitás ingoványos zónájában történik, az a zsákutca, ahová nemcsak a *genus*, azaz a teremtett komplementaritás, hanem a pusztán biológiai nemeknek az *ab ovo* tagadása vezetett, s amelyet ma már

számos feminista gondolkodó sem oszt. Mindeközben az is nyilvánvalóvá vált, hogy a nő valóságos elismerésének, teljesen megvalósult egyenjogúságának a célját a nemek dualitásának a feladása nem segítette elő.

*Lukács evangéliumá*ban az irgalmas szamaritánusról elbeszélt példázat (Lk 10,25–37) általánosan ismert: egy gazdag kereskedőt rablók fosztanak ki és bántalmaznak a Jeruzsálemből Jerikóba vezető úton, majd otthagyják félholtan. Többen elhaladnak ugyanazon az úton, de sem a lévita, sem a pap nem kívánja észrevenni, míg végül egy szamaritánus megy oda hozzá, olajat és bort önt a sebeibe, majd egy fogadóba viszi, ápolási költségeit vállalva. Ezt a történetet többnyire úgy értelmezik, kommentálja Illich, hogy az embernek a felebarátjával szembeni álalánosan érvényes kötelességét példázza. Ahhoz azonban, hogy kötelező érvényűnek tekintsük a balesetet szenvedett embernek adandó segítségnyújtást, nem szükséges az evangéliumi történet tanításához fordulnunk, elegendő letenni egy elsősegélynyújtási tanfolyammal összekötött autóvezetési vizsgát. Az ilyesféle banális olvasattal szemben Illich a történet bevezető kérdéséből indul ki, és kezdi vizsgálni a példázatot. A farizeusok Jézushoz intézett kérdése ugyanis nem az volt, hogy mit is kell tennem a felebarátommal, ha az bajban van. Hanem azt kérdezték, hogy mi szerinte a legfőbb parancs. Amire a Mester az Isten iránti szeretetet nevezte meg, ezzel összekapcsolva a felebarát iránti szeretetet. De ki az én felebarátom? – kérdez tovább a törvénytudó. Illich értelmezésében a válasz így fogalmazható meg: Az, akit te annak választasz, akit felebarátodnak fogadsz el. Magyarul ez a felelet még inkább kézenfekvő, mint angolul vagy németül, amely nyelvek a görög *plésziont* „legközelebbi"-nek, „szomszéd"-nak vagy „testvér"-nek fordítják. Ezzel szemben a magyar szó az embertársat, a „felet" mint (*eo ipso* választott) barátot jelöli meg, utalva arra, hogy a szeretet lényege szerint mindig szabad választás, és sosem lehet kényszer. Az egyes ember szüntelenül ama kihívás előtt áll, hogy döntsön a szeretet mellett vagy ellene, és ez a szabadsága elidegeníthetetlen. Ebből következően a *felebaráti szeretet* sosem lehet általános, nem alapulhat egy parancsszerű *imperativus*on, hanem mindig igent mondás a személyes kapcsolatra, elsősorban Istennel, és azután azzal, aki a közelebbi. Jól megvilágíthatja a felebaráti szeretet e keresztényi fogalmát Joseph Ratzinger fogalmi különbségtétele: „minden embert megillet

az *agapé* (szeretet), de csak a testvéreket, a keresztény felebarátokat illeti a *filadelfia*". A sajátosan keresztényi, azaz felebaráti szeretet nem azonos a humanizmussal, ugyanis nem létezhet igazság híján, amiképpen az igazság sem szeretet nélkül: hiszen mindkettő mint isteni lényeg egyetlen testben inkarnálódott.

A felebaráthoz fűződő viszony tehát, illetve az, amit személyes szeretetből fakadó vendégszeretetnek nevezünk, bibliai értelmében mindig egyedi és szabad cselekedet, mindig az isteni kegyelem *hic et nunc* munkája. Ezt a legjobbat, a szabad döntésen alapuló felebaráti szeretetet szüntette meg az egyház igen hamar, s ezt pervertálja Illich szerint a modern társadalom gondoskodási intézményekké, amelyek ráadásul morálisan és jogilag is igényt tartanak az állam finanszírozására, szolgáltatássá téve ezzel a személyes szeretetet. A végeredmény pedig az, hogy bevetik a hatalom, a szervezetek, a menedzsment és a manipuláció eszközeit annak érdekében, ami kizárólag az egyének szabad döntése lehet. Amiképpen az irgalmas szamaritánust ott, azon az úton elfogta az irgalom, mintegy a bensőjében, a gyomrában érezte át a vérében fekvő ember nyomorúságát, ugyanígy csak személyes lehet a kegyelem cselekedete, és ki-ki maga döntheti el, hogy mikor és kivel szemben fogadja el az isteni meghívást, kire tekint úgy, mint a felebarátjára, mint Isten országának a vendégére. A „legjobb" romlása tehát azzal veszi kezdetét, amikor az evangéliumi élet úgy intézményesül, hogy megvásárolható árucikként kínált szeretetszolgáltatássá silányul, sőt úgy, amikor a politika és a társadalmi környezet egy az egyben előírja, hogy ki a te felebarátod, és hogyan kell vele jót tenned… A modern társadalom ama törekvésében, hogy az evangéliumi példázat irgalmas szamaritánusának a személyes tettét szolgáltatóiparrá változtassa, azt politikai célokra hasznosítsa, nyilvánvalóan valami *genuin* kereszténytit akar szükségletek kielégítésévé degradálni, s ezzel egyszersmind a sajátosan krisztusi szeretetet annak teljes lényegétől megfosztva kiárusítja.*

* Nem tartom bizonyosnak, hogy Alain Badiou Illich nyomán írta volna az alábbi passzust *Etiká*jában, de a koincidencia nyilvánvaló: „A jó csak annyiban jó, amennyiben nem színleli a világ jobbra fordítását. *A jó egyetlen létmódja az eljövetel (advenue),* egy egyedülálló igazság helyzete. Következésképpen szükséges, hogy az igazság mint hatalom egyszersmind gyengeség legyen." (Alain Badiou: *L'ethique: Essay sur la conscience du mal,* Párizs, Hatier, 1993; idézem a német kiadásból: *Ethik:*

De pontosan mikor és hogyan lépett be az európai társadalomtörténetbe a keresztény örömüzenetnek ez a később folyamatossá vált romlása? – kérdez vissza Cayley. Teológiai nézőpontból ismeretes, hogy a *Biblia* a „végidőket" Jézus Krisztus feltámadásától számítja. Ő az, aki az idők alkonyán jelent meg, és akinek halála és feltámadása egy új, ám végső korszakát hozta el a történelemnek. Pál apostolnak a *Thesszalonikaiakhoz írt levelé*t idézve (2Thess 2,7) az egyházi hagyomány (többek között Iréneusz, Órigenész, Tertullianus, Augustinus nyomán) már ettől az időszaktól számítja annak az antikrisztusi szellemiségnek a jelenlétét az egyházban, amely a *Biblia* szerint a történelem legvégén teljes hatalommal fog rendelkezni. A páli levél ezen passzusa latin fordításban *„mysterium iniquitatis"*-nak nevezi ezt a sötét erőt, amelyet szorosan az egyházhoz tartozónak tekint. Illichhez hasonlóan érvelt Joseph Ratzinger is egyik korai írásában, amelyben Tyconiushoz visszanyúlva megállapítja: „Ebből tehát nyilvánvaló, hogy az Antikrisztus az egyházhoz tartozik, benne és vele együtt növekszik, egészen a nagy *discessió*ig, amely a végső *revelatió*t bevezeti." Illich is egyetért azzal, hogy az egyházhoz tartozik az evangélium antikrisztusi kifordítása: úgy gondolja, hogy a Krisztusban elnyert, merőben új szabadság elferdített, eltorzított használata az, amely az Ember Fia feltámadásától fogva mindenkor adottá vált. Krisztus kereszthalálával ugyanis nyilvánvalóvá lett a bűn nem morális fogalma, a bűn mint *genuin* rossz, mint az Istennel, a Jóval való szakítás. És ezzel létrejött egy olyan világ ideája is, amely intézmények révén jóvá változtatható. Azonban e kétezer éves távlaton belül is fontos vízválasztónak tekinti a 12–13. század fordulóját, amely periódusról egyébként azt állapítja meg, hogy egy nagyszerű, dinamikus korszak volt, irodalma tele volt élettel, s egy friss latin nyelv költőisége áradt a művekből. Mégis számos olyan fordulatot vezetett be a technika modernizálásával, a kórházak intézményesítésével, a házasság, sőt a gyónás intézményének a reformjával, majd pedig a bűnösség kriminalizálásával, amelyek együttesen mind megalapozták a modernitás sajátos „kereszténységét".

Az interjúkban sok minden homályban marad, a szöveg az olvasóra bízza a gondolatmenet továbbvitelét. Ezzel együtt is jól körvonalazó-

---

Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Bécs, Turia und Kant, 2003, 110. Kiemelés tőlem. – K. É.)

dik fő állítása: mindig a legjobbnak a romlása a legfájdalmasabb, ennek azonban mégis meg kell történnie, mert vannak hatalmak, amelyek ezt a kicsavarást, ezt a megrontást szolgálják. Illich szerint a keresztények első generációi tudták, hogy magának a keresztény örömüzenetnek a megjelenésével „a kifordításnak, a tagadásnak, az elutasításnak egy titkos formája lehetségessé vált. A *mysterium iniquitatis*ról való elképzelésük kulcsot adott nekem e gonosz romlás megértéséhez, amelylyel most szembeszegülök, s amelyre nem találom a pontos kifejezést. Hívő emberként azonban ezt a gonoszt nem tekinthetem másnak, mint titokzatos árulásnak, illetve ama egyedülálló szabadság kifordításának, amelyet az evangélium hozott". Ma egy olyan, kegyelmet nem ismerő világban élünk, amely számára a gonosz az értéktelennel vagy pedig egy negatív értékkel azonos. Erre a jelenségre vezeti be Illich az *„Entbösung"* kifejezést, azaz a 'gonosztalanítás'-t.

E jelenséghez tartozónak tekinti a bűnhöz való kortárs viszonyt is, amely szerinte egy hosszú folyamat során kriminalizálódott. Ezen azt érti, hogy a bűn, illetve a bűnös cselekedet a jelenkori társadalomban az, amit a jogrendszer, a bíróság bűnként elítél. Ezzel szemben a keresztény tanításban a bűn maga nem más, mint az istentelenség, Isten személyes megsértése, pontosabban a *Zsidó levél* kifejezését idézve, az áldozati bárány vérének a megtaposása. Ezért a bűnösségben való személyes hit azonos volt ama esemény örömteli elfogadásával, hogy Isten megajándékozta az embert egy minden értelmet felülmúló tökéletes megbocsátással. Míg tehát a 6., 7., sőt még a 8. századi ember számára a bűn a bűnbánat szükségességét jelentette, addig a 12. században az egyház hasznosnak találta a barát vagy akár Isten elárulását is pusztán jogi esetként, bűnözésként definiálni. Illich ez irányú érvelésének logikai menete, valamint a történeti ismeretanyag kezelése és értékelése sokban emlékeztetheti az olvasót Michel Foucault-ra, akivel Illich évekig szoros kapcsolatot ápolt Párizsban, és aki a történetszemléletét abban is alakította, hogy az intézmények történeti vizsgálatát helyezze a fókuszba. A bűn és a fegyelmezés fogalmai és gyakorlata európai változásainak a paradigmatikus történetét prezentálta Foucault börtönanalízise (*Felügyelet és büntetés,* fordította Fázsy Anikó és Csűrös Klára, Budapest, Gondolat, 1990), amelyben rávilágított arra a folyamatra, mely során a büntetés-végrehajtó intézmények először az elítélt teste fölött gyakoroltak hatalmat, majd a láthatatlan hatalom

birtokolni kívánta az illető lelkét is. Foucault intézményanalíziseit Illich minden esetben továbbvezeti egy perspektívaváltással, a foucault-i elemzésben bemutatottaknak a keresztény eszmeiségben és hatalomgyakorlásban bekövetkező változásaira kérdezve rá.

Ez a *Biblia* felől tekintve egyértelműen eltorzult bűnfelfogás indikálta azután a negyedik lateráni zsinat határozatai nyomán a gyónás intézményének a reformját is, amelyek együttesen a lelkiismeret institucionalizálásához és államosításához vezettek. Noha ez utóbbi Illich óvatos fogalmazásainak már az interpretációja, erre enged következtetni az alábbi passzus: „A tridenti zsinaton, amelyet egy generációval Luther fellépése után, Trentóban tartottak, a katolikus egyház úgy mutatta be magát, mint egy *societas perfecta,* mint egy törvényeken alapuló egyház, amelynek törvényei a tagjai számára a lelkiismeretükben is kötelező érvényűek. Ez az önértelmezés visszatükröződött a kor jogi és filozófiai gondolkodásában is, úgyhogy immár az állam is elkezdte önmagát ugyanezekkel a fogalmakkal meghatározni, mint egy tökéletes társadalom, amelynek a polgárai kötelesek az állam törvényeit és alkotmányát a lelkiismeret követelményeként bensőségesíteni. Más szavakkal: a bűn kriminalizálásával alapot teremtettek arra, hogy az állampolgáriságot alárendeljék a saját lelkiismeret parancsának. Az egyház szolgáltatott ehhez alapot azzal, hogy elmosta a határt aközött, ami igaz, és aközött, amit parancsolt (elrendelt), vagy legalábbis ezt a különbséget átjárhatóvá, mellékessé tette. Ezen az alapon követelhetett azután az állam alattvalói hűséget a lelkiismeret talaján." Az egyháztörténeti aspektustól elvonatkoztatva, de tőle nem függetlenül teszi politikai filozófiájának egyik fő tézisévé Alain Badiou is azt, hogy a „gonosz nem más, mint valamely igazságot a totális hatalommal azonosítani".

Alain Badiouval és Giorgio Agambennel ellentétben azonban Illich meg van győződve arról, hogy a bűn és a gonosz valódi lényegébe egyedül csak a keresztény hívő pillanthat bele, mivel ez a gonosz elsőként a keresztény közösségbe fészkelte be magát, annak a szülötte, és itt is keltette ki kígyótojásait. Az ezredfordulót megélve úgy gondolja, hogy ezek a tojások akkorra már mind kikeltek, s ezért egy apokaliptikus, azaz egy mindazt feltáró időszakban vagyunk, ami az elmúlt kétezer évben rejtve volt. Ily módon teljesen hamisnak tekinti azt a vélekedést, hogy posztkeresztény érában élnénk. „Éppen ellenkezőleg,

úgy gondolom, hogy paradox módon éppen a legnyilvánvalóbban keresztény korszak ez, amely valószínűleg nagyon közel áll a világ végéhez."

Illich leginvenciózusabb, sőt nyelvileg is legszebb könyve a magyarul is megjelent, s azóta még uzsoraáron is alig megszerezhető *A szöveg szőlőskertjében*. Ez az irodalomtudományi szempontból is jelentős munka Szentviktori Hugó *Didascalion*ját interpretálja, s azokat a *Biblia*-olvasási gyakorlatban bekövetkezett fordulatokat mutatja be, amelyek a pergamentekercsről a lapozható könyvformátumra, a hangos olvasásról a némára való áttéréssel bekövetkeztek; eme fordulópontokat elemzi mintegy az írás–olvasás mediális történeteként. Első keresztény újításként fellép a könyv alakú *Biblia,* amely a zsidó hagyomány tagolatlan pergamentekercse helyett egy tagolt, oldalakra tördelt bibliai textust prezentál.[*] A szöveg ettől fogva már vizuálisan is olvasandóvá válik, mintegy előkészítvén azt a fordulatot, amely a 12. századi európai történelem nagy fordulópontja, érvel Illich, mert ebben az időszakban válik le egy „szöveg"-nek az eszméje a meglévő, írásjelekkel ellátott könyvoldalról, s lesz valaki általánossá és immateriálissá. Megfigyelhető, hogyan lett az *Írás* mint korábban Isten személyesen a hallgatóhoz intézett, füllel hallható beszéde, ahogyan azt egyes kolostorokban a 12. századig olvasták, végül szöveggé, ihletett gondolatok lejegyzett tárházává. Sajnálatos módon Illichnek ez a nagyszerű munkája, noha úgy gondolom, hogy az életműve egyik csúcsa, alig szerepel a Cayley-vel folytatott összegző beszélgetésben, talán azért is, mert az az interjú a jelenkori társadalom krízisjelenségeit vizsgálja, s azok megtagadott, eldeformált bibliai gyökereire kíván rámutatni.

Illich kritikai filozófiájának fő jellegzetessége, amint ezt be is mutattam, hogy a keresztény hívők legrégebbi generációinak a perspektívájából (is) igyekszik megérteni mai történeti folyamatokat. Ez a gondolkodásmód univerzalisztikus, amitől olvasóinak egy része nyilván idegenkedik, ám Illich középkor iránti előszeretetével együtt sem indikál semmiféle fundamentalizmust. Előadásainak hallgatói úgy látták

[*] Érdemes lenne kikutatnunk, hogy vajon Illich volt-e az első, aki rámutatott az olvasás hermeneutikájában napjainkban kulcsszerepet játszó *pagina* fontosságára, és ezzel a materiális hermeneutika egyik első képviselője-e (ma David Wellbery, Christoph König, Christian Benne stb. mellett).

őt, mintha egy minden ízében modern ember 12. századi jelenségként öltene alakot előttük. Cayley felveti, hogy már Illichnél is átgondolt döntésen alapult az a mai radikális ortodoxiában bevett gondolkodói stratégia, amely a posztmodern kortárs közeget a premodernnel kapcsolja össze.

Illich büszke volt zsidó származására, tisztelettel hivatkozott más vallásokra, nem kívánta az egyházat protestáns módon megtisztítani vagy helyreállítani, de reménykedett egy olyan spirituális szeretetközösségben, amelynek nem a doktrína a célja, hanem az Isten-ember szeretetének a megélése, egy olyan krisztusi élet, amely küzdelem és agónia is, szüntelen készülődés a halálra és a feltámadásra. Miközben értelmezői, kritikusai azon vitatkoznak, hogy vajon marxista, kommunista volt-e Illich, ő saját magát a szó etimológiai értelmében „an-archistának" tekintette, azaz olyan intellektuelnek, aki a mindenkori hatalom kritikusa, szellemi ellenlábasa. Ebben a kritikai pozícióban rejlik írásainak eredetisége és éleslátása éppúgy, mint a gyengesége és a korlátai is. Még a technika és a technológia világkorszakának a leírásakor is érvényesítette ezt a perspektívát a szerszám és a technikai eszköz megértéséhez, nyilvánvalóan kapcsolódva Martin Heidegger korábbi hasonló gondolatmenetéhez. Amikor azonban végül elavultnak nyilvánította a technikakritikát, a nyolcvanas években bekövetkező újabb radikális fordulatra mutatott rá, amelynek során a Nyugat technikai civilizációját felváltja a rendszer civilizációja: a rendszer (hálózat) a világ ökológiája, az internet, a globális gazdasági és monetáris rendszer, sőt az emberi kapcsolatok is rendszerbe tagolódnak, ahogyan azt a digitális médiumok szervezik, nemcsak a Facebook, de még a kávéházak is, például a Starbucks, amely azzal reklámozza méregdrága kávéját, hogy annak elfogyasztásával a jó emberek egy bizonyos hálózatához tartozhatsz, azok közé, akik etikusan támogatják a *fair trade*-et. A technikai eszközzel ellentétben a világunkat szervező és uraló rendszereknek az a sajátosságuk, hogy megszűnik ezzel a technikai eszköz eszközjellege: a komputer Illich szerint már nem eszköz, mert a használata révén a felhasználója annak a rendszernek a részévé válik, amivel dolgozik. Megszűnik a *distalitás*[*] a használó és az eszköz

[*] Illich ezt a szót használja, ami több mint „távolság" vagy „distancia"; „megkülönböztető, reflektált távolságtartás"-nak lehetne fordítani.

között, ezzel egyszersmind merő illúziónak minősül az az általánosan hangoztatott vélemény, amely szerint majd az ember eldönti, hogy például eszköznek vagy fegyvernek használja-e a mesterséges intelligenciát.[*] A modern technológia ugyanis már csak azért sem eszköz, mert megváltoztatja a felhasználójának az intencióját, azt formálja, sőt uralja is. Ezért két alternatíva közül lehet választani: vagy lesz egy döntés arról, hogy radikálisan megszakítható ez a folyamat, és visszafordíthatóvá válik a technológiának a tudománnyal együtt kialakított, az élet egészét menedzselő és kalkuláló hatalma, vagy pedig el fog tűnni a nyelvétől, törvényeitől és mítoszaitól megfosztott ember egy fasisztoid, „menedzser" világban. Mint mi, mai olvasók már tudjuk, a kritikai gondolkodók jelentős része jelenleg inkább már igenli a poszthumán világ lehetőségét, nem borzasztja őket az elmúlt hétezer év emberi kultúrájának az eltűnése.[**]

Az önkorlátozás idézett hetvenes évekbeli kiáltványával szemben Illich az utolsó interjúkban gondolja tovább a technológiai haladás és a szociális igazságosság ellentmondásáról a hetvenes években kifejtett gondolatait is, immár a technológiai haladás bálványa helyett a monetáris rendszer meghatványozott szociális igazságtalanságát állítva. Az a vitathatatlan tény, hogy a világ vagyonának majd felén 1 százalék osztozik, és hogy senki sem vonhatja ki magát e vagyonkoncentráció és a hozzá igazodó hatalmi viszonyok következményei alól, a globális monetáris rendszer uralma alól, arra késztette Illichet, hogy ezt a gazdasági rendszert a *mysterium iniquitatis* jelenkori megnyilvánulásának tekintse. Amikor a keresztény egyház felelősségét is firtatja ebben a folyamatban, hangsúlyozza, hogy fordulópontnak tekinti azt

[*] Nem ismeretes, hogy vajon tudomása volt-e Illichnek Bernard Stiegler nagyszabású technikakritikájáról (Bernard Stiegler: *La technique et le temps,* Párizs, Galilée, 1994), amely néhány évvel az interjúkötet előtt jelent csak meg, és amelyben Stiegler arról értekezik, hogy a posztindusztriális kapitalizmus korának a technikája már nem az, amit korábban technén érthettünk, nem eszközjellegű, hanem egy új pszichohatalom. Stieglerhez lásd legutóbb: Orbán István: Foucault hatalomkoncepciója Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalmának tükrében, *Kellék,* 2020/64, 197–215.

[**] Harari mellett hivatkozhatunk az antropocén elméleteire. Lásd Horváth Márk – Lovász Ádám – Nemes Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai: Ember, embertelen és ember utáni,* Budapest, Prae, 2019.

a fordulatot, amely során a pénz csereeszközből tőkévé vált, és erre az egyház a 17. században áldását adta: a *Biblia* kijelentéseivel ellentétben elfogadta a kamatot, és ezzel együtt a modern banki viszonyok megteremtésében közreműködött.*

Amikor Illich azt állítja, hogy a világ átlépett egy vízválasztón, akkor egyben azt is leszögezi, hogy a 21. században már a hatalmi rendszerek is másként működnek, mint ahogyan azt még Michel Foucault konstansként elgondolta. A hatalom legutóbbi metamorfózisaival szembesülve a keresztény hívő számára egyszerűen nem marad más alternatíva, mint hogy lemondjon a hatalomgyakorlás mindenfajta formájáról, nem Gandhi-féle vagy divatos pacifista habitusból, hanem mert egyszerűen nincs más lehetősége.

„Milyen gyakorlat, milyen habitus, milyen egyéni tartás szükséges ahhoz, hogy hittel éljünk egy olyan világban, amely maga nem más, mint e hit pervertálása?" – kérdezi végszóként David Cayley. Illich közvetlenül ritkán szokott válaszolni, ezt megtanulta az evangéliumok dialógusaiból. Választ sejtet azonban egy két oldallal feljebb tett megállapítása: „Annak a világnak a hitelessége, amely a polgáriságra, a felelősségre, a hatalomra, az egyenlőségre, a szükségletekre, az igényekre és a jogokra épült, nos, a hitelességük ezeknek a fogalmaknak mint ideáloknak, azon képességük, hogy nekik lehet szentelni egy életet, elfogyóban van, éspedig rendkívül gyorsan. […] Egy korszak véget ért, amint egykor Augustinus Római Birodalma is véget ért."

* Lásd Ivan Illich: *Selbstbegrenzung: Eine politische Kritik der Technik,* München, C. H. Beck, 1978, 73. Ennél jóval tovább lépett Harari, aki a *Money* (Pénz) című munkájában nemcsak a hitelnek a modern történelmet, ezen belül a liberalizmust formáló erejét mutatta ki, de már elvitatta a kereszténység és a kapitalizmus partnerségének a weberi tézisét is, amikor a kereszténység eszmeiségének a modern kapitalizmus kialakulásában pusztán egy kihasznált ideológia szerepét tulajdonítja, amelylyel az imperialista *moloch* a maga munkaerőpiacára szert tett. Lásd Yuval Noah Harari: *Money,* London, Penguin Random House, 2022, 68. sk.

ÍRÁS

„Amit megírtam, megírtam…”
(Jn 19,22)

A filozófia 20. századi, Wittgensteinhez és Heideggerhez köthető úgynevezett nyelvi fordulatával általánosan ismertté vált az a korábbi felismerés, amely szerint az emberi gondolkodás nyelvi, nem létezik a nyelven kívül. Ehhez kapcsolódott azután az a további vizsgálódás, hogy vajon mennyiben határozzák meg gondolkodásunkat a nyelvi közlés materiális differenciái, mennyiben más a szóbeli közlésen és az írásos feljegyzésen alapuló hagyományozás, mennyiben más kulturális és mentális struktúrákat igényel az egyik és a másik. A nyelv ugyanis nemcsak mentális realitás, hanem a közlés médiumához, azaz az elhangzó szóhoz vagy a lejegyzett írásjegyhez van kötve, sőt ezen túlmenően nemcsak az orális és az íráson alapuló kultúrák különbözőségét állapíthatjuk meg, hanem még a különböző írásmódok is alapvetően befolyásolják a noétikus struktúrát.

A protestáns hagyomány megkérdőjelezhetetlen, nagyszerű örökségéhez tartozik az *Írás* (és általában az írás) szeretete. Mindeközben azonban elsikkad a kérdés, hogy mi mindent jelent voltaképpen „az írás” a *Bibliá*ban, és az ehhez kapcsolódó, még fontosabb kérdés sincs feltéve, hogy vajon a *Biblia* egyáltalán „írás”-e, illetve mint a *„Könyvek könyve”,* lejegyzett, majd kinyomtatott „könyvek” gyűjteménye-e, vagy valami lényegileg más is, mint könyv és szöveg. Vajon a mai írás- és könyvfogalmunk nem akadályoz-e meg minket abban, hogy intenciója szerint olvassuk Isten beszédét?

A teológus nyilván abból indulna ki, hogy az ókori Izráel történetében elsőként Isten maga volt az, aki írt. Ő az, aki a Sínai-hegyen saját kezűleg ráírta a két kőtáblára a parancsolatokat. Sajátos vagy nagyon szükségszerű események folytán azonban nem maradt ránk ez a két kőtábla: amikor Mózes lejött a hegyről, és meglátta az aranyborjút, haragjában összetörte őket. Azokról azután egy „emberi” másolat készült, maga Mózes írta újra a táblákat, és ez az írás hagyományozódott. Azonban az „eredeti” megsemmisülésével is fennmaradt a zsidóságban az a felfogás, amely egyébként már az óegyiptomiakat is jellemezte, hogy az írást szentség övezi, s az írott médium is kiváltképpen igazolja a *Biblia* olvasója előtt a mózesi könyveknek a szent-

ségét. A törvénytáblák írásos hagyományozása azonban az *Ószövetség* szerint egyben ítéletet, halált hoz, mivelhogy megítéli azt, aki nem tartja be vagy nem tudta betartani – azaz minden embert. Az „írás" ítéletet hozó, kárhoztatást is magában foglaló jelentése a legvilágosabban Jézus elítélésének és megfeszítésének ama mozzanatban mutatkozik meg, amikor Pilátus a keresztfára felvéseti az „INRI" feliratot:

> „Pilátus feliratot is írt, és rátette a keresztfára. Ez volt a felirat: NÁZÁRETI JÉZUS, A ZSIDÓK KIRÁLYA. Sokan olvasták ezt a feliratot a zsidók közül, mivel közel volt a városhoz az a hely, ahol Jézus megfeszítették, és héberül, latinul és görögül volt írva. Azt mondották azért a zsidók papi fejedelmei, ne írd: a zsidók királya, hanem hogy ő mondta, Én a Zsidók Királya Vagyok. Felelt Pilátus: Amit megírtam, megírtam." (Jn 19,19–22)

Az „INRI" Jézus kivégzésének az okaként írattatott fel. A felirat szerint Jézusnak azért kell meghalnia, mert „a zsidók királya", amit a főemberek visszautasítottak, ezért azt követelték, hogy Pilátus módosítsa a szöveget, s írja azt, hogy az elítélt csak azt állítja magáról, hogy ő a zsidók királya. Az elvakult vallásos közegben élő farizeusok nem érzékelték, hogy eleve mennyire kétértelmű a felirat, hogy mennyire világosan manifesztálja ennek a médiumnak a kétértelműségét, azt, hogy mennyire függ a felírt írás értelme a kontextualizálásától. Ezt a kétértelműséget a maga paradox élességével Chesterton úgy világította meg, hogy egyedül a kereszténység vállalta azt, hogy Istennek, ahhoz, hogy teljességében Isten legyen, egyszerre kellett lázadónak és királynak lennie. Ezért, vállalva ezt a kétértelműséget, Pilátus a zsidó elöljárók kérését a megírottak megmásíthatatlanságára hivatkozva utasítja vissza: *„ho gegrafa, gegrafa"* – „Amit megírtam, megírtam."

Hasonló értelemben használja a *Kolosséiakhoz írt levél*ben Pál az „írást", illetve a magyar fordításban a „kézírás" kifejezést, amikor kijelenti, hogy Jézus a keresztfára szegezte, megítéltette az „ellenünk szóló kézírást", a törvénytelenségeink, minden egyes ember bűnének a lajstromát. Ugyanilyen megítélő jelentésű a „meg van írva" formula is. Mk 9,13-ban Jézus ezt mondja Keresztelő János lefejezéséről: „Mondom néktek, hogy Illés is eljött már, de úgy bántak véle, ahogy akartak, ahogy meg is volt írva felőle." A „meg van írva" formula azonban Jézus megkísértésének a történetéből a legismertebb. Itt a pusztában

a Szentlélekkel betöltött Ember Fia kétszer is azt mondja a kísértőnek, hogy „meg van írva". Az általánosan elfogadott protestáns *exegézis* szerint Jézus az Igével védi ki a Sátán kísértő támadását, a megírtakat az ő védelmére használja. Csakhogy az Isten törvényére való hivatkozások, az idézetek Mózes 5. könyvéből ugyanakkor egyértelműen ítéletet mondanak a kísértő, a bukott szellemi lény fölött. Lk 4,8: „Távozz tőlem, Sátán, mert meg van írva, az Urat, a te Istenedet imádd és csak neki szolgálj." Ki mást ítél meg az idézett írás itt, mint magát a kísértőt? És ez először hangzik el ítéletként az angyal bukása óta. A „meg van írva" formula tehát Jézus szájából is Isten ítélő törvényét közvetíti, miközben az írás többértelműségét használva arra is utal, hogy minden megírt szó Ő maga: Ő a kenyér, amivel él az ember, és az egyedüli, megtestesült Úr, aki beteljesítette a zsoltár szavait.

Jelen keretek között nem vizsgálható alaposan az „írás", „írások" kifejezés teljes spektruma az újtestamentumi szóhasználatban. Meg kell elégednünk azzal az utalással, amely szerint Jézus nagyon gyakran hivatkozik a farizeusokkal folytatott vitáiban az „írásokra", s mindegyik esetben arra világít rá, hogy az írások tudós olvasói nem értik őket, vagy tudatosan félremagyarázzák, hogy az, amit ők az „írásoknak" neveznek, nem azonos az isteni üzenettel. Ezekben a vitákban maga az *Írás*, annak a valóságos igazsága egyben meg is ítéli az értelmét elcsavaró farizeusi magatartást.

Az írás eredeti funkciójához és lényegéhez tartozik tehát, hogy megmásíthatatlan, szolgálata az ószövetségi könyvekben a kárhoztatás szolgálata, és hogy eredendően félreérthető. Az evangélium szóbeli prédikálása ezzel szemben egyértelmű, világos, az élet és a szellem szolgálata. Nem tekinthetjük pusztán véletlennek, hogy az írásokat ismerő és idéző Jézus maga semmit sem írt, mindent élőbeszédben hagyományozott, a végrendelete is írott szöveg helyett a kenyér és a bor volt.

„A betű öl, a szellem elevenít" – szögezi le Pál apostol (2Kor 3,6), s ezt a kijelentését általánosan úgy szokás érteni, hogy a betű önmagában öl, ezért a betűt meg kell az egyháznak, a prédikátornak elevenítenie. Azonban alapvetően idegen a bibliai szövegektől egy betű szerinti értelem megkülönböztetése a szellemitől, amit először a 2–3. században élt szír egyházatya, Órigenész vezetett be az írásmagyarázatába. Nem tekinthetjük véletlen egybeesésnek, hogy a „könyvek" első olvasója

egyszersmind az első allegorizáló értelmező is. Johann Georg Hamann szerint ez a megelevenítés nem más, mint hogy az *Írás* „az orrban lévő lélegzettel" telik meg. A „lélegzettel" telítődés egyben ritmus, az élet ritmusa is, mérhetetlenül több annál, mintsem hogy az írott szövegből újra szó lesz, azaz elhangzik, sőt netán további szavakkal értelmezik, interpretálják. Az orrban lévő lélegzet ugyanis az az isteni Élet, amelyet Ádám orrába lehelt az Úr, amely testileg lakozik az emberben. Ilyen perszonalizált módon, testileg lakozik az *Írás* abban, aki éli azt, és *„in omni sensu possibli"* beteljesül benne. Ehhez a beteljesüléshez azonban nyilvánvalóan hozzátartozik a páli mondat azon sajátossága, hogy a görög szöveg intranzitív igeként használja itt a megelevenítést, nem visszautalással a betűre vonatkoztatva. Mind az ölés, mind a megelevenítés a mindenkori olvasóra vonatkozik, azaz az alanyra, és nem a tárgyra, az *Írás* az olvasóit „öli" és eleveníti.

A 20. század második felében a dekonstrukció és annak legjelentősebb filozófiai képviselője, Jacques Derrida révén általánosan elfogadottá vált, hogy az írott szöveg nem egyszerűen az elhangzott beszéd lejegyzése, hanem egy másik, önálló médium. Nincs a nyelvi jel, amely megelőzné az írást, amelynek emez csak puszta lejegyzése lenne. Az írás tehát nem egyszerűen egy kultúrtechnikai újítás, amelyet az egyiptomi és mezopotámiai kultúrákban találtak ki, nem egyszerűen egy eszköz, hanem lényegi kulturális változások jelzője és egyben előidézője is. Ezen változások között a kulturális emlékezetben megmutatkozó alapvető különbségeket vizsgálta a heidelbergi egyiptológus, Jan Assmann, aki Walter J. Ong és Eric Havelock nyomán nemcsak az orális és az íráson alapuló kultúrák közötti, a történetfelfogásban és az emlékezetkultúrában megmutatkozó alapvető különbségeket hangsúlyozta, hanem még az írásrendszerek lényeges mediális eltéréseire is ráirányította a figyelmet.

Ami az *Ószövetség*et illeti, Assmann támaszkodik arra a közismert történeti tényre, hogy a mássalhangzóírás elve óegyiptomi eredetű, innen került át a héber írásba is. Az egyiptomiak többféle írásrendszeréről (a hieroglifáktól a szótagírásig) együttesen megállapítja, hogy azokat a szentség aurája övezte, s a legtöbbjük feliratként az egyiptomi szakrális építményekhez kapcsolódott, azok falán maradt fenn. Ezt a szentséget és titokzatosságot felfogása szerint a héber írásosság is átvette, magára az írásra mint médiumra vonatkoztatva, s egy speku-

latív írás*exegézis*t fejlesztett ki, amely folyamatosan rá volt utalva a hagyományozott kommentárokra (az úgynevezett *maszórá*kra): „A rabbinikus és kabbalisztikus *exegézis* módszerei a mássalhangzóírásban rejlő lehetőségeket a spekulatív írásmetafizika rendkívüli magasságaiba követték."

Kétségtelenül így mutatják be az evangéliumok is a Krisztus idején uralkodó rabbinikus írásmagyarázatot, amelyet később követett a *Kabbalá*ra jellemző hermetikus spekulativitás, mely a szótagírásban rejlő rejtvényszerűséget abszolutizálta. Ennek jelenkori megfelelője a dekonstrukció elmélete, amely a nyelvi írásjel teljes önmagára irányultságát állítja. Ezzel egyszersmind megfosztja a nyelvi artikulációt attól a hétköznapi nyelvi tapasztalattól, amely szerint a jelben mindig közönségesen a jelentésre való utalást kell keresni.

Míg az *Ószövetség*et a héber szótagírás médiuma az írásosság emlékezetkultúrájához köti, addig az *Újtestamentum* görög nyelve az ettől alapvetően eltérő görög szóbeliségben gyökerezik, amely a betűírás feltalálásához vezetett. A görögök legfontosabb, legkivételesebb alkotása Eric Havelock szerint „egy kivételes teljesítőképességű írásrendszer kiötlése, amely képes volt a szóbeli közlés folyamatos és hiánytalan visszaadására". A betűírás olyan elvont lejegyzési közege annak az emberi hangnak, amelyben a nyelv valóságosan jelen van. Ezáltal az egyiptomi, héber stb. mássalhangzóíráshoz képest a nyelvnek egy egészen más, új médiuma jött létre. Egyedül a betűírás képes az élőbeszéd pontos visszaadására.

Felmerül a kérdés, hogy mire használták a görögök a betűírást, amikor kiegészítették a föníciai betűírást a magánhangzóik jeleivel, mi volt az, amit le akartak jegyezni vele. Havelock szerint a hősi eposzokat jegyezték le, például Homéroszt, tehát a költészet megörökítésére használták a reformot. Vagyis a betűírás a görögöknél eredetileg az irodalom, a költészet szolgálatában állt, csak ezzel a radikális írásreformmal lehetett a költészet hexametereit megőrizni. A betűírás feltalálása ennélfogva sajátos módon az élőbeszédet szolgálta, mindenekelőtt az eposzok előadását, amely az énekmondók (*aoidosz*ok, *rapszódosz*ok) tiszte volt. Míg Egyiptomban az írnokokat a társadalmi hierarchia előkelő helyén tisztelték, s megmintázott szobraik nagy számban maradtak fenn, addig Platón *Ión* című dialógusa arról tesz tanúbizonyságot, hogy a görögök a költészet szóbeli előadóinak, a *rap-*

*szódosz*oknak tulajdonítottak isteni ihletettséget. A görög tehát megőrizte az írásossággal együtt is az élőbeszéd kultúráját, és nem kevés bizalmatlansággal tekintett az írásra. A legismertebb íráskritikát Platón *Phaidrosz*a fogalmazta meg, mely az írásos lejegyzést tudásellenesnek tartotta, és az írásos szövegnek holt némaságot tulajdonított: „Mert az, amit az írásban bosszantónak találunk, kedves Phaidrosz – érvel Szókratész –, az írást a festészettel rokoníthatóvá teszi. A festészet termékei is úgy állnak előttünk, mintha elevenek lennének. Ám ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen hallgatnak. Ugyanez a helyzet az írott szövegekkel. Azt gondolhatnád, hogy beszélnek, mintha értelmük lenne. Ha azonban megkérdezed, mit is mondanak, mert ezt te meg szeretnéd érteni, akkor a szöveg mindig csak ugyanazt meséli tovább." Arisztotelész szerint pedig a beszéd azt adja vissza, ami a lélekben – *„ta en pszükhé"* – van. Az írás ellenben azt, „ami a hangban" – *„ta en phóné"* – van. A görög *phónét*, 'hang'-ot a korabeli görög grammatikusok a „szellem világosságaként" *(„phósz nou")* etimologizálták. Az írás tehát kétszeresen is eltávolodik a szellem e világosságától, kétszeresen is külsődleges.

Felvethető a kérdés: vajon pusztán azért hagyományozódtak-e az újtestamentumi könyvek a görög *koiné* nyelvén, mert ez volt a Krisztus utáni évszázadokban a Római Birodalom keleti részén általánosan elterjedt nyelv? Vagy pedig e gyakorlati tényezőn túlmenően, tudniillik hogy az *Írás* a pogányoké is volt, talán benne rejlett ebben a nyelvváltásban az is, amit a görög nyelvnek az élőbeszédhez való viszonyáról kifejtettünk? Másként fogalmazva: ugyanaz lenne-e az *Újtestamentum*, ha héber nyelven jegyezték volna le? Nyilvánvalóan nem. Szédítő paradoxon belegondolni abba, hogy annak a személynek a beszéde, aki maga Isten testet öltött üzenete, akinek a kereszten mondott szavain kívül egyetlen szóbeli megnyilatkozását sem ismerjük eredetiben, csak fordítások közvetítésével, éppen egy olyan görög nyelven szólal meg, amelyet ráadásul Ő maga minden valószínűség szerint nem beszélt és nem értett.

Az „írások" kifejezés mellett a lejegyzett írott szöveg fogalmához kapcsolódik az *Újtestamentum*ban az írás új, görög médiumára utalva a *„gramma"*, azaz 'betű' kifejezés is. A görög nyelv és a görög írás nélkül ez a kategória teljesen értelmetlen lenne. Jelentéstartománya

egyfelől vonatkozik általában az ószövetségi írásokra, Isten rendeléseire, ezen belül is elsősorban a törvényre:

> „És a természettől fogva körülmetéletlen ember, ha a törvényt megtartja, megítél téged, aki a betű és körülmetélkedés mellett is a törvényeknek megrontója vagy. Mert nem az a zsidó, aki külsőképpen az, sem nem az a körülmetélkedés, ami a testen külsőképpen van, hanem az a zsidó, aki belsőképpen az; és a szívnek lélekben, nem betű szerint való körülmetélése az igazi körülmetélkedés; amelynek dicsérete nem emberektől, hanem Istentől van." (Róm 2,26–29)

Pál elválasztja a „betű szerinti" körülmetélést és annak szolgálatát a krisztusi szolgálattól. A betű, azaz a *gramma* ebben a kontextusban is a törvényre utal, holott voltaképpen nem létezett a héber szótagírásban, mégis az írás *analogon*ja lett a görög ember számára. Hasonló értelemben használja a „betű" terminust a 2Kor 3,6–8 is:

> „Ő [Isten] tett alkalmassá minket arra, hogy új szövetség szolgái legyünk, nem betűé, hanem Szellemé; mert a betű megöl, a Szellem pedig megelevenít. Ha pedig a halálnak betűkkel kövekbe vésett szolgálata dicsőséges volt, […] hogyne volna még inkább dicsőséges a Szellemnek szolgálata?"

Az *Újtestamentum* kifejezése a megelevenítő beszédre sosem a betű megelevenítése, hanem a *logosz,* amely, mint János evangélista kifejti, a testté lett Jézus Krisztussal azonos. Hasonlóan fogalmaz a *Zsidó levél* is: „Mert Isten igéje élő – *[Zón gár ho logosz tu theu]* – és ható, élesebb minden kétélű kardnál, mélyre hatol, az elme és a lélek, az ízületek és a velők szétválásáig, és megítéli a szív gondolatait és szándékait." Ez az élőbeszéd itt is magával Jézus Krisztussal azonos, mert a következő vers így folytatja: „Nincsen olyan teremtmény, amely rejtve volna előtte" (Zsid 4,12–13).*

* A saját fordításom részben eltér a kötetben megjelölt bibliafordítás szövegváltozatától. A *logosz* több jelentését éppúgy szeretném kihangsúlyozni, mint azt, hogy a görög szöveg a *záó* ige *participium*ával a beszéd, az isteni szó örök életét hangsúlyozza. – K. É.

Az eleven, azaz az olvasót (és nem a betűt) megelevenítő beszédre azonban az *Újtestamentum* nemcsak a *„logosz”*-t használja, hanem a *„rémá”*-t is. Ez utóbbi nem rendelkezik az előbbihez hasonlítható kozmikus, krisztológiai dimenzióval: az *ereó, eiró* igéből származik, ami azt jelenti, hogy 'mond', 'beszél', 'elmesél', de a *reó* igével is rokonították: 'folyik', 'árad'. Amikor Jézus egyértelműen pozitív kontextusban szól a hagyományról, és nem annak a farizeusok vagy a szadduceusok által történő kifordításáról beszél, akkor nem azt mondja, hogy „megíratott”, hanem „megmondatott”. Idézhetnénk a *Hegyi beszéd* ismert passzusait: „hallottátok, hogy megmondatott”: *„erréthén”*. Hasonlóképpen Pál is a leveleiben a *„rémá”*-t használja a szívben lakozó, hittel teljes szóra, arra a szóra, amely mintegy élőbeszédben hangzik el a *Biblia* olvasója számára:

> „Hanem mit mond? Közel van hozzád az ige – *[Engüsz szou to réma esztin]* –, a te szádban és a te szívedben, mégpedig a hit igéje – *[réma tész piszteósz]* –, amelyet mi hirdetünk.” (Róm 10,8)*

A hit beszéde, amelyet Pál hirdet, képes megeleveníteni nem egyszerűen a holt betűt, hanem a beszéd befogadóját is. Ezek a passzusok rávilágítanak a két szövetségkötés (az Ó- és Újszövetség) közötti mediális differenciára, arra, hogy az *Újtestamentum* a „szöveg” és a „beszéd” fogalmának lényegileg más értelmet tulajdonít, mint az *Ószövetség*. Jan Assmann megfogalmazását idézve: „A zsidó ember számára az *Írás* maga a kinyilatkoztatás, a keresztény számára viszont út egy olyan kinyilatkoztatáshoz, amely az örömhír lévén lényegében szóbeli.” Walter J. Ong *Szóbeliség és írásbeliség* című munkájában arra világított rá,hogy a könyvnyomtatás révén a textust, a szöveget egyre inkább vizuálisan fogadja be az olvasó. A szavak ezáltal egyre inkább „dolgokká” válnak, a tudás puszta „tárgyaivá”, az írás mint technika maga is professzionalizálódik, melyhez képest a szóbeliség, az oralitás egy „másodlagos szóbeliséggé” alakul, amelyik az írás és a vizuális olvasás dominanciájával elveszíti önálló lényegét, s csak annak szolgálatában él tovább. Hogy a protestáns teológiától is mennyire függetlenül

* Ebben az idézetben is az „ige” terminus helyett „beszéd”-et fordítanék. Lásd a görög szöveget és a *réma* szó fentebb említett etimológiáját. – K. É.

könyvvé vált a *Biblia,* és mennyire a néma olvasás tárgyává, mi sem bizonyítja jobban, mint az a történeti megfigyelés, amely szerint az *Írás* első néma olvasója, szövegcentrikus befogadója állítólag egy misztikus szent, az az Ávilai Teréz* volt, aki az *Írás*ban rejtélyes szimbólumok rendszerét vélte felfedezni.

A mai idősebb generáció még ennek a Gutenberg-galaxisnak a gyermeke, nem is egyszerűen egy modern írásos kultúrának, hanem egy *könyv*kultúrának a neveltje. Ez a tény a *Könyvek könyve* olvasásában is fontos változást hozott: Az *Írás* szövegeinek a 4. századi kanonizációja után a pergamenről a papiruszra, majd a papírra történő másolás, azután a könyvnyomtatással az íráshoz képest is új médium megjelenése. A *Biblia* mindenki számára hozzáférhetővé vált, és ez az egyébként nagyszerű változás magával hozta azt is, hogy az új protestáns hit a *szöveg*re irányuló lett. Míg a korábban dominánsan hangosan olvasott *Írás* a „szerző" beszédének a lenyomata volt, ezután a „szerző" gondolatainak a tárházává vált.

Megismétlődött egy másik szinten az a fordulat, amely az Egyiptomból kijött zsidóságban történt meg: a nyugati kereszténység vallásossága szövegcentrikussá vált. Mint Peter Schäfer írta a judaizmus mózesi fordulatáról: a rítusok helyére az írások léptek, s ezután a szövegek értelmezése kezeskedik „az Ég és a Föld közti harmóniáért". E mediális változás velejárója, érvel Hans Belting, hogy a reformáció könyvkultusza révén a nyomtatott szöveget a mózesi kőtáblákhoz hasonlították, mondhatni, fetisizálták. „A Gutenberg-korszak könyvében úgyszólván közvetlen eredetszerű kapcsolat keletkezett Mózes törvénytábláival. Íráshordozóként ugyanazt a médiumot használta, és Luther számára új Szinájt kínált." Belting szerint tehát a gutenbergi könyvkultúra a kereszténységet ószövetségivé, illetve pontosabb fogalmazásban mózesivé tette. Hasonlóan érvel Ivan Illich is, amikor az olvasás iránti szakadatlan elkötelezettségről megjegyzi, hogy akármennyire kívánatosnak tűnik is egy új analfabetizmus korában, amelyben ma élünk, ez mégis a rabbinikus zsidó miszticizmus része, s ellene hat a szent írások eredeti intenciójának, a közösségi felolvasásnak.

* „Ávilai Szent Teréz helyettesítette először olvasással a belső beszédet." Roland Barthes: *A szöveg öröme: Irodalomelméleti írások,* fordította Babarczy Eszter, Kovács Sándor, Mihancsik Zsófia, Romhányi Török Gábor, Budapest, Osiris, 1996, 62.

Illich szerint ugyanis a *Biblia* már a 13. században szöveggé silányult az individuális és néma olvasás révén, amely során a meghallott isteni beszéd valósága helyére a könyv mint „a szerző gondolatainak a tárháza", mint merő absztrakció lépett. A szöveg ettől fogva vizuálisan is olvasandóvá vált, mintegy előkészítvén az európai történelem 12–13. századi nagy fordulópontját, érvel Illich, mert „ebben az időszakban válik le egy »szöveg«-nek az eszméje a meglévő, írásjelekkel ellátott könyvoldalról, s válik valaki elvonttá és immateriálissá".

Az emberi testről és annak lélegzetével artikulált beszédéről levált könyv jelenik meg Ivan Illich szerint a gótikus portálok utolsó ítéletén. Míg az 5–6. századi mozaikokon az ítélőként feltűnő Krisztus a kezében tartja az írástekercset, mivel Ő az Élet könyvének szerzője és felnyitója, addig a gótikus portálokon a könyv, az írás leválik alkotójáról, nem az Ő beszédének a lenyomata.



A párizsi Notre-Dame gótikus portálja

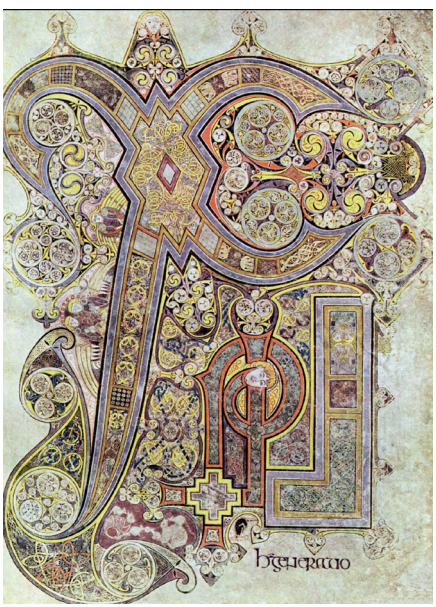
Nem Ő olvassa fel az Élet könyvét, hanem az ott leírtak „tartalma" mintegy önálló eseménnyé formálódik: a párizsi Notre-Dame portáljának a tümpanonja nagyszerűen szemlélteti, „hogyan válik el a könyv

a szerzőjétől. Mihály arkangyal mérlegre teszi a lelkeket, hogy megállapítsa, vajon a mennybe kerülnek-e, vagy pedig a pokolba vettessenek. Számos reliefen maga a Legfőbb bíró tartja a kezében a könyvet, amelyben a holtak minden cselekedete, vágya, szava és gondolata fel van jegyezve. Miközben a hívőt, aki talán soha nem vett a kezébe tollat vagy könyvet, soha nem diktált egy oklevelet sem, arra emlékeztetik, amikor áthalad a templom kapuja alatt, hogy ő még a legtitkosabb gondolataival is egy szöveget ír, az életének a szövegét, amely alapján majd megítéltetik". Itt veszi kezdetét az a folyamat, amely majd a modern szubjektumnak a szöveggé válását eredményezi, aki ettől kezdve már mint bejegyzett, azonosított, okmányokba foglalt és kezelt létezik.

A szerzőről leválasztott könyv gótikus ikonja tehát a beszédtől fosztja meg a rápillantó, talán éppen nem is írástudó embert – miközben a könyv kutúrája elvezet ahhoz a felvilágosult szemlélethez, amely szerint a nyelv az ész, a *logosz*. Illich azonban, mint korábban már Johann Georg Hamann is, azt hangsúlyozza, hogy a nyelv, a szó az ész, azaz az, amit észnek nevezünk, nem más, mint a *logosz,* mint a Krisztus. Csak Őrá nézve és csak őáltala beszélő lény az ember, mert Ő a hússá lett szó. Ettől a felismeréstől fosztják meg szemlélőjüket egyes gótikus portálok, amikor az önmagára utaló könyv szimbolikáját használják.

A könyvnek a gótikus művészet szimbólumrendszerében betöltött új szerepe egyben jelzi a szerzetesi olvasás metamorfózisát. A monasztikus olvasásról a tudós skolasztikus olvasásra való átváltás vezet Illich szerint a 13. század során az eredeti értelemben vett könyv halálához, szöveggé, textussá változásához. Amikor tehát George Steiner vagy Jacques Derrida a modernitás szövegkultúrájáról beszél, voltaképpen a könyv halálát regisztrálja, s ennek a folyamatnak nemcsak a kezdetén áll a kereszténység mint a könyvkultúra létrehozója, de Illich szerint úgy is, mint a megszüntetője. A szöveggé vált könyvvel a könyv maga tűnik el, leválaszthatóvá válik róla, önálló médium lesz, amit a digitalizálttá válása tesz nyilvánvalóvá. Sőt mint nyelvi jelek rögzített sora, egy digitális fordítóprogrammal lefordíthatóvá is válik, ezzel egyszersmind maga mögött hagyván a textus eredeti szervezettségét, azt, hogy eleve „szőttes" volt, szavak olyan egyszeri összeszövése, mint

amiképpen a fonalak szövevénye egy kárpit mintázatát adja ki.* Ezt szemléltetendő, nemcsak Alexandriai Kelemen *Stromateis*ére hivatkozhatunk, amelynek a címe „Szőttes”-ként fordítható le, hanem egy 800 körül készített ír kódexre is, a *Book of Kells*re, amely egy kéziratilag is láthatóvá tett evangélium, s amelyet Ivan Illich így jellemez: az írás a *Book of Kells*ben olyan, „mint szálak folyama, amelyeket a fonóorsókról tekertek le, s az ujjak között megforgatva fonállá sodortak, így nyer alakot az örömhír egyetlen szállá összesodorva, az elbeszélések összecsomózásával, egyetlen történéssé való összeszövésével. […] Kells könyvének szótlan elbeszélése láthatóvá válik ezen a módon még az analfabétáknak is. Az olvasó számára pedig ez, ami a paginán van, nem olvad fel abban, ami a könyvben áll”.



Book of Kells, Krisztus görög betűkkel írt nevének első két betűje, i. sz. 800 körül

* Ezt a tényt korábban többek között már George Steiner is megállapította *Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche* című művében (amely németül 1969-ben jelent meg), és Derrida is állítja már rögtön a *Grammatológia* első alfejezetének a címében: „A könyv vége és az írás kezdete” (fordította Marsó Paula, Budapest, Typotex, 2014). Merthogy a könyv sokkal több és más volt, mint szöveg; Illichet újra idézve: a szerző megtestesített beszéde volt.

Végezetül visszatérve a 12. század végi kezdetektől a protestantizmushoz: protestáns hatásra körvonalazódott a 18. században az a nézet, amely szerint a kereszténység monoteista könyvvallás, s ebben közeli rokona a zsidóságnak és az iszlámnak. Kezdetét vette – egy mai kifejezéssel élve – a *posthistoire:* az értelmezés, a filológia vallási korszaka, amelyben a tudomány a maga, a történeti filológia a maga értelmezésével már mindig az olvasás előttese, már mindig megelőzi azt.

A szent írás, a szent szövegek kulturális – és ezzel együtt materiális – metamorfózisának a drámáját szemléletesen mutatja be a kabbalisztikus zsidó hagyományban otthonos Ország Lili egyik kollázsa: a szoborból fotóvá, majd abból nyomattá, és végül digitális lenyomattá vált Krisztust helyezte bele az alkotó a *Román kori Krisztus* (1969) festményébe.



Ország Lili: *Román kori Krisztus* (1969), magántulajdon

A barna különböző árnyalataiban játszó, kváderkövekből összerakott falon, amely a jeruzsálemi Siratófalra éppúgy utalhat, mint megmaradt

középkori templomromokra vagy valami archaikus hatást keltő várfalra, lenyomatok láthatók, mindenekelőtt héber betűket leképező vagy imitáló jelek. A betű a festmény központi eleme, mondhatni, az egyetlen valóságos elem, minden más csak lenyomat, utalás, kópia. A fal lényege szerint elzár, körülzár, határol, távol tart, de meg is véd. Falakkal vették körül a középkori városokat, és Ország Lili szerint falakat emelünk magunk és mások – s hozzátehető: az Egyetlen Másik és miközénk is. A *Román kori Krisztus*ban a fal szakrális jelekkel, utalásokkal van teleírva, egy megkövült, változatlan, időtlen szakralitás (tév)képzetét kelti, amelynek pusztán a mellékfigurája a mindenséget uralni hivatott, Pantokrátor Krisztus, akinek alakja elvész az idézetben, a régiségek középkori kőtárának a lomjai között. Megmerevedve sztereotip mozdulatában, élettelenül, puszta lenyomatként simul a falba, amelyen minden csak jel, elmosódó idézet, szétmálló emlékkép. Figurája még kétszer ismétlődik, egyre elmosódottabban: lent, a sötétebb barna szinte a falusi út menti pléh-Krisztusokra utal, felül, a szürkés változaton haloványan átüt az áramkör mintázata – kíméletlen, pontos művészi reflexiója a 20. századi vallásosság tragikumának. A képmezőbe be vannak írva a Krisztus-lenyomatokon kívül ál- és/vagy valódi héber betűk: ezek nemcsak a fragmentáltságnak, hanem egy destruált szétszórtságnak is a benyomását keltik. Mintha az áramkörrel együtt – mai szemléléssel profetikusan – utalnának arra, hogy az elektronikus nyelv fel fogja váltani a hagyományozott szimbolikus nyelvet, azt a beszédet és írást, amelyen Isten szólt az emberhez. S hogy ez a váltás – tehetjük most hozzá – el fog vezetni a harmadik évezred globális kapitalizmusának mély a írástudatlanságához.*

„Amit megírtam, megírtam" – szögezte le Pilátus, és három nyelven is, héberül, latinul és görögül felíratta a keresztre ugyanazt a szöveget. Noha a három szöveg a fordítás szempontjából nyilvánvalóan pontosan megegyezett egymással, mégis mindegyik nyelven mást és mást jelenthetett. A héber felirat ítéletet, kárhoztatást sugallhatott, amiképpen az írásnak magának mint médiumnak ez volt az üzenete. Érdekes

* Azt, hogy a kapitalizmushoz – protestáns gyökerei ellenére – soha sem tartozott hozzá az írás kultúrája, Guattari és Deleuze részletesen kifejtették. „A kapitalizmus mélyen írástudatlan" – szögezik le az *Anti-Œdipe* című írásukban (Párizs, Éditions de Minuit, 1972–1973).

módon a farizeusok nem így olvasták, ők „görögül” olvasták, Jézus szellemi kijelentéseként, ezért lázadoztak a felirat ellen. A latin szöveg, a *„Rex Iudaeorum”* pedig egy politikai elítéltre, Róma ellenségére utalhatott, abban Pilátus a saját apológiáját fogalmazhatta meg.

IV.
AUGUSTINUS – AHOGYAN ISTEN ISMER ENGEM

Augustinusról, a „pun" egyházatyáról nem lehet eleget szólni. Ez a „minden drágakővel ékesített súlyos aranyedény", ahogy Eckhart mester nevezte, az egyik legnagyobb hatású keresztény gondolkodó. Nemcsak teológiai alapvetése megkerülhetetlen, de olyan kortársunk is, aki az *Isten városá*val *(De civitate Dei)* a jelenkori politikai teológiának is ihletője, s aki *Vallomásai*ban *(Confessiones)* egy merőben új irodalmi műfajt hozott létre, az autobiográfiát, mely egyben az első irodalmi lenyomata a kereszténység revelatív felfedezésének, hogy tudniillik minden egyes ember egy személy *(persona)*, egy megtestesült egyedi szellemi valóság, akinek egyedi életútja van. Augustinus *Vallomásai* is egy sajátos spirituális önéletírást alkotnak, s nem egy külsődleges biográfiát beszélnek el, hanem bibliai meditációk a saját élete lényegesnek mutatkozó, elsősorban belső eseményei felett: ez a mű egy szellemi önéletrajz a fiatal Augustinus vallási, filozófiai vívódásaival, megtérésének történetével és spirituális felismeréseivel.

A vallomások Istenhez intézett nagy kérdése: Ki vagy Te, és ennek következtében ki vagyok Neked én? Egy ilyenfajta tudakozódás ma nemcsak nem szokványos, de rendkívül idegenül is hangzik. Az önismeretre is aligha teszünk fel kérdést, de ha feltennénk is, azt nem kapcsolnánk össze Istennel, akire legfeljebb a „Mi az isten?", mintsem a „Ki az Isten?" kérdés irányulna. A neurobiológia arra vezeti rá a 21. század emberét, hogy önmagát vegyi folyamatok összességének tekintse, hogy az „önmaga", az én imagináció, fiktív önkonstrukció. Nem kevésbé radikálisan szünteti meg az alanyt a filozófia sem, amikor az önmagunkra vonatkoztatott történetek virtuális halmazának tekinti, de a tudomány és a filozófia iránt nem fogékony embert is arra vezeti

a csoportterápia, a Facebook vagy a munkahelyi tréning, hogy szociális szerepek szubsztanciátlan együttesének tekintse azt, akit a tükörben lát.

És mégis: általános emberi tapasztalatunk az önmagunk feletti döbbenet, az azzal való szembesülés, mennyire nem ismerjük, mi lakozik bennünk, milyen feneketlen mélységekbe kell olykor az akaratunk ellenére is belepillantani. Amint Jeremiás próféta mondja: „Csalárdabb a szív mindennél, és gonosz az; kicsoda ismerhetné azt?" (Jer 17,9). Vagy a *Példabeszédek* 25,3: amilyen kikutathatatlan az ég magasságra, a föld mélységre, ugyanúgy az emberi szív is az arra nézve, mi lakozik benne.

Augustinus ezért a maga belső pokolra szállását elsősorban a mindenkori olvasójának szánja: „Kinek beszélem el mindezt? Nem, igazán nem Neked, Istenem, inkább színed előtt a véreimnek mondom én el ezeket a dolgokat, az én emberi fajtámnak, bármily kicsiny hányada bukkan is majd erre az írásomra. És miért? Nyilván csak azért, hogy maga vagy bárki emberfia olvassa e sorokat, tűnődjünk el kissé: milyen mélységekből kell hozzád kiáltanunk, Istenem. Ámde mi kopogtat erőteljesebben füleden, mint a valló szív és a hitből sarjadó élet?" Vagyok, mert elhívtál, vagyok, mert szólítottál. Meg foglak ismerni Téged, aki ismersz engem, az 1Kor 13,12 ígérete szerint: most ugyan tükör által homályosan látunk, Isten színe előtt állva azonban „úgy ismerek majd, ahogy Isten ismer engem". Kínzó ellenmondásként éli meg Augustinus, hogy míg önmagát nem ismeri, Istenről mégis tudhat, és az Ő ismerete vezeti el a saját magára vonatkozó igazságra is: „Te ítélsz meg, Uram, engem. Bár senki nem tudja az ember dolgait, ha nem az ember lelke, mely őbenne vagyon, mégis van valami az emberben, amit nem ismer az ember lelke sem, pedig ez benne lakozik. Te azonban, Uram, Te alkottad őt, tehát minden porcikáját ismered. Én, habár megvetem, és másnak nem ítélem, csupán pornak és hamunak színed előtt magamat, mégis tudok Rólad valamit, amit nem tudok magamról." Sajátos paradoxon, hogy a legközelebbit, önnönmagunkat nem ismerjük, a végtelenül hatalmas, felfoghatatlan nagy Úr mégis kijelenti magát nekünk, hogy Őt megismerhessük.

A hagyomány szerint Szókratész volt az első bölcselő, aki Apollón delphoi szentélyének feliratát, a *„gnóthi szeauton"*-t, az „Ismerd meg önmagad!" isteni parancsát tekintette a gondolkodás legfőbb céljának.

Már az antik bölcseletben is az önismereti folyamat egy fájdalommal teljes szembesülés az emberi egzisztencia semmisségével, illetve Szókratésznél annak a felismerése, hogy „semmit sem tudunk". Míg azonban az antik bölcseletben a helyes önismeret nem személyes, nem az egyedi személyre irányul, hanem az általános emberi állapotra, s ezért pusztán az etikai cselekvés alapját képezi, és a világ helyes megismeréséhez vezet el, addig Augustinus feloldja az önismeretnek ezt a prótagoraszi éncentrikusságát,* amikor Istenbe helyezi annak forrását. Az antik bölcselet ugyanis a *„gnóthi szeauton"* parancsában az emberitől akart az istenihez felemelkedni, míg az augustinusi éppen ellenkezőleg, az isteni magasságából a kegyelem révén hatol le az emberi mélységhez. Augustinus a páli levelek ihletését követve szinte már hamleti kétséggel kérdezi, hogy miért választja el szakadék a gondolatot és a tettet, miért van az, hogy amit eltervezünk vagy megfogadunk, nem tudjuk véghez vinni: „Mert amit cselekszem, nem ismerem; mert nem azt teszem, ami akarok, hanem amit gyűlölök, azt cselekszem" (Róm 7,15).

A külső és a belső, a testi és a szellemi ember ezen önellentmondásait Augustinus pontosan megfigyeli saját magán. Tudja, hogy „menynyi rossz rejtőzik benne", és elámul azon, hogy önmagával vívott szenvedélyes viaskodásakor mi minden tárul fel az emberi lélek önellentmondásaiból: „Testemmel íme olyan sokat tettem tétovaságom eme gyötrelmeiben, amit az emberek néha akarnak, de nincs hozzá erejük, vagy mert hiányoznak tagjaik […]. Tehát sok mindent cselekedtem, s bennük az akarás és képesség nem volt azonos. És nem cselekedtem meg a nekem hasonlíthatatlanul vonzóbbnak tetszőt, bár tüstént meg is cselekedhettem volna, mert mihelyt akarom, már mindenképpen akarom. A cselekvéshez való képesség itt egy volt az akarattal, és maga az akarás már cselekvés lett volna. És mégsem történt semmi."

Honnét és miért van ez a szörnyűség? „Derítsen fényt erre irgalmasságod. Hadd kérdezzek, ha ugyan válaszolhat erre az emberi bűnhődés sötét rejteke és Ádám gyermekeinek ködös vergődése. Honnét

* Ismeretes, hogy Prótagorasznak tulajdonítják a mondást, amely szerint minden dolog mértéke az ember. E bölcsesség valóságos kontextusára és értelmére azonban jelen keretek között nem térhetünk ki.

van ez a szörnyűség, és miért van? A lélek parancsol magának, és azonnal engedelmességre talál. A lélek parancsol magának, és ellenkezésbe ütközik." – „Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek. Nem más a parancsoló és nem más a cselekvő, és ez a parancsot mégsem teljesíti." Augustinus lelke háborog, lelke borzongott, és zavaros háborgással méltatlankodott, hogy miért is képtelen szíve szerint való egyezségre jutni önmagával és Istenével. Katartikus pillanatok, amelyek elvezetik a kétségbeesett elmét a lélek betegségének a felismeréséig. A betegség pedig Augustinus szerint nem más, mint az a manicheista következtetés, hogy eszerint két természetünk lenne, egy rossz, egy gyarló, és ezzel együtt lakozna egy jó is, amely az igazra, a jóra, a szépre törekszik. Nem, egy az igazság, idézi Augustinus Pál apostolt: „Mert egykor sötétség voltatok, most azonban világosság vagytok az Úrban" (Ef 5,8). Azok, akiknek Isten szava ad kimenekvést, és Isten hozzájuk intézett beszédének tükrében megismerhetik önmagukat, az önismeret aktusa felemelő élmény, a bennük lakozó Isten-képmás a Krisztus megelevenedése.

Isten és a magunk ismerete tehát a legfőbb boldogság. Mi egyéb a boldogság, ha nem ez? Hol található? Mit is keresünk voltaképpen, amikor boldogak akarunk lenni, hiszen valamilyen módon minden ember a boldogságra vágyik. Ki képes megtalálni az igazi boldogságot? Az, aki rádöbben, hogy eddig *a halál országában* loholt érte: „Boldog élet felé loholtok a halál országában – szól az Istent nem ismerőkhöz –, de nincs ott boldog élet. Hogyan is volna boldog ott az élet, ahol élet sincsen? A mi életünk maga szállott ide. Halálunkat magára vette, és azután az élet bőségével megölte. Fölzendül kiáltó szózata: térjünk vissza hozzá innét, ama titokzatosságba, ahonnét ő elindult felénk, és legelőször a szűzi méhbe szállott. Abban egyesült vele az emberi teremtmény, a halandó test, hogy ne legyen immár halandó mindörökre. »És innét, mint a vőlegény, ha kilép ágyasházából, mint a hős, ujjongva indul neki útjának.« Nem késlekedett, hanem futott, hívogatva bennünket szavával, tettével, halálával, életével, alászállásával és mennybemenetelével. Szólít, hogy térjünk vissza hozzá. És eltűnt a szemünk elől, hogy a szívünkbe szálljunk, és megtaláljuk őt. Eltávozott, és íme itt van."

A vőlegény itt van közel – összegzi Augustinus az önismeret végszavát –, itt van, közel a szívhez és a szájhoz a megfeszített és feltámadt,

a Júda oroszlánja, az Isten báránya. Ő az élet maga, akiben a mi életünk szállt alá az emberi testbe, és aki meghalt, hogy „megölje a mi halálunkat az ő élete bőségével".

Miért nem hallja meg a menyasszony a vőlegény szavát? Augustinus szerint elsősorban azért, mert nem szán időt sem önmaga, sem Istene megismerésére. Az idő rabul ejt minket, könnyen szétszórtakká válunk, és elpazarolva az időnket, úgy élünk a semmis, megragadhatatlan pillanatnak, hogy vagy a múlt emlékeibe zárkózunk be, vagy pedig folyamatosan rettegünk egy elképzelt jövőtől. Mindkét esetben megfosztjuk magunkat attól, hogy valóban éljünk, hogy örvendezni tudjunk annak, amit Isten a jelenre kirendelt. Elmulasztjuk az alkalmas időt, eltékozoljuk, mert nem engedjük áttűnni rajta az örökkévalóságot, Isten örök tervét. Többnyire csak egy izolált jelenpillanatot élünk fel, s ezeknek a sorára szétfejlik az életünk időszövete, felbomlik benne minden lényegi, mennyei összefüggés. Ezért okkal kételkedhetünk abban, hogy olyan könnyű dolog lenne élvezni a jelenvaló napot, egyáltalán a jelenben élni, ami pedig a *Hegyi beszéd* fő üzenete.

A 18. századi Johann Georg Hamann, aki a pun egyházatyát legalább olyan szenvedélyesen tanulmányozta, mint Eckhart vagy később Luther, ugyancsak leszögezi: egyedül a krisztusi ember ura a napjainak, mert ő a jövő örököse. „Így kapcsolódik össze az időnk az örökkévalósággal, olyannyira, hogy el sem lehet választani őket egymástól anélkül, hogy ki ne hunyna bennük az élet. E kettő kapcsolata az emberi élet lelke." Minden véges dolog előtt és mögött van egy örökkévalóság, s az örökkévalóság jegye ad az időbeliségnek értelmet, méltóságot, súlyt.

Idéztem Eckhartot, aki Augustinust súlyos „aranyedénynek" nevezte. Ezzel azonban nemcsak azt állította, amit az ő korában jószerével mindenki, hogy tudniillik Augustinus a legfajsúlyosabb gondolkodók közé tartozik, amint az arany is a legnehezebb fém. Eckhardt minden valószínűséggel az örökkévalóság mondhatni fizikális, testi súlyára gondolhatott. *Vallomásai* vége felé ugyanis a pun egyházatya azon töpreng, miért is van a természetben úgy, hogy minden anyag a maga fajsúlya szerint lel rá a maga helyére, és mit árul el ez a fizikai törvény a metafizikairól, az örökkévalóságról:

„A test súlyával törekszik a helyére, s a súly nemcsak lefelé igyekszik. Igyekszik a maga nyugalmi helyére. A tűz fölfelé tör, a kő meg lefelé. A súly működik bennük, hogy helyüket keressék. A víz alá öntött olaj a víz színére fölemelkedik. Az olaj fölébe öntött víz az olaj alá csurran. A súly műveli bennük, hogy a saját helyüket keressék. Nyugtalanok, míg meg nem lelik a helyüket, ám ha megtalálják rendelt helyüket, akkor megnyugszanak. Szeretem a súlyom. Ez ragad meg engemet, bárhová is igyekszem. Ajándékod lobbant lángra minket, és fölfelé törekszünk. Lángra kapunk, és magasba lobogunk. Szívünkben magasságokba kaptatunk, és az emelkedők dalait énekeljük. Tüzeddel, jó tüzeddel lángra gyúlunk, és haladunk, mert magasba lépkedünk. Hiszen Jeruzsálem békességéhez sietünk, és íme: »örvendezünk, mikor azt mondják nekünk: az Úr házába megyünk«. Oda készít majd lakást a jó akarat nekünk, hogy ne kívánjunk többé semmi mást, mint örökkön örökre ottmaradásunkat.”

TÜKÖR

„Most tükör által, rejtélyes képben látunk…” (1Kor 13,12)

„Istent látjuk, mint saját szemünket.” (Weöres Sándor)

Pál apostol egyik burkolt megjegyzése (2Kor 12,2–4) alapján arra szokás következtetni, hogy az apostol egy természetfeletti elragadtatást élt meg, amely során a harmadik mennyben kibeszélhetetlen, emberi nyelven már nem elmondható isteni ismeretekben részesült. A legautentikusabban tapasztalta tehát mindkét ismeretszerzésnek, az *Írás* tanulmányozásának és a természetfölötti revelációnak a viszonylagosságát, azt, hogy „Most tükör által rejtélyes képben látunk…” (1Kor 13,12), hogy léteznek homályos, racionálisan nem kifejthető és elgondolható dolgok a keresztény ismeretben, sőt voltaképpen főleg ilyenek léteznek a Teremtőhöz és az Élet Fejedelméhez fűződő viszonyban, hogy a hívők és hitetlenek keresései és kérdései hasonlatosak ahhoz, ahogyan egy bronztükörbe beletekintve homályosan kirajzolódik egy visszatükröződő képmás.

A görögök bronztükre, az *eszoptron* (vagy *katoptron*) Pál idején az egyetlen tükörtípus volt; akkoriban az antik Görögországban kizárólag nők használták, és benne az arc csak igen elmosódottan volt kivehető. Amellett, hogy az antik fém- és a mai üvegtükör kínálta látvány jelentősen különbözik egymástól, abban a vonatkozásban mégis rokonok, hogy visszatükrözött, reflektált képük kivágat, részlet, csak egy bizonyos nézőpontból látott fragmentum. E közvetettség és fragmentalitás szolgálhatott alapul Pálnak, hogy a tükörben nyert ismeretet *enigmá*nak nevezze: „Most tükör által, rejtélyes képben látunk…” Ez a szókép azonban egy másik paradoxont is magában foglal. Kit szoktunk ugyanis a tükörben szemlélni, ki az, mi az, amit homályosan látunk a tükörbe tekintve? Mai szemmel nyilvánvaló, hogy a tükörben rendszerint a saját arcunk jelenik meg, vagyis a fragmentális, homályos kép önmagunkra, a pillanatnyi kinézetünkre és általában véve is az önismeretre vonatkozik.

Ha azonban történetileg is vizsgáljuk Pál apostol metaforáját, tehát azt, hogy éppen a tükröt használja az istenismeret enigmatikusságának a képi kifejezéséül, a metafora kontextusára is érdemes rávilágítani. A görög kultúrában, amelyet a korinthusiak igen jól ismerhettek, számos funkciója volt a tükörnek. A tükör és a benne megjelenő kép

mágikus vonatkozásait jól példázza Dionüszosz istennek vagy Narkisszosznak a története. Az előbbit egy tükör segítségével csalták csapdába a titánok, és ölték meg, a másik pedig amikor a tó tükrébe tekintett, és ott megpillantotta a saját arcát, beleszeretett önnönmagába, s belevetette magát a mély vízbe, ott lelve halálát. A tükör sajátosságához tartozik tehát az is, hogy lehet csalóka is, félrevezethet minket, becsaphatja az önismeretet. Ez a mai folklórban is tovább élő jellegzetessége kapcsolódik ahhoz az antik vallási gyakorlathoz, amely a tükörnek a rituális használata során epifánikus erőt is tulajdonított: azaz a tükörben meglátható az istenség. Végezetül, Pál korában az irodalmi szövegek és műalkotások morális metaforaként is használják a tükröt, amely ebben az értelemben az ember erkölcsi önismeretének a forrása.

Mind az isteninek, mind pedig a magunkra irányuló önismeretnek az eszközét látja a *Biblia* is a tükörben, ámde másként, mint a vele kortárs pogány vallások. Az újtestamentumi szemlélet is megtartja, úgy, hogy egyben transzformálja is azt a tapasztalatot, hogy a személyes önismeret mindig az istenség ismeretéhez kötődik. Jakab apostol levelében az áll, hogy ha csak a saját arcunkat szemléljük a tükörben, az semmitmondó, olyan mulandó, mint a pillantás ideje: „…mert megnézte magát, és elment, és elfelejtette, milyen volt" (Jak 1,24). Ellenben ha valaki a szabadság tökéletes tükrébe néz bele, azaz a Krisztusba, az valós (ön)ismeretre jut. Jakab tehát összekapcsolja a tükör epifánikus, az Isten arcát megmutató sajátosságát a morális funkciójával: önmagunk erkölcsi képének a megjelenítésével. A kettő csak együtt működik. A két képmás azonban, a saját képmásunk és a krisztusi arc, mindaddig ellentmondásban van egymással, amíg itt, a földön élünk. E kettő feszültsége ugyanis nem oldható fel egy rövidre zárással, csak végső soron, eszkatologikusan: „ismerem majd Őt, ahogy Ő ismer engem" (1Kor 13,12). Merthogy most nemcsak önmagamról nem lehet valós képem, de arról sem, ki a Mindenható a maga valóságában, tehát ugyanígy azt sem tudhatom, hogyan ismer Ő engem, ki vagyok én Őelőtte. Azaz magamról is csak egy töredékes és homályos képem lehet, a valóságban magamat is csupán egyszer, ott, Őelőtte, Őt megismerve fogom ismerni.

A *Vallomásai*t Istennek elbeszélő Augustinust legmélyebben éppen az a felismerése kavarta fel, hogy nem ismeri saját magát, sőt mi több,

sokkal többet ismer még a távoli, mindenható Istenből is, mint a legközelebbiből, azaz önmagából. Általános a tapasztalat, hogy a nagyon közeli dolgok, amelyekre nem tudunk bizonyos távolságból rálátni, a legkevésbé felismerhetők. Épp ez a paradoxon, vagyis a legközelebbinek, azaz saját magunknak a legidegenebb, legmegragadhatatlanabb, mondhatni, a legtávolabbi volta az, ami a legmélyebben megsebez.

Mit, illetve kit láthat akkor a tükörbe tekintő személy? A hétköznapi felfogás általában azonosítja a megpillantott arcot azzal az énnel, akik vagyunk, és aki egyébként láthatatlan. A pszichológia pontosan meg is tudja ragadni a gyermeki tudat fejlődésének azt a határpontját, amikor a tükörbe néző gyermek egyszer csak felismeri a képben önmagát, és meg is nevezi, azt mondja rá: én. Ezt az időszakot Jacques Lacan az emberi öntudat fejlődése „tükörstádiumának" is hívta. E gyermeki önfelismerés azonban az élet folyamán sokszorosan megkérdőjeleződik, Augustinusszal együtt a mai szubjektum is kijelentheti, hogy nem ismeri azt, aki a tükörből visszatekint rá. A tükörbe néző rádöbben, hogy a megpillantott csak egy a sok arca közül, egy kivetülése, egy pillanatnak a lenyomata, ami nem teszi láthatóvá azt a személyt, aki ő maga, s aki rejtve marad a tükörképben is.

Az antik nyelvek több kifejezést is használnak az 'arc'-ra. A görög *proszópon* elsősorban a „látott arcot" jelenti, azt, ami „a szemünk előtt van". Arc az, ami valaki másnak a szeme elé tárul, mindig egy élő, eleven, hús-vér személynek az arca. Az arc az, ami lát és ami beszél. Ebben a funkcionális értelemben jelenti a *proszópon* az antik színház színészének a maszkját is, amelyen keresztül lát és beszél a színész, ami egyúttal az általa alakított szerepnek az arca is. A *proszópon* e három jelentésfunkciója – arc, maszk, szerep – részben átöröklődött a latin megfelelőjébe is, a *persona*ba, amely nem jelenti már az 'arc'-ot, ez a latin *facies*, de története során a 'maszk', a színházi 'szerep' jelentések mellett a 'személy' jelölőjévé is vált. Noha ezek az antik jelentésrétegek a mai nyelvhasználatban elhomályosultak, mégis többnyire tisztában van a mai tükörbe tekintő is azzal, hogy a megpillantott arc nem teljesen azonos vele, hanem az egy szociálisan meghatározott szerep, egy maszk is. Másként tekint a tükörben az arcára a randevúra készülődő, aki mérlegeli, elég vonzóan hat-e majd, vagy a munkahelyére induló, ha eleget kíván tenni a felettese elvárásának. Az emberi arc ebben az értelemben dialogikus is, a mindenkori „másik" formálja, amiképpen

az európai kultúrában az individuális személyiség is a másokkal való találkozás, beszélgetés, együttes cselekedet nagy eseményeiben válik azzá, aki, válik individuumból szubjektummá. A társadalmi szerepek többes számában azonban éppúgy nem férünk hozzá az úgynevezett „valódi" önmagunkhoz, mint ahogy a magunkról (mindig másként) elbeszélt történeteinkkel sem. Az én még sokkal inkább rejtekezik a maszkok mögött, állította Augustinus, mint amiképpen Isten rejtve marad a beszéde mögött, noha Ő maga is mindig csak az egyik arcát, egy képnek a töredékét villantja fel Önmagából. Ez a rejtekezés ma szinte a lenullázódással, a megsemmisüléssel azonos lehet. Ugyanis soha ekkora nyomás, ilyen mértékű uniformizálás nem nehezedett az egyénre, miközben a posztmodern társadalom élete végéig iskolázza, neveli, szocializálja, szankcionálja, előírja, mi a korrekt és mi az inkorrekt szerep, mi az, amit helyes gondolnia, mondania, színlelnie.

Nyilván ezzel a jelenséggel függ össze, hogy a kortárs pszichológiában alapjaiban kérdőjeleződött meg az, hogy egyáltalán létezik-e egy *integer* individuális személyiség, vagy maga a *persona* is csak szerepek, önelbeszélések halmaza. Hogyan tekintene a 21. század embere abba a bronztükörbe, amelyben homályosan megpillanthat valamit, ami ő maga mint az Isten-képmás? Visszatükrözheti-e az arc a maga Isten-képmás voltát?

> „Most tükör által, rejtélyes képben látunk, akkor pedig színről színre. Most töredékesen ismerem az Istent, akkor pedig úgy ismerem majd, ahogy Ő ismer engem. Három dolog marad meg addig: a hit, a reménység és a szeretet. Ezek közül pedig a legnagyobb a szeretet." (1Kor 13,12–13)

Luther 1545-ös fordítása éles cezúrát tesz az első és a második mondat közé. Ezt azzal éri el, hogy betoldja az első mondatba az „Ige", „Szó" kifejezést: *„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht."* Azaz: „Mi most egy homályos szó tükrén keresztül látunk, majd azonban színről színre." Vagyis azonosítja a homályos tükröt az Igével, ami nem kézenfekvő, mivel a *logosz*ra nem illik sem a tükör metaforája, sem az, hogy enigmatikus lenne. Luther sajátos fordításában visszacseng a protestantizmus azon alapelve, hogy az *Írás* önmagát értelmezi, az isteni *logosz* egy – sokak szerint hézagmentes – logikai rendbe illeszkedik. Azonban Luther mégis

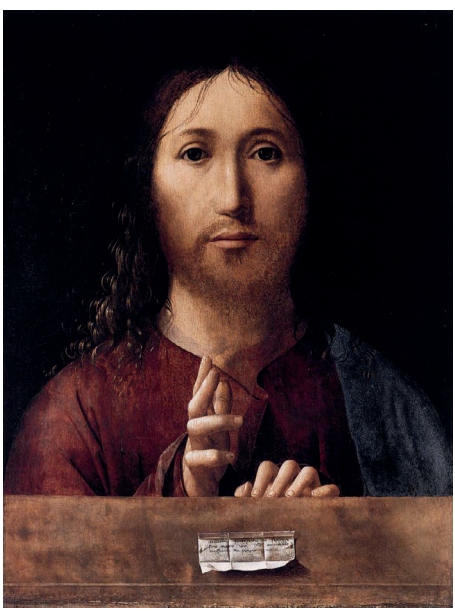
Pál apostol szavaihoz híven fordított, aki ezt a *Korinthusiakhoz írt első levelé*t azzal indítja, hogy „miután az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ a bölcsesség által Istent, tetszett Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által üdvözítse a hívőket" (1Kor 1,21). A hívő is csak morzsákat érthet meg Istennek ama végtelen bölcsességéből, amely azoknak, akiknek nincs fülük a hallásra, pusztán értelmezhetetlen ostobaságnak hangzik.

Olvasatom szerint nem valószínű, hogy a páli passzusban a *logosz*sal lenne azonosítható a tükör. Egy másik értelmezési lehetőséget kínálhat az, ha a passzusok összetartozására figyel az olvasó: az a három dolog, amely a színről színre látásig megmarad, azaz a hit, a reménység és a szeretet voltaképpen egy hármas tükör, amelyben Isten rejtélyesen, fragmentálisan megpillantható.

Hogy a hit látóvá tesz, hogy a hit révén a láthatatlanból, az isteni valóságból valami láthatóvá válik, ezt a *Zsidó levél* szerzője is megerősíti: „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés" (Zsid 11,1). Ám a láthatatlannak a tükre a reménység is, amelyben a hívő az eljövendőt, azt a jó véget pillantja meg, amit még nem láthat a fizikális szemeivel, de amit Isten ígérete alapján bizodalommal vár (Róm 8,25). Végül a szeretet is tükör, sőt a legelső és legtisztább tükör. Mindaz, ami érthetetlen, ami irracionális, ami abszurd, ami igazságtalan, amit a Krisztus tanítványa gonosznak, elfogadhatatlannak tart, mindezt számára csak az Úr iránta tanúsított mérhetetlen szeretete teszi elviselhetővé, elhordozhatóvá, és majd egyszer megérthetővé is. A hit lehet olykor fanatikus is, a reménység lehet túlfeszített, ezért hármójuk közül a nem emberi, hanem isteni szeretet a legnagyobb, és bár az ennek tükrében megpillantott enigmatikus kép is csak visszfénye a valóságos arcnak, a Krisztusnak, aki azonban a legtökéletesebben az *agapé* tükrébe tekintve mégis megpillanthatóvá válik. Az evangéliumok tanítványának a görög fémtükörben látott Isten-ismerete ugyan homályos és töredékes, mégis alapvetően különbözik a héber istenkeresőétől, aki nem tükörben, hanem lepellel elfedett tekintettel lát, illetve nem lát. A lepel, amely Mózes arcát takarta egykor, ma sem tűnt el, írja Pál a korinthusiaknak, ma is elleplezi az *Ószövetség* tradicionális olvasata az Isten-képet: de az ő gondolkozásuk eltompult, mert az *Ószövetség* felolvasásakor ugyanaz a lepel mind

a mai napig felfedetlenül megmaradt, mivel az csak Krisztusban tűnik el (2Kor 3,14).

Az *Újtestamentum* tükörbe tekintője tehát ha saját magát homályosan látja is, de az Isten-képmást, a Krisztust világosan megpillanthatja. A kereszténység történetén végighúzódó képviták és képrombolások vagy az ikonok autentikussága körüli polémiák mind a tükörkép mibenlétéről szóltak, arról, hogy vajon megörökíthető-e ez a képmás, miközben vitathatatlan, hogy lenyűgöznek minket azok a Krisztust ábrázolni kívánó művészi alkotások, amelyek a művészi képzelet alkotásai, s mint ilyenek, maguk is csak egy fémtükörben megjelenő alakzatok. Noha a festményeken szereplő Krisztus kontúrjai élesek, a nézőjében olykor mégis a *Korinthusiakhoz írt első levél* tükörhasonlatának a dilemmáját idézheti fel, például akkor, ha Antonello da Messina *Salvator mundi*ja (1465) előtt áll.



Antonello da Messina: *Salvator mundi* (1465), London, National Gallery

Ezt a festményt a művészettörténet paradox kifejezéssel az „ikon portréjának" nevezi. Az ikon és a portré ugyanis egymással ellentétes művészi ábrázolásmódra törekszik, melyek voltaképpeni kibékíthetetlenségét Hans Belting így mutatja be: „Az ikon esetében nem beszélhetünk

a portré és a szemlélő között létrejövő dialogikus szemkontaktusról. Az ikon előtt álló ember ugyanis soha nem több a teremtő által szemmel tartott teremtménynél. A portré ellenben emberi tekintetek találkozásán alapul." Az ikon egy szellemi kép, szellemi ábrázolása valami teljes mértékben láthatatlannak, egy távol lévő, ám minket mindenkor látó istenségnek – és nem egy „valósághűnek" képzelt kép róla. Ebben az értelemben az ikon az „örökkévalóság tükre". A portré ellenben egy reális tükör igényével lép fel, a tükörképhez igazodva mutat hasonlóságot, célja a személy leképezése. Az azon ábrázolt személy jelenléte egyidejű a nézőjéével, tekintetük találkozik egymással. Antonello ebben a *Salvator mundi*ban kísérletet tett a lehetetlenre, egyszerre kívánta ábrázolni Krisztust ikonként a maga kozmikus fenségében és az örökkévalóság távolából, de ugyanakkor közel is akarta hozni a mindenkori nézőhöz azzal, hogy az arcot portrészerűen egyénítette – nyilvánvalóan élő modell után készítette –, továbbá az áldó kézmozdulat deiktikus dialogikusságával is, annak megszólító közelségével. Mi több, az áldó kéz alá arra a kis hajtogatott cetlire a művész a maga szignóját írta rá, mintha a festőre és alkotására vonatkozna a mindenség Megváltójának a kézmozdulata.

Augustinus kétségbeesett azon, hogy Istent, a Krisztust könnyebben megismerheti, mint saját magát, s egyben örömmel értette meg, hogy a tükör enigmatikus képmásában Krisztus tekint rá vissza, s Ő utal vissza a saját arcára. Mert „mindnyájan az Ő nagyobb vagy kisebb képmását állítjuk fel" – mondta Órigenész. Ezért a tükör, sőt olykor a művészi portré is, visszatükrözheti az ember arcát, de egyben az Ember Fiának az arca is lehet, ahogyan Augustinus a *8. zsoltár* magyarázatában írja: „minden *ember fia* ember, de nem minden ember tekinthető ember fiának: Ádám ugyanis ember, de nem ember fia. […] akik a földi ember képmását hordozzák, aki nem ember fia, azok emberek; akik pedig a mennyei ember képmását hordozzák, azok inkább az *ember fiai* nevet viselik. A földi embert *régi ember*nek, a mennyeit *új ember*nek is nevezik, de az új a régiből születik, mert a lelki újjászületés a földi és e világi élet megváltozásával kezdődik; ezért nevezik *ember fiának*."

V.
ALAIN BADIOU – AZ ESEMÉNYHEZ HŰ SZUBJEKTUM

Akik személyesen is hallották az előadásait, a marokkói francia Alain Badiout minden túlzás nélkül a mai kor Platónjának tartják. Badiou nemcsak valódi óriás a filozófiában, de olyan gondolkodó is, aki ragaszkodik ahhoz, hogy a filozófia eredendő vizsgálati tárgya az igazság, továbbá hogy az igazság maga objektív és létező, és az ő gondolkodása szerint nem más, mint az „esemény" iránti elkötelezettség.

Badiou Martin Heidegger nyomán nyilvánítja a létet „eseményszerűnek". Heidegger szerint ugyanis „a lét, azaz a létezők lényege csak annyiban létezik, amennyiben az elrejtetlenség történésén belül van", azaz „a lét nem vonható ki a megtörténő igazságnak ebből a közegéből". A lét, sőt a *Dasein* az egyéni lét eseményszerűségének a perspektívájából irányul a kérdése arra, hogyan válik az egyes ember alannyá, szubjektummá. Az egyes ember ugyanis a maga megszületettsége által még nincs, csak „lesz". Provokatív megfogalmazását idézve: „egyedül az esemény teszi lehetővé az alanynak, hogy több legyen, mint halott önmaga". Az „én"-t mondó egyén léte az életét meghatározó esemény híján voltaképpen csak minimális, halott lét, állítja Badiou az *Újtestamentum*mal összehangban. Eventális szubjektumfilozófiája ezért sokban érintkezik János apostol krisztológiájával. Badiou maga így érvel, hogy miért tekinti a kereszténységet olyan vallásnak, amely a legközelebb jutott az igazság kérdéséhez: „A kereszténységben, és egyedül ott mondják, hogy az igazság lényege egy eseményszerű túl-egyet feltételez, és hogy nem kontempláció – vagy mozdulatlan tudás –, hanem beavatkozás révén kerülünk vele kapcsolatba. Mert a kereszténység szívében ott van az a körülhatárolt és példaszerű esemény, ami Isten Fiának a kereszthalála. És ugyanezen okból a hit nem elsősorban Isten egy-létére,

az ő végtelen hatalmára vonatkozik, közbenső magva e halál megalkotandó értelme, és a hozzá való hűség megszervezése."

Badiou értelmezésében a valós emberi élet eseményszerű: az esemény, azaz a valami mássá, újjá válás aktusa kapcsolja össze az egyedi, személyes és időbeli életet azzal, ami nem időbeli, az örökkévalósággal. Az esemény ezen fogalmának a kereszténységben való gyökerezése annyira nyilvánvaló, hogy azt Slavoj Žižek egyenesen a kegyelem laicizált fogalmának nevezte. Az, ami itt eseménynek tekintendő, nem azonos valamilyen jelentős történéssel, ahogyan általában ezt a kifejezést értjük, sőt még egy olyan történéssel sem, amely mindent megváltoztat. „Egyetlen olyan különös állat van – írja *Etiká*jában –, amelyet a körülményei arra késztethetnek, hogy *alannyá váljon,* hogy alannyá álljon össze. Ez azt jelenti, hogy egy pillanatban mindaz szükségessé válik számára, ami ő, tehát a teste, a képességei, hogy egy igazság áttörhessen. Ebben a pillanatban fel lesz szólítva az emberi lény, hogy azzá váljon, ami eddig nem volt: halhatatlanná." Az egyént tehát, akinek Badiou önmagában csak egy minimális, redukált létet tulajdonít, az teszi szubjektummá, alannyá, ha életének egy meghatározó pontján elkötelezi magát, dönt azon esemény mellett, amely ettől kezdve léte alapjává válik, s magát ehhez az eseményhez viszonyítva értelmezi, éli meg, gondolkodik és cselekszik.

Ez az „eventális" filozófia eleven forrásként merít az *Újtestamentum*ból, és nagyon is koncepciózusan választja (olyan fogalmakkal például, mint a „hűség") a szerelem nyelvét annak megalkotására. János apostol úgy éli meg a Názáretivel való találkozását, hogy magával az Élettel találkozott, azt tapintotta, ízlelte Őbenne: „És az Élet megjelent, és láttuk, és tanúbizonyságot teszünk róla, és hirdetjük néktek az örök életet." Ő az, aki azért jött, hogy az övéinek „életet adjon": „én azért jöttem, hogy életük legyen", tehát azokhoz jön el, akiknek még nincs életük, azért, hogy életük *legyen* (Jn 1,2, Jn 10,10). Az Élettel, a Krisztussal való találkozás a feltétele az időbeli élet és az örökkévalóság összekapcsolódásának, ez a találkozás az esemény helye és a feltétele is.

A szubjektum születésének ezt az eseményét Alain Badiou Pál apostolon mutatja be. A damaszkuszi út eseményén gondolkodva leszögezi: „Az esemény, amely – tisztán és egyszerűen egy út névtelenségében

bekövetkezett – szubjektív jele a voltaképpeni eseménynek, amely a Krisztus feltámadása." A voltaképpeni esemény tehát nem a damaszkuszi úton történt megvilágosodás, hanem a Krisztus halála és feltámadása, ugyanis ez lesz ezután az az egyetlen esemény, amelyből Pál egész élete és tanítása táplálkozik, amelyben az élet, a tett, a gondolkodás eggyé válik. Az esemény igazsága út az Élethez, arra hivatott, hogy megnyissa az utat az Életbe.

A jelenkor fáradt, sőt nihilistának is nevezhető *exegézis*ével ellentétben Badiou Pálja nem hermeneutikusan, nem mediálisan viszonyul a Krisztus-eseményhez, hanem explicit módon, azaz közvetlenül, mintegy megtestesítve azt. Pál viszonyulása Jézus feltámadásához axiomatikus, azaz döntésen alapul, hogy ezután mindent ennek az eseménynek a nézőpontjából, az ehhez való ragaszkodásából fog megélni és megérteni. Jézus feltámadása ebben az értelemben nem pusztán egy egyedi esemény, hanem a halál legyőzésének az univerzális eseménye, amely a hit révén válik egyedivé.

A damaszkuszi út metaforája tehát a halhatatlan egyediség választásával terhes, mely Pál életében a feltámadott Krisztus hirdetésével azonos. Amikor Badiou nem a kereszthalált és ennek fájdalmát tekinti a megszülető szubjektum forrásának eseményeként, az én olvasatomban nem a dicsőség katolikus teológiájához közeledik. Az örökkévalóság az ő filozófiai gondolkodásában szükséges az igazság objektív, univerzális tételezéséhez. Továbbá Badiou az élet új fogalmát ássa elő az evangéliumokból (mindenekelőtt *János evangéliumá*ból) és a páli levelekből, azt a *Zóé aióniosz*t, azt az intenzitással teljes, az igazághoz hű, beteljesült, elpusztíthatatlan életet, amelyet ezek az írások a semmisben feloldódó hétköznapi élettel szembeállítanak. Badiou felfedezi Pálban a költőt és az antifilozófust is. Ismeretes, hogy Pál a *Korinthusiakhoz írt első levelé*ben az igehirdetés bolondságát proklamálja, melyet szembeállít a világ bölcsességével. Erre hivatkozva írja a francia filozófus, hogy „a tudás érdemeinek eseményszerű eltűnése" teszi Pált az egyetemesség apostolává, aki „megvédi a keresztény hirdetés radikális újdonságát attól, hogy visszaessen a jelek és bizonyítékok logikájába". Ezzel Pál, aki szüntelen hangoztatja, hogy a gyengeségében rejlik az ereje, „kitart a gyöngeség militáns diskurzusa mellett. A hirdetésnek nem lesz más ereje, mint az, amit hirdet". A gyengeség az emberlét törékenységének szükségképpen velejárója, ebben az érte-

lemben idézi a filozófus a 2Kor 4,7 cserépedény-hasonlatát: „Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van, hogy amaz erőnek nagy volta legyen, és nem magunktól való. A kincs nem más, mint az esemény maga, vagyis egy totálisan törékeny megtörtént-volt. Alázatosan, vele egynemű törékenységgel kell hordozni. A […] diskurzusnak a gyöngeségben kell beteljesednie, mert abban van az ereje. Nem lesz se *logosz,* se jel, se elragadtatás a kimondhatatlan által. A nyilvános cselekvés, a puszta hirdetés szegényes nyersesége fogja jellemezni, és valóságos tartalmán kívül nem lesz más becse. Csak az lesz benne, amit mindenki láthat és hallhat. Ez az, a cserépedény." Majd így folytatja, a fentieket a politikára, a művészetre vagy akár a szerelemre is átértelmezve: „Mindenki, aki egy (szerelmi vagy művészi, tudományos vagy politikai) igazság alanya, tudja, hogy valójában kincset hordoz, és hogy végtelen hatalom hatja át. Egyedül szubjektív gyöngeségén múlik, hogy ez a törékeny igazság folytatja-e a kibontakozását. Nyugodtan mondhatjuk tehát, hogy csak cserépedényben hordjuk, napról napra tűrve annak parancsoló, gyengéd és körmönfont gondját, hogy vigyázzunk, semmi el ne törhesse."

Badiou Pálja kizárólagosan a damaszkuszi út „szubjektív" eseményéből eredezteti mindazt, amit tesz és mond: a feltámadott Krisztussal való találkozásából. Ez az önmagában szubjektív, tehát más számára nem hozzáférhető, semmilyen külső igazolásnak alá nem vethető egyedi eseményre való hivatkozás azonban azért tekinthető egyszersmind az egyetemesség (eredendően a keresztény egyetemesség) megalapozásának is, mert egy „olyan igazságtudat formális feltételeit és elkerülhetetlen következményeit" teremti meg, amely nem tesz különbséget az Egy és a „mindenki számára" között. Ha tehát leegyszerűsítve akarnánk összefoglalni, hogy mit jelent Badiou számra a kereszténység univerzalizmusa, ezt mondhatnánk: csak egyetlen emberiesség van, nincs többféle. Ez az univerzális emberiesség pedig éppúgy ellenfogalma a globalizmusnak, mint az egymással versengő agresszív partikularitásoknak. Aki igazságról beszél, az meg akarja haladni az ezredfordulót globálisan jellemző relativizmust és partikularizmust. Badiou azzal a szilárd meggyőződéssel lép fel, hogy még a politika dimenziójában is lehet, sőt kell az igazságra kérdezni. A demokrácia jelenkori csődjét abban látja, hogy az csak a politikai *vélemény*nyilvánítás szabadságát teremtette meg, amelybe egyre harsányabban tartozik bele gyilkos,

fasiszta nézetek hangoztatása. Nem igyekezett azonban a modern demokrácia az *igazság*nyilvánítás *szabadságára,* aminek a következményeit ma egyre nyilvánvalóbban tapasztaljuk a látszattá, sőt komédiává válása stációiban.

A filozófus politikus, a jelen világunkra irányuló tekintettel megírt heretikus Szent Pál-„monográfiája" azonban hívőnek és ateistának (mint egyébként maga Badiou is) egyaránt kihívást jelenthet. Vajon engedünk-e a körülmények azon egyszeri és általában többé meg nem ismétlődő konstellációjának, hogy életünket megváltoztató módon sűrűsödjön bennünk, és alannyá változtasson minket? Vagy éljük a véletlenek és a körülmények sodrásában a sorstalan énünk élettelen életét? És ha felismerjük is azt az igazságot, ami a mi életünké, meg tudjuk-e tartani a hozzá való hűséget egy egész életen át? Badiou a „hűség" szót megfontoltan a szerelem nyelvéből kölcsönzi, és mint minden egyes erre vonatkozó állításában kifejti, nem érzelmet ért ezen. Vajon lehetséges-e ez a hűség „hit" nélkül? És egyenrangúak-e azok az egyébként is nagyon ritkán megtörténő események, amelyekhez hűek lehetünk: a szerelem, a költészet, a művészet csúcsai vagy az üdvözítő hit eseménye?

A görögtől és a hébertől egyaránt különböző keresztény diskurzus Badiou szerint abszolút új, mert „beavatkozást jelent a történelembe, aminek következtében azt már nem egy transzcendens számítás irányítja egy tartam törvénye szerint", hanem „kettétörik". A kereszténység a Fiú diskurzusa. Immár nem egyedül az Atyáról szól, hanem a Fiúban megjelenő feltámadott élet került a középpontba. Ezzel a kereszténység azt az általános üzenetet juttatja kifejezésre, „hogy ne bízzunk többé olyan diskurzusokban, amelyek az uralom formáját ambicionálják". A Krisztus-esemény a halál legyőzése, amely itt és most a „mi" feltámadásunkban munkál, s amelynek a megnevezése az apostol feladata. Az apostol ezzel egyszersmind univerzális mintául szolgál az eseménynek a létbe történő teljes átmentéséhez.

De mit is ért Badiou olyan bibliai kifejezéseken, mint „feltámadás", „örök élet"? Mit jelenthetnek az ő szótárában ezek a metaforikusan használt kifejezések? Mennyire önkényesen értelmezi át őket? Olvasatom szerint egyben konzekvens: egy erőteljes csodát jelölnek ezek a szavak nála, azt az eseményt, amikor az ember kilép szociális, társadalmi, történelmi korlátainak időbeliségéből, ezeknek mintegy meg-

halva leveti a gazdagság, az osztálytudat, a rassz, a származás béklyóit, amikor az univerzális élet részesévé válik, amikor megérti azt az igazságot, amely út lesz számára az élethez. A Krisztus-esemény igazsága utat nyit számára az univerzalitáshoz, amelynek az igazságát a szeretet tölti be.

Ez az új élet, az eseményhez hű alany élete az apostol és a filozófus közös diskurzusában a hit, a remény és a szeretet hármasságában manifesztálódik. A hit nem pusztán szívbéli állapot, hanem az eseményhez való hűség a hirdetésben. A hit szeretet nélkül meddő szubjektivizmus. Hiszen a hit önmagában szubjektív maradna, s csak a szeretet révén válik cselekvővé. A szeretet, a szerelem „egyedül eszközöli ki gondolat és cselekvés egységét a világban", s olvasztja el, sőt pusztítja el az önszeretetet minden igazi szerelemben, nő és férfi szerelmében éppúgy, mint az Isten szerelmében. A kereszténység üzenete sosem lehetne univerzális a szeretet híján, igazsága nem szólhatna mindenkihez. A szeretet nem más, mint hűség a Krisztus-eseményhez. „A hit nyitás az igazra, a szeretet az igazság pályájának univerzalizáló ténylegessége, a remény pedig a pálya állhatatos követésének az elve."

ÉRINTÉS

Noli me tangere – „Mária! […] Ne érints meg engem…”
(Jn 20,16–17)

*János evangéliumá*ban Mária Magdolna az első, aki a feltámadott Jézus Krisztussal találkozik, s miután felismeri mesterét, örömében meg akarja ölelni. A boldogságnak és a szeretetnek ez a nyilvánvaló érzéki kifejeződése azonban csak kikövetkeztethető a dialógusból:

> „Mondta neki Jézus: Mária! Az megfordulván, mondta néki: Rabboni! Mi azt teszi: Mester! Mondta néki Jézus: Ne érints meg engem, mert nem mentem még fel az én Atyámhoz.”

Amit Mária Magdolna itt nem tehet meg, tudniillik nem érintheti meg Jézust, azt később Tamás apostolnak meg kell tennie. Nyolc nappal később, amikor még úgyszintén nem történt meg a mennybemenetel, ezt mondja Jézus Tamásnak, aki kételkedik testben való feltámadásában (Jn 20,27): „Nyújtsd ide az ujjadat, és nézd meg a kezeimet, nyújtsd ide a kezedet, és tedd az oldalamra, és ne légy hitetlen, hanem hívő!” A halálos seb érintésére Tamás felkiált: „Én Uram és én Istenem!”, amivel sokkal többet tanúsít, mint a feltámadásba, Jézus identitásába vetett hitet. „Én Uram” – s az ő hite, a tanítványsága egyben azt is jelenti, hogy részesül a Mestere szenvedéseiben, hogy ő maga majd egy hasonló, kard vagy lándzsa ütötte sebtől hal mártírhalált Indiában.

Egyszer tiltás, majd pedig határozott felszólítás, sőt sorsszerű küldetés kapcsolódik a feltámadott test megérintéséhez, s ez az ellentmondás növeli a felfoghatatlan esemény övezte titkot, amely Jézus testben történő feltámadását körülveszi, s amely a páli levelek szerint a keresztény hit abszolút centruma, amelynek az elfogadása nélkül a kereszténység hiábavaló. A hétköznapi ember „én”-t mondását, önazonosságának bizonyságát a testével való azonosságával igazolja, személyes létezésének a ténye a testével való egysége. Vajon tehát nem Jézus kilétét, önmagával való azonosságát érinti-e az, ha már „másik” a teste? Merthogy a halott és a feltámadott test nem lehet mégsem egy és ugyanaz, hiszen az egyik halandó volt, a másik viszont már ki van vonva az időbeliségből – ilyen és hasonló kérdések sora merülhetett

fel már a korabeli szemtanúkban is. Miközben ezek a szemtanúk, még a kételkedők is, mint Tamás vagy az emmauszi tanítványok, végül minden kétséget kizáróan tanúsítják a feltámadás tényét, zavarban vannak Jézus identitását illetően. Az emmauszi férfiak csak akkor ismerik fel az útközben hozzájuk szegődő kedves idegenben Jézust, amikor az az asztaluknál megtöri a kenyeret. Az üres sírnál gyászoló Mária Magdolna is azt hiszi először, hogy a kertészt látja a sírkertben, és csak Jézus őt megszólító hangja alapján ismeri fel, ki is az, akivel találkozott. Ehhez az identitásbeli bizonytalansághoz járul egy újfajta távolság is a tanítványok és Jézus viszonyában, mintha azt, aki feltámadott, aki már egy halhatatlan testben él, valamiféle idegenség venné körül. Jézus már nem a Mester, hiszen bejelentette, hogy elmegy, és maga helyett elküldi a Szentlelket, aki a tanítványokat majd megtanítja minden igazságra. Nem is az Ember Fia, aki halálra adatik, hanem az, aki már úton van afelé, hogy a Királyok Királyaként és az Urak Uraként üljön a trónon. Mindez a változás azonban éppoly felfoghatatlan marad az ember számára, mint a test átváltozása romlandóból romolhatatlanba, földiből mennyeibe, és mint a dilemma, hogy vajon megérinthető-e, tapintható-e ez még. *János evangéliuma* programszerűen Isten megtestesülésével kezdődik, azt írja a testté lett *logosz*ról, hogy „testté lett, és lakozék miközöttünk", „amit szemléltünk és kezeinkkel illettünk" (Jn 1,14, 1Jn 1,1). A test az az érzékelhető, közvetlennek tekintett valóság, ami a személy identitásának a hordozójaként is már nem ugyanaz, mivel a test nemcsak az egyén önazonosságának, de az örök és változatlan isteni szónak és az igazságnak is az edénye, akiként „köztünk lakozott", s íme meghalt, és feltámadott. Mária Magdolna és Jézus találkozásának az elbeszélője kimondatlanul hagyva is a testi létezés neuralgikus problémáját, halandóság és örökkévalóság viszonyát érinti – illetve nem érinti, amiképpen Mária Magdolna is érintene, és nem érinthet, azonban minden Jézussal történt korábbi találkozásánál érzékletesebben meg van érintve a történtektől.

A „Ne érints meg…" önmagában tekintett, a „hozd ide a te kezedet, és bocsássad az én oldalamba" ellentététől elszakított, literális értelmét firtatva óhatatlanul is zsákutcába kerül a szöveg olvasója. Ez történt Jean-Luc Nancy materialista művészetelméleti olvasatával is, aki végül annak alapján, hogy a görög *haptein* ige jelentése nemcsak 'érint', hanem 'visszatart' is, arra az egyébként a protestáns hagyo-

mányban is ismeretes következtetésre jutott, hogy Jézusnak sietős dolga volt, nem időzhetett el Mária Magdolnánál, ne tartóztassa hát fel az asszony az Atyához menetel közben. Ezt az értelmezési lehetőséget viszont kizárja az, hogy a *Biblia* szerint Jézus a feltámadása után még negyven napot itt töltött a földön a mennybemeneteléig. Ezért nem fogadható el az az értelmezés, hogy Mária Magdolna az ölelésével vissza kívánta volna tartani Jézust. Egy másik teológiai érvet említ Hans Belting, aki szerint taburól van szó, éspedig a halott érintésének az ószövetségi tiltásáról. Ez a magyarázat azonban semmivel sem valószínűbb az előbbinél, hiszen miért is tekinthette volna magát halottnak az a Megváltó, aki éppen a feltámadásáról tesz nyilvánvaló bizonyságot Mária Magdolnának, éppen azt manifesztálja, hogy nem halott, hanem él? A jelenet János apostol által történő elbeszéléséből nyilvánvaló, hogy valami alapvetően megváltozott Jézus testi jelenlétét illetően: mintha a feltámadása után nem élne már „közöttünk": olykor hirtelen megjelenik a tanítványai között, vagy az Emmauszba vezető úton, halat süt a kikötni készülő tanítványainak a Genezáret-tó partján, de mindezek a jelenlétek sporadikusak, olykor rettenetet és félelmet keltők, és semmilyen módon nem képeznek folyamatosságot: az örökkévalóság, ami az egykori Mesterből immár árad, nem lakozhat többé az emberrel együtt. Pillanatokra ugyan megmutatkozhat, ám anélkül, hogy a világban elidőzhetne.

Az *Újtestamentum* kanonikus értelmezése szerint Jézus továbbra is a Fiú, egyszerre Isten és ember, ez nem változhat meg, és éppen ez a felfoghatatlan. Azonban Jézus testi jelenlétének és ezáltal az emberi perspektívából érzékelt identitásának e rejtélyes, racionálisan nem magyarázható mozgékonyságából, sőt fluiditásából következik, hogy noha a feltámadást szorosan követő és azt először tanúsító jelenet művészek egész sorát foglalkoztatta Giottótól szinte máig, a történethez való viszonyuk problematikus maradt, és még a kiemelkedő alkotások is rámutatnak az ábrázolhatósága határaira. Az egyik úttörő ábrázolás, Giotto padovai freskója a feltámadott Jézus egész testét sugárzó fényességbe burkolja, ezzel igazolva a megérinthetetlenségét. A három angyal jelenlétével is tovább fokozott természetfeletti jelenés láttán az égővörös ruhában térdelő Mária Magdolna már nem a földi Mestert övezi a szeretetével, hanem a világ Megváltójának hódol. A test megváltozása és az érintés gesztusa közötti összefüggést ez az elsők

közé tartozó művészi megoldás is sejteti. A tapintás ugyanis, érvel Giorgio Agamben, alapvetően eltér a többi érzéktől. Míg a látásnál a fény közvetít, a hallásnál a levegő, addig a tapintásnál maga a cselekedet a médium, azaz egy belső valami: maga a hús. A tapintáskor ugyanis elkerültetetlenül érzékeljük saját testi mivoltunkat, a húsunkat is. Következésképpen az érintésben benne foglaltatik saját testi létezésünk tapasztalata is, aminek éppen a radikális megváltozását tanúsítja Mária Magdolna és Jézus harmadnapi találkozása.



Giotto: *Noli me tangere* (1304–1306), Assisi, Basilica Papale e Sacro Convento di San Francesco

Míg Giotto ezért mintegy eltestetleníti Jézust a fehér tógaszerű köntösben és az őt teljesen körülvevő arany dicsfényben, s mint már távol lévőt mutatja meg, a reneszánsz művészek az érintés ábrázolhatatlanságának a dilemmájával is reflektálni kívántak arra az érzékelhető változásra, amely Jézus személyét a feltámadott testben körülveszi. Többen közülük, például Dürer metszete vagy Tiziano festménye, azzal a mai szemmel talán groteszknek ható megoldással kísérleteztek, hogy összeolvasszák Mária Magdolna képzeletbeli vízióját a kertészről, akit látni vél, Jézus valós alakjával. A kísérlet figyelemre méltó abból a szempontból, hogy látszat és valóság ezen összeolvasztásával végső soron visszautasítja a lehetőségét is annak, hogy egy nem e világhoz tartozó testet, egy romolhatatlant ábrázolni próbáljon. Ez a kritikai impulzus azonban ahhoz az ikonográfiai képtelenségéhez vezet, hogy

a sírból mezítelenül kilépő, s magát a halotti lepellel takargató Krisztus kertészszerszámokat, ásót, lapátot vagy valamiféle csákányt hord a másik kezében.



Tiziano: *Noli me tangere* (1514), London, National Gallery

Miközben a szubjektív képzelet és valóság összeolvasztása mentesíti a festőt a művészi dilemma alól, hogy tudniillik miben különbözik Krisztus immár nem halandó teste a hétköznapi emberi testtől, mi különbözteti meg testileg is Jézust Mária Magdolnától, és ez vajon érzékeltethető-e a festészet eszközeivel, vagy sem, természetszerűleg átalakul a jelenet a haptikus érintés erotikájának a kérdésévé, itt konkrétan egy földi szeretet és gesztus – ölelés, érintés – és egy felfelé irányuló, mennyei szeretet és gesztus – felfelé mutató kéz – ellentétévé, mint például Correggio festményén. Vagy pedig neoplatonikus eszmeiséggel telítetté válik a jelenet: Marsilio Ficino nagy hatású Platón-kommentárja (*De amore*, 1469) szerint ugyanis az igazi, mennyei szerelem a

szemlélésre törekszik, s ellenáll az érintés vágyának, amely a másik birtoklásával azonos. A firenzei neoplatonikus akadémia hatókörén túl az érintés tabuja már egy erotikus jelenetté transzformálódik, amelyben egy imádott férfi és egy visszautasított nő játssza a főszerepet. Ez a szerelmi jelenetté alakítás tette Tiziano fentebb említett festményét olyan népszerűvé, és ihlető forrásává az evangélium azon modern irodalmi feldolgozásainak, amelyek a Mester feltételezett szerelmi életét énekelték meg.

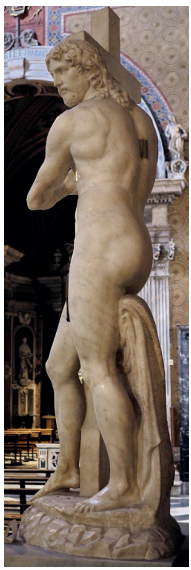
Azon kevés műalkotás között, amelyek reflektálni kívántak a test transzformációjának a művészi problémájára, magasan kiemelkedik Michelangelo *Feltámadt Krisztus*a, amely a római Santa Maria sopra Minervában látható, és amely ma a legkevésbé méltatott szobrának számít, noha saját korában provokatív ikonográfiája ellenére is ünneplés övezte. A korabeli források szerint Michelangelo különösen örült ennek a megbízatásnak, és már a szerződésbe is belefoglaltatta azt, ami mindmáig vitatottá teszi az 1514-ben elkészült szobrot, hogy tudniillik életnagyságban és mezítelenül ábrázolja a sírból kilépő, feltámadt Krisztust. Sokak szemében – Stendhaltól Simmelig – ez az ábrázolás pogány elemnek minősült, s arra utalt, hogy a művész küzdelmet folytat az antik szobrászat öröksége és a keresztény tartalom szintetizálásával. Ezek a kritikák azonban figyelmen kívül hagyták a szobor teológiailag nagyon is átgondolt intencióját, s ikonográfiájának lényeges elemeit. A feltámadt Krisztus egy hatalmas keresztet tart a kezében, szenvedésének és halálának minden szimbolikus rekvizitumával, a kötéllel, a szivaccsal és háta mögött a halotti lepellel, s még a kezein is látszanak a szögek ütötte sebek. A halálnak és a szenvedésnek eme sötétjéből lép elő a Megváltó vitálisan, manifesztálva azt az örök életet, amelyről *János evangéliumá*ban Ő maga is beszélt, amikor a görög szöveg tanúsága szerint különbséget tett az életben levés egyszerű ténye és az életteliség között. Egyfelől van az az élet, amely minden élőlényre érvényes, hogy tudniillik bizonyos ideig élete van, másfelől van az az élet, amelyet az Atya az övéinek ad, amely elpusztíthatatlan, beteljesedetten, intenzíven az Élet maga, az, amit örök életnek is nevezünk. Jézus ezt a különbséget a Jn 10-ben pontosan érzékelteti, amikor arról beszél, hogy a jó pásztor az „életét" adja a juhaiért. A Jn 10,11-ben amit a pásztor odaad, az a benne lakozó élet mint lélegzet *(„tén pszükhén"),* tehát az az élet, amely mindenkinek a

sajátja, hogy azután a juhainak egy más minőségű életet *(„zóén aiónion")* adjon (Jn 10,28), olyat, amire a görög nyelvnek volt egy szava, s az a túláradó, intenzív, elpusztíthatatlan életet jelentette, és ez a *Zóé*. Míg a halandó test élő lélek, addig a feltámadott, élettel beteljesült test túláradó, valóságos, múlhatatlan.

Ezt az isteni *Zóé*t, ezt az erővel és energiával teli testet jeleníti meg Michelangelo *Feltámadt Krisztus*a, ezt érzékelteti a testi szépsége is, amellyel a szobrászat a spirituális szépségre képes utalni. Mezítelensége az időpillanatot tekintve természetes, hiszen hogyan léphetett volna ki másként a sírból, mint mezítelenül? Ő a második Ádám, aki bűntelenül feláldozta magát mindenki bűnéért, akinek nincs mit takargatnia, nem környékezheti meg a szégyenkezés, aki győztesen mutatja meg testben feltámadt dicsőséges életét egy, mint Pál írja, dicsőséges testben. Mezítelensége nem paradicsomi ártatlanság, és nem is antik tökély, mivelhogy szándékoltan nem követi az antik szobrászat előírta klaszszikus arányokat,* hanem a halált legyőző, intenzív, vitális örök élet megmutatkozása egy reális, egyedi emberi testben: „Elvettetik romlandóságban, feltámasztatik romolhatatlanságban; elvettetik gyalázatosságban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben" (1Kor 15,42–43).

A szobor szemlélője ma is sajnálhatja, hogy mezítelenségének esztétikailag és teológiailag is meggyőző érvei éppúgy nem hatották meg a Domonkos-szerzeteseket, akiknek a tulajdona a Santa Maria sopra Minerva, mint ahogy a szobor művészi koncepciója sem: szükségét érezték, hogy eltakartassék ez a mezítelenség, és máig megkárosították egy hozzáerősített bronzlepellel, elfedvén a szemérmét. Nyilvánvalóan nem tudtak szabadulni attól az előítélettől, hogy a fedetlenség az antik szobrászat sajátossága, és hogy a rá következő modern szobrászat csak a bűnbeesett, ádámi embert tudja mezítelenül ábrázolni. Ezzel szemben Michelangelo egész művészete, a Sixtus-kápolna freskóival egyetemben, arról tanúskodik, hogy a mezítelen alakban képes volt a szellemi telítettség állapotát megjeleníteni, sőt materiálisan megformálni.

* Horst Bredekamp részletesen felsorolja a szobor szokatlan arányait, amelyek révén az mintegy ellenpéldájává válik az antik szobrászatnak, s amelyek révén Bredekamp szerint a győztes Üdvözítőn átsejlik a törékeny ember. Lásd Horst Bredekamp: *Michelangelo,* Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 2021, 346.

Michelangelo: *Feltámadt Krisztus* (1519–1521), Róma, Santa Maria sopra Minerva

A Santa Maria sopra Minerva Krisztusának sugárzó életteliségéhez egy különös tekintet is társul. A test teljes megmutatása mellett az arc elfordul a szobrot szemlélőtől, nem tekint rá. A templom terében eredetileg – amíg a szobor egy fülkében volt elhelyezve – talán az oltár vagy a tabernákulum felé irányult ez a tekintet. Az alkotás intenciójához azonban szorosan hozzátartozik, hogy ne lehessen szemkontaktusba lépni azzal az Úrral, aki már nem ehhez a földi világhoz, hanem az örökkévalósághoz tartozik. Súlyos jelenléte ezzel egyszersmind a távollét benyomását is kelti.

A michelangelói alkotás e sajátos ikonográfiai jegyei alapján lehetséges tehát rokonságot találni a *„Noli me tangere”* művészeti dilemmájával. Ez a dilemma az idegenség és a közelség közötti oszcillálásként azonban a témán túlmutatva magára a szobrászatra is reflektál. A szobrászat nagy alkotásai *eo ipso,* tárgyuktól függetlenül arra hívnak fel minket, hogy megérintsük őket. Johann Gottfried Herder szerint egyenesen az érintés, haptilitás a plasztika befogadásának az igazi érzékszerve. Michelangelo Krisztusa azonban szép testével mintha indikálná, a tekintetével ellenben mintha visszautasítaná a közeledést, az intimitást. Különös paradoxonja az alkotás befogadástörténetének, hogy

sok ezer szemlélője helyezte magát az egykori Mária Magdolna szerepébe, és simogatta, sőt olykor csókolta a lábát, amit ezért restaurálni is kellett. Bálványimádás? Meglehet. Vagy népi vallásossággal kevert hódolat a feltámadott Üdvözítőnek? Vagy a szobrászat remekműve által önkéntelenül is kiváltott ősi befogadási gesztus? Mindez meglehet. Én azonban azt is gondolom, hogy a szobrászat maga ezen alkotásaiban minden teológiánál valóságosabban és érzékletesebben győz meg minket arról, hogy ha létezik örökkévalóság, az csak emberi testben létezhet számunkra, s hogy még Istent magát is, aki Krisztusban testté lett, még őt is kizárólag teste sebeiben, feltámadott teste múlhatatlan szépségében megérintve tudjuk öröknek elfogadni. Nincs más örökkévalóság, nincs kiberöröklét felhőbe feltöltve, nincs digitálisan tradált, csak testben valós halhatatlanság.

A Santa Maria sopra Minerva *Feltámadt Krisztus*a tehát hatástörténetileg mindenképpen az érintésnek, Isten és ember haptikus kapcsolatának a művész egész pályáján végigvonuló dilemmájához vezet vissza, amiképpen az a festmény is, amelyet Vittoria Colonna számára rendelt meg az unokabátyja Michelangelótól. Az alkotáshoz a művész csak a kartonvázlatot tudta elkészíteni, a kivitelezés Pontormóra és Bronzinóra maradt. Ezen a rajzon Michelangelo a *„Noli me tangere”* téma saját művészi koncepcióját teremtette meg. Szonettjei és levelei egyaránt dokumentálják, mennyire lebilincselte őt Vittoria elbűvölő szépsége, akinek a kebleiről más korabeli források ódákat zengtek. A magát előszeretettel Mária Magdolnához hasonlító asszony számára készítendő festménynek mi sem lehetett adekvátabb témája, mint a *„Noli me tangere”* a maga eredendő érzékiségével, melyet Michelangelo transzcendens szellemi szintre emel.



Jacopo Pontormo: *Noli me tangere* (1532 körül), Firenze, Casa Buonarroti

Pontormo michelangelói festményén, amelyet a firenzei Casa Buonarroti őriz, Mária Magdolna és Jézus szokatlan módon egymás mellett, közel állnak: Mária Magdolna éppen készül átölelni Jézust, de annak visszatartó mozdulatára a bal karja hátralendül. Jézus eközben megérinti Mária Magdolnát a bal mellénél. Ez a mozdulat rendkívül merész művészi megoldás, hiszen lehetséges pusztán erotikus jellegét érzékelni, szenzuális félreérthetősége nyilvánvaló. És egyáltalán, miért érinti meg Krisztus Mária Magdolnát? Vajon Mária Magdolna elragadtatott, szenvedélyes érzelmi gesztusával a feltámadott Isten a maga szerető, de egyszersmind szellemi érintését helyezi-e előtérbe? Ahogyan Augustinus értelmezte a *János-evangélium* passzusait, kifejtve, hogy a szellemi érintés – az érzékivel szemben – hitet ébreszt? A festményen Krisztus tekintete követi a keze mozdulatát: mintegy beletekint Mária Magdolna szívébe, oda, ahová a feltámadás bizonyságát helyezi.

„Come mi passa el core
Chi non par che mi tocchi?”

– írja egyik szerelmes versében. „Hogyan hatolhatna valaki is a szívembe, / aki engem nem érint meg?”*

E mellett a művészettörténeti értelmezésekből is ismert megfigyelés mellett egy további narratív mozzanatra érdemes felfigyelni. A képi elbeszélést balról jobbra olvasva az érintések sajátos időbeliséget mutatnak, mintha Jézus ezt mondaná: „Először én érintelek meg téged, Mária Magdolna, én érintem meg a te szívedet, csak azután ölelhetsz meg te engem.” – Mária Magdolna jobb karját a képen nem látjuk, hogy vajon az már mozdul-e Jézus háta mögött a Megváltó válla felé. Ugyanakkor a kézmozdulatot mintegy meghosszabbítja a háttérben látható vár falának a körkörös íve, amely körülöleli a Megváltót. Pontormo és Bronzino kivitelezései tehát megőrizték a lényegeset Michelangelo *Biblia*-olvasatából is, például azt, hogy noha a képi kompozíció egymás mellé helyezi Jézust és Mária Magdolnát, csakis az Isten lehet az, aki először érinti meg az embert, és nem fordítva.

A szobrász Michelangelo azonban pályája során egyre világosabban és fájdalmasabban értette, hogy időbeliség és örökkévalóság között nincs a művész számára sem átjárás: „Most tükör által, rejtélyes képben látunk, akkor pedig színről színre” (1Kor 13,12). És ez érvényes a Krisztusaira is, azok is csak tükör által láttatnak meg valamit abból, amit a szellemi szemek is rejtélyként fognak fel. A Medici-kápolna szakrális terébe nem készített Krisztust, az idő és az örökkévalóság reménységgel teli feszültségét a napszakokat jelképező alakok jelenítették meg. Kései *Pietà*it pedig egytől egyig megcsonkította, széttörte, egy végletes, expresszív fragmentumig hántotta le. A keresztény művészet, mint Georg Simmel megjegyezte, majd két évezreden át stiláris változásaival együtt is maradandó alakot teremtett a *Biblia* szereplőinek, s akarva-akaratlanul úgy látjuk Mózest, az apostolokat, sőt Jézust is, ahogyan a művészi képzelet megformálta őket. Ugyanakkor jó néhány nagy mester a művészet eszközeivel is reflektált a reprezentáció kérdésességére, mintegy visszavonva a kép által teremtett közelséget, így Antonello *Salvator mundi*ja vagy éppen Michelangelo szobrai. A *„Noli me tangere”* festészeti toposza is ezzel a dilemmával szembe-

* A magyar műfordítás kevésbé világos: „Ki sebzi meg szívem, / mégcsak hozzám sem érve?”, in *Michelangelo Buonarroti versei,* fordította Rónay György, Budapest, Magyar Helikon, 1980, 10.

sült: az, amit Jézus mond Mária Magdolnának, a *„mé mou haptou”* felszólítás, azaz a megérintés „nem”-je, nem azonos a hagyományos tiltással, hanem rámutat a Feltámadottnak az érzéki közelségében is megmutatkozó másságára, a távolságra, arra, hogy „most” Mária Magdolna is tükör által homályosan lát, noha nyilvánvalóan a feltámadott Mesterével beszélget. Mária Magdolna is azt tapasztalja meg, amit később Tamás, hogy minden látomás, minden kép elmúlik, de marad az idők végezetéig a hit, a remény és a szeretet.

VI.
JOHANN CASPAR LAVATER – LÁTNI A LÁTHATATLANT

A zürichi lelkész, tudós és író Johann Caspar Lavater kora egyik legnevesebb és legtöbb vitát kiváltó személyisége volt. Rendkívül gazdag munkásságából mégis nehéz egyetlen bibliai gondolatot kiemelnünk, mert minden, amit írt és gondolt, a tévedéseivel együtt is egy tevékeny, szenvedélyes keresztény életnek a lenyomata. Lavater egy megelevenedett, a transzcendens üzenetre is fogékony, szellemi kereszténység úttörője volt, aki a szabadságot és a kompromisszumoktól mentes bátorságot képviselte hitben, hitvallásban és a civil társadalomban egyaránt. Huszonegy évesen a később híres festővé vált Johann Heinrich Füsslivel együtt anonim röplapot terjesztett a korrupt helyi kormányzó, Felix Grebel leleplezésére. Vakmerő akciójuk váratlan sikert aratott, Grebel elmenekült, s ezzel megdőlt a városban a tirannikus, erőszakos kormányzás. Élete végén, a napóleoni háború idején pedig Lavater Párizsba küldött nyilvános levelekkel tiltakozott Svájc francia inváziója ellen, majd hogy ez a diplomácia hatástalan volt, Zürich megszállása során egy részeg francia katona golyója találta el, s hosszú, fájdalmas betegség után bele is halt a sérülésébe.

A *Biblia* olvasójaként Lavater bátor, nyitott, kísérletező szellem volt, ami korának protestáns és pietista környezetétől teljesen idegen volt. Életrajzírói feljegyezték róla, hogy amikor huszonhat évesen elveszítette legközelebbi barátját, Felix Hesst, az evangéliumi történetekből arra következtetett, imádkoznia kell azért, hogy Jézus Krisztus támassza fel a halott barátot. S amikor ez az imája nem járt eredménnyel, ebből azt a bibliai következtetést vonta le, hogy „a só megízetlenült"; hogy míg az apostolok hite egykor világformáló volt, betegek gyógyultak meg, halottak támadtak fel, országok tértek meg Krisztushoz, az evangélium ezen ereje eltűnt a gyülekezetekből. Ugyanebben az évben írta meg az

egy évvel később publikált *Drei Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes* című traktátusát, amelyben hitvallást tesz a Szentlélek ajándékai mellett, melyek szerinte ma is hatékonyak lehetnek a hívő életében: „Isten meghallgatja a hívő könyörgését, mert a világ végéig minden embernek meg kell ismernie, hogy a hívőnek minden lehetséges."

A felekezetiség és a tradíciók nem volt a kenyere, saját vallásosságát kizárólag az 1. század kereszténységével rokonította. Megvetette a szolgalelkűséget és a vallásos képmutatást, ehelyett az Isten ismeretének a valóságát és boldogságát kereste. Egy katolikus hölgynek provokatívan ezt írta egyik levelében: „Minden címkéről szívesen lemondok, még a »keresztény«, »kereszténység« elnevezésekről is, cserébe azért az örömért és boldogságért, amit a hit jelent számomra. […] Csak a Sátán akar földön csúszó, örömtelen mártírokat. A vallás láthatatlan és örök dolgok szellemi élvezete. Az én belső emberem, a vallásom, az Istenben lelt örömöm számára egyáltalán semmit sem mondanak az olyan nevek, mint Zwingli, Kálvin, Luther, a pápa, konzílium, református, lutheránus, katolikus." Az örömteliség ábrahámi örökségünk, vallja Lavater: barátság Istennel. Sőt ezen túlmenően az Istennel megbékült ember önmagával kötött barátsága is. Aki a Krisztusban lakozik, immár nem menekül önmaga elől, őszintén szembenéz saját magával, meg tudja vallani a bűneit, és ezért képes örülni az életének. Prédikációit igazi tömegek hallgatták a zürichi Szent Péter-templomban s kint a környező téren, egyszerre szerették is, és el is utasították a pásztorukat. Botrányosnak tartották, hogy a városi bolondokházába jár, s hogy azt suttogják, jelenlétében az elmebetegek lecsillapodnak, agyuk kitisztul, sőt hogy ezek után a lelkész a házába is fogadja őket, s onnan idővel gyógyultan távoznak. Még a kortárs nagy szellemek is nehezen viselték a zürichi tudós, költő és lelkész mértéket nem ismerő szellemét, khiliasztikus, eszkatologikus lelkesültségét, nagylelkűségét, nemességét, pártatlan ítélőképességét és bátorságát. Felekezetiségtől mentes, 1. századinak tartott hitével a „láthatatlan, örök dolgok szellemi élvezetére" törekedett, és bár kritikusan viszonyult a pietisták önsanyargató, szűkös életviteléhez, a végül sorsává vált mártíriumot, a másokért való halált örömmel tudta fogadni.

Ugyanakkor nyilvánvaló volt, hogy a zürichi lelkész kora felvilágosodott racionalista közegében nemcsak értetlenül fogadott teológus volt, de a korszak meg nem értett vizuális zsenije is. Általános és töb-

bek között Johann Gottfried Herdernek az *Értekezés a nyelv eredetéről* című traktátusában (1772) is képviselt nézet volt, hogy az arc, illetve a test tagjainak, például a kéznek a jelzései egy első nyelvet alkotnak, amely a szavakkal történő közlést megelőzi. Lavater azonban ezen első nyelv grammatikájának és szemantikájának a feltérképezésével még magát a transzcendenciát, az isteni örökkévalóságot is látni, tapintani, ízlelni akarta. Az érzékeknek, de mindenekelőtt a látásnak és ezzel együtt a reflektált szemlélődésnek az újrafelfedezésére buzdít, hiszen, mint vallja, Isten is számos nyelven szól hozzánk, és ezek közé tartozik az érzékek nyelve is. Így vált a zürichi lelkész a modern kor legjelentősebb fiziognómusává, aki szüntelen olvasott mások arcában, majd ezen megfigyeléseit bibliai alapon kifejtette négykötetes monumentális munkájában, a *Fiziognómiai töredékek*ben (1775–1778), amely egész Európában nagy sikert aratott, egymást érték az angol, francia, olasz nyelvű kiadásai. Lavater a fiziognómiát a hangzó nyelv, illetve általában a logocentrikus gondolkodás kritikájaként fogalmazza meg. Az ő kora, a 18. század második fele az az időszak, amelyben a gondolkodás nyelvi fordulatával egyidejűleg felmerül, hogy létezik egy olyan képi nyelv is, amely bizonyos értelemben független a beszélt nyelvtől. Lavater szerint a nyelvek bábeli zavarával megszűnt a dolgok és szavak közötti eredendő közvetlen kapcsolat, s lehetővé vált a hazugság. Azóta a hangzó nyelv főleg arra való, hogy elrejtsük vele a gondolatainkat. Ezzel szemben az arc, a mimika, a gesztusok közvetlen nyelve nem képes hazudni. Ezek olyan vizuális jelek, amelyekből következtetni lehet egy természetes, elidegenületlen vizuális nyelvre, amelyet közvetlenül értünk. Az emberi arc többet jelent minden történetnél és ősi okiratnál – írja Lavater egyik levelében Goethének –, merthogy az arc a legszebb és legbeszédesebb minden nyelv közül, a bölcsességnek és az erénynek a természetes nyelve. Helyes olvasatával összeáll a szemlélőben a másik személyének a teljes élettörténete, mivelhogy kiábrázolja a bensőt, a bennünk lakozó Krisztus-képmást, s láthatóvá teszi ennek belső embernek a történetét és külső jellemét. Ez a természetes nyelv egyben olyan helyreállított ősnyelv, amely az egész test szimultán önkifejezése. Lavater úgy gondolja, lehetséges feltételezni egy olyan lehető legtökéletesebb nyelvet, amely nélkülöz minden önkényességet, vagyis minden nem tulajdonképpeni, pusztán utánzó hangot. Ennélfogva el tudunk gondolni egy olyan közlésmódot, amely minden tanult

nyelvet fölöslegessé tesz, és tiszta, közvetlen nyelvként működik. Ez a közvetlen nyelv fiziognómikus, pantomimikus és zenei egyszerre.

A *Fiziognómiai töredékek* ezért amellett, hogy a természet vizuális nyelvének a tanulmányozását és ezzel együtt egy valóságos, érzéki emberismeretet tűztek ki célul, nem arra törekedtek, amivé a fiziognómia később vált, hogy tudniillik az ember külsejéből a belsőre vonjon le messzemenő – kriminalisztikai, pszichiátriai és egyéb – következtetéseket. Igazi, nem rejtett célja a krisztusi emberszeretet munkálása volt, hogy a másik arcában a krisztusit lássuk meg, azt a személyt, akinek a Mindenható teremtette, és akivé a Krisztusban válhat. Ebben az értelemben hasonlította az arc személyességét, individualitását a keresztény hit egyénre szabottságához: „Senki ne kövesse teljesen a másik hitét, mindenki az arcához hasonlóan nyerje el a saját, egyéni hitét." Lavater forradalmasítani kívánta a látást, s a hit szolgálatába állítva az érzékeket, a láthatóban mindenütt a láthatatlant fürkészte, az érzékeken keresztül az érzékfelettit, a reálisban, a valósban az istenit. Az örökkévalóság szemszögéből, Isten ránk irányuló tekintetét keresve állította, hogy az emberi személyiség írott lap, fiziognómiai pillantás a tükörbe. „Ezért minden ember teljes egészében kifejezés, egyidejű, valódi, kimeríthetetlen, szavakkal megközelíthetetlen kifejezés, teljesen természetes nyelv."



Hans Holbein Krisztusa Lavater *Fiziognómiai töredékei*ből

Az emberi arc megszólít, kapcsolatra hív, állította. Az emberi arcnak ez a reciprocitása a legjellemzőbb sajátossága, amely alapvetően megkülönbözteti az állat fiziognómiájától. Ezt a jelenséget ma *interfacialitás*nak is nevezik, s korunk első számú lelki betegsége, a narcizmus időszakában, amelyben szüntelenül önmagunk képének a bűvöletében élünk, különösen figyelemre méltó korrekciónak tekinthetjük: „Még egyszer: az ember sokkal inkább észleli magát a másikban, mint önmagában. Saját testünk sem érzi magát önmagában, hanem mindig csak egy másik testben, amely leképezi azt számunkra. Ugyanígy a lelkünk sem érzi magát önmagában, hanem csak egy másik szellem közvetítésével, amely visszaveti rá a benyomását. Ez az az eleven lélegzet, amit Isten az orrunkba lehelt. Ezért van az, hogy a magánynál minden más nyomorúságot könnyebben viselünk el." Eszerint az arc mindig egyszerre tekintő és tekintett, a néző és a nézett, azaz a másik tekintetének a médiuma. Az arc nem szinguláris, hanem csak többes számban létezik, azaz az arcok csak egymásra vonatkoztatva léteznek, együttesen alkotnak szöveget. Ez a textus egyszersmind arra is rámutat, hogy a magányos arc, az önmagában való tekintet mindig beteljesületlen, s arra hív fel, hogy kiegészüljön a másikban. Az arc beszéde tehát sohasem monologikus, mindig két egymásra irányuló tekintet párbeszéde, a másik arcába tekintés az önismeretünk forrása, amiként Lavater kortársa és barátja, Johann Georg Hamann fogalmazott: „Amint a víz színe visszatükrözi az arcképemet, akként vetődik vissza minden embertársamról az énem."

Ma, amikor majd mindenki kinyilvánítottan „fiziognómus", egyre nehezebb számot vetni ezen érzéki tapasztalat hasznával és kárával. Gondoljunk csak a Facebookra, azaz az „Arckönyvre", amelyben milliárdnyi ember prezentálja a maga alkotta arcát, és olvassa könyvként mások magukról kreált arcát…

Az érzéki szemlélet számára a másik ma is elsősorban az arca, noha másfelől tudjuk, hogy ő mégsem azonos azzal, akinek külsőleg mutatkozik. Míg a *kalokagathia* antik eszménye – amely szerint az emberi külső és belső harmóniában van egymással – Lavatert lelkesíthette, hitt a szép emberségben, addig mi már ennek a hitnek inkább csak a pervertált formájával találkozhatunk ma. A mesterséges intelligencia életünket átfonó jelenlétéhez hozzászokva meg sem döbbenünk azon, hogy arcfelismerő programjai a száj görbületéből, az orr formájából,

a szem hajlásából, a szemöldök ívéből információkat gyűjtenek a látott, felismert személyünk vélt karaktervonásairól, s hogy a ránk irányuló kamerák egyben a mi kíméletlen fiziognómusaink is. És e tevékenységük során tökéletes gátlástalansággal hasznosítják Lavater és kortársai még egészen más alapokon nyugvó megfigyeléseit. Így váltak éppen azon vonatkozásai a lavateri fiziognómiának, amelyet a gunyoros kortársak akkoriban tudománytalannak minősítettek, a mai csúcstudományok elektronikus kuruzslásaivá.

Mindeközben a tökéletes arc és a tökéletes test iránti sóvárgás már nemcsak ideológiai konstrukcióként határozza meg az életünket, hanem az az orvostudomány révén biológiai megalkothatósága miatt jelent számunkra kihívást. Hans Beltinget idézve: az arcot és az egész testet egy olyan képben akarjuk újból megteremteni, amelyben önmagát teljesíti be az egészség, a fiatalság és a halhatatlanság eszménye. Ebben az értelemben kritikusan tekinthetünk vissza Lavater nagyszabású kísérletére, hogy létrehozzon egy keresztény vizuális kultúrát, amely az arc, a test beszédének az olvasásával megújítja én és te kapcsolatát, kiszabadítja a szó mindenhatóságából. Fiziognómiája nagy hatással volt a kortárs képzőművészekre (például Johann Heinrich Füsslire), költőkre (Goethére, később Balzacra) és filozófusokra (Johann Gottfried Herderre) is, de az, amit egész lénye sugárzott, keresztény hitének vitalitása, kreativitása és szabadsága, konvenciókat, kiüresedett hagyományokat elvető, kérdező intellektusa sokakat irritált, és csak nagyon keveseket érintett meg.

ARC

„…fedetlen arccal szemlélve…”
(2Kor 3,18)

A személyi igazolványunkban, az útlevelünkben az arcunk frontális fotója igazolja, hogy az okmány a miénk. Noha egyre inkább felváltja, vagy legalábbis az arcfelismerő programok mellett kiegészíti, illetve felülvizsgálja a vizuális képet az ujjlenyomat, azaz a DNS-azonosítás, még ma is általánosan érvényes az a felfogás, amely szerint az emberi arc a személyiség képe. Az arc természeténél fogva valami egészen egyedi és sajátos jelenség, a személy egyszeriségének, individualitásának a kifejezője. Az emberi arcnak az egyedi személyiséggel való összekapcsolása azonban korántsem mindig jellemezte a magaskultúrákat, sőt még az antik görögség gondolkodását és művészetét sem.

Az arc antropológiai elsőségéről tudtommal először Platón írt a *Timaiosz*ban. Ebben a dialógusban Timaiosz azt fejtegeti, hogy az emberben a fej a legistenibb, ez utánozza a mindenség gömb alakját. A test mintegy csak „járműve” a fejnek, amelyet azért adtak hozzá az istenek, hogy ne kelljen ide-oda görögnie a föld egyenetlen felszínén. S mivel az „elülső a hátulsónál becsesebb” és uralkodásra méltóbb, ezért „erre az oldalra helyezték az arcot, s ide illesztették be a szerszámokat, a lélek minden előrelátó tevékenysége számára”. Az emberi arc megfigyelését ezután majd a hellénisztikus életbölcselet teszi magáévá, s fejleszti ki azt a fiziognómiai gondolkodást, amely az arcból is következtet a jellemre. Az arc azonban még ekkor sem maga a személy, s ha egyes kutatók szerint a római patríciuscsaládok házában felállított „ősök galériája” volt az első próbálkozás arra, hogy külső jegyei alapján azonosítsák az egyént, az arc perszonalitásában a kereszténység megjelenésének döntő jelentősége van.

A Lavater fiziognómiájához kapcsolódó párbeszédünk első kérdése ezért a *Bibliá*ra irányul: Mit mond a *Biblia* az emberi arcról? Miért fontos az emberi arc számunkra, a másiknak az arca, az embertársunk arca és a sajátunk is? Nézzük először az *Ószövetség*et, noha abban igen kevés szó esik az emberi arcról, sokkal kevesebb, mint az emberi testről és annak tagjairól, a kézről, a lábról, sőt a veséről. Azonban mégis találhatunk egy nyomvonalat a bibliai antropológia kezdeteitől.

A szöveghelyek egyik, talán legterjedelmesebb csoportja az arc elfedezéséről szól:

> „Meglátta pedig őt Júda, és tisztátalan személynek gondolta, mivelhogy befedezte az orcáját." (1Móz 38,15)

> „És mikor a király visszatért a palota kertjéből a borivás házába, Hámán a kerevetre borult, amelyen Eszter volt. Akkor mondta a király: Erőszakot is akar elkövetni a királynén énnálam a házban?! Amint e szó kijött a király szájából, Hámán arcát befedezék. […] Felakaszták azért Hámánt." (Eszt 7,8–9)

> „Mert az Isten ellen nyújtotta ki kezét, és erősködött a Mindenható ellen. Kinyújtott nyakkal rohant ellene, domború pajzsainak fellege alatt. Mivel befedezte az orcáját kövérséggel, és hájat borított tomporára." (Jób 15,25–27)

Az 1Móz 38,15-ben Júda és Támár történetében olvasunk arról, hogy: „Meglátta pedig őt Júda, és tisztátalan személynek gondolta, mivelhogy befedezte az orcáját." Tehát a prostituáltak voltak Izráelben azok, akiknek kötelező volt elfedniük az arcukat. Egy másik történetben, az Eszt 7,8–9-ben a bűnös embert említik úgy, hogy mielőtt elvitték a vesztőhelyre, eltakarták az arcát. Így járt Hámán is, aki ármánykodott Márdokeus és Eszter királyné, illetve a zsidó nép ellen. További, újtestamentumi analógiaként itt csak megjegyzem, hogy az evangéliumi történetelbeszélés szerint Jézus arcát is elfedték, amikor a bűnösök közé számlálták, amiképpen Mk 14,65 tanúsítja: „És kezdék őt némelyek köpdösni, és az ő orcáját elfedni…"

Érdemes kitérnünk arra egy utalással, hogy művészek egész sorát megihlették ezek az arc elfedéséről szóló történetek, amelyek mintha azt sugallnák, hogy a nő elfedezett arca, mintegy elszemélytelenítése egyben növeli az erotikus vonzerejét. Megfigyelhető ez az erotizálás Rembrandtnak a prostituált Támárról és Júdáról készített festményén, amelyen Júda éppen udvarol a nőnek! Egy még jellegzetesebben, sőt szinte groteszken elfedett arcú Támárt látunk Marc Chagall *Biblia*-illusztrációján.



Marc Chagall: *Támár* (1960), Biblia-illusztráció, litográfia

További érdekesség, hogy a többi, elfedett arcról szóló bibliai történethez nemigen található művészi ábrázolás, például abból a legalább kétszáz festményből, amelyeknek Jézus megcsúfoltatása a témájuk, egyetlenegyet sem találtam, amelyen az arcát elfedve ábrázolták volna. Ez, azt hiszem, azzal magyarázható, hogy az evangéliumok szerint Ő nem volt bűnös, csak a bűnösök közé számláltatott. Tehát teológiailag is hamis lenne Jézust elfedett arccal ábrázolni. Konzekvenciaként megállapítható, hogy az arc elfedése mindig negatív kontextusban kerül elő az *Ószövetség*ben és az *Újtestamentum*ban is, ami teljes mértékben ellentmond az iszlám felfogásának. Kiváló példa erre a fentieken kívül a Jób 15,25–27 is, Elifáz beszéde a megromlott emberről: „Mert az Isten ellen nyújtotta ki kezét, és erősködött a Mindenható ellen. Kinyújtott nyakkal rohant ellene, domború pajzsainak fellege alatt. Mivel befedezte orcáját kövérséggel, és hájat borított tomporára.” Tehát az istentelenségnek, a bűnnek és a megátalkodottságnak a jele az, hogyha valaki elfedi az orcáját.

A kövérséggel befedett arc ellentéte az *Ószövetség*ben a fedetlen szépségű arc, mely, akárcsak a görögségben a *kalokagathia* eszmeisége, a szép belsőre utal. Ilyen volt Ráhel arca Leáéval ellentétben, Jákobé Ézsauéval ellentétben, valamint az *Írás* a csecsemő Mózesnek és az ifjú Jákobnak is szép arcot tulajdonít.

Különös és a fenti, egyértelműbb bibliai szöveghelyekkel összehasonlítva sokkal inkább rejtélyes az a történet, amely Mózes arcának az eltakarásáról tudósít a 2Móz 34,29–34-ben:

> „És lőn, amikor Mózes a Sínai-hegyről leszállt, a Mózes kezében volt a bizonyság két táblája, amikor a hegyről leszállt, Mózes nem tudta, hogy orcájának bőre sugárzik, mivelhogy Ővele szólott. És amint Áron és Izráel minden fiai meglátták Mózest, hogy az ő orcájának bőre sugárzik: féltek közelíteni hozzá. Mózes pedig megszólította őket […]. Mikor pedig elvégezte Mózes velük a beszédet, leplet tett az orcájára. És mikor Mózes az Úr elé ment, hogy vele szóljon, levette a leplet mindaddig, amíg ki nem jött."

Az *Exodus* elbeszélése szerint Mózes fedetlen arccal beszélt Jahvéval, s eközben az Isten dicsősége rásugárzott az arcára, azt félelmet keltően világlóvá tette. Ezért Mózes, hogy ne keltsen félelmet az Isten dicsőségének a kisugárzásával, elfedte az arcát a nép előtt. Ugyanezt a történetet másként interpretálja Pál apostol a 2Kor 3,12–14-ben és 18-ban:

> „Mivel tehát ilyen nagy reménységünk van, nagy nyíltsággal szólunk. És nem miként Mózes, aki leplet borított az orcájára, hogy ne lássák Izráel fiai az elmulandónak végét. De megtompultak az ő elméik, mert ugyanaz a lepel mind e mai napig ott van az ó szövetség olvasásánál felfedetlenül, mivelhogy a Krisztusban tűnik el. […] Mi pedig az Úrnak dicsőségét mindnyájan fedetlen arccal szemlélve ugyanazon ábrázatra elváltozunk, dicsőségről dicsőségre, úgy, mint az Úrnak lelkétől."

A *Korinthusiakhoz írt levél* tehát az *Exodus*ban tudósított történetnek egy másik mozzanatára összpontosítja a figyelmet: arra, hogy Mózesnek dicsőségesen ragyogott az arca, és ezt mindaddig nem fedte el a nép elől, amíg nem tudatosult benne, hogy az arcának ez a dicsőséges

világlása nagyon is mulandó. Vagyis az isteni világosságot visszatükröző arc rettenete nem a világlásában állt, hanem ennek a mulandóságában, és a mulandóságnak ezt a tényét el kellett rejteni a nép elől, hadd higgye azt öröknek. Ugyanakkor a dicsőségnek ez a megavulása, amelyet Pál „a halálnak betűkkel kövekbe vésett szolgálatá"-nak tulajdonít, éppen elrejtett, eltitkolt temporális voltával utal profetikusan előre: arra, hogy az *Ószövetség* világosságát felváltja az *Újtestamentum logosz*ának a világlása. A rabbinikus vagy akár protestáns vallásos elrejtés leple ugyanis, amellyel egykor Mózes elkendőzte a zsidóság elől e világlás valódi lényegét, csak Isten dicsőségének, Isten arcának a személyes megjelenésével, az Ő arcának a valóságos szemlélésével hull le. Az *Ószövetség* szerint Istent senki nem láthatja színről színre: Mózes elfedett arca bemutatja, hogy még az Úrral folytatott fedetlen orcával való beszéd is csak egy időre lehet dicsőséges, ha annak mulandó világosságát elleplezzük, és hogy az homályos és mulandó látást eredményez.

Az inkarnációval Isten maga jár közöttünk, látható alakot, szemlélhető arcot vesz magára. Sloterdijk szellemes megfogalmazását idézve: az inkarnáció teológiájától kezdve elbeszélhetjük az emberi arc ábrázolásának történetét a „christogram"-tól az „anthropogram"-hoz vezető útként is. Ezzel egyszersmind azt állítjuk, hogy az emberi arcra irányuló kitüntető figyelem elsősorban a Krisztus-arc kereséséből ered. Amiképpen Isten emberré válásával egy újfajta szenzibilitás jelent meg, úgy vezetett a Krisztus hiteles arcának a kutatása az emberi arc jelentőségteljességéhez. Az első *Biblia*-magyarázók közül Órigenészt idézem, aki a *Lukács evangéliumá*hoz írt homíliájában írja (azért idézem ezt, mert kitér a festészetre is):

> „Ha figyelembe veszem, hogy az Üdvözítő Úr a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15), s azt is látom, hogy a lelkem a Teremtő képmására lett megalkotva (1Móz 1,27), hogy a képmás képmása legyen […], akkor látni fogom azt is, hogy azok példájára, akik képeket szoktak festeni, s hogy megkapták, teszem azt, egy király arcképét, ennek az eredeti hasonlatosságnak a kifejezésére fordítják mesterségbeli igyekezetüket, Krisztus képére alakítva lelkünket, mindnyájan az Ő nagyobb vagy kisebb képmását állítjuk fel."

Órigenész homíliája szerint tehát Krisztus a láthatatlan Istennek a látható képmása, és hogy az embernek a szelleme a Krisztusnak a képmása, ezért az arca a képmásnak a képmása. Ily módon az emberi arc visszatükröz valamit ebből a teremtményi státuszból, mivelhogy az ember Isten-képmás. Az ember e teremtésbeli elrendeltségét kapcsolja össze Órigenész a festészettel, hogy a festőnek is ezért arra kell törekednie, hogy a krisztusit mutassa meg az emberi arcban. Tehát nem az a célja, hogy egy ember naturális portréját megalkossa, hanem hogy a krisztusi arcot ábrázolja az egyedi emberi arcban. Mert mi mindnyájan az Ő, az Úr nagyobb vagy kisebb képmását állítjuk fel.

Mit jelent az, hogy az egyedi arcnak van egy ilyen spirituális jelentősége, hogy egyben Isten-képmás, Krisztus-képmás is? Például Giotto festészetében lehet látni, hogy anélkül, hogy konkrét individuális személyeket festett volna meg, szellemi módon ezt a bizonyos látásmódot, azt, hogy az arc hordoz valamit abból az isteni szellemiségből, ami a szívben van, kifejezésre tudta juttatni. És most ebben a kontextusban is helytállónak tartom újra Georg Simmelnek azt a nagyszerű megállapítását, hogy: „Sikerült a kereszténységnek a művészetben elérnie, hogy a szent történet alakjai kikerülték az elkerülhetetlennek látszó alternatívát: a történeti hűség vagy az individuális-művészi képzelet egyedüli érvényesítését az ábrázolásban. […] Hisszük – azzal a hittel, amely egyáltalában a művészet eszmei szférájában kerül szóba –, hogy ez a kék ruhás ember Krisztus, amaz a fához kötött Szent Sebestyén, ez az asszony a lehajló lírával Szent Cecília. Az az úgyszólván utólagos valóság, amelyet az egyházi hagyomány e jelenségekhez megteremtett, elég tágas és általános volt ahhoz, hogy lehetővé tegyen bármilyen egyéni formát, minden lehetséges művészi árnyalatot és stíluskülönbséget." Ugyanígy hisszük, hogy az ikonok Krisztusa *a* Megváltó, akármennyire távoli is, merthogy az ikon az egy szellemi arc, amely nem tud ránk tekinteni, a transzcendens örökkévalóságból néz, és nem kíván szemkontaktusba kerülni a nézővel.

Általánosan elfogadott, hogy a reneszánsz művészetben születik meg a mai értelemben vett individuális portré, noha a legtöbb reneszánsz arckép még inkább típusokat mutat be, a fiatal ifjút, a meglett, tisztelt polgárt vagy éppen a kegyes, érzékeny, szép nőt. Az a portré, amelyet egy konkrét személy individuális arca megfestésének nevezünk, mindig paradox volt, és 16. századi színre lépése is az. Gondoljunk

csak Albrecht Dürernek arra a híres önarcképére, amely rögtön megütköztetheti a szemlélőjét azzal, hogy nemcsak a kézmozdulaton, az arcvonásokon, de a hajon és a bajusz, szakáll stb. ikonográfiájából is nyilvánvaló, hogy az arckép Krisztust imitálja, a festő saját magát mint krisztusit ábrázolja. Tehát egy paradox feszültség közepette születik meg az ilyen művészportré: az egyiket az váltja ki, amit Gottfried Böhm mond: hogy az individuumnak a reneszánsz gondolkodásban kialakuló és egyébként a fentiek nyomán is érzékelhetően keresztény gyökerű kultusza indikálja a személyes portrét a reneszánszban, vagyis azt, hogy tulajdonképpen az egyén önmagát helyezi a világ középpontjába. Ezzel a perspektívaváltással az individuum egyszersmind igényt tart arra, hogy tulajdonképpen Krisztusként akarjon megjelenni. Azaz a nem individuálisat, a krisztusit „öltözi fel", az Ő pozícióját akarja felvenni. Dürernél ez összefügg a művészi öntudatával, hogy tudniillik ő mint a teremtő zseni még hozzátesz ehhez a vélt hasonlatossághoz. Ugyanakkor a Krisztus-allúzió egyszersmind rámutat arra is, hogy az individuum, a *persona,* a személy az nem ábrázolható mégsem, akármennyire törekszik is a reneszánsz festészet az ábrázolására. Shakespeare *Macbeth*jével szólva: „Nincs olyan művészet, amely a szív legbenső alakját az arcon olvashatná." A költő, az író is tudja ugyanazt, amit a művész: hogy az emberi arc tulajdonképpen megfesthetetlen és megismételhetetlen. Az emberi tekintetben mindig van valami olyan rejtélyes, hogy igazából nem leképezhető. A másik, amit szintén meg tudnánk állapítani, az, hogy nemcsak hogy nem leképezhető, hanem leírhatatlan is.

Képzelt párbeszédünk során Lavater erre válaszolhatná, hogy igen, az arc enigma, örök titok, éppen ezért a legizgalmasabb feladat a kifürkészése. És végül oda jutunk, hogy az individuális arc legfeljebb deformált Isten-képmásnak tekinthető, amelyről Augustinussal megállapítható, hogy mint a bűnös ember arca ugyan Isten *imagó*ja maradt, de nem Istenhez hasonlatos (nem *similitudo*). Ezek a kételyek, hogy az arc mit tükrözhet abból a szellemi valóságból, ami az embernek mint Isten képmására teremtett lénynek a sajátossága, a 18. századtól majdnem máig végigvonulnak, de a 20. század ötvenes éveitől mindenképpen. Lavater königsbergi barátja, Johann Georg Hamann ezekre a kételyekre azt válaszolná, hogy Isten valóban a saját képmására alkotott minket – ám mivel elveszítettük azt, Ő vette fel a mi képmá-

sunkat, azt a húst és vért, amilyen a gyermeké, megtanult sírni, gügyögni, beszélni, olvasni, költeni, mint egy igazi Ember Fia utánzott minket, hogy az Ő utánzására sarkalljon. Hamann tehát tudja, hogy az ember elveszítette az Isten-képmás arcot, az deformálódott, ezért Jézus felvette a mi képmásunkat, az emberi arcot, azért, hogy felbátorítson minket arra, ahogy ő másolt minket ebben az értelemben, hogy mi is utánozzuk Őt mint a Megváltót és az Istent. Vagyis létezik egy ilyen reciprok viszony az emberi arc és ama transzcendens impulzus között, amit Isten a teremtés által belehelyezett az emberbe: hogy szellemi lény, és az, hogy tükröz, kisugárzik valamit az Ő lényéből. És ezt az ember el tudja veszíteni a bűnnel, Krisztus éppen ezért veszi fel az ember arcát: hogy visszavezesse az isteni képmáshoz. Ennélfogva nem arról van szó, hogy létezik egy isteni, tökéletes krisztusi spiritualitás, ami tükröződik az emberi arcon, akár úgy, ahogy Mózesen tükröződött, amikor beszélt Ővele, de fordítva is van: az emberi is rávetül Isten arcára.

A kortárs művészetet szemlélve ugyanakkor sok fényévnyi távolságra érzékelhetnénk magunkat az arc ezen metafizikájától. A francia dekonstrukció neves alapítója, Jean-François Lyotard a „szubjektum halálának" a proklamálásával az emberi arc metafizikai és szemiológiai kitüntetettségével is szembefordult. Az arc egyik legélesebb kritikáját azonban Deleuze és Guattari fogalmazták meg a *Thousand Plateaus*-ban (Ezer fennsík): eszerint az arcnak az emberi kommunikációban való kitüntetettsége, azaz a „facialitás", a fehér ember találmánya, mely a többiek felett gyakorolt diktatórikus uralom lehetőségét teremtette meg. Az arc kolonializáció, keresztes hadjárat, hierarchikus, tekintélyelvű gondolkodás, a hatalom nyelve, médiagépezet, leigázás, kisajátítás. Hasonló antimetafizikus fordulattal él Hans Belting már említett könyve, a *Faces*, amikor azt állítja, hogy a halotti és a színházi maszkból állt elő az emberi arc ábrázolása iránti igény. A portré vonatkozásában ez egyszersmind azt is jelenti, hogy maga a lefestendő arc nem létezik, legalábbis mint a személyiségre utaló jegy, nincs „eredeti", az arcok csak szerepek, sztereotípiák, reprezentációk, vagy egyszerűen pillanatarcok, amelyek feloldódnak társadalmi funkcióikban. Vagyis Belting egyfelől maga is egyetért azzal, hogy az arc lényegileg megragadhatatlan és leképezhetetlen, másfelől megállapítja, hogy az emberi arc bizonyos mértékig eltűnőben van.

Egyfelől megállapítható tehát, hogy az arc mint Isten-képmás már a teológiában is eltűnőben lévő gondolat, sőt a művészettörténet azt állítja, hogy voltaképpen nem is létezik, mivelhogy eredetét tekintve minden arc maszk, abból lép elő, annak egy változata. Ennek a szemléletváltásnak óriási teológiai jelentősége van. Ugyanis egy bizonyíték eltüntetésének lehetünk a tanúi, amennyiben hitelt adunk Emmanuel Lévinasnak, aki szerint az emberi arc misztérium, bizonyítéka Isten létezésének.



Francis Bacon: *X. Ince pápa* (1953), MoMa, New York

Az arc eltűnésének kérdését elementárisan vetik fel Francis Bacon pápaportréi, amelyek közül most X. Ince portréját vesszük szemügyre az elővázlataival együtt. Ezen az alkotási folyamaton is jól lehet látni: hogy Bacon először festett egy olyan arcot, amely még hasonlít egy emberi arcra, azután elkezdte azt szétbontani, deformálni, destruálni. De miért? Hans Belting szerint Bacon képein harc folyik a maszk ellen, amelyet le akar rántani a portrévá vált arcról.

A művész maga úgy nyilatkozott, hogy nem a személyeket, hanem az üvöltést szerette volna megfesteni, az üvöltést kiváltó rettenet nélkül. Egy üvegdoboz-szerűségbe vannak bezárva ezek a pápák, és mind üvöltenek. Amin ülnek, ami eredetileg egy trónus volt, az változik át üvegkalitkává, amelybe be vannak zárva. Bacon ezen a szóban forgó

X. Ince-festményén közismerten Diego Velázquez 1650-ben festett portréjáról vette az arcot, s ezzel destruált egy korábbi festményt, illetve azt az ábrázolásmódot, amely a barokk festmény sajátja: ez a Velázquez-kép ugyanis a reprezentáció megjelenítése, a csipkés, fodros ruha, a sisak, az ujjon a gyűrű, az előkelő trónus mind a hivatalt jelképezi, s maga Ince is feloldódik abban a szerepben, ami a pápaság. Tehát ez az ember mint szubjektum, mondhatni, nincs is, nem más, mint egy funkció. Ezért nem lehet arról szó, hogy Bacon voltaképpen nem egy személyiséget, egy arcot bont le, hanem egy szerepet destruál – egy olyan szerepet, amely igazából már itt, a hivatkozott eredeti portrén is elfedte az arcot. Bacon festménye egy maszkot bont le azáltal, hogy a szereppel, a reprezentációval szembeforduló, üvöltő emberré változtatja át Ince arcát. Intenzíven érzékeljük a kétségbeesést, amit ez a kép mutat, éspedig a kétségbeesés világossá tett oka nélkül, ezek a pápák nemcsak hivatali maszkjuktól nem tudnak szabadulni, de szinte meg is vannak béklyózva, mintha bele lennének kötözve hivataluk székjébe.

Francis Bacon is azon művészek közé tartozik, akik miközben lebontják az emberi arcot, kétségbeesetten keresik azt az egzisztenciális helyzetet, amelyben az embernek még van valamilyen arca, vagy ha azt szerepmaszkjainak deformációiban végleg elvesztettnek tudja, még üvölteni képes. Ha más nem maradt, akkor egy ilyen üvöltő, eltorzult arc nélküli arc még megjeleníthető…

A személyiség eltűnését, illetve az arcról történő, végül teljes leválásának a folyamatát jól szemlélteti két másik műalkotás is. A berlini művészpáros LawickMüller *Perfectly superNATURAL* albuma 2000-ben jelent meg, s olyan manipulált fotósorozatokból áll, amelyek során egy közönséges emberi arc fokozatosan hozzáidomul a szépségideáljához, egy isteni, ideális archoz. A folyamat során egy ifjú férfi arcvonásai egymásba olvadnak a görög Apollón műalkotásokból ismert arcvonásaival, egy fiatal nő Athénévé lényegül át. A sorozat az ezredvégi ember önképét, vágyát mutatja be, mindazt, amit a kozmetikai-orvosi ipar már akkor lehetővé is tett.



LawickMüller: *Apollón* (2000)



LawickMüller: *Athéné* (2000)

A 21. század embere azonban a művészek tanúsága szerint már nem az isteniben, a klasszikus szépségben keresi a maga ideális arcát. Az arc, az emberi külső teljesen leválni látszik a személyiségről, amennyiben egyáltalán beszélhetünk még személyiségről. Az orvosi kozmetikai ipar ma teljesen idegen, az eredetire nem is hajazó arcokat képes előállítani, a distancia személy és arc között teljessé vált. Ezt a folyamatot ragadja meg a mai fotóművészet azzal, hogy már a kilencvenes évek óta olyan portréfotókat állít elő, amelyeknek nincs modelljük, amelyek nem létező személyeket portretizálnak, mint például Cottingham *Fictitious Portraits – Twins* (Fiktív portrék – Ikrek) digitális fotográfiája. Az arc mintha még meglenne, de a hozzá tartozó személy helye üres, mintha mi magunk már csak vizuális képpel rendelkező fiktív lények lennénk.

VII.
ASSISI FERENC – „NEM LÁTOD AZ ÉN HÁZAMNAK ROMLÁSÁT?”

Giovanni di Bernardone, akit Assisi Ferenc néven ismerünk, végletes és ambivalens személyiség: szelídség és vadság, a názáreti tisztánlátás és a követhetetlen őrület, tűz és jég ellentmondásai találkoznak benne. Mindezzel együtt is tagadhatatlan, hogy a nyugati kereszténység történetében olyan kimagasló változást hozott, hogy biográfusai Pál apostolhoz hasonlítják.

Alakját mégis sok vallásos pátosz és gyermeteg legenda övezi, s még Danténak sem sikerült édeskésségtől és hiteltelenségtől mentesen beszélnie róla.* Az assisi kelmekereskedő és egy provanszál asszony fiaként született Giovanni de Bernardonét Krisztus maga hívta el szolgájának egy látomásban, amikor is így szólt hozzá: „Nem látod az én házamnak romlását?” Erre Ferenc, aki addig az akkori aranyifjak szokványos életét élte, állítólag még a ruháit is levetve, mezítelenül rohant el a gazdag szülői házból. Sokkoló, polgári értelemben megbotránkoztató történetek egész sora kísérte ezután is az Isten házának ezt az újjáépítőjét, egészen a haláláig, amikor végakarata szerint mezítelenül ravatalozták fel, és tették sírba, hogy látványosan nyilvánvaló legyen mindenki szeme előtt: mezítelenül jöttünk ebbe a világba, és úgy is távozunk belőle. Ezért is ragadt rá az „Isten bolondja” elnevezés, amely egyben utalt azokra az ellentmondásokra és radikális gesztusokra is, amelyek egész lényét jellemezték. Míg az Ember Fia minden excentrikusságában is tökéletes tudott maradni, ez rajta kívül másnak nem sikerülhet. Ferenc sem maradhatott mentes a végletességektől: határtalan életszeretete és humora önsanyargatással párosult, látszólagos együgyűsége mellett is bölcs volt, lelkének transzparenciáját

* Assisi Ferencről szól az *Isteni színjáték* Paradicsomának Tizenegyedik éneke.

ellensúlyozta színpadias teatralitása, alázatához és szelídségéhez olykor rettegett szigor társult. Mégis mindemellett talán nekünk is világítanak még a sötét oldalai is, lelkének ama árnyai, amelyek egyébként oly zavarba ejtők.

Ámde vajon mi az, ami a 21. században is megragadhat minket Ferenc életéből és tanításából? Mit üzenhet ez az élet ma nekünk? Először is, tökéletes demokrata volt, a legradikálisabb híve az egyenlőségnek, minden ember és minden teremtmény tökéletes egyenlőségének. Miközben ez Ferencnek gyakorlata, életformája volt, mi magunk még elméletben sem tudunk elképzelni egy valóságos, teljes egyenlőséget. Ezt bizonyítja a szocializmus minden válfajának a teljes kudarca is. Ferenc számára azonban nem volt lehetetlen az, hogy minden teremtmény abszolút egyenlőségét természetesnek tekintse, hogy nővéreivé és fivéreivé fogadjon mindent. Ennek a hitvallásnak a legendaszerű vetületéhez tartozik, hogy a hagyomány szerint meghitten beszélgetett négylábúakkal, vagy az erdő fáin daloló madarakkal, sőt prédikált nekik. E történetek arról tanúskodnak, hogy Ferenc a legnagyobb tudatossággal kereste, miképpen tudja feleleveníteni az ember ama eredendő elhívását, amelyet Isten Ádámnak adott. Másodszor, Ferencnek ehhez a végtelen szeretetéhez, amelyet minden létező iránt érzett, hozzátartozott egy erőteljes, szigorú önkorlátozás, amely az aszkézisében is megmutatkozott. A 20. századi filozófia, például Ernst Jünger ebben a *Sein* és a *Haben,* azaz a „lenni" és a „birtokolni valamit" őskonfliktusát ismerné fel. A létezés gazdagságának és intenzitásának a növelése arányos a birtoklás visszaszorításával, sőt megsemmisítésével. Harmadszor, az a szegénység, amit mindezzel hirdetett, mindenekelőtt a határtalan szabadságvágy kifejezője volt, annak a legmagasabb emberi minőségnek a következetes vállalása, amelyet a Mester a tanítványainak örökül hagyott. Ferenc a maga végtelen szabadságvágyát az evangélium magjának tartotta, s ez arra késztette, hogy ne fogadjon el semmilyen függőséget, így a testi szükségektől való függést sem, hogy elutasítson minden kötöttséget, vagyontól, családtól, közvélekedéstől, hatalmasságoktól. Nagyobb kontrasztot el sem lehet képzelni, mint

ami Ferenc szabadságát elválasztja a globális konzumkapitalizmus teljességre jutott fogyasztói gondolkodásától.*

Végezetül negyedszer, fontos hangsúlyozni, hogy ez a komédiás és aszketikus életművész igazi poéta volt. Ferenc eredendően, minden zsigerében költő volt, s noha gyakran énekelte a verseit önfeledten városok terein, csak a *Naphimnusz*a maradt ránk szövegesen, amely grandiózus dicsérete a Mindenhatónak egyes teremtményein keresztül is. Mindegyik az Ő tükre, a Nap, a Hold, a tűz, a víz:

„Mindenható, fölséges és jóságos Úr,
Tied a dicséret, dicsőség és imádás,
És minden áldás.

Áldott légy, Uram, s minden alkotásod,
Legfőképpen urunk-bátyánk, a Nap,
Aki a nappalt adja, és aki reánk deríti a te világosságod.
És szép ő és sugárzó, nagy ragyogással ékes:
A te képed, Fölséges.
[…]
Áldjon Uram, tégedet Víz húgunk,
Oly nagyon hasznos ő, oly drága, tiszta és alázatos.

Áldjon, Uram, Tűz bátyánk;
Vele gyújtasz világot éjszakán.
És szép és erős, hatalmas és vidám.”

Amikor Ferenc „Isten trubadúrja”-ként felcsap zsoltárosnak, megérti, hogy a dávidi zsoltárok mint egykori közösségi énekek és mint személyes imák nem az ismételgetésre valók, hanem egy szüntelenül megúji-

* Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy Ferenc szabadsága sem volt ellentmondásoktól mentes. Az a minőségileg más, mennyei evangéliumi élet, az a krisztusi minta, amelyet követett, radikalizmusával magában foglalta a törvényen való túllépést, nemcsak vallási, teológiai értelemben, hanem teljességgel. Ha ugyanis nincs magántulajdon, nincs szükség a törvény szankcionálására sem, az életet a krisztusi életforma szabályai elegendően alakítják. A törvény és a „regula” ellentmondásairól lásd Giorgio Agamben: *The Highest Poverty: The Monastic Rules and Form-of-Life,* Stanford, CA: Stanford University Press, 2013, különösen 105. skk.

tandó mintát adtak az Atya és a Fiú soha el nem apadó, életteljes dicséretéhez, és ez az igazi költészet feladata. A mi kultúránkban a megnevezés uralmi viszony, hasonlít ahhoz, ahogyan erről a mágikus világképben vélekedtek: a névadással egyszersmind uralmat is szerez a névadó a megnevezett dolog fölött. Nem így a *Genezis*ben: a megnevezés voltaképpen egy meghívás, a jelenbe hívja be a teremtett világ dolgait, a csillagokat, a holdat, a napot, a csalogányt, az őzet, a liliomot, hogy velük közösségben lehessünk, hogy velük együtt dicsérhessük a Mindenhatót. „Áldott légy, Uram" – ismételgeti Ferenc, Hold nővérünk és a csillagok által, Szél bátyánk által, Földanyánk révén. Zsoltára ezekkel a nevekkel nemcsak megnevezi a teremtményeket, hanem egyszersmind becézi is a Holdat vagy a szelet, testvéreinek, bátyjának, nővéreinek hívja a madarakat vagy a férget. Míg a megnevezés feladata abban áll, hogy a dolgot mintegy életre hívja, a becézés túllép ezen, át a szeretet nyelvébe. Amikor valakit szeretünk, valakibe szerelmesek vagyunk, akkor ezt azzal is kifejezzük, hogy becézzük a kedvest, újabb és újabb neveket aggatunk rá. Ferencnek a minden teremtényhez fűződő bensőséges kapcsolatát szokás romantizálni, sőt összekapcsolni a mai ökomozgalmakkal. Ő azonban sokkal józanabb és egyúttal sokkal radikálisabb volt a panteistáknál és ökoaktivistáknál, amikor a minden fölé helyezett isteni Élet, az örök és elpusztíthatatlan *Zóé* nevében, azon Élet nevében, ami és aki a Krisztus, úgy tekint az emberre, mint az állattal rokon életre, amelyet Isten etet és ruház, akárcsak a mező liliomát vagy az ég madarát. És megfordítva is: a halat, a kukacot vagy a farkast is úgy tekinti, mint az emberhez hasonlatos lényt, amelynek éppúgy szüksége van Isten beszédére, utasítására vagy feddésére. Isten kertjében egykor osztoztak a törvényen túli életben, és ez a közösség profetikusan most is művelhető, „Mert a teremtett világ hiábavalóság alá vettetett, nem önként, hanem azért, aki az alá vetette. Azzal a reménységgel, hogy maga a teremtett világ is megszabadul a rothadandóság rabságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára" (Róm 8,20–21). A teremtett világ nem mint eredendő teremtés adatik ma számunkra, hanem mint a kegyelem által megtartott, megmentett. És ehhez az is hozzátartozik, hogy véges, hogy halálra szánt:

„Áldjon, Uram, testvérünk, a testi halál,
aki elől élő ember nem futhat;
akik halálos bűnben halnak meg, jaj azoknak,
és boldogok, kik magukat megadták
te szent akaratodnak.
A második halál nem fog fájni azoknak.”

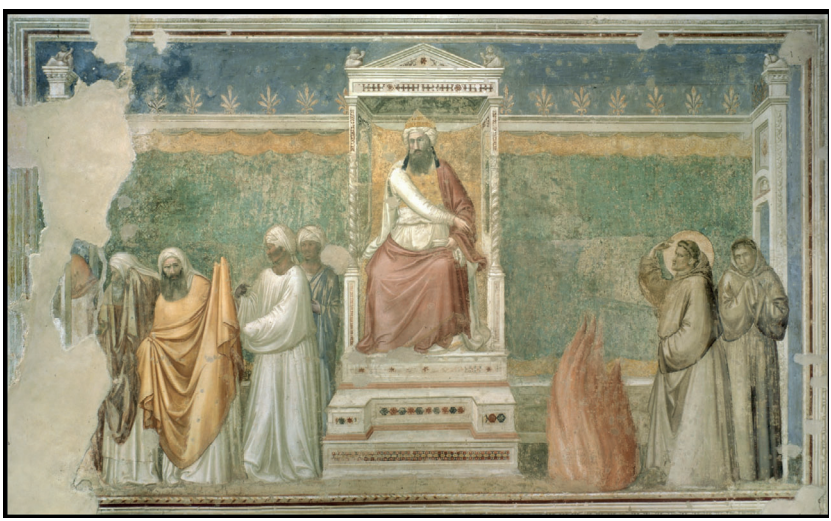
A perugiai legendagyűjtemény, amelyből a himnuszt idézzük, arról is tudósít, hogy Ferenc nemcsak ezt az utolsó strófát, de az egész *Naphimnusz*t is betegen, súlyos fájdalmak közepette írta. Szembaja miatt nem láthatta a napot és a csillagokat, teljes sötétségben feküdt egy cellában, amelyben ráadásul annyi egér futkározott, hogy azok még aludni sem hagyták. Ebben az állapotban emlékezik meg Isten „komédiása” arról, hogy a *testi* halál is rokona: a test mulandóságában is az ember és teremtett világ közössége nyilvánul meg. Amikor földi időnk lejár, voltaképpen ez a világ hal meg számunkra, vallotta.

Illés próféta alább jellemzendő lelkületének a rokonaként fűzte Giovanni di Bernardonét (Assisi Szent Ferencet) is elementáris viszony a tűzhöz, és illési volt a küldetéstudata is, amikor a San Damianóban elfogadta az Úr meghívását romokban álló házának az újjáépítésére. A „testvér dolgok” költészete Ferenc számára Isten dicsérete volt, s ebben a felfoghatatlanul tágas isteni demokráciában is kitüntetett vonzalommal viseltetett a tűz minden természetes, lelki és szellemi megnyilvánulása iránt: „Áldott légy, Uram, Tűz bátyánkért” – énekelte és táncolta ez a költő szent a *Naphimnusz*ában –, „Vele gyújtasz világot éjszakán. / És szép ő és erős, hatalmas és vidám”.

Ferenc abban is Illés tanítványa volt, hogy világosan elválasztotta a sót attól, amit annak meg kell sóznia. Ő maga úgy gondolta, hogy az úgynevezett „normális” élet pontosan az ellentéte annak, ami a krisztusi minta. Ezért vállalta azt, hogy Isten szolgái, akárcsak az angyalai, maguk is tűzlágok, s egyszersmind felfoghatatlanok az átlagos, normális életet élő ember számára. Hasonlóképpen már Illés prófétai misszióját saját korában is csak Elizeus értette meg, tehát nem meglepő, ha idegenkedve fogadhatja a mai olvasó is.

A szellem benső tüze késztette Bernardonét arra, hogy a keresztes hadjáratok békés befejezésének az előmozdítására 1219-ben Szíriába utazzon, életét kockára téve a szultán táborába menjen, és hirdesse

neki az evangéliumot. Ide nem képes elkísérni őt a modern elbeszélő, amiképpen Illést sem a Kármel hegyének mai szemmel „őrült" spektákulumához vagy a még abszurdabb eleven elragadtatás pillanatához. Ezért meg kell elégedni azzal a korabeli feljegyzéssel, amely szerint Ferenc a hosszas beszélgetés során Illés szellemében ajánlott tűzpróbát Melek al-Kámilnak: döntse el a tűz, kinek az istene az igaz Isten. A szultán azonban Ferenc ajánlatát visszautasította. A mai olvasó szemében fanatikusnak tűnő eseményből valami lényegeset közvetíthet számunkra Giotto firenzei freskója. A jeleneten Melek al-Kámil döbbenettel teli tekintete és méltóságos alakja uralja a festményt, amint a tűzre mutat, amelybe, mint fivérébe, Ferenc az égre mutatva, szilárd, a rá jellemző egyszerű, gyermeki nyugalommal kész belevetni magát. Mindenki elfordul, még a szentet követő szerzetes is rémülten imádkozik.



Giotto: *Szent Ferenc a szultán előtt* (1307–1308), Firenze, Santa Croce

Nikosz Kazantzakisz, aki saját szavai szerint sohasem az embert magát szerette, hanem azt a lobogó lángot benne, amely a Szellem tüzeként elemészti, egyetérthetett Chestertonnal abban, hogy minden igazi hívőben rejlik valami Ferencből. Ferenc-regényében a narrátor Leó testvér rettenettel vegyes csodálattal idézi fel barátjának ezt a tűzkultuszát:

„Valahányszor csak beszélt, imádkozott, vagy azt hitte, egyedül van, cingár teste lángokat lövellt, melyek elérték a mennyet; vörös szárnyait verdeső arkangyal lett ilyenkor. S ha éjjel történt mindez, mikor a lángok láthatóvá váltak, rémülten húzódtál vissza, hogy meg ne égj. Oltsd ki majd, Ferenc testvér! – kiáltottam ilyenkor. – Oltsd ki magad, mielőtt megégetnéd a világot!”

TŰZ

„…és amely isten tűz által felel, az az Isten…”
(1Kir 18,24)

Mielőtt ettől a szelídségével és eltökéltségével egyaránt rettenetes, sőt olykor ijesztő krisztusi embertől a tűz ószövetségi prófétájához fordulnánk, álljunk meg a kérdésnél: Mi is a tűz? Hogyan gondolkodunk róla, miképpen van jelen az életünkben?

Az antik gondolkodásban a tűz a négy őselem – tűz, víz, levegő (éter), föld – közé tartozott, amelyek együttesen alkotják a természetet. Hérakleitosz deklarálta ezek között is elsőnek, azaz olyan *arché*nak a tüzet, amelyből minden az eredetét nyeri, és amely az elemek körforgását létrehozza, mivelhogy önmagában is állandó változás. Minden dolog folyamatos kölcsönhatásban áll a tűzzel, s a tűz is minden dologgal, ezért minden változás, minden megújulás, minden megtisztulás forrása is, a fémektől kezdve a lélekig. A tűz e titokzatos természete kutatásának a vágyával magyarázza a hagyomány azt a legendát, amely szerint a Szicílián élő filozófus, Empedoklész állítólag az Etna kráterébe vetette magát.

A modern nyugati kultúra a természet négy őseleme közül a tűzön alapul, azon a prométheuszi elemen, amely a technikai mesterségek és ezzel együtt a technikai haladás alapja. Maguk a görög források kétarcúnak tekintették a tüzet, áldásait és pusztító erejét, s Prométheusz tettét is, azt, hogy az istenektől ellopta tulajdonukat, a tüzet, és megalapozta ezzel az emberi kultúrát. Hésziodosz, a mítosz legelső elbeszélője szerint Zeusz azzal torolta meg Prométheusz csalárdságát, hogy „embereket pusztító gondokat akkor eszelt ki”. Szophoklész kardala az *Antigoné*ból az ember prométheuszi karakterén iszonyodik el, azon a határt, gátat nem ismerő találékonyságon, amellyel a természetet és az isteneket megvetve mindent a maga szolgálatába állít. A tűznek ez az elementaritása és titáni iszonyatossága Umberto Eco szerint ma rejtve van előttünk: vagy elesztétizáljuk, azaz egyszerűen szépnek találjuk a tüzet, például a kandallóban, vagy aligha több nekünk, mint a mindennapos elektromosságunk a háztartásban vagy a láng a gázfőzőlapon, vagy éppenséggel történelem, ha visszatekinthetünk a gőzgépre vagy a hamarosan múlttá váló benzinmotorra is. Tesszük ezt, miközben, mint Giorgio Agamben figyelmeztetett egy esszéjében, ég

a házunk. A prométheuszi adomány nemcsak egy globális, a világot megtervező és rendszerbe foglalni kívánó kultúra alapja, hanem annak önmegsemmisítő potenciáljával is terhes, s e másik arculatát mutatja most direkt és közvetett tüzeivel egyaránt.

A végeérhetetlen erdőtüzekkel, az első és a második világháborúban vagy éppen ma az ukrajnai háborúban lebombázott városok izzón égő háztömbjeivel, a nyári hőségben szinte tüzes aszfalt forróságával szembesülve fordítsuk a tekintetünket arra a tűzre, amely nem Zeusz, hanem a bibliai tűz sajátja, és amely rendszerint a dermesztő hideg jégből vagy a jeges vízből fakad. W. G. Sebald *A Szaturnusz gyűrűi*ben megkockáztatja azt a feltevést, hogy a minket körülvevő, már agonizáló, szinte halottá meredt világunkban erre a hidegségre, e jeges hűvösségre, amely szerinte mindent áthat, talán azért van szükség, mert csak innen tud újra felizzani az ember bensőjében a tűz. Olvasói emlékezetébe idézi névadó szentje, Sebaldus történetét, aki a legendája szerint a jégből facsart tüzet, ami egyszerre ébreszthet reménységet és kételyt a mai szívben: „Regensburgban a kabátján kelt át a Dunán, a városban újra egésszé tett egy széttört üvegkelyhet, és egy tűzifa után sóvárgó bognár házában jégcsapból gyújtott lángot a konyhában. Számomra mindig különös jelentősége volt ennek a történetnek, mely a megfagyott életelem lángra lobbanásáról szól, és sokszor kérdeztem magamtól, vajon ez a benső eljegesedés, ez az elsivárosodás végül nem válik-e az előfeltételévé annak, hogy valamiféle trükkös színházi mutatvány révén a világ el tudja hinni, hogy még lángolhat a szegény szív."

Ennek a vízből fakadó, paradox isteni tűznek az *Ószövetség*ben Illés a prófétája. Az őróla elbeszélt történetekben valami olyan intenzitással szembesülünk, amitől olvasói és prédikátorai is mélységesen idegenkednek: a mindent megemésztő mennyei tűzről, amelyet a próféta leimádkozik az egekből, hogy megsemmisítse az ellenségeit. Ezek az elbeszélések az isteni epifániájáról az ítélő tűzben az archaikusság képzetét keltik. A *Királyok könyvé*nek lejegyzője ellenben egy tüzes szellemű prófétá mindvégig küzdelmes életének tekinthette őket, egy nagyszerű szolgálat csúcseseményeinek, amelyek tanúsítják Illés szenvedélyes szeretetét az ő Istene iránt. Ez is magyarázhatja, hogy éppen Illés az, akivel Jézus a megdicsőülés hegyén Mózessel hármasban beszélgetett.

Illést Izráel egyik legsötétebb időszakában, Akháb és Jézabel királysága alatt hívta el Isten, hogy a hatalomnak közvetítse a figyelmeztetését, majd kemény üzenetét. Küldetésével ettől fogva folyamatosan együtt járt a gyilkos üldöztetés és a menekülés: a próféta konfliktusból konfliktusba került a törvénytelen és korrupt világi hatalommal és annak mindenkori támaszaival, az idegen istenek papjaival. Első próféciája háromévnyi esőtlen szárazság bejelentése volt, amelynek során minden mező, erdő és szántóföld kiég:

> „Él az Úr, az Izráel Istene, aki előtt állok, hogy ez esztendőkben sem harmat, sem eső nem lészen; hacsak nem az én beszédem szerint." (1Kir 17,1)

A szenvedésekkel, éhínséggel és halállal sújtott év során Illés valóban meg is szünteti a szárazságot, a rá jellemző sajátos módon: tűzzel nyit utat a víz áldásának. Az elbeszélés szerint a próféta egyedül hívja ki istenítéletre Baál négyszázötven papját a Kármel hegyén: el kell dőlnie, kinek az istene az igaz Isten. Illés is, és Baál papjai is áldozati oltárt készítenek, a fával és az áldozati állatokkal, de az oltárra a tüzet ki-ki csak a saját istenétől kérheti. Hogy még nagyobb legyen a versengés tétje, Illés még négy veder vízzel is lelocsolja a maga építette áldozati oltárt, hogy azt minden kétség nélkül csak az Úr lobbanthassa lángra. Miközben Baál papjai napestig hiába kiáltoznak az ő istenükhöz, és választ nem kapnak, Illés imájára

> „[a]kkor alászálla az Úr tüze, és megemészté az égőáldozatot, a fát, a köveket és a port, és felnyalta a vizet, amely az árokban volt. Mikor ezt látta az egész sokaság, arcra borult és monda: Az Úr az Isten! Az Úr az Isten! És monda Illés nékik: Fogjátok meg a Baál prófétáit, senki el ne szaladjon közülük. És megfogák őket, és alávitte őket Illés a Kison patakja mellé, és megölé ott őket". (1Kir 18,38–40)

És az ég csatornái hamarosan meg is nyíltak. Az isteni tűz félelmetes, egyszerre epifánikus és pusztító alászállása még egyszer megismétlődik Illés életében, ezúttal őt védi meg Akháb utódjával, Akháziával szemben. Azt az ötven fegyverest azonban, akit a próféta elfogására küld ki a király, elemészti a mennyei tűz:

„Felelvén Illés, monda az ötven ember előtt járó főembernek: Ha én Isten embere vagyok, szálljon tűz alá az égből, és emésszen meg téged és az alattad való ötven embert. És tűz szálla alá az égből, és megemészté őt és az ő ötven emberét." (2Kir 1,10)

Illés tudja, hogy az ő Istene „emésztő tűz" (2Móz 24,17, 5Móz 4,24, Zsid 12,29), szívében hordozza azt az emlékezetet, hogy az Úr angyala Mózesnek az égő csipkebokorból tűzlángként jelent meg (2Móz 3,2), s az Úr hangjára is lángok törnek elő (Zsolt 29,7). A tűz „életet ad, és halált, pusztítást és szenvedést, jelképe a tisztaságnak és a testi-lelki megtisztulásnak, de a mocsoknak is, minthogy hamut termel".

Amikor Dániel látomásban megpillantja a Mindenhatót, annak trónusa tűzláng, s a trón kerekei is lobogó tűz, melyből egy tűzfolyam folyik ki (Dán 7,9–10). Az *Újtestamentum*ban a Messiás az, aki János vízkeresztségével ellentétben „Szentlélekkel és tűzzel keresztel" (Mt 3,11, ApCsel 2,3). Ezt az a János mondja a Názáretiről, akit az evangéliumok „második Illésnek" neveznek, aki könyörtelen igazságszeretettel készíti a Megváltó útját. Tűzzel szállt le pünkösd napján a tanítványokra a Szentlélek is (Apcs 2,3–4): „És megjelentek előttük kettős tüzes nyelvek, és üle mindenikre azok közül. És megtelének mindnyájan a Szentlélekkel, és kezdenének szólni más nyelveken, amint a Szentlélek adta nékik szólniuk." Aki Szentlélekkel és tűzzel nincs megkeresztelve, akinek „igen"-je nem hév, üzeni a Lélek a laodiceabelieknek, az legyen inkább hideg, legyen a szava inkább „nem", mintsem langyos (Jel 3,16): „Így mivel lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kivetlek téged az én számból."

A tüzes szív azonban könnyen kiég. Keresztelő János kételyekkel küzd a börtönben, Illés megfáradva, a halál után sóvárogva roskad le egy barlangban a törvénytáblák hegyének, a Hórebnek az árnyékában. A Golgotához, a megváltás hegyéhez nem jutott el. Ekkor azonban már nem a tűznek a lángjában jelenik meg neki az Úr, hanem szelíd iróniával szólítja meg (1Kir, 19,9): „Mit csinálsz itt, Illés?" Illés más tempóban élt, mint a közönséges emberek, úgy, ahogy csak a próféták, az anarchisták és a költők tudnak élni. Az Úr szelíd, feddő hangja új erőt lehel a prófétába, de többre már nincs ereje. Illés ekkor – akit az Úr éppúgy barátjának tarthatott, mint Énokot – még egyszer, minden

korábbinál dicsőségesebben találkozik a Mindenható tüzével, a temperamentumához leginkább illő módon ragadtatik el ebből az életből:

> „És lőn, mikor [Illés és Elizeus] menének és menvén beszélgetének, ímé egy tüzes szekér tüzes lovakkal elválasztá őket egymástól. És felméne Illés a szélvészben az égbe.” (2Kir 2,11)



Salvador Dalí: *Illés* (1969–1971), Biblia-illusztráció

Egy lángoló élet átváltozása a földiből a mennyeibe, Simone Weil paradox mondását idézve: a szellem gravitációs ereje révén az ember „felfelé esik”.

VIII.
RENÉ GIRARD – BŰNBAK VAGY ÁLDOZAT?

René Girard eredeti kutatási területét tekintve irodalomtudós volt, aki azonban a vallástudományi, illetve pontosabban kulturális antropológiai munkáival vált ismertté. Korai munkáiban elsősorban a szentség és az erőszak között kapcsolat izgatta, akárcsak kortársait, Karl Meulit vagy Walter Burkertet, s az emberi erőszak társadalmi jelenségként vizsgált genealógiájára kérdezett rá. Az előbbiekkel ellentétben azonban Girard könyvei folyamatosan vihart idéztek elő, s kérdésfelvetéseit csak a 21. században, Girard halála után fogadták el relevánsnak. A primitív társadalmi szerveződések *Homo necans*ával ellentétben ugyanis Girard az emberi erőszak genealógiáját nem a természetben keresi, és nem is archaikus jelenségnek tartja, hanem a jelenkori társadalmakban is végigköveti, s az ember mimetikus képességéből vezeti le Káin nyomvonalát. Ezzel Girard rácáfol számos humanista közhelyre, az ember nevelhetőségére éppúgy, mint a társadalmi fejlődés eszméjére, s merészen újító módon kapcsolja össze tudományos vizsgálódásait a zsidó-keresztény gondolkodással.

Kezdetben kortársaival együtt még ő is az evolúcióelméletre támaszkodott: de míg Meuli vagy Burkert Freudot követve a halálösztönt és a velünk született agressziót tették felelőssé az erőszakért, addig Girard tagadta, hogy az agresszió lenne az ölés forrása, oka, hiszen az állat is ismeri az agressziót, viszont a végletes, halálig menő rivalizálást és a bosszút nem. Az emberi erőszakgyakorlás eredetét ezért Girard a mimetikus versengésben, azaz a mindenkori másik vágyainak az utánzásában jelölte meg. Én azt akarom, amit te akarsz, mert te azt akarod, és azért, hogy ezt magamnak megszerezzem, meg is öllek.

Ebben az egyszerűsített, tételes megfogalmazásában Girard hipotézise emlékezetünkbe idézheti Jean-Jacques Rousseau-t, aki szerint az irigység mint a társadalmiság megkerülhetetlen korrelátuma az, ami az eredendő bűn és minden erőszak forrása. Miközben ugyanis önmagunkat szakadatlanul másokhoz méricskéljük, szükségképpen a másik ember lesz az, aki útjában áll a kielégülésünknek. Míg azonban Rousseau egy új társadalmi szerződésben látja a megoldást, Girard szociológiai és vallástudományi kutatásai pesszimistább konzekvenciához vezetnek. *La Violence et le Sacré* (Párizs, Éditions Bernard Grasset, 1972) című munkája az archaikus és a modern társadalmak közös sajátosságának tekintette azt a vallásszociológiai jelenséget, amelyet ő „a bűnbak *rítusának*" nevezett. Eszerint a krízisben lévő társadalmak úgy kívánnak szabadulni a folyamatos rivalizálás által létrejött kollektív bűnösségük tudatától és a felelősségüktől, hogy ráterhelik a bűnt egy bűnbakra, aki a közösség bűnéért lakol. Az erőszak e szabadon engedésével és kanalizálásával – egy kijelölt áldozatra irányításával – állítja helyre a közösség a rendet, és teremti meg a nagyon is időleges megújulás feltételeit. A könyv tézisét sokan joggal vitatták, és kritikusan fogadták, hogy benne bizony nemcsak hogy patakokban folyik a vér, de még ráadásul az olvasónak az a benyomása is támadhat, mintha Girard a bűnbak rítusa szociális funkciójának a hangsúlyozásával egyszersmind legitimálná is az erőszakot.

Éppen ebben a vonatkozásban a bűnbakelméletéhez képest az első kiadásában franciául 1999-ben megjelent *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből: A kereszténység kritikai apológiája* jelentős korrekciónak bizonyul. Megmarad azonban az az antropológiai konstans, amelyet Girard „mimetikus versengésnek" nevez, és amelyet szinte kizárólag bibliai szövegeken demonstrál. Feltevése szerint „a mítoszokban és a *Bibliá*ban szereplő erőszaktételekben valós eseményeket kell látnunk, amelyek ismétlődő, valamennyi kultúrában tapasztalható felbukkanása az emberi konfliktusok egy bizonyos típusának az egyetemes jellegével magyarázható. Ezek a mimetikus versengések konfliktusai, amelyeket Jézus botrányoknak nevez". A mimetikus versengés és a botránkozás jelenségére Girard olvasatában a *Tízparancsolat* utolsó öt parancsolata vonatkozik, kiváltképpen a legutolsó, amely terjedelmével is kiemelkedik a többi közül (5Móz 5,21):

„És ne kívánd a te felebarátodnak feleségét; és ne áhítsd a te felebarátodnak házát, se szolgáját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát, és semmit, ami a te felebarátodé."

E parancsolatok közös alapja az a felismerés, hogy milyen veszélyt, az emberi erőszak milyen formáit rejti magában az a tény, hogy az ember folyton rivalizál embertársával, annak javait kívánja, s az is viszont az övéit, tehát hogy ezek a vágyak kölcsönösen erősítik egymást. Sajátos paradoxonja a szerző metodológiai eljárásának, hogy minden teológiai érvet félretéve ezt a hipotézisét kizárólag fejlődéselméleti szempontból támasztja alá, azzal érvelve, hogy elveszítvén állati ösztöneit, az ember voltaképpen nem is tudja, mire vágyik. Az egyénnek ezért, noha erős vágy munkál benne, voltaképpen nincs saját vágya. Következésképpen a vágyaiban másokat imitálni kénytelen. Ha Girard bibliai exegetikai ismeretekre is támaszkodna, bizonyára rokon gondolatokra lelhetne a korai patrisztikai irodalomban, amikor az egyházatyák – Augustinustól Athanaszioszig – a bűnbeesett állapotot a hamis kívánsággal jellemzik. Az Istentől elválasztott ember kívánsága szükségképpen üres, tárgyát vesztett, írják, hiszen az ember eredetileg úgy volt teremtve, hogy Isten ismeretére, közelségére, szeretetére vágyakozzon. Nos, ha erre nem képes, vágya kiüresedik, önmaga felé irányul, egocentrikusan saját maga körül forog, s nem tud másban kielégülni, mint materiális vágyakban, amelyek szükségképpen mimetikusak.

A bibliai történetek elemzése során Girard első példája természetesen Ádám és Éva. Éva vágya mimetikus, mert kölcsönözi azt a kígyótól. Ádám vágya is mimetikus, hiszen Évát utánozza. Amikor pedig Isten kérdőre vonja őket, Ádám azt válaszolja, hogy az asszony a bűnös, az kínálta meg őt a gyümölccsel, Éva pedig a kígyót hibáztatja. És bizonyos értelemben igazuk van, szögezi le a szerző, minekutána mindannyian kölcsönözték a vágyukat.

A második esetanalízis Káinra fókuszál, az első gyilkosra. Káin irigy a testvérére, Ábelre, pontosabban arra, hogy Ábel áldozata kedves volt Isten előtt:

„Lőn pedig idő múltával, hogy Káin ajándékot vive az Úrnak a föld gyümölcséből. És Ábel is vive az ő juhainak első fajzásából és azoknak kövérségéből. És tekinte az Úr Ábelre és az ő ajándékára. Káinra pedig és az ő

> ajándékára nem tekinte, miért is Káin haragra gerjede, és fejét lecsüggeszté. […] És lőn, mikor a mezőn voltak, támada Káin Ábelre, az ő atyjafiára, és megölé őt. […] Akkor monda Káin az Úrnak: Nagyobb az én büntetésem, hogysem elhordozhatnám. Ímé, elűzöl engem ma e földnek színéről és a Te színed elől el kell rejtőznöm; bujdosó és vándorló leszek a földön, és akkor akárki talál reám, megöl engem. És monda néki az Úr: Sőt, inkább, aki megöli Káint, hétszerte megbüntettetik. És megbélyegzé az Úr Káint, hogy senki meg ne ölje, aki rátalál." (1Móz 4,3–15)

Ebből az elbeszélésből a vallásantropológus két szignifikáns mozzanatra irányítja figyelmet. Az egyik az, hogy az emberi kultúrát mindenütt, valamennyi vallásban egy gyilkosság alapítja meg.* A másik pedig Isten válasza az erőszakra: annak negációja, tiltása, merthogy senki sem ölheti meg Káint. Azonban, mint a bibliai történetek bemutatják, az erőszakból születő kultúra a tiltás ellenére is szükségképpen visszatér az erőszakhoz, már Lámeknél. Ezért is van igaza Mircea Eliadénak, folytatja Girard, amikor ő is egy-egy alapító gyilkosságra vezeti vissza az összes emberi kultúrát.

Káinnal kezdődik minden, azzal, hogy megtörténik az első gyilkosság, s ezáltal megalapozódik valamennyi jelentős emberi intézmény, a város, a közösség, a törvény és az igazságszolgáltatás. „Káin jele a civilizáció jele. Az Isten által védelmezett gyilkos jele." Mi ellen védi meg Isten bélyege a gyilkost? A többiek önbíráskodása, bosszúja ellen, attól, hogy Káin mások áldozatává válhasson. A lincselés helyett deklarálja Isten a törvényt és a jogot. Ez az Ő rendjének a világa a lincselés sötét erőszakával, önkényével szemben.

„Ha a legelső kultúra az első gyilkossággal jött létre, akkor a későbbi kultúrák további gyilkosságok termékei" – hangzik a következtetés, s minden társadalomban lejátszódik egy tömegjelenség, az

* A megalapozó gyilkosságok sorában Girard számos mítoszt említ, Romulus és Remus történetét, de Caesarét is. A Római Birodalmat az ő értelmezésében Julius Caesar megölésével alapították meg. A ritualitás ebben a gyilkosságban ugyanaz, mint minden másik hasonlóban, hogy tudniillik a megölt Caesar egyszerre képviseli az őt elpusztító társadalom szemében a démonizált ellenséget, minden rossz okát, és ugyanakkor a szentet is: nem csoda, hogy minden későbbi uralkodó őróla neveztetik cézárnak. Lásd René Girard: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva,* fordította Lisztes Gábor és Szalay Gabriella, Budapest, L'Harmattan, 2013, 159. skk.

erőszaknak egy olyan fellángolása, amely egy válságállapotnak úgy vet véget, hogy egy kinevezett bűnöst bűnbakként megöl. A mimetikus vágyban rejlő rosszat, annak az irigység, a versengés és a vele járó gyűlölet révén történő pervertálódását azonosítja Girard az ősbűnnel. Az antik vallások e bűn kezelésében megelégedtek azzal, hogy a közösség bűnét rituálisan egyetlen áldozatra testálták, és azt mintegy helyettesítő áldozatként ölték meg, mint amely a bűnt hordozza. Sajnos, mint alább majd kifejtem, ez a könyv sem tudja teljesen elkerülni azt a buktatót, hogy az evolúcióelméleti magyarázattal bizonyos mértékben mégis legitimálja ezt a gyakorlatot, noha egyszersmind hangsúlyozza a történelem bűnösségét: a *pharmakosz,* hiszen a bűnbak halálával egy időre mégis helyreáll a rend, a gyilkosság kvázibékességet teremt. Azon technikák nélkül, amelyekkel az egyes vallási rendszerek az erőszakot kanalizálják, illetve korlátok közé szorítják, ugyanis nem maradhat fenn semmilyen társadalom, ezért ezt a gyakorlatot bizonyos értelemben legitimálni kellett. Felmerül azonban a kérdés: Vajon valóban ugyanezen bűnbakmechanizmuson alapul az ószövetségi zsidó társadalom és az evangéliumi kereszténység is? Vagy pedig egy kritikai fordulatról van szó? Hogyan változtatott a kereszténység a vallások ama funkcióján, hogy kanalizálják, korlátok közé szorítsák az erőszakot, hogy gátat vessenek a mimetikus erőszaknak?

Rudolf Bultmann, Mircea Eliade vagy Walter Burkert és mások ellenében Girard világos választóvonalat húz „a kereszténység és az ősi törzsi vallások gyermeteg káprázatai közé". A dionüszoszi orgiák istene vagy Euripidész *Bakkhánsnők*jének Dionüszosza számára nem más, mint maga Hadész avagy a Sátán: „Dionüszosz végső soron nem más, mint a pokol, Sátán, a halál, a lincselés. Az erőszakba torkolló mimetizmus legpusztítóbb megnyilvánulása." A *Biblia* feltárja ennek a mechanizmusnak a lényegét, sőt kritikai vizsgálat tárgyává teszi, például annak a Józsefnek a történetében, akit az álmaival mimetikusan versengő testvérei kútba vetnek, majd eladnak Egyiptomba rabszolgának. Amikor azután a Júdeát sújtó éhínség idején Egyiptomba mennek élelemért, József ismét ellátja őket gabonával, s arra utasítja az egyik szolgát, hogy rejtsen el egy drága serleget Benjámin zsákjában. Ezután arra hivatkozva, hogy valaki meglopta, átkutattatja a tizenegy fivér málháját. Amikor előkerül a serleg, kijelenti, hogy csak az egyetlen bűnöst, Benjámint veti fogságba, a többiek bántatlanul hazame-

hetnek. József ezzel olyan kísértésnek teszi ki vétkes fivéreit, amelyet azok jól ismernek, hiszen egyszer már engedtek neki, amikor sorsára hagyták legfiatalabb és leggyengébb testvérüket. Kilencen másodszor is engednek a kísértésnek, csak Júda áll ellen, aki kijelenti, hogy kész Benjámin helyett Egyiptomban maradni. Erre József könnyek között megbocsát mindnyájuknak, és befogadja Egyiptomba egész családját, idős atyjával, Jákobbal együtt. Az elbeszélés tehát Girard szerint nyilvánvalóan a pogány mitikus felfogás kritikája, leleplezi az áldozat ártatlanságát, elutasítja a kirekesztések archaikus gyakorlatát. A bibliai könyvek közül azonban az evangéliumok fedik fel a legnyilvánvalóbban az emberi történelemben működő erőszaknak és hamis vallásos elfedésének a valós mibenlétét. Erre a leleplezésre, fordulatra utal Girard előbb említett munkájának a címe is. A szerző Lk 10,18-ból veszi át Jézus szavait, amelyek a gonosz szellemi birodalmának feltárására és ezzel együtt a fölötte aratott krisztusi győzelemre vonatkoznak: „Látám a Sátánt, mint villámlást lehullani az égből". Ezzel a revelációval, amiképpen másik, magyarul is megjelent könyvének a címével is, mely a *78. zsoltár*t és Mt 13,35-öt felidézve így hangzik: *„Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva",* azt kívánja Girard hangsúlyozni, hogy a kereszténység megjelenésével az emberi történelemben valami radikálisan új jelent meg, valami fel lett fedve, ami addig rejtve volt, s ami az erőszak mindenfajta legitimációját immár kétségessé teszi:

> „A kereszt felforgatja a világot azzal, hogy eloszlatja az áldozatállító mechanizmust borító sötétséget, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy a gépezete a dolgokon uralkodjék. Fénye megfosztja Sátánt legfőbb hatalmától, attól, hogy kiűzze Sátánt. A Kereszt fénye rávetül erre a fekete Napra, mely ezután már képtelen lesz korlátozni romboló erejét, ezért Sátán hamarosan lerombolja országát, és elpusztítja saját magát is. Ha ezt belátjuk, akkor azt is megértjük, miért tartja Szent Pál a keresztet minden, a világra, az emberre, sőt magára Istenre vonatkozó tudás forrásának. Amikor kijelenti, hogy a keresztre feszített Krisztuson kívül semmi másról nem akar tudni, akkor nem antiintellektualista felfogást hirdet. Nem a tudás megvetésével kérkedik. A szó szoros értelmében hiszi, hogy a keresztre feszített Krisztusra vonatkozó tudásnál nincs magasabb rendű tudás."

Girard *Biblia*-olvasatai meghökkentőek, izgalmasak, s ezeket az ő, mondhatni, obszesszív tételességre való törekvése ellenére is nyitottnak lehet érzékelni, mert folytonosan revideálják, felülvizsgálják magukat. A kereszténység tudja, állítja minden olvasatában Girard, hogy az ember bűnéért meghalt Jézus ártatlan. Amennyiben azonban a *pharmakosz,* az áldozat nyilvánvalóan ártatlan, ellentétébe fordítja a kollektív erőszak önlegitimáló struktúráját, leleplezi annak gonoszságát. Girard egyszersmind egy antropológiai fordulatot is tulajdonít az egyetlen teljesen bűntelen áldozatnak, Jézus Krisztus kereszthalálának. Véleménye szerint ő lehet az egyedüli minta, aki arra hív fel minket, „hogy az ő vágyát utánozzuk, azt a lendületet kövessük", mely az Atya felé vonzotta őt. Így telítődhet a mimetikus versengés perverz vágyának az önmagában való üressége. Az egyetlen ártatlan bűnbak megölői a kereszténység szerint gyilkosok; tehát mi mind, a mimetikus erőszak véghez vivőiként – és nem vagyunk felmenthetők. Amint azt már az alcím is jelzi *(A kereszténység kritikai apológiája),* Girard – rácáfolva arra, hogy nyitna a buddhizmus felé – egyedül az evangéliumokban fedez fel valódi ellenszert az erőszakkal szemben. „Minden más, az embert tárgyául választó gondolatrendszerben az erőszak kérdése már azelőtt megoldódik, hogy egyáltalán megfogalmazódhatna. Vagy az isteneknek tulajdonítják, mint a mítoszok, vagy magának az embernek, mint a biológia; máskor csak néhány ember számlájára írják (akikből aztán kitűnő bűnbakok lesznek), mint az ideológiák; megint máskor túl véletlenszerűnek, előreláthatatlannak tartják ahhoz, hogy az emberi tudás számolhasson vele – ahogy azt a felvilágosodás jó öreg filozófiája teszi."

Látjuk, a passió ezen kultúrantropológiai olvasata Jézusban az ártatlan áldozatot látja, az Isten bárányát, aki egyedül a bűntelen *pharmakosz.* Kései interjúköteteiben Girard egy másik kultúrantropológiai analízist is megkísérel, éspedig a vallások áldozati rituáléja felől, s ekkor már kétségessé teszi az evangéliumok áldozati lényegét. Tabut kíván dönteni, amikor is leszögezi, hogy Jézus kereszthalála megváltás volt, de nem volt áldozat, és az evangéliumok sem nevezik soha áldozatnak a kereszthalált. Főleg a Kol 2,13–15-ből és Lk 23,11–12-ből kiindulva azt a képet bontakoztatja ki, hogy a Jézussal korabeli közeg, a zsidó emberek gondolták azt, hogy Jézus kereszthalála áldozat, noha az valójában a megváltással Isten országát hirdeti. Ha ugyanis Jézus

kereszthalála vallási-rituális értelemben áldozat lett volna, társadalmi megbékélést kellett volna hogy eredményezzen. A *Lukács-evangélium* hivatkozott passzusa azonban pontosan erre cáfol rá, kijelentve, hogy az egymással ellenséges két vezető, a római és a zsidó is csak ideiglenesen köthetett barátságot a keresztre feszítés során. Az áldozati olvasat lényegében az *Ószövetség* fogalmaihoz való visszatérés egy formája, „visszaesés". Ha az Ember Fiának a halála áldozat lett volna, akkor a feltámadás a keresztre feszítés „terméke" lenne, érvel, s ebben az esetben Jézus Isten volta innen venné az eredetét. Csakhogy éppen fordítva áll a helyzet: A keresztre feszítés következik Jézus Isten voltából, abból, hogy az egyetlen abszolút bűntelen bűnbak, akit az egész emberi közösség kivet magából.

Az áldozati teológiával megterhelt kereszténység fonák tévképzetekhez vezet egy haragvó Istennel, aki bosszút áll a saját fián a világ bűneiért. Ez a teológia továbbá nagymértékben felelős a kortárs kereszténységellenességért. Fel kell azonban ismernünk: ami meghalt a kereszten, az éppen az istenség ideájának az áldozati felfogása volt.

Ugyanakkor a kereszténység e világos, egyértelmű megoldása is kétértelművé, áldásossá és annak az ellentétévé is vált a történeti gyakorlatban: *eo ipso* igényt tart a tisztaság, a szentség, a feddhetetlenség státuszára, hiszen ő az „áldozat", és a megteremtette az áldozat szentségének modern erkölcsi képzetét, amely Girard szerint ugyan előrelépés az antik vallásossághoz képest, mégis magában rejt egy újabb veszélyt: az áldozat mitizálásának a lehetőségét, amivel a modern történelemírás telítve van. Az áldozat és a tettes ideologizálásán túl azonban még egy másik sötét vonatkozása is van annak az erőszak fölött aratott győzelemnek, amit az *Újtestamentum* hirdet a messiási bűntelen áldozattal.

E nem kevésbé figyelemre méltó torzulás pedig abból adódik, hogy az egyetlen tökéletes és bűntelen áldozattal, Jézus kereszthalálával megszűnt a lehetőség arra, hogy a társadalmak a bűnbak rítusával a maguk bűnét egy bűnbakra ruházzák, és ezáltal formálisan megtisztultnak nyilvánítsák magukat. Ez az önmagában örömteli üzenet a társadalmi életben sötét árnyoldalakat mutat. Mivel elzáródott a bűn áthárításának a rituális lehetősége, megsokszorozódik az erőszak, amire elrettentő példa a történeti egyház minden képzeletet felülmúló erőszakossága. Paradox módon tehát éppen azáltal, hogy Jézus, az

ártatlan áldozat győzelmet aratott az emberi társadalmakban dúló sátáni erőszakosság fölött, megsokszorozta az Őt el nem fogadó tömegekben az erőszakot. A bűnbakmechanizmus hatékonyságának az elvesztésével egyenes arányban növekszik az agresszió, a pusztítás, az immár korláttalan öldöklés.

Girard gondolkodásának a dinamikus polaritásai itt világosan érintkeznek Ivan Illichéivel, aki maga sokat hivatkozott Girard-ra. Mindketten hangsúlyozzák ugyanis, hogy a krisztusiból intézményesültté vált kereszténység az ellentétbe képes fordítani a „legjobbat". Egyik, David Cayley-vel folytatott rádióbeszélgetésében Girard úgy fogalmazott, hogy ma a világ népei ugyanúgy az áldás és az átok, az élet vagy a halál választása előtt állnak, mint egykor az izraeliták az Ébál hegyénél (5Móz 27–29). A kereszthalál az ugyanezen két út közti választást kínálja fel. „Az apokalipszis nem valamiféle kitaláció. Ha nincs módunkban áldozni, akkor vagy elkezdjük szeretni egymást, vagy meg fogunk halni. Nincs már semmiféle védelmünk a saját erőszakosságunk ellenében. Ezért szembesülnünk kell a választással: vagy Isten országának a szabályait követjük, vagy napról napra végtelenül rosszabbodik a helyzetünk."

Girard utolsó publikációja a 2008-ban megjelent *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoît Chantre* (Párizs, Carnets Nord) egy beszélgetésformában megírt háborúelmélet. A Benoît Chantre-ral folyatott beszélgetésben Girard a kortárs történelemre is alkalmazza a mimetikus versengésről kifejtett elméletét. Támpontul választja a 19. század első harmadában élt Carl von Clausewitz porosz hadtörténész munkáját a háborúról, amelyet korábban már Engels és Lenin is behatóan tanulmányozott. Clausewitz szerint a háború a politika folytatása más eszközökkel, s ezek az eszközök önállósulva végtelenítik azt a modern korban. Ezt a végtelenítést, amelyhez szemléletes például szolgálnak a mai háborús konfliktusok a Közel-Keleten, Ukrajnában, a Balkánon, Girard a mimetikus versengéssel magyarázza, mely során a rivalizálás, mondhatni, apokaliptikus dinamikára tehet szert. Az egyetlen fékező-erőt ismételten abban látja, ha a háborúzó felek a valóságos keresztény hithez fordulnak, amely egyedül lehet képes az erőszak spiráljának a megtörésére.

VÉR

„…ruháját borban mossa, felöltőjét a szőlő vérében. Bortól veresek szemei, tejtől fehérek fogai…”
(1Móz 49,11–12)

Az idős Jákob, aki az angyallal vívott éjszakai viadala óta Izráelnek neveztetik, a következő profetikus atyai szavakkal áldja meg fiát, Júdát:

> „Nem múlik el Júdától a fejedelmi bot, sem a vezéri pálca térdei közül. Míg eljön Siló, és a népek néki engednek. Szőlőtőhöz köti szamarát, és nemes venyigéhez szamara vemhét, ruháját borban mossa, felöltőjét a szőlő vérében. Bortól veresek szemei, tejtől fehérek fogai.” (1Móz 49,10–12)

Az atyai áldásként elmondott prófécia egy fenséges és megrázó látomás: elhangzásakor ugyan Júdának szólt, de valójában az ő törzséből „Dávid fiaként” származó Messiást mutatja be. Egyedül ő az, akinek kezében „nem múlik el” a fejedelmi pálca, ő az, akinek az élete szorosan összekapcsolódik a szőlőtőkével, aki majd azt mondja magáról: „én vagyok az igazi szőlőtő” (Jn 15,1). Ő az, aki „a ruháját borban mossa”. A bor és vér képzete számunkra konvencionálisan összekapcsolható, de hogyan illeszkedik ez a kettősség, a bor ünnepisége és rettenete a felöltött ruhához? Tudjuk, ő az, aki szamárnak vemhén vonul be Jeruzsálembe, és mindenekelőtt aki veres (majd a halála előtt „bíbor”) ruhába öltözik, s már az ószövetségi jövendölések szerint is ebben a veres ruhában áll majd a harag napján a népek borprésében, bortól mámoros szemekkel. A botjára támaszkodó vén Jákob tudja, hogy szavaival a messzi jövőbe pillant be, hogy a láthatatlant látja: „Jákob hívatta fiait, és ezt mondta: Gyűljetek össze, hadd mondjam el, mi történik veletek *majd egykor!*” (1Móz 49,1; kiemelés tőlem – K. É.)

Az öreg pátriárka szavainak képi nyelve végletesen szimbolikus. Az idézett három versben háromszor említi a bort, kétszer a szőlőt, egyszer a vért, és egyszer annak színét, a verest. *Biblia*-tudósok statisztikái szerint ezzel együtt összesen kilencszázhetvennyolcszor fordul elő az *Írás*ban a bor, literális és metaforikus értelemben. Többnyire az eleven Élet képe, akárcsak a vér, mivel a borban is, a vérben is az Élet buzog. Ekként, a Földet megelevenítő új élet örömével eltelve, a meg-

tartatás és az Istennel kötött szövetség iránti hálájával és annak garanciájaként plántálta Noé a még puszta földbe az első venyigét:

> „Noé pedig földmívelő kezde lenni, és szőlőt ültete. És ivék a borból, s megrészegedék, és meztelenen volt sátra közepén." (1Móz 9,20–21)

A teljes lakott világ, minden ember és állat megsemmisülését átélő, majd isteni áldással és ígéretekkel az új világban otthont teremtő Noé szőlőt plántál: azt a növényt, amellyel Jézus is szimbolikusan azonosítja majd magát a példázataiban, s amelyből a gyümölcsét leszüretelve bort készít. A tudósítás szerint akkor már hatszáz esztendős volt Noé, s a bortól megittasulva talán álmodott is, amikor ott feküdt mezítelenül a sátorban: álmodhatott az Üdvözítőről, aki a gonoszságot nem vízzel, hanem a saját vére áldozatával fogja eltörölni. Akármit álmodott is, bódulatában akármilyen látomása lehetett is a pátriárkának az eljövendőről, botránkozássá vált kisebbik fia, Kám előtt, aki gúnyolódva mutogatta testvéreinek, Sémnek és Jáfetnek az ittas, alvó ember fedetlenségét. Ő azonban legott felébredt, és a bor mámorában prófétálva áldotta és átkozta meg fiait, azaz az eljövendő emberiséget. Mintha magát a Mindenhatót imitálná az álmából felserkenő Noé, azt az Istent, aki a *78. zsoltár* szerint úgy serken fel az álmából, mint bortól ittas hős: „Akkor felserkene az Úr, mintegy álomból, mint hős, aki bortól vigadoz, és visszaveré ellenségeit" (Zsolt 78,65–66).

Áttekinthetetlen gazdagsággal beszél a majd ezernyi szöveghely a Noé plántálta szőlőléről, és ez a gazdagság nyilvánvalóan azzal is magyarázható, hogy az antik világban általánosan ismertté vált a bor rituális, szakrális jelentősége éppúgy, mint közönséges italként a nemkívánatos hatása is, a részegség, amelynek a következményeire a *Példabeszédek* ismétlődően figyelmeztetnek. Régészeti leletek – elsősorban a mai Örményország területén talált, szőlődíszítésű agyagkorsó-töredékek – alapján azt feltételezik, hogy i. e. 6000 táján már volt szőlőművelés, majd az egész Közel-Keleten, Babilonban, Egyiptomban elterjedt a szőlőpréseléssel együtt. Az antik Görögországban a bornak az istenvilághoz kapcsolódó kultusza is volt, Dionüszoszhoz kötődően, s az is kétarcúnak, rettenetesnek, iszonyatosnak és boldogítónak is láttatta ezt a nedűt, amely élettel, de halállal teljes is lehet. A bor ezen antinómiáiból azonban nem arra következtethetünk, hogy létezne egy

„profán" és egy „megszentelt" fajtája, hanem sokkal inkább arra, hogy a *Biblia* elbeszélései szerint egyedül Jézus Krisztushoz, az igazi szőlőtőkéhez viszonyítva lehet maga a bor is egyszer életet adó, másszor pedig ítéletet közvetítő. Az Ember Fia az, aki a *János evangéliumá*ban így beszél magáról: „Én vagyok az igazi szőlőtő, és az én Atyám a szőlőműves" (Jn 15,1). *Ő a kipréselt szőlőszem, és paradox módon Ő a borprést taposó is, mert Ő az egyetlen ártatlan véres áldozat, aki* „ruháját borban mossa, felöltőjét a szőlő vérében". Ő a minden népért és nemzetségért megöletett bárány, a Megtartó, és Ő a népek borsajtójában egyedül álló bíró is, ahogyan Ézsaiás profetikusan meglátta a Júda sarját:

> „Ki ez, ki jő Edomból, bíbor ruhákban Bocrából, aki ékes öltözetében, ereje bőségében lépdel? Én, aki igazságban szólok, hatalmas vagyok a megtartásra. Miért vörös öltözeted, és ruháid mint a bornyomó ruhái? A sajtót egyedül tapostam, és a népek közül nem volt velem senki, és megtapodtam őket búsulásomban, és széttapostam őket haragomban: így freccsent vérük ruhámra, és egész öltözetemet bekevertem." (Ézs 63,1–3)

Azt a személyt, akit Ézsaiás próféta vértől veres ruhában a borsajtóban állni látott, a *Jelenések könyve* a Királyok Királyaként azonosítja. Míg Jákob bortól veres szemekkel pillantotta meg a Júda sarjaként eljövendő Királyt, addig a *Jelenések* Jánosa vele szemtől szemben állva így szól: „a szemei olyanok mint a tűzláng" (Jel 1,14). A bor veres tüzének helyébe lép az immár alig metaforikus tűzláng képzete: „És lábai hasonlók voltak az izzó fényű érchez, mintha kemencében tüzesedtek volna meg." Ezekkel az izzó fényű érchez hasonló lábakkal lép be a népek borsajtójába, hogy haragja hevében megtapossa azt:

> „…és Ő nyomja a mindenható Isten haragja hevének borsajtóját. És az ő ruháján és tomporán oda van írva az ő neve: Királyok Királya és Uraknak Ura." (Jel 19,15–16)

A szüret és a borsajtolás egyszerre ünnep és iszonyatos ítélet, s ezzel egymást kioltani látszó ellentmondásokat rejtenek. E végleteket már megelőlegezték Jákob áldásában is a borveres szem és a tejfehér fog egymásnak feszülő színei, amely paradoxonokat egyedül a Megváltó

békítheti ki egymással anélkül, hogy azokat ki lehetne játszani egymás ellen. A végletekig felfokozott paradoxonra, azaz az öröm és a harag heve, a jézusi bárány- és oroszlántermészet ellentmondásának e képben rejlő feszítő erejére utal művészi ábrázolhatatlansága is: az a néhány provinciális, a népi művészet tartományába tartozó vizuális kísérlet, amelyet ismerünk, azzal próbálta megszelídíteni és elfogadhatóvá tenni a borsajtó képét, hogy teologizálta a jelenetet: Krisztust a kereszten elaléltan, a keresztfával együtt helyezte a taposóba, ami látványként teljes képtelenség: hogyan sajtolhatna szőlőt egy haldokló? És hogyan kapcsolódhatna a borsajtolás, a szüret örömünnepéhez az ítélet rettenete?



Conrad Lemmer és felesége epitáfiuma (1654), St.-Stephani, Calbe

„Bizony, bizony, mondom néktek: Ha nem eszitek az Ember Fia testét, és nem isszátok az ő vérét, nincs élet bennetek” (Jn 6,53). A bor vér, az élet lakozásának a forrása, helye. Elválaszthatatlan összetartozásukat a kánai menyegző csodájától az utolsó vacsoráig végigkísérik az evangéliumi történetek. Jézusnak a borhoz mint az ő véréhez kapcsolódó

szavai (Jn 6,53) világosan mutatnak rá arra, hogy az élet nem adottság, nem valami, ami egyszerűen adatott az egyénnek a teremtés ajándékaként, ami az enyém vagy a tiéd. A történeti emberiség, az, amit a görögök „halandónak" neveztek el, már a nevében is hordozza azt, hogy a halál az elsődleges adottsága. Az isteni Élet, amely az *Újtestamentum* egyetlen központi üzenete, mindig lesz, ahogyan a 20. századi egzisztenciálbölcselet mondaná, mindig „ekszisztencia", azaz mindig születik, pontosabban újjászületik a halálból; a keresztény szubjektum létezésében mindig előbb van a halál, és csak utána az élet: „Én vagyok az út, az igazság és az élet" (Jn 14,6), mondja magáról Isten Fia, egyben egy folyamatot jelölvén meg: azokat a lépéseket, amelyek az Élethez vezetnek, rámutatva, hogy az igazság, a beszéd, ami ő maga, csak az az út az Élethez. Természetesen nem a fizikai élethez vezet el, nem ahhoz, amit a görög *„biosz"* szóval szokás jelölni, és amelyből a „biológia", a „biográfia" szavunk is származik. Sőt nem is arról az életről van itt szó, amely az európai filozófiai hagyományban Spinozától Gilles Deleuze-ig az emberre vonatkoztatva az „egy élet" terminussal lett meghatározva, a természetes, majd a mezítelen életet jelölve ezzel. Nem, a Názáreti ahhoz az Élethez vezet el, amely „önmagában van", amely abszolút, amely romolhatatlan. Az út pedig nem egy önmegtisztításon, nem is egy megvilágosodáson át vezet, hanem egy halálon át, mondhatnánk, a halál halálán át, „hogy ami halandó, elnyelje azt az élet" (2Kor 5,4). Élet és halál e szellemi törvényszerűségére utal az apostol is, amikor kijelenti:

> „Mindenkor testünkben hordozzuk az Úr Jézus halálát, hogy a Jézusnak élete is látható legyen a mi testünkben." (2Kor 4,10)

A tanítvány mindenkor magában hordozza Jézus halálát. Ez a kijelentés az évszázadok során az egyházi szokásokba simult, s egy haláleset rituális megismétlésévé – jobb esetben egy engesztelő, értünk való halálesetre történő emlékezéssé változott. Pál előtt azonban nyilvánvaló volt, hogy az utolsó vacsorán Isten és ember között létesült új szövetség egy *végrendelet,* amelyet a Máté és Márk által egyaránt használt *„diathéké"* szó is nyomatékosít, s ami az „Újtestamentum" kifejezés-

ben még nyilvánvalóan benne is rejlett.* A *diathéké* 'végrendelet'-et jelent, örökül hagyást: *„touto esztin haima mou tész diathékész"*. Ezzel szemben a magyar fordítások, amikor ezt írják: „ez az én vérem, az új szövetség vére" (Mt 26,28), akkor betoldanak az Igébe, hiszen a *„diathéké"* előtt nem áll ott az „új" jelző. A végrendelet vére azonban itt nem más, mint hogy Jézus a saját testét és a saját vérét, azaz a halálával az életét hagyja örökül a tanítványainak. Azt az életet, amely önmagában való (Jn 5,26), amely elpusztíthatatlan, romolhatatlan, intenzív, kiáradó. Isten testté lett, és mint az egyetlen teljesen bűntelen, ártatlan ember, Jézus meghal az emberért. Miközben teljesen egy lesz az emberrel, testét megtörik, vére kifolyik, hogy az ember éljen, hogy Őbenne és Őbelőle éljen. Ezzel az *Újtestamentum* döbbenetesen más beteljesülést ad az ószövetségi próféták, Jeremiás vagy Zakariás (Jer 31,31, Zak 9,11) messiási jövendöléseinek, akik a távolból egy nagy hatalmú király eljövetelét hirdették, és nem azt a rettenetes, véres eseményt, amely az Isten bárányának a kínhalála és végrendelete. Idézhetjük ebben a kontextusban Terry Eagleton megfogalmazását: az, amit Jézus hozzátett az *Ószövetség*hez, az Ő maga – azaz eljött közénk Isten.

A bort és a kenyeret, a testet és a vért egyházon belül és kívül örökös botránkozás övezi. Miközben eucharisztia *versus* úrvacsora kérdését a teológusok máig vitatják, sajátosan revelatív az a tény, hogy az Úr testén és vérén való megbotránkozás bábáskodott a modern tudomány születésénél. A történet alanya a modern természettudomány atyja, az *„Eppur si muove"* patetikus hőse, Galileo Galilei, akiről „[a]zt mondják, hogy a konzisztórium előtt nem amiatt kellett megbánást tanúsítania, mert azt állította, hogy a Föld a Nap körül forog. Hanem arról volt szó, hogy a tudós a kísérleteket végzett Velence városának semleges területén: összehasonlított két ostyát, melyből az egyik az átlényegülés előtti állapotot, a másik az azutánit kellett, hogy bizonyítsa. Galilei belemetszett a tésztába, és nem talált különbséget".

* A sínai szövetség és a jézusi végrendelet különbségére implicit, kétségkívül nem következetes utalást tesz Luther fordítása is, amikor a *Zsidó levél* 9. fejezetében árnyalja az első és a második „szövetséget": az elsőre a *„Bund"* kifejezést használja, a másodikat viszont „végrendelet"-nek („testamentum"-nak) nevezi (Zsid 9,15–16). Ezt a különbségtételt kívántam egységesen alkalmazni a kötet esszéiben az *„Ószövetség"* és *„Újtestamentum"* jelölésekkel.

Az esetet leplezendő vonatták azután vissza vele az asztronómiai tételét, kommentálja az anekdotát az író, filmrendező Alexander Kluge a Büchner-díj átvételekor tartott beszédében: „A történet bemutatja, milyen agresszívan viszonyult Galilei a hit dolgaihoz. Vajon mit tett volna, ha ténylegesen vér jött volna az ostyából? A kísérlet előtt ezt nem tudhatta. Mennyire babonás és mennyire nyugati értelemben fundamentalista az a magabiztosság, amellyel feltételezte, hogy ez nem történhet meg!" A tudomány ma is ugyanezzel az agresszív arroganciával viszonyul az újtestamentumi történetekhez, mintha az ilyesféle kísérletek bármit is bizonyítanának.

Az evangéliumok nyelvén a Megváltó megtört teste kenyér, és vére bor, a tanítványok pedig egyszersmind venyigék a Messiás szőlőtőkéjén. Ők azok, akiknek az örökségbe való belépését hirdeti az apostol az úrvacsorai igében, amikor a halál üzenetének nevezi azt: „az Úr halálát hirdessétek, amíg eljövend" (1Kor 11,26). Az örökhagyó halála után az immár a Mester örökébe lépett tanítványnak a feladata az, hogy a Feltámadott „halálát" hirdesse mindaddig, amíg el nem jön, hogy az idők teljességén vele vacsorázzon: „Bizony mondom néktek, hogy nem iszom többé a szőlőtőnek gyümölcséből mind ama napig, amikor mint újat iszom azt az Isten országában" (Mk 14,25).



Salvador Dalí: *Az utolsó vacsora* (1969–1971), Biblia-illusztráció

Az utolsó vacsora és az eucharisztia ünnepi egyidejűségét, egyetlen, szinte robbanásként felfogott pillanatát ragadja meg Salvador Dalí *Biblia*-illusztrációja, úgy, hogy az „egykor" és a „most" feszültségét művészettörténetileg is időszinkráziába hozza. A Krisztus-alak egy reneszánsz rajzra, leginkább Leonardo da Vinci vörös krétarajzaira emlékeztet, a Megváltó arca, hajviselete is leonardói vonásokat mutat. Ezzel szemben a jelenet maga egyszerre teológiailag átgondolt és szürreális. Miközben a Megváltó a kenyeret a kezében tartja, és a pohara már üres, hiszen nem iszik a szőlő levéből mindaddig, amíg Isten országa el nem jön, a monstrancia üres fekete ablaka az Ő jelenbeli berobbanó jelenlétére utal, rácáfolva minden negatív teológiai spekulációra.

Ha Krisztus vére bor, és teste kenyér, az Őt befogadók egyszersmind borostömlők. Mivel a bibliai látásmód nem ismer más életet, csak születőt, akkor az ezt a bort befogadó tömlőknek is újaknak kell lenniük (Mt 9,17): „Új bort sem töltenek ó tömlőkbe, máskülönben a tömlők szétszakadoznak, és a bor kiömöl, a tömlők is elvesznek; hanem az új bort új tömlőkbe töltik, és mindkettő megmarad."

Az *Újtestamentum* bora nem tölthető ószövetségi tömlőbe, nem lehet törvények köré szervezett vallássá. „A vallás – írja Girard – az emberi erőszak többé-kevésbé erőszakos eltagadása köré szerveződik", Jézus hasonlatát idézve: kimeszelt sír. Az a vallásos élet, amely félig a törvényen alapul, félig pedig evangéliuminak definiálja magát, szükségképpen tragikus kudarccal végződik: egy szétszakadt, meghasonlott egzisztencia, amely célt tévesztett. Az ilyen intellektuálisan megfeneklett, megfelelési kényszerekkel és rossz lelkiismerettel teli, vallássá merevedett kereszténységnek a képe a bortól szétszakadt tömlő, amelyből már kiömlött az Élet bora. Az üres rituálé megtelt a „meg ne idd", „meg ne kóstold" emberi parancsolataival, száműzte a hálaadás poharából a bort, pöttöm száraz ropivá silányította a kenyeret, miközben önmegtisztulástól, kimódolt aszkézistől és ezoterikus praktikáktól várja a szentséget. És megtagadja a vér, a szenvedés, a halál, a bűn és a bűnbánat valóságát. Vajon nem ama befolyás áll-e az ilyen spirituális jelenségek mögött, amely harsogja vegán szlogenjeit, és rossz lelkiismeretet hintve hirdeti az állateledel bűnösségét, miközben igenli a legmodernebb fegyverarzenállal a gyilkolást, ha érdekeivel egyező háborúkat szíthat? Őhozzájuk is szólnak Chesterton szavai: „Igyatok,

mondja, mert az egész világ épp oly piros, mint ez a bor; a szeretet bíbora, Isten haragjának bíbora fénylik benne! Igyatok, mert fújják már a csatába hívó trombitákat, és ez a búcsúpohár! Igyatok, mert ez az én vérem, mely értetek kiontatik! Igyatok, mert én tudom, hogy honnan jöttetek, és miért! Igyatok, mert én tudom, hogy mikor mentek el innét, és hová!"



Szőlőszüret, római mozaik (4. század), Róma, Santa Costanza

A szüret örömünnepét hirdeti a római Santa Costanza, amely eredetileg keresztelőkápolnának épült a 4. században, majd Nagy Konstantin két leánya, Heléna és Konstancia mauzóleumává alakult át. Mintha a *genius loci* sokáig megőrizte volna itt azt a bibliai látásmódot, hogy maga a keresztség is halál: halálba adása a természetes életnek, egy új, krisztusi életért cserébe. Még inkább megdöbbentő azonban a szentély részlegesen restaurált mozaikjainak a tematikája: egy szőlőszüret, amelyet a korabeli mozaikkészítő mesterek a Bacchus-ünnepek mintájára készítettek el. Mintha ez a mozaik azt a vallástörténeti hipotézist erősítené meg, hogy a kereszténység bora és kenyere a Dionüszosz – és a római Bacchus – tiszteletére rendezett misztériumok rokona lett volna. Lehetséges, hogy a mozaikot készítő mesterek egy ilyen szinkretikus vallási környezetben alkottak, azt azonban ők is tudták, amit a zsoltáros mond, hogy a bor felvidítja a szívet (Zsolt 104,15) – már akinek van eleven szíve, illetve akinek a szíve egyébként is örvendezni tud Istenben. A szüret mindig ünnep, amelynek a csúcspontja a szőlő-

préselés: az egész mozaikfelületet szőlőlombvolutákkal borította be a mester, fürtökkel, madarakkal, pávával, galambbal díszítette, s annak sugárzó derűjét a szüreti munkálatokat imitáló gyermeksereg tovább emeli:

„Ímé itt vagyok én és a gyermekek, akiket Isten adott nekem." (Zsid 2,13)

A borprés kádjából három nagy öblös *amphorá*ba folyik a vérpiros must. Ugyanez a díszítés, a szőlőszüret látható Konstanciának a kör alakú kápolnában elhelyezett vörösmárvány szarkofágján is:



Konstancia szarkofágja (4. század második harmada), Róma, Vatikán, Museo Pio Clementino

Az ókeresztény művészet derűje a jó hír édeni és ünnepi magaslatai iránti érzékről tanúskodik, a szép és a dicsőséges megláttatása iránti szenvedélyről, s arról, hogy a véres áldozatok, a mártírhalálok és üldöztetések közepette vagy még közeli, eleven emlékezete egyensúlyt keresett a törékenység, a szenvedés és a halál, s az új élet és a feltámadás megdicsőült boldogsága között. Noha Jónás volt a legkedvesebb prófétájuk, akivel azonosulni tudtak, mindeközben azt is látták, amit a haragvó próféta nem: hogy tudniillik a megölt Megváltó nemcsak engesztelő áldozat, de a világ bírója is, kenyere és bora egyszerre élet és ítélet.

VIII.
SLAVOJ ŽIŽEK – ISZONYTATÓ KERESZTÉNYSÉG

Vajon van-e még ellenszere a posztmodern állapot perverziójának? És rejlik-e a kereszténységben egy ilyen *pharmakon?* Abban a kereszténységben, amelyet Slavoj Žižek „iszonyatosnak", monstruózusnak, szó szerint „rettenetesnek" tart? Van-e elég erő, dinamizmus a keresztény gondolkodásban ahhoz, hogy az „új" és az „örök" iránti szenvedélyével hatni tudjon egy történeti pesszimizmusba, relativizmusba hajló kor politikai gondolkodására?

Amikor ezeken a kérdéseken töpreng a filozófus, nem általában a kereszténységről beszél. Ugyanis ő is különbséget tesz egy intézményesült és egy „ontológiai" kereszténység között. Míg az előbbit a maga provokatív pszichologizáló nyelvezetén „szadomazo" kereszténységnek nevezi, amely hol végletesen erőszakos, hol tetszeleg az áldozat szerepében, addig az „ontológiainak" nevezhető kereszténységben a tételesen nem hívő filozófus azt a *keresztény tapasztalatot* faggatja, amelyben viszont hisz. Hiszi ugyanis, hogy az a mai történeti pillanatban rendkívül fontos, az az ő pszichoanalitikus politikai filozófiájának a beszélgetőpartnere.

A francia baloldali filozófián, G. K. Chestertonon és Ivan Illichen felnevelkedett Žižek a posztmodern állapotot a perverzió uralmával jellemzi. A posztmodern nemcsak törölte a szótárából azt, hogy valami „tilos", hanem egyenesen megtiltotta magát a tiltást, következésképpen „a tilalmak tiltásának világában nem létezik többé bűn". A bűnt mint olyat kiiktató posztmodern állapotban a felettes én itt egyszerűen obszcénné válik, azt követeli, hogy mindazt, amit tilosnak kellene tartani, ne csak megtedd, hanem élvezd is. Kötelességed élvezni azt, hogy a vágyaidat minden gát nélkül kielégíted. A fogyasztói kapitalizmusban

élő egyén vágyának az obszcenitását a szlovén gondolkodó Jacques Lacan elméletével fejti ki, de utal a fentebb bemutatott René Girard-ra is, aki szerint az Istentől elválasztott embernek nincs saját vágya, s folytonosan a másoktól kölcsönzött vágya pervertálja, erőszakos bestiává teszi. Žižek hegeliánus dialektikával idézi vissza Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című művéből azt az állítást, hogy ha nincs Isten, minden szabad. Amire viszont Lacan egy paradoxonszerű megfordítással reflektált: „Ha nincs Isten, minden tilos." És mindkettő igaz, fejti ki Žižek, mert ma minden, amit a morál, a társadalmi szabályok tilosnak ítéltek, egyfelől szinte kötelesség, másfelől viszont a modern ateista hedonizmusa voltaképpen a „minden tilos" világa is, mely az úgynevezett „politikai korrektséggel" és egyéb elnémító tabukkal sokkal elementárisabban rabbá teszi az egyént, mint korábban a vallás a maga törvényeivel.

Abban az ezredfordulós történeti pillanatban, amelyben (egy történelmi idézettel élve) „a helyzet reménytelen, de nem komoly", írta meg Žižek *A törékeny abszolútumot,* melynek alcíme: *Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?*. Míg más kortárs gondolkodók, például Peter Sloterdijk, az ökológiai mozgalomban keresnek megoldást, Žižek a nagy történeti vallásokat pásztázza végig. Ezek szerinte megmaradtak a „bölcsességirodalom" szintjén: pusztán azt hirdetik, hogy mértéket kell tartanunk az e világi örömökkel szemben, vagy hogy el kell fordulnunk az időbeli világtól. Ezért kizárólag ebből a másfelől joggal iszonyatosnak tartott kereszténységből jöhet valami új. A kereszténység radikális törést hozott a vallások történetében, mivelhogy nem egyszerűen kiiktatja a „szent" és a „profán" dichotómiáját, hanem száműzi a szentséget a vallás centrumából. Az összes történelmi vallás közül a kereszténység az egyetlen, amely eseményszerűen összekapcsolja egymással a mindenkori „most"-ot és az örökkévalóságot. A keresztény hit szerint „minden egyes egyén *közvetlen* kapcsolatban áll az univerzalitással, azzal, amit a hit Szentléleknek, a politikai filozófia emberi jogoknak és szabadságoknak nevez. Ez nem születési vagy egyéb társadalmi kiváltság a kereszténységben, sőt ezeket a kereszténység mintegy le is rombolja, amikor arra szólítja fel Jézus követőit, hogy szakítsák ki magukat abból az organikus közösségből, amelybe beleszülettek". Žižek is, akárcsak mestere, Alain Badiou, a Krisztus-eseményből születő és ahhoz hű szubjektumot tekinti a keresz-

tény vallás egyedülálló üzenetének, de ezt a mindent megváltoztató eseményt Hannah Arendt és Ivan Illich nyomán a szabadsággal azonosítja. Számos példával és egy rövid elemzéssel arra mutat rá, hogy a szabadság a liberális társadalmakban színtiszta hazugság. Egyfelől azért, mert a globális kapitalizmus liberális társadalmai az ember „természetének" nevezik azt az erőszakosan megváltoztatott létállapotot, amelynek a maximális kívánsághorizontja az emésztés, a szex, az önmegmutatás, a turizmus, és mindaz, ami az emberi nyomorúság modernizálásának nevezhető, s amit a szüntelenül növekvő fogyasztás és élvezet *imperativus*ával rákényszerítettek a ma emberére. Másfelől azért, mert hamis szabadságot kínál, elhitetve velünk, hogy nem az a szabadság, ha olyan alternatívák közül választhatunk, amelyek meghatározott koordináták között érvényesek, hanem ha megváltoztatjuk magukat a koordinátákat is. A kereszténység szabadságelve azzal vet számot, „hogy létezik az Örökkévalóságnak egy traumatikus pontja", hogy a hit tárgya egy *időbeli* esemény, s ez a törékeny időbeli mozzanat vezet el az örök igazsághoz. Éppen ezért egyedül a kereszténységre igaz, hogy szeretetvallás, mert csak az evangéliumi újjászületés tesz képessé arra a szeretetre, „melyben kiválasztunk egy véges, temporális tárgyat, […] »mely többet jelent, mint bármi más«, mely számunkra abszolút, örök érvénnyel rendelkezik". A szeretetnek e minden emberre, a szegényre, az elnyomottra, a bűnösre és az ellenségesre is kiterjedő egyetemessége az, amely a páli leveleket összekapcsolja „a szeretet kommunizmusával".

Žižek abban nagyon is protestáns, hogy az örökkévalóságnak és a temporális, halandó ember közötti szeretettalálkozásnak a lényege ez a *törékenység,* ez a *trauma*. A Názáretit is a kereszten függve szemléli, miközben az haláltusájában anyanyelvén azt mondja, hogy: *„Éli, Éli, lamá szabaktáni!"* A filozófus ebben a traumában hasadást lát: az Isten mintegy maga az, aki saját magát hagyja el, aki távolságot vesz önmagától. Isten és ember tragikus távolságából Isten saját magától vett távolsága lesz. Ennek a Megváltónak nem Mózes és nem Dávid király a zsidó előképe, hanem Jób, akinek a szenvedése Istent ugyancsak a „gyengeségében" manifesztálta. A szenvedő Istennek Žižeknél szinte ikonikussá váló képe ugyan emlékeztetheti az olvasót az isteni fragilitás negatív teológiájára, ám a szlovén filozófus számára ez a szenvedés – mint az emberrel való teljes közösség vállalása Istennek – egyben

a reménység forrása is. Előszeretettel idézi Schellinget: „Isten élet, nemcsak lét, és minden életnek sorsa van, alá van vetve a szenvedésnek." Egyedül a szenvedő Isten feltételezése nyújt számára megoldást igazság és értelem ama végletes kollíziójára, amely egyébként feloldhatatlanul ellentmondásokba taszítja azt, aki olyan történelmi eseményeken töpreng, mint például a *soá*.

A törékeny abszolútum Újtestamentum-olvasata Alain Badiou Páljához képest felületesebbnek és kevésbé végiggondoltnak tűnhet, talán azért is, mert a kegyelem alanya nála igen változatos: éppúgy lehet egy olyan csoport, amely Jacques Lacan pszichoanalitikus örökségét gyakorolja, mint egy baloldali politikai tábor. És végül mindkettő a történelem megváltoztatásában reménykedik, s ebben keresi a keresztény embert mintájául és partneréül.

Žižek írásainak a kereszténységdiskurzusa végletek között oszcillál. Egyfelől talmudista szkepszissel és humorral adaptálja *Biblia*-olvasatait a kortárs politikai jelenségek leírásához. Másfelől azonban mélységes komolyságot is ad ezeknek a pszeudoteológiai eszmefuttatásoknak azáltal, hogy mindez a totális kétség szülötte, egy „eszkatologikus apokalipszis", mely már abban sem képes hinni, hogy egy eredeti értelmében baloldali világfordulat megoldást hozna: a filozófus még ebben az esetben is csak a késleltetést, a vészfék szerepét tudja elképzelni – hogy egy pillanatra megtorpantja a modern világ száguldását a szakadék felé. Ebben a feltartóztatásban van szerepe a kereszténységnek, mert az a megtérés és a bűnbocsánat üzenetével sokkal többet akar, mint az egyensúlyát vesztett kozmikus rend helyreállítását. Azt ígéri, hogy magát a múltat is megváltoztatja. Ugyanezzel a paradoxonnal – az örökkévalónak egy törékeny pillanatban való megmutatkozásával – szembesít bennünket a megtérés és a bűnbocsánat sajátosan keresztény fogalma is: a megtérés olyan időbeli esemény, amely a múltra, a jelenre és a jövőre egyaránt érvényes bűnbocsánattal „*magát az örökkévalóságot* változtatja meg". „Kegyelem nélkül sorsunk változhatatlan maradna, végérvényesen rögzítené a választás örökkévaló aktusa."

Žižek merészen adaptálja a bűnös megtérésekor nyert üdvözülés és bűnbocsánat igazságát a történelemre, minden egyes *metanoiá*val a történelem maga is megváltozik. Szerinte Heidegger „világban szegény gyíkja" *(Bevezetés a metafizikába)* is csak azért lehet a szűkösség

metaforája, mert valami általunk ismeretlen módon az állat is tudatában van az egész természet világát átható fájdalom és szenvedés révén annak a világnélkülözésnek, amelyet csak az isteni *logosz* megjelenése oldhat fel. Ezzel a humorosan apokaliptikus Žižek végül is azt állítja, hogy a világtörténelemben nem létezik szekuláris megoldás.

CSALÁD

„Halld csak, oh leány, nézd csak […]!
Felejtsd el népedet és atyád házát…”
(Zsolt 45,11)

Søren Kierkegaard *Vagy-vagy* filozófiai elmélkedésének az A betűvel jelzett esztéta szerzője eksztatikus tirádában fejezi ki kétségbeesését a házasság intézményét illetően: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.” S erre, mint ismeretes, B, az etikus szerző, aki polgári foglalkozására nézve egyébként „jogtanácsos”, csak azt tudja replikázni, hogy „a házasság az élet esztétikája”.

A *Vagy-vagy* gondolatrendszerén belül három stádiuma van az egyén szubjektummá válásának, annak a folyamatnak, amikor a személy önmaga lesz. Ez egyszersmind három létformája a szeretet, a szerelem megélésének. Az első a szeretet esztétikai megélése, ez az erotikus stádium, alanya a csábító, paradigmatikus figurája Don Juan, illetve pontosabban Mozart operájának a főhőse, Don Giovanni. A házasság mint az emberileg lehetséges legbensőségesebb szeretetkapcsolat az egzisztencia második, úgynevezett etikai stádiumához tartozik, ennek lényege, hogy a szerelem nem keres minden adódó tárgyban kielégülést, hanem választ: választja az egyetlen másikat. A második stádium hőse a férj, aki kedvesével együtt választja a szerelmet és a hűséget. A harmadik stádium az esztétikai és az etikai „vagy-vagy”-on felülemelkedve a vallási, hőse a hit lovagja. Bár lehet családos vagy egyedülálló, ez nem számít, mert végső soron egyedül van Istennel életének döntő pillanataiban, akárcsak Ábrahám, amikor az ígéret gyermekét feláldozni indult. A vallásos stádium szerelme a megismert, magát kinyilatkozó Isten iránti abszolút szeretet.

Ismeretes, hogy ezen a gondolatrendszeren belül nincs átlépés az etikaiból a vallásiba, nemcsak az etikai és a vallási, azaz az emberi és az isteni „törvény” szükségszerű ütközése miatt, hanem mert a jó ember, a családban relatív boldogságát megtaláló polgár habitusa a rezignáció, és ez ellene hat a vallási felé történő elmozdulásnak. Ezzel szemben az esztétikai egzisztencia, a libertinus, az élvhajhász vagy a modern *„party man”* könnyebben átléphet a vallásiba, amennyiben

eljut a végtelen kétségbeesés állapotába, ahová egyébként az esztétikai életvitel szükségképpen vezet. Erről az állapotról mondják a posztmodern kritikusai, hogy olyan világban élünk, amelyben minden tilos, kivéve persze azt, amit minden etika elvetne.

Kierkegaard jeles magyar olvasói közül senki, például Heller Ágnes sem vetette fel azt a kérdést, hogy az etikaihoz tartozó házasság kierkegaard-i relativizálása hogyan kapcsolódhat az újtestamentumi kereszténységhez, hogy nem kereszténytelen-e azt gondolni, hogy a család nem abszolút, örök érték, és „szentségének" katolikus hagyománya nem biblikus. Vajon ellentmond-e mindezzel Kierkegaard a bibliai hagyománynak is, vagy inkább csak kora protestáns és katolikus teológiájának, amelynek közös sajátossága az, hogy a családban a Szentháromság földi leképeződését látják?

A *Vagy-vagy* etikus férjalakja hivatkozik arra a mára talán elhomályosult tényre, hogy a házasság mint olyan voltaképpen keresztény találmány, amelyet a maga teljes eszmeiségében sem az ószövetségi zsidóság, sem a pogányság nem ismert. Azért, érvel B., mivel a nemek közti különbség nem volt olyan mélyen reflektált, ezért a szerelem sem bontakozhatott ki a maga abszolút, önmagáért való érvényével. Ami az ószövetségi zsidóságot illeti, tehetjük hozzá B. érveléséhez, a többnejűség eleve ellentmond a házasság metafizikus igényű szövetségének, és – Kierkegaard nyomvonalán maradva – Salamon mitikus számú „ezer" felesége nem egy hű férjet, sokkal inkább a mozarti opera Don Giovannijának az ugyancsak mitikus számmal kifejezett „ezerhárom" spanyolországi kedvesét juttathatja az eszünkbe. A filozófus etikusa azonban nem veti fel a kérdést, hogy vajon azonos-e vagy egymástól megkülönböztetendő-e a házasság és a család. Ebben egyébként követi Hegelt, aki szerint az ószövetségi zsidóság a családra nem volt képes, holott saját érvelésébe az illett volna, hogy a házasságra nem volt képes. Sőt azt is hozzá kellene tennünk ehhez a történeti megkülönböztetéshez, hogy a kereszténység is lassan érleli ki – elsőként talán csak az individuális szerelemnek a trubadúrok költészetében bemutatott kultuszával – azt, amit nő és férfi örök, testi-lelki-szellemi egyesülésének nevezünk.

A házasság és a család történetileg rendkívül laza és változékony fogalmak: tanulmányok sora mutatja be, hogy az, amit ma „családon" értünk, nem létezett az ősegyház idejében. A „család" többnyire a

családfő, férfi alá tartozó egész háznépet jelentette, amelyhez hozzátartoztak a távolabbi rokonok, a rabszolgák stb. E fogalmak óvatos használatához tanulságos visszanyúlni a *Genezis*hez. Ismeretes, hogy *Mózes első könyve* kétszer és kétféleképpen beszél az ember nővé és férfivá való teremtéséről. De vajon miért, vajon puszta ismétlésről van-e szó?

Az első passzus az 1,26–28:

> „És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon. Teremté tehát az Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt: férfiúvá és asszonnyá teremté őket. És megáldá Isten őket, és monda nékik Isten: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet, és hajtsátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon."

Ebben az elbeszélésben a nő és a férfi még nem mint individuum szerepel, egyiküknek sincs neve.

Ezzel szemben a 2,21–25, amely Évának az Ádámból való teremtését beszéli el, már két személy megalkotásáról szól, akik az első néven nevezett emberek:

> „Bocsáta tehát az Úr Isten mély álmot Ádámra, és ez elaluvék. Akkor kivőn egyet annak oldalbordái közül, és hússal tölté be annak helyét. És alkotá az Úr Isten azt az oldalbordát, amelyet kivett vala az emberből, asszonnyá, és vivé az emberhez. És monda az ember: Ez már csontomból való csont, és testemből való test: ez asszonyembernek neveztessék, mert emberből vétetett. Annak okáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté. Valának pedig mindketten mezítelenek, az ember és az ő felesége, és nem szégyenlik vala."

Az első elbeszélés illeszkedik az élővilág egészének a megteremtésébe, a férfi és a nő megáldatik a szaporodás, a sokasodás képességével, éppúgy, amiképpen előzőleg más élőlények is ezzel megáldattak:

„Pezsdüljenek a vizek élő állatok nyüzsgésétől; és madarak repdessenek a föld felett, az ég mennyezetének színén. És teremté Isten a nagy vízi állatokat, és mindazokat a csúszó-mászó állatokat, amelyek nyüzsögnek a vizekben az ő nemük szerint, és mindenféle szárnyas repdesőt az ő neme szerint. És látá Isten, hogy jó. És megáldá azokat Isten, mondván: Szaporodjatok, és sokasodjatok, és töltsétek be a tenger vizeit; a madár is sokasodjék a földön." (1Móz 1,20–22)

A szaporodás, a sokasodás isteni törvényszerűség, természeti törvény, amely az egész teremtett világra érvényes, s az emberi nemre nézve is mindig az marad, az egész bűnbeesett emberiségre. Mint Dávid és Jeremiás paradox módon mondja, hogy egyfelől minden ember bűnösen jön a világra, mégis mindenkit Isten hív elő az anyaméhből. „Ímé én vétekben fogantattam, és bűnben melengetett engem az anyám" (Zsolt 51,5). „Mielőtt az anyaméhben megalkottalak, már ismertelek" (Jer 1,5).

Ezzel szemben a második elbeszélés nem anonim hím- és nőneműek termékeny összekapcsolásáról tudósít: a szereplő az első emberpár, Ádám és Éva, akik az általánosan elfogadott magyarázat szerint a házasság intézményét szimbolizálják. Eszerint a házasságban működik egy olyan egyesülés, ami több mint természeti, ami több mint valami célnak (például a faj fennmaradásának) a szolgálata, valami, ami abszolút, s ami „transzcendens". Fontos azonban észrevenni azt is, hogy ebben a passzusban a szöveg profetikus beszédmódban szól, hiszen Ádámra és Évára semmiképpen sem értelmes az a kitétel, hogy elhagyják apjukat és anyjukat, és így lesznek az egymásért élésben egyesülve egy testté. Ez a kitétel a maga teljességében csak a keresztény házasság sajátossága lesz.

Az első, tehát a természet általános törvényszerűségei közé helyezett emberteremtés elbeszélése és a második, sajátosan két individuumra vonatkoztatott emberteremtés története, Ádám és Éva megalkotása között hasonló hangsúlyeltolódást észlelhetünk, mint a család és a házasság fogalmai között. Az első természetes szinten jelöli ki az ember részvételét az általános élet körforgásában, a második viszont a természetes vérségi kötelékektől való eloldódást s egy magasabb rendű szeretetbeli egység választását és nem mulandó igenlését jelöli ki.

Vagyis a házasság és a család már a *Genezis*ben is sokkal kevésbé szinonimái egymásnak, mint inkább dinamikus, egymásba folyamatosan átcsapó ellentétek. Azzal, hogy a férfi és a nő társat, férjet, feleséget választ magának, a választás szabad aktusával egyszersmind ki is lép természetes közegéből, a családból, azt elhagyja. Jézus megismétli a *Genezis* szavait: „Annakokáért elhagyja a férfiú atyját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté" (Mt 19,5), hogy azután ők ketten is egy családot hozzanak létre, amelyet majd a gyermekeknek kell elhagyniuk, hogy immár ők is a természetes család kötelékeiből kilépve szabadon válasszanak maguknak társat. Ebben az értelemben a házasság maga egyszerre családellenes és családalapító tett.

A házasság és család folyamatosan egymásba forduló ellentétpárját összetartja továbbá az is, hogy a *Biblia* mindkét emberi viszonylatot tragikusnak mutatja be. Az első család a maga egészében egy tragédia: Kierkegaard *Vagy-vagy*ában említést tesz egy rézmetszetről, amely Káint ábrázolja, aki megölte a fivérét, Ábelt. A háttérben pedig Ádám és Éva láthatók. A metszeten egy felirat is van: *„Prima caedes, primi parentes, primus luctus" – „Az első gyilkosság, az első szülők, az első gyász"*. A család alapját képező szaporodás, az úgynevezett „gyermekáldás" a *Biblia* szerint tehát éppúgy lehet áldás forrása, mint ennek az ellentéte. Egyfelől az apák és anyák természetes, a természettől való sajátossága az, hogy szeretik a gyermekeiket, gondoskodnak róluk. A *Lukács-evangélium* 11,11–13 szerint még a „gonosz", bűnös életvitelű szülők is szeretettel gondoskodnak utódaikról: „Melyik atya pedig az közületek, akitől a fia kenyeret kér, és ő talán követ ád néki? Vagy ha halat, vajon a hal helyett kígyót ád-e néki? […] Ha azért ti gonosz létetekre tudtok a fiaitoknak jó ajándékokat adni, mennyivel inkább ád a ti mennyei Atyátok Szentlelket azoknak, akik tőle kérik." Másfelől azonban, mint a fenti párhuzam is jelzi, csak abban az esetben nevezi a *Biblia* áldásnak a családot, ha a gyermekek fiakká növekedve megmaradnak a hitben (Péld 23,24).

Nem sokkal jobb a helyzet a házassággal sem, éspedig nemcsak a többnejűséggé torzulása miatt, hanem amiatt is, hogy már a mózesi törvények megsemmisíthetőnek nyilvánították (5Móz 24,1). Ez az a bizonyos válólevél, amellyel a férfi – a bibliai lexikonok szerint (indoklás nélkül) – elbocsáthatja a feleségét. Az evangéliumok ezt a gyakor-

latot az emberi szív keménységének tett engedménnyel magyarázzák. Amiképpen az egyén kapcsolatainak a törékenységét számos bibliai történet bemutatja, hasonlóképpen törékenynek, sőt tragikusan végződőnek látjuk az ószövetségi házasság mennyei mintáját is, Jahve szerelmi házasságát Izráellel. Végül Isten maga is válólevelet ad hűtlen feleségének, Izráelnek (Ézs 50,1, Jer 3,8). Jézus ezt a válást siratja, amikor Jeruzsálem fölött sír, mert, mint Kierkegaard írja, a világ nem sok ilyen mérvű tragédiát látott.

A kierkegaard-i és az idézett kortárs filozófiában megfogalmazódó kritikai szemlélettel diametrális ellentétben él a mai kulturális átideologizálódott kereszténységben egy ideálkép a „szent család" eszméjéről, amelyet „biblikusan" a Szentháromság hármasságával legitimálnak. A katolikus teológia mellett a protestáns írásmagyarázatban, sőt a neoprotestáns kisegyházakban is általánosan elterjedt az a felfogás, amely szerint a földi család egy mennyei család leképeződése. „Krisztus születésének első tanúi, a pásztorok nemcsak a kisgyermek Jézust látták maguk előtt, hanem egy kis családot, mely anyából, apából és az éppen megszületett gyermekből állt. Isten úgy kívánta magát nyilvánvalóvá tenni, hogy beleszületett egy családba. Ezért az emberi család Isten ikonjává vált! Isten maga mint Szentháromság létezik, azaz a szeretetnek a közössége, melynek közvetlen kifejeződése a család" – fejtegette akár éppen protestáns elődjei nyomdokán XVI. Benedek is egy családnapon, ám ugyanez elhangozhatott volna számos egyházi közösség szószékéről is. Amikor Benedek arról beszél, hogy Jézus egy „családba" születik bele, elfeledkezik arról, hogy ez a „család" semmiképpen sem hasonlított egy mai keresztény családhoz: Mária a jegyessége alatt vált várandóssá, ami a korabeli izráeli törvények szerint paráznaságot jelentett, és megkövezés is járhatott érte, s Isten angyalának úgy kellett éjszakai jelenésben utasítást adnia, hogy József ne bocsássa el a jegyesét. Máriának a Szentlélektől fogant Anyaságát egyébként az evangéliumok a hétköznapi értelemben vett anyasággal nem is azonosítják: Jézus maga sosem nevezi anyjának Máriát, hanem a *güné,* „asszony" tiszteletteli, de nem családi megszólítást használja (Jn 2,4, 19,26). A külső szemlélők és az evangélisták ugyan olykor használják Máriára az „anya" megjelölést is, ám nemegyszer különös fordulatokkal, ami jelzi a zavart: nevezik például Jézus testvére, „Jakab anyjának". Ezért voltaképpen meglepő, hogy még a magukat „bibliai"

kereszténynek tartó közösségek is, mint az Egyesült Államok presbiteriánus, baptista, sőt karizmatikus közösségei, a 19. század vége óta a *Bibliá*t a családi értékek kézikönyvének tekintik, amelyhez természetszerűleg tartozik egy még nagyobb „család", a nemzet, melyet ugyancsak szakrális jelentőséggel ruháznak fel.

Ezek a teológiák a Szentháromság egy igen sajátos magyarázatával élnek, amely szerint az isteni három személy voltaképpen egy szeretetközösségben élő család lenne. Noha nyilvánvalóan nem lehet világosan meghatározni, hogy mi is valójában a Szentháromság, és ennek az értelmezése már az egyházatyák körében is vitatott volt, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyistenségéről egyértelműen állítható, hogy nem apa–anya–gyermek viszonya, tehát *eo ipso* nem család. Ezzel szemben a pogány vallások politeizmusának a rendszerét a vallástudomány a „család" fogalmi rendszerével szokta értelmezni. Walter Burkert szerint az antik görögség olümposzi istenvilága – indoeurópai vallási örökségként – egy nagy családnak tekinthető, melynek a feje a Zeusz–Héra isteni házaspár, amely köré szerveződnek a gyermekek, közöttük például olyan testvérpárok, mint Apollón és Artemisz. Vajon a keresztény teológiában is pogány örökség az isteni uralmi rendszer családként történő értelmezése, amiként a Mária-kultusz esetében nyilvánvalóan bebizonyosodott, hogy a kialakulását az antik anyaistenségeknek, valamint az epheszoszi Dianának a kultusza befolyásolta?

Azon túlmenően, hogy a Szentháromság nyilvánvalóan nem család, még az is vitatható, hogy szeretetközösség lenne, mert a szeretet nem egységet, hanem mindig is egy másikat feltételez, azaz egy független másikra irányul, míg ezt maga az Egy Isten három arccal eleve kizárja. Csupán a forrásra történő visszautalásként hivatkozom Tertullianusra, aki – legalábbis a hagyományozott szövegek szerint – először fogalmazta meg a tanítás lényegét, hogy tudniillik a *Biblia* istene egy, de három „maszkja", három szerepe (latinul *persona*ja), azaz megnyilvánulási formája van. A *„persona"* kifejezés használata teljességgel kizárja azt, hogy három, mai értelemben vett „személyt" képzeljünk el. Mint a korábbi kutatásokra hivatkozó Hans Belting megjegyzi, a *„persona"* a latin nyelvben még csak nem is a személyiséggel szoros kapcsolatban álló arc megjelölésére szolgált – ez a *„facies"* volt – hanem a 'színházi maszk' latin neve volt, s csak jóval a Szentháromság *persona*ira való alkalmazás után, Boethius korában kezdte jelenteni a

személyt is. Az Egy Isten tehát semmiképpen sem foglal magában egy egész családot, nem feltételez egymástól elválasztható személyeket, nem feltételezi a másikat, akire a szeretet irányulhatna.

A „szent család" teológiájának és társadalomtörténeti vonatkozásainak az együttesét legutóbb például Albrecht Koschorke foglalta össze, lényeges tételeire azonban jelen keretek között csak utalni lehet. A „szent család" eszmeiségének a genezise visszanyúlik az evangéliumok Mária-képét radikálisan átalakító Mária-tisztelet kezdeteihez. Az antikvitásból fennmaradt pogány kultuszok befolyására az efezusi (epheszoszi) zsinat határozata (i. sz. 431) Máriát az „istenszülő" melléknévben részesíti, s ezzel – kiemelve őt a földi dimenzióból – már csak idő kérdése volt, hogy az Atya és a Fiú mellé kerüljön a mennybe. Az érett középkor során megerősödő Mária-kultuszhoz járult azután a házasság szentségének a 12. században bevezetett dogmája, amellyel az ideális feleség mintegy Mária földi tükörképévé vált, s ezzel együtt Józsefnek az evangéliumi történetben betöltött szerepe is alapvetően megváltozott. A kezdetben komikus öregemberként megjelenő József alakja, aki nyilvánvalóan nem Jézus apja, a 12. században alapvető változáson ment keresztül. Ezt jelzik Clairvaux-i Szent Bernát bolognai prédikációi, amelyekben hangsúlyozta, hogy Józsefnek mint a Jézust szerető és nevelő apának főszerep jutott „a szent családban", majd a képzőművészeti ábrázolások is azt sugallták, hogy mint a család anyagi biztonságának a megteremtője, egyben ellátója, József egy kis *deus faber*.

A „szent család" képzőművészeti népszerűsége a 14. századra megerősödött, így vált a Szentháromság égi mintáját visszatükröző földi szent család (változó szereplős) hármassága a reneszánsz művészet egyik legkedveltebb témájává. Nem meglepő módon a reformáció is hozzájárult a mennyei *trinitas*t tükröző „szent családnak" a naturalizálódásához: Luther a szellemi és a testi egybekapcsolásával egyszerre szekularizálta Jézus családját, és reszakralizálta a polgári családot. Ennek eredményeképpen a polgári családeszményt szakralizálja a 17. századi németalföldi festészet, kiváltképpen Rembrandt van Rijn, aki több változatban festette meg kora „szent családját", melyek között a kasseli, a szentpétervári és a müncheni múzeumban őrzött változatok a legismertebbek, de ezekhez társul replikaként az a további jó néhány ugyanezen témájú festmény, amelyeket műhelymunkaként tartanak számon.



Rembrandt van Rijn: *Szent Család* (1633–1635), Ermitázs, Szentpétervár

Szekularizáció és célzatos reszakralizálás kettős eredményeképpen a polgári – főleg kis- és nyárspolgári – család eszménye ma nem jelent mást, mint populista, álkonzervatív és jórészt cinikus hatalmi intézmények szlogenjét, amelyet egy kultúrát és gondolkodást félresöprő világkorszak szétbomlott szociális formációinak autoritatívan üzenni kíván.

Az evangéliumoknak a családról szóló üzenetei ma is megosztottságot és vitát indikálnak. Erre reflektálva fontos leszögezni: Jézus nem volt soha érzéketlen a családi értékek iránt. Mt 19,16–21-ben Jézus a gazdag ifjút megdicséri azért, hogy hite szerint megtartja a Jézus által említett erkölcsi parancsolatokat, amelyek között szerepel az atya és anya iránti tisztelet is. Csakhogy ez nem elég, olvassuk a folytatásban: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj el, add el vagyonodat, oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem.” Vagyis add fel mindazt, ami a családodhoz, a vagyonodhoz, a szociális státuszodhoz köt, mert csak így követhetsz. Jézus beszédeinek egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy a szociális formák és intéz-

mények – állam, világi-hatalmi struktúrák, vallási hierarchiák – közül egyedül a házassági szövetséget emeli ki, s tekinti abszolútnak. A nő és a férfi kapcsolatában megvalósuló, hit által munkálkodó szerelem ugyanis az egyetlen, amely kieszközöli a valós életben gondolat és cselekvés egységét. A házasság ezért az egyetlen olyan metafora a *Bibliá*ban, amelynek transzcendens vonatkozásai vannak: az *Ószövetség*ben Jahve és Izráel szövetsége ez, az *Újtestamentum*ban pedig Jézus Krisztus a vőlegény, akinek a menyasszonya a gyülekezet, a szentek közössége mint menyasszony említtetik. Ezzel együtt is az alábbi passzusok nem tesznek lényegi különbséget örökletes, vérségi, szociális és választott kapcsolatok között:

„Ha valaki énhozzám jön, és meg nem gyűlöli az ő atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, fiútestvéreit és nőtestvéreit, sőt még a maga életét is, nem lehet az én tanítványom." (Lk 14,26)

„Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyet anyósával, és így az embernek ellensége lesz a háza népe. Aki jobban szereti apját vagy anyját, mint engem, az nem méltó hozzám; aki jobban szereti fiát vagy leányát, mint engem, az nem méltó hozzám…" (Mt 10,35–37)

„És aki elhagyta házait vagy fitestvéreit, vagy nőtestvéreit, vagy atyját, vagy anyját, vagy feleségét, gyermekeit vagy szántóföldjeit az én nevemért, mindaz százannyit vészen, és örökség szerint nyer örök életet." (Mt 19,29)

„Egy másik pedig az Ő tanítványai közül monda néki: Uram, engedd meg nékem, hogy előbb elmenjek és eltemessem az én atyámat. Jézus pedig monda neki: Kövess engem, és hagyd, hogy a halottak temessék el az ő halottakat." (Mt 8,21–22)

„Körülötte pedig sokaság ül vala; és mondának néki: Ímé, a te anyád és a te testvéreid ott kint keresnek téged. Ő pedig felele nékik: Ki az én anyám, vagy kik az én testvéreim? Azután elnézvén körös-körül a körülötte ülőkön, monda: Ímé, az én anyám és az én testvéreim. Mert aki az Isten akaratát cselekszi, az az én fitestvérem és nőtestvérem és az én anyám." (Mk 3,32–35)

Mindegyik idézett vagy ezeken felül még idézhető szöveghely világossá teszi: az általa hirdetett és meg is testesített királyság nem e világi, hanem egy radikálisan másik világ, amely megköveteli az egyéntől a gondolkodás, azaz az elme és a szív teljes megújulását, s ebben az értelemben a felfüggesztését minden vallási, szociális és kulturális kötődésnek, legyenek azok még egyébként Jézus által is értékesnek tartottak, mint például a legközelebbiek szeretete és a békességben élés. Jézus hangsúlyozza, hogy az ő követése szükségképpen konfliktusokhoz vezet, mert nem simul bele egyetlen világkorszak gondolkodásmódjába sem, az nem lesz képes Ővele tartani. A keresztény ember „új teremtés", szellemtől született egzisztencia, és az eszerinti életvitel szükségszerűen magában hordozza a családdal, a hagyományokkal, a szociális környezettel való feszültségeket. A keresztény élet nem *„American way of life"*, hanem folyamatos kaland, eseménydús utazás Isten országába, amely során fokozatosan alakulnak át az igei mércékhez igazodva az elmében, a habitusban és az életvitelben azok a vallási, szociális, sőt kulturális kódolások, amelyeket a mindenkori környezet diktál.

Azáltal, hogy annak a hitnek, amelyre Jézus a tanítványait rá kívánja vezetni, a leglényegesebb újdonsága, hogy immár nincs közvetítő Isten és ember között, sem a törvény, sem a hagyomány nem közvetít többé, hanem minden egyes hívő személyesen kapcsolatban áll Istennel, egyedül a kereszténység teheti a szeretet parancsává az eloldódást, az öröklött, a fennálló társadalmi kötelék eloldását, s képes felszámolni a társadalmi, szociális, etnikai, nembeli egyenlőtlenségeket.

Ez a szeretet- és szerelemeszmény hatja át az európai drámairodalom egyik legismertebb gyöngyszemét, Shakespeare *Romeo és Júliá*ját, melynek híres erkélyjelenetében „Romeo és Júlia kategorikusan kijelentik, hogy gyűlölik és eldobják saját családnevüket (Montague, Capulet), és így, mint Slavoj Žižek írja, »lekapcsolják« magukat partikuláris (családi) társadalmi meghatározottságaikról, akkor vajon nem a legnyilvánvalóbb példáját adják-e annak, hogy a »gyűlöld meg saját szüleidet« felszólításban maga a szerelem fejeződik ki?" A kereszténység ezért alapjaiban demokratikus és forradalmi, mert az egyén „közvetlenül részese lehet az univerzalitásnak, tekintet nélkül arra, hogy milyen helyet tölt be a globális társadalmi rendben". Sőt, maga Krisztus és Pál apostol is úgy jellemzik az agapé parancsát, hogy ez eloldoz

minket mindentől, ami beleszületettségként, „szocio szimbolikus hálózatként" fogságban tarthat. A keresztény szeretet tökéletes szabadsága annyira egyenlőségelvű, hogy nem tesz különbséget úr és szolga, férfi és nő, görög és zsidó, ellenség és barát között sem, amennyiben még az ellenség szeretetének a parancsát is magában foglalja.

Jézus Krisztus beszédeit követve Pál apostol leveleiben sem találunk példát arra, hogy az apostol a családnak kiemelt vallási jelentőséget tulajdonított volna. Mi több, a páli levelek abban a vonatkozásban még radikálisabbak, hogy a házasságot is többnyire, az *Efezusiakhoz írt levél* passzusának kivételével, szinte kizárólag gyakorlati szempontok mentén vizsgálják. A megházasodást Pál nem tekinti az egyetlen lehetséges életmintának, sokkal inkább nyitva hagyja azt az alapvető kérdést, hogy milyen életforma felelhet meg a leginkább az evangéliumoknak, ha az Isten szerinti élet azonos a Krisztus követésével. Az apostol hivatkozhatna ebben a vonatkozásban Mt 19,9–11-re, amelyben Jézus azt jelenti ki, hogy nem minden embernek való a házasság. Vannak olyanok, akik valamiért képtelenek erre, akár testi, akár lelki okokból, vagy pedig szellemi-vallási választásuk folytán:

> „Mondom pedig néktek, hogy aki elbocsátja feleségét paráznaság okán kívül, és mást vesz el, házasságtörő; és aki elbocsátottat vesz el, az is házasságtörő. Mondának néki tanítványai: Ha így van a férfi dolga az aszszonnyal, nem jó megházasodni. Ő pedig monda nékik: Nem mindenki veszi be ezt a beszédet, hanem akinek adatott."

Míg a férfi tanítványok ebben a beszélgetésben azon háborognak, hogy nem jó megházasodni, ha nem szabad elválni, egy másik, női perspektíva villan fel Jézusnak a szamáriai asszonnyal folytatott beszélgetésében. A Jn 4,16–20 elbeszélése szerint annak az asszonynak már öt férje volt, és az a hatodik, akivel éppen élt, már nem is volt a férje. Egy keserű, nehéz élet pillanatképe ez: talán meghalt az asszony mindegyik korábbi férje? Vagy sorra válólevelet adtak neki? Eldobták maguktól őt, mint egy használt tárgyat? Akármi történt is pontosan, ezek a házasságok végül egy törvényen kívüli élethez, sőt sejthetően a prostitúcióhoz vezettek („a mostani nem férjed"). Jézus azonban nem elveti az asszonyt, hanem helyreállítja az életét azzal, hogy kijelenti neki, Ő az, akit a nő várt, a Messiás (Jn 4,26): „Én vagyok az, aki veled beszélek."

Pál apostol szerint nem való mindenkinek a házasság, mert „kinek-kinek tulajdon kegyelmi ajándéka van Istentől, egynek így, másnak pedig úgy” (1Kor 7,7). A házasság mint intézmény azonban védelmet jelent a szexuális szabadosságok ellen, ezeknél feltétlenül jobb: „De a paráznaság miatt minden férfiúnak tulajdon felesége legyen, és minden asszonynak tulajdon férje” (1Kor 7,2). A család függőség, s ebben az életformában túlsúlyra juthat a pusztán materiális, gyakorlatiasan szociális dolgokkal való foglalatoskodás:

> „Azt akarnám pedig, hogy ti gond nélkül legyetek. Aki házasság nélkül van, arra visel gondot, ami az Úré, mimódon kedveskedhessék az Úrnak. Aki pedig feleséget vett, a világiakra visel gondot, mimódon kedveskedhessék a feleségének.” (1Kor 7,32–33)

A „világ gondjai” már a magvető jézusi példázatában olyannak mutatkoztak, mint a bogáncs: megfojtják a Krisztusban elnyert új élet felnövekedő magját, a hitben érő személyiséget. Ez lehet a családos ember sorsa is, ahelyett, hogy „gondtalanul” élne, ahogyan Pál kívánja neki. Ami pedig a gyermeknemzést illeti, ezt mint Isten rendelte célt egyáltalán nem említi. Erre vonatkozóan kizárólag egy többértelmű, a bűnbeesettség állapotára utaló passzust találunk a *Timóteushoz írt első levél*ben, amely a gyermekszülést próbatételnek fogja fel: eszerint az asszony megtartatik a gyermekszüléskor, amennyiben hittel teljes és szent életű (1Tim 2,15). Az *Efezusiakhoz írt levele* végén pedig a családban megőrzendő rendet hangoztatja Pál gyermekek és szülők, urak és szolgák viszonylatában (Ef 6,1–10). Ezekben a passzusokban a családfelfogása nem is áll olyan távol Immanuel Kantétól, amennyiben a családot jogok és kötelességek rendszerének tekinti, amelynek a szem előtt tartása elengedhetetlen a szociális viszonyok rendezettségéhez és békéjéhez. A „világgal élés” azonban Pál számára mindig is temporális, sőt másodlagos, szükséges és mégis zárójelbe teendő:

> „Ezt pedig azért mondom, atyámfiai, mert az idő rövidre van szabva ezentúl, azért akiknek van is feleségük, úgy legyenek, mintha nem volna. És akik sírnak, mintha nem sírnának; és akik vigadnak, mintha nem vigadnának; akik vesznek, mintha semmijük sem volna. És akik élnek e világgal, mintha nem élnének: mert elmúlik e világnak ábrázatja.” (1Kor 7,29–31)

A páli passzus érvényességét azzal szokás az egyházi prédikációkban korlátozni, hogy mindezt Pál csak ezért írta, mert (tévesen) azt hitte, hogy az utolsó időkben élünk. Dehát nem mindig az utolsó időben élünk-e, nem mindig a mi saját pillanatunkat, azt a „most"-ot szalasztjuk-e el? A partikulárisért, a pillanatnyi önérdekért vajon nem az univerzálist és az örök értékűt engedjük-e el? Pál másutt ugyanezt a tanácsát úgy fejti ki, hogy leszögezi: Krisztusban nincs zsidó és görög, nincs nő és férfi, és folytathatnánk a sort: nincs apa és fiú, nincs nővér és fivér. Žižek ezt az univerzalizmust harcos formának nevezi, és így kommentálja: „Amikor Pál azt mondja, hogy a kereszténység szempontjából nincs zsidó, sem görög, nincs férfi, sem nő, akkor ez nem azt jelenti, hogy az egész emberiség olyan lesz, mint egy nagy, boldog család, hanem azt, hogy van egy olyan választóvonal, ami keresztülmetszi a partikuláris identitásokat, és végső soron irrelevánssá teszi az egyéb különbségeket. Nincs zsidó, sem görög, nincs férfi, sem nő, csak a keresztények és a kereszténység ellenségei vannak!"

A fenti idézetek végiggondolása tehát megerősítheti azt a kritikát, amely ideologikusnak tekinti a családnak a Szentháromság földi képeként történő bemutatását. Az eleven evangéliumi szeretetfelfogásra apelláló gondolkodókkal együtt le kellene bontani azt a tévképzetet, amely szerint a kereszténység kalauz vagy bölcsességek tárhaza lenne egy boldog, erényes hétköznapi élethez. Amennyiben John Caputo kérdését – Mit bontana ma le Jézus, ha testileg közöttünk lenne? – újra feltesszük, megkockáztatható a feltevés, hogy Jézus a kapitalizmusban végletekig deformálódott, diverz formákat öltött, ámde annál cukrosabbá és áhítatosabbá váló családeszmét – és nem magát a családot – is lebontaná. Rámutatna, hogy a család lehet románc, lehet az élethez tartozó poézis, de a gazdasági, hatalmi érdekek mentén történő bálványozását, a belőle formált pogány szentháromságot egyenesen lerombolná, amiképpen a kétezer évvel ezelőtti kijelentéseivel ezt már megtette. Hasonlóképpen járna a személyére vonatkozólag a Szentháromság teológiai családmetaforája is, amely az *„American way of life"* kereszténységében a hívőben az éretlen gyermek képzetét kelti, s ezzel egyszersmind infantilizálja is őt. Sőt egy még rosszabb esetben alárendeli a „bárányt" multiplikálódott, egymásnak is ellentmondó földi apáknak, legyenek azok gyóntatóatyák, pápák, gyülekezeti vezetők vagy egyéb bölcs tekintélyek, akik visszaélve a hit bizalmi állapo-

tához egyébként hozzá tartozó gyermekséggel, bölcsebbnél bölcsebb élettanácsokat osztogatnak, sőt nem is ritkán perverzül kihasználják a kiskorúsítottakat. Ez a teológia kétségkívül a reformáció azon örökségét folytatja, amely szerint, mint Kálvin fogalmazott, minden atyában „valami isteni" rejlik, továbbá mint ami Luther katekizmusában áll: a szülők tekintélyének bibliai elismerése kiterjesztendő minden világi felelősségre, a *societas,* illetve az állam valamennyi tisztségviselőjére, akiket szintén atyaként kell tisztelni. Az e világi szent családban uralkodó házirend ezzel hosszú időre a fennálló államrend őrzője lett. Ilyen politikai fundamentalizmus él tovább némi nosztalgiával a fennálló államrend paternalizmusa iránt az Egyesült Államokban, noha alapját, az *Újtestamentum*tól idegen paternalizmust a modernitás már véglegesen kérdésessé tette.

A tradicionális családnak a 19. század végétől megállíthatatlanul tartó széthullását írók, gondolkodók, szociológusok egyaránt a globalizálódó kapitalizmus számlájára írják. A mai nyugati társadalmakban együtt élnek a „nomádok", azaz a „vendégmunkások", a folyamatosan életteret és munkát váltó modern vándor rabszolgák, továbbá a migránsok és a menekültek tömegei. Vajon lehetséges és érdemes-e még a letelepedés, az otthonépítés keresztény és egyben polgári programjához ragaszkodni? Vajon eltekinthetünk-e attól, hogy ugyan lehet, hogy a globális piac az azt létrehozó liberális kapitalizmussal adta meg a kegyelemdöfést a polgári családnak, de éppen a kapitalizmus mint vallás volt a gyökere annak a polgári családnak, amelyet a közös vállalkozás, a tőke felhalmozása, a családi örökség és az individualitásra összpontosuló életvezetés jellemzett? Helyrehozható-e még az a történelmi tévedés, amellyel a protestantizmusban a vallás, a hit magánügygyé vált, szférája pedig a család lett? S hogy mindeközben a nagyobb vallási közösségek építése teljesen a múlté? Nem vakság-e nem szembesülni azzal, hogy ugyanaz a krízis érte el a gyülekezeti közösségeket, ami a családot is, mivel ezek egyike sem vetett számot azzal, amit a sivatagi szentek, Assisi Ferenc vagy éppen a globalizált mobilitás korának hívői, például Chesterton vagy Unamuno tapasztaltak, hogy a krisztusi élet kaland, olyan folyamatos úton levés, amely bátorságot és kitartást követel, s amely nem kötődhet a kis családi fészek melegéhez? Noha ezt a kihívást talán ma élesebben lehet észlelni, az mindig is magja volt a „szentek" életstratégiájának. Dermesztő művészi fan-

táziával és csak valódi nagy szellemekre jellemző tiszta szabadsággal jeleníti meg ezt az „úton levést” Hieronymus Bosch festménye, a *Szent Kristóf*.



Hieronymus Bosch: *Szent Kristóf viszi a gyermek Krisztust* (1500),
Rotterdam, Museum Boijmans Van Beuningen

A Christophoros név azt jelenti, hogy ’a Krisztust hordozó’, tehát voltaképpen nemcsak egy legendás személyt, hanem minden olyan hívőt jelölhet ez az elnevezést, aki hordozza magában a Megváltót, akiben a Krisztus lakozik, és aki a Krisztusban van. A festmény ezt az alanyt ábrázolja, hátán a gyermek Messiással. Úton van, éppen egy kis tóban gázol, ahol feltehetőleg halászott. Körülötte halak ugrálnak ki a vízből, és ő maga is egy szép nagy halat cipel, amelyet nemrég foghatott. Ha csak erre a részletre néznénk, a kép békét, örömöt sugározna. Ám ez a Krisztus-hordozó úton van, mindjárt ki fog lépni az

élő víz e birodalmából, vándorlása továbbvezet a partra, és egy sajátos boschi világban fogja magát találni. Számot kell vetnie azzal, hogy az őt körülvevő világ bizarr, abszurd, tele van olyan jelenségekkel, amelyek észveszejtők, például az, hogy amott egy medvét akasztanak fel a bitófára, vagy hogy éppen a parton, ahová kiér, valaki egy törött, hasznavehetetlen korsóban a fa tetején lakik. Egy abszurd, kalandokkal teli, veszélyes világba lép hát ki a tóból, ahol a romos várakból sárkányok kémlelnek ki. És mindez nem kísértés, nem pusztán az aberrált fantázia terméke, hanem realitás, amennyiben a szürreális mint valóságon túli valóság mindig is a legreálisabbra mint leghihetetlenebbre irányítja a szemünket. A festmény mai szemlélője lefordíthatja ezt a boschi szürrealitást világunk imagináriusságára, arra, hogy minden ízében elvalótlanult, denaturált hiperrealitás, amely nem is szükségel megértést, desifrírozást, hanem egyszerűen burjánzik, ellep mindent körülöttünk. A festmény Szent Kristófja azonban mosolyogva lépdel ebben a képtelen világban is, hordozva a Megváltót, kezében tartva a halat. Bosch szinte mindegyik festményével figyelmeztet: nem azt látjuk, amit csak nézünk, valójában nem is látunk, mert nem kívánunk szembesülni az abszurddal, a megmagyarázhatatlannal, a gonosszal. A hit látóvá tesz, de legtöbbünk szerint jobb vaknak lenni, és egy képzelt fészekbe bújni.

X.
GIORGIO AGAMBEN – JÉZUS ÉS PILÁTUS A TÖRTÉNELEM SZÍNPADÁN

Giorgio Agamben Martin Heidegger személyes tanítványaként kezdte filozófusi pályáját, s szoros barátság fűzte Ivan Illichhez és Pier Paolo Pasolinihez. Kezdettől fogva érdekelte a jogfilozófia, amelyet fő művében, a nyolckötetes *Homo sacer*ben bőségesen hasznosított. Miközben filológusként és egyháztörténészként is jelentős *œuvre* áll mögötte, az utóbbi évtizedben elsősorban a politikai teológiai írásai, és ezekkel szoros összefüggésben a Covid-jelenségről szóló politikai kritikai írásai váltottak ki erős visszhangot.

Egyik legutóbbi könyve, a *Pilate and Jesus* (Pilátus és Jézus, 2015) azonban visszakanyarodik gondolkodása történetfilozófiai és messianisztikus forrásaihoz. A hosszabb esszé terjedelmű írás elsősorban jogtörténeti, ám egyszersmind filológiai, sőt foucault-i értelemben „archeológiai" perspektívából közelít az evangéliumi történés eseményéhez, Jézus elfogatásához, peréhez és az elítélésével a kereszthalálához. Az evangéliumi elbeszélés ezen részét az emberiség történetében kulcsfontosságúnak tekinti, mert benne összefonódik az időbeliség és az örökkévalóság, s ezzel kulcsot ad a történelemhez intézhető releváns kérdések megfogalmazásához is.

A bibliai passzus vizsgálata során tehát elsősorban arra a jogi eljárásra kérdez rá az értelmező, amelyet Poncius Pilátus vezetett Jézus perbe fogásával. Megállapítja, hogy az eljárás a római jog rendje szerint indult, a vád tisztázására irányuló kérdéssel, a vádlott meghallgatásával (Jn 18,28–32). Azonban a Pilátus és Jézus között lezajló beszélgetésekkel egy különös fordulat áll be: ezek során ugyanis a vádról és annak jogos vagy jogtalan voltáról átterelődik a dialógus a látható, azaz földi birodalom, és a mennyei, láthatatlan birodalom kapcsolatára. Noha Pilátusnak rendelkezésére áll minden jogi eszköz arra vonatkozólag,

hogy Jézust felmentse, és arra is, hogy elítélje, állapítja meg Agamben, a per kimenetelét egyik jogi lehetőség sem határozza meg. Az Jézus két egymást követő deklarációja nyomán dől el, mely szerint az ő országa nem ebből a világból való, és a helytartónak semmi hatalma nem lenne, ha az „felülről" nem adatott volna neki (Jn 18,36 és Jn 19,11). Erre Pilátus ugyan megpróbálja szabadon bocsátani a foglyát, de sikertelen kísérlete után végül is ahelyett, hogy ítéletet mondana, kiszolgáltatja Jézust a zsidó vallási vezetőknek. Vajon azt jelenti-e mindez, hogy Pilátus csak egy eszköz Isten kezében, hogy a Messiás meghalhasson és megdicsőülhessen? Ezt az üdvtörténeti magyarázatot képviselte a protestáns egyház számos teológusa, többek között Karl Barth is. Eszerint először maga az Atya szolgáltatta ki a fiát, amikor a keserű pohár kiivását szükségesnek tekintette, majd Júdás szolgáltatta ki Mesterét a főpapoknak, amikor elárulta, végül pedig Pilátus az, aki a zsidóknak kiszolgáltatja Jézust, hogy kereszthalált haljon. Agamben azonban éppen ezen a ponton fordít az érvelésen, feleleveníti a peres eljárás egy kora keresztény, Lactantiushoz köthető olvasatát, amelyet az egész evangéliumi elbeszélés menetén belül újraértelmez. A kora keresztény hagyománnyal egyezően ugyanis Agamben is azt a következtetést vonja le, hogy Pilátus végül nem hirdetett ítéletet, hanem azt megkerülve „átadta", kiszolgáltatta Jézust a szanhedrinnek:[*] „Akkor azért nékik átadta őt, hogy megfeszíttessék. Átvevék azért [a zsidók] Jézust, és elvivék" (Jn 19,16). A görög szöveg az átadásra, a kiszolgáltatásra a παρέδωκεν igei perfectumot használja, amelynek főnévi megfelelője, a *„paradószisz"* azt is jelenti, hogy 'hagyomány', 'tradíció'.[**] A Názáreti kiszolgáltatásának a megnevezése tehát ambivalen-

[*] Jelen keretek között teljesen értelmetlen lenne belebonyolódni a pró és kontra érvekbe, amelyek ezen *exegézis*t övezik. A *Biblia*-kutatók általában Hugo Grotiusra szoktak hivatkozni, aki Lactantius érvelését cáfolni kívánta. Lásd D. L. Dusenbury: The judgment of Pontius Pilate: A Critique of Giorgio Agamben, *Journal of Law and Religion,* Vol. 32, 2017/2, 340–365, online elérés: https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-law-and-religion/article/judgment-of-pontius-pilate-a-critique-of-giorgio-agamben/213B4E09DF4DB1367A1D62E14A235339.

[**] A két szó közötti szoros rokonságot, azonos tőre való visszavezetésüket Agamben csak említi, nem fűz hozzá semmilyen kommentárt. Mi is eltöprenghetünk egy lehetséges összefüggésen. Talán arról van szó, hogy a puszta hagyománnyá vált vallás, amivé alakult a judaizmus Jézus idejére, szükségképpen a Messiás gyilkosává

ciákkal terhes, a jogi eljárás menetét és az elmaradt bírósági ítéletet tekintve különösképpen nyitott maradhatott az értelmezésre, ám egyszersmind nyilvánvalóvá vált, hogy egy hagyomány, egy tradíció lépett működésbe. A világi hatalom képviselője felhatalmazást kapott arra, folytatja Agamben az érvelést, hogy megítélje annak a hatalomnak a képviselőjét, amely „nem innen való". A helytartó ugyanis logikusan következtethetett egy ilyen felhatalmazásra Jézus szavaiból. Mégsem él ezzel a hatalmával, talán mivel már számára is felismerhetővé vált az a szakadék, amely a történetiség, és ezzel együtt minden földi uralom törékenységét a transzcendens örök rendtől elválasztja.

A *Pilate and Jesus* e központi filozófiai felvetését mélyíti el egy kritikai reflexió Dante Alighieri *De monarchiá*jára. Dante ugyanis ebben az írásában azzal érvel, hogy Pilátus a perben az egész emberiséget magában foglaló birodalom nevében ítél, ezért illetékes bíró volt, akinek az ítélete jogos büntetést ró ki. Ha tehát Jézus nem tisztességes bíró révén szenvedett volna, nem lenne a büntetése igazságos, állítja Dante, és nem működne az ítéletben egyfajta összhang a mennyei és a földi uralom között.* Ez az üdvtörténeti érvelésmód azután különösképpen mérvadóvá vált a protestáns teológiában, mint fentebb bemutattam. Ebben az üdvtervi teológiában mindenki csupán egy marionett, még Pilátus is az, figyelmeztet a filozófus, ő, aki az evangéliumi történés nagyon is realisztikus, autonóm módon cselekvő és történetileg is

kellett hogy váljon? Sőt, hogy valójában a puszta hagyománnyá vált vallási hit erőszakos, gyilkos?

* „Még maga Krisztus is a büntetést szenvedvén *János evangéliumá*ban így kiált fel: elvégeztetett; ahol pedig elvégeztetett, ott semmi tennivaló nem maradt. A dolog megértéséhez tudnunk kell, hogy a büntetés nem egyszerű bűnhődése a bűnösnek, hanem olyan bűnhődése, melyet a büntető joghatósággal felruházott személy ró ki, tehát ha a büntetést nem illetékes bíró szabja ki, azt nem büntetésnek, hanem sokkal inkább igazságtalanságnak kell nevezni. Ezért kérdezte az a bizonyos egyiptomi Mózestől: Ki rendelt téged bíróvá felettünk? Ha tehát Krisztus nem vetette volna alá magát illetékes bírónak, ítélete nem lett volna büntetés, illetékes bíró pedig csak az lehetett, aki az egész emberi nem felett joghatósággal rendelkezett, minthogy Krisztus testében, mely (a próféta szerint) összes fájdalmunkat vállalta és viselte, az egész emberi nem büntettetett. És Tiberius császár, akinek Pilátus helytartója volt, nem rendelkezhetett volna joghatósággal az egész emberi nem felett, ha a Római Birodalom nem jog szerinti lett volna." Dante Alighieri: *De monarchia* (1312), II, 12. Saját fordítás Agamben: *Pilate and Jesus,* i. m., 52 alapján. – K. É.

hiteles alakja. Nem illik tehát az elbeszélésbe az, hogy Pilátus is csak Isten üdvtörténeti eszköze lett volna. A történet kimenetelének a kulcsa így abban keresendő, hogy a per során folytatott dialógusok leleplezik számunkra azt a drámai feszültséget és ellentmondást, amely a mennyei és a földi hatalom között feltárul, és amelynek a következménye Jézus kereszthalála. Ott áll Jézus, a kegyelem és a megváltás megtestesüléseként. A világ azonban nem akar megváltást és kegyelmet, hanem „jogosságot" akar. És ezt éppen azért akarja, mert nem akar megváltva lenni.

Ez a végtelenül magányos és kiszolgáltatott Megváltó felidézheti az olvasóban Pier Paolo Pasolini filmjét, a *Máté evangéliumá*t (1964), amelyben a fiatal Agamben Fülöp apostolt játszotta. Ez a fél évszázaddal később írt esszé is mintha emléket állítana ennek a Krisztusnak. A többi lehetséges ok közül talán ezért is maradt ki a messiási perspektívából felvázolt jogi elemzésből az evangéliumi dráma sarkalatos, sőt a kimenetel szempontjából meghatározó jogi mozzanata: Barabbás szabadon bocsátása. Ismeretes a történet: Pilátus végső kétségbeesésében, hogy nem talál módot Jézus szabadon engedésére, felajánlja a zsidó tömegnek, hogy válasszon, amnesztiával eleressze-e nekik Jézust páska szombatjára, vagy pedig inkább a rablógyilkos Barabbást bocsássa el. A tömeg az utóbbit választja. Barabbás kegyelmet kap, jogilag elrendeződik a bűne, szabadon léphet ki a börtön kapuján. Miközben a jogosság és az igazságérzet a legnagyobb felháborodással tekint erre az epizódra, az evangélium azt is bemutatja, hogy Jézus ugyanezen idő közben megy a keresztfára, Barabbás helyett (is). Ezzel egyszersmind manifesztálja az elbeszélés, hogy a kegyelem nemcsak jogi, hanem még inkább transzcendens, mennyei értelmében valóban botrány: annak egyenesen az ellentéte, ami jogos, ami igazságos, ami megérdemelt.

Azonban nem csak jogi értelemben juthat más konzekvenciára az, aki a Barabbás-történetet is bent tartja Jézus és Pilátus drámájában. Míg Agamben szerint a történelem válik itt le az isteni elrendelés, a sors képzetéről, addig ugyanilyen érvek szólnak amellett is, hogy a történelem a maga transzcendens értelmében felfüggesztődik. A helyére lép a „végidő", az *ecclesia* ideje, a kegyelem ideje.

Agamben ebben a rövid bibliai kommentárjában folytatja tehát azt a polémiáját, amelyet az üdvtörténet teológiájával kezdett meg. A saját

történetfelfogását messiásinak nevezi, s ebben visszanyúl Walter Benjamin *Teológiai-politikai töredék*éhez:

> „Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történés vonatkozását a messiásira. Ezért nem akarhatnak maguktól valami messiásira vonatkozni a történelmi dolgok. Az Isten országa ezért nem telosza a történelmi dünamisznak, ezért nem lehet célul kitűzni. Történelmileg tekintve nem cél, hanem befejezés. A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten országának gondolatára alapozni, ezért a teokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van."

A sűrű passzus először is érinti a zsidó-keresztény történetfelfogás eszkatológiai alapkérdését, hogy a Messiás, illetve Jézus Krisztus országlása, az, amit „Isten országának" szokás nevezni, vajon a célja-e a történelemnek, az-e, ami felé halad, és amiben eszerint így szüntelenül inherensen is munkálkodik, vagy pedig a történelemnek mintegy véget vet, annak a bevégzője. Benjamin nem tagadja a messiásit a történelemben, pusztán azt állítja, hogy a profán történelemnek ez az eszkatologikus vonatkozása nem közvetlen, és nem is értelmezhető, hanem majd egyedül a Messiás maga az, „aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történés vonatkozását a messiásira".

Ámde mi van akkor, ha a Messiás már eljött, ha egy történelmi vallás jött létre, amely Istent történelmi személlyé is teszi az inkarnációban? A keresztény teológiában, a páli levelek felől úgy is olvashatnánk Benjamin passzusát, hogy a civilizált emberiség történetében van egy cezúra. Míg az ószövetségi idők a keresztény diskurzus szerint egy olyan lineáris történeti folyamatot alkotnak, amely a krisztusi végpont felé halad, s amelyben egyes keresztény gondolkodók, például Johann Georg Hamann Istennek a történelemben megmutatkozó írását is látták, addig ez a történeti idő az időszámítás zéró pontjával radikálisan megváltozik. Isten Fia ugyanis, aki az „idők alkonyán" jelent meg, a halálával és a feltámadásával mindent beteljesített, minden próféciát, sőt minden egyes életsorsot is. Ettől kezdve a történelem transzcendens vonatkozása mintha fel lenne függesztve, mintha az eltelt kétezer év csak a vég, az *eszkhaton* feltartóztatása, illetve pontosabban a „visszatartása" lenne. A „visszatartás" kifejezés a 2Thess. 2, 6–7-ből szár-

mazik, amely szerint a világi történelem végét, Jézus Krisztus dicsőséges újraeljövetelét valami visszatartja, talán a „Római Birodalom", vagy az „egyház", a maga teljességében vagy részlegességében. Míg Hieronymus szerint az egyház a maga egészében, a Szentlélek jelenlétével tartja vissza az idők beteljesülését, addig egy 4. századi afrikai teológus, Tyconius szerint ez a visszatartó erő az *ecclesia* sötét oldalával azonos, azzal a gonosszal, ami születésétől munkál benne. Míg Hieronymus értelmezéséből az ismert üdvtörténeti teológia bontakozik ki, addig Tyconiuséra támaszkodva Agamben a feltartóztatott időt a „vég" idejének nevezi (szemben az idők végével), amelyet másképpen *posthistoire*-nak is szoktak mondani, és annak a messiásival való kapcsolatára kérdez rá. Ehhez eleveníti fel Tyconiusnak az egyház két testéről szóló gondolatait.

Az ellentmondásosan hol katolikusnak, hol donatistának tekintett Tyconius nevéhez fűződik egy mennyei, „láthatatlan" egyház feltételezése is a földi intézményen kívül. Tyconius szerint Krisztus és az egyház értelmezése nem alapulhat az egyház látható megnyilvánulásain, s a látható egyház kultusza éppúgy szólhat Krisztusnak, mint a Sátánnak, attól függően, hogy milyen szellemben végzik. Reguláiban ugyanis Tyconius arról értekezik, hogy az egyház mint a Krisztus teste ugyan egy, de a történelem folyamán egészen az Antikrisztus fellépéséig két oldala van, egy bal oldali bűnös, istentelen, és egy jobb oldali, kegyelem alatt álló. Az egyházatya maga azzal érvelt, hogy Sára és Hágár gyermeke, azaz Izsák és Izmael is együtt cseperedtek fel, amiképpen a búza is együtt növekszik a bevetett földön a gazzal, s majd csak aratáskor választatik szét.

Ezt az írásmagyarázatát Agamben az *Il mistero del male*, azaz *A gonosz misztériuma* (2015) két esszéjében továbbfűzi, mégpedig egy hivatkozással Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek*jének ama passzusára, amelyet már Ivan Illich is sarkalatosnak tekintett. A nagy inkvizítorral folytatott beszélgetésben ugyanis az egyház maga olyan hatalomként jelenik meg, „amely nemcsak visszatartja Krisztus újraeljövetelét, hanem azt végérvényesen meg akarja akadályozni: „Menj, és sose térj vissza!" – mondja a nagy inkvizítor Krisztusnak. Agamben azt az egyházkritikai gondolatot is megkockáztatja, hogy a látható, institutionalizált egyház – vagy annak egy része – maga is a Krisztus újreljövetelének a feltartóztatója lenne: nemhogy nem várja a vőle-

gényt, de a gonosz szőlőművesekhez hasonlóan (Mt 21,33–46) meg kívánja hiúsítani a *parusiá*t. Amennyiben ugyanis azt deklarálja, hogy ő Isten királyságának a földi megvalósítója, azaz hogy itt és most uralkodik a Krisztussal, éppen az egyház az, amit Pál az idők visszatartójának nevezett, ami visszafogja az *Újestamentum* ígéretének a beteljesülését.

Mivel tartja vissza? Egy hamis üdvtörténettel, kanyarodik vissza a gondolatmenet Walter Benjaminhoz, egyetlen, szinguláris, konzekvensen a vég felé haladó céltudatos történeti folyamat feltételezésével, amely szükségképpen azon a prekoncepción alapul, hogy a világi uralom leképezi a mennyei uralmat. Ha ugyanis leképezik a profán uralkodási formák a szellemit, akkor azok mintegy előkészítik, vagy netán már be is teljesítik, sőt akár be is teljesítették az Isten országára vonatkozó mennyei tervet. Ha pedig nemleges a válaszunk egy ilyen összekapcsolásra, és elválasztjuk a profán történelmet a szakrálistól, mivel nincs közöttük közvetlen kapcsolat, és csak a Messiás, illetve Jézus Krisztus országlásával teljesül be az emberi történelem, amikor is az isteni uralom annak véget vet. Benjamin állásfoglalása ebben a kérdésben egyértelmű: „A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten országának gondolatára alapozni, ezért hogy a teokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van."

Agamben jogi értelmezést is ad ennek a különbségtételnek: a világi hatalom csak legális lehet, de sosem lehet egyben legitim is; felmerül a lehetősége annak, hogy egy „szellemi" hatalomgyakorlás, azaz az egyház szolgáltassa a legitimációt, amiképpen ez sok évszázados gyakorlatként működött Európában is. Hogy miért igenlik politikai gondolkodók és teológusok is ezt a kölcsönös egymásrautaltságot és szövetségi hatalommegosztást, és ez miért hamis alapjaiban, azt Agamben az *autoritas, a potestas* és a *legalitas* politikai jogtörténeti fogalmaival magyarázza el. A szellemi hatalom *autoritas,* azaz tekintély, a politikai hatalom *potestas,* tehát erővel, sőt erőszakkal rendelkező hatalom. Míg a szellemi hatalomgyakorlás az igazságosságra épül, amiképpen Istent is az *Ószövetség* az „igazságosság napjának" nevezi (Mal 4,2), s ez az igazságosság *legitimálja* a hatalmát, addig a mindenkori történelmi hatalomgyakorlásnak a jogra kell épülnie, ennélfogva az a lényegét tekintve *legalista*.

Következésképpen a politikai hatalom csak legális lehet, de sosem lehet legitim. A vallások, amint a *„religio”* kifejezés a maga félreérthető jelentéseivel is utal erre (’összeköt’ vagy ’újraolvas’), sokszor elhamarkodottan csupán a szó egyik jelentésével foglalkoznak, és fundamentalista módon kötik össze a mennyet a földi dimenzióval, ahelyett, hogy „újraolvasnák” ezt a kapcsolatot. A spirituális és a világi hatalom összemosásával konstruálódnak folyamatosan ideológiák a liberális demokrácia csődjéről, a modern szakrális királyságról, a kalifátus felélesztéséről vagy az egyeduralom más teokratikus változatairól, aminek a következménye a kormányzat istenítése. A filozófus nem mondja ki ezt *expressis verbis*, de a pápaság intézményére is vonatkoztatja a megállapítását, amennyiben az egyeduralmi, amennyiben az csalhatatlan (tökéletesen igaz), és amennyiben magát a mennyei mintájával azonosnak tekinti. Ez az egybefonódás Agamben legújabb írásaiban a Carl Schmitt-i „kivételes állapot” állandósításának a hatalmi diktátumában, a jogrend, a legalitás teljes felfüggesztésében manifesztálódik: „Egy önnön vesztét érző kultúra, melyben nem maradt élet, megkísérli uralni pusztulását ama egyetlen módon, melyet ismer – egy permanens kivételes állapot révén. A totális mozgósítást, melyben Ernst Jünger korunk lényegi jellegzetességét látta, ebből a perspektívából kell megértenünk. Mobilizálni kell az embereket. Minden pillanatban rendkívüli állapotban kell érezniük magukat, az utolsó részletekig leszabályozva azok által, akik vészhelyzet kihirdetésével tartják fenn hatalmukat. Míg a múltban a mozgósítás az emberek összeterelésére törekedett, most már az egyes emberek elszigetelését tűzi ki céljául, hogy eltávolítsa őket egymástól.”

A *posthistoire* korszaka azonban nyilvánvalóan felfedi, hogy „a hátramaradt idő” egy iszonyatos drámai küzdelemnek az ideje, mely a „már nem” és a „még nem” köztességében zajlik. Az eszkatologikus időfelfogással ellentétben a jelenkor nem a „végidőkben” él, s egy világosan meghatározott cél felé halad, hanem a végnek az idejében, a „messiási időben”, amelyről az apostol azt írta, hogy az az idő, ami még „hátravan”. Én a magam részéről úgy tudom ezt elképzelni, mint egy nem tudott és lényege szerint meg nem ismerhető időpillanatból történő visszaszámlálást, amelyben csak az tudható, hogy visszaszámlálunk. Tehát minden egyes pillanat egy „most”.

Ez a „most” egy elementáris harc drámai „most”-ja, amelyben nagyon is konkrét történelmi erők a szereplők, és amely felfogása szerint egyben misztériumjáték is, mert egy olyan titkot rejt magában, amelyet azok, akikhez Pál *Thesszalonikaiakhoz írt levelei* szólnak, ismertek, és amelynek a végkimenetele felől az apostol nem hagy kétséget. E nagy drámából senki sem vonhatja ki magát: politikailag, erkölcsileg és szellemileg is fel van adva a lecke mindenkinek. Ebben a történeti drámában egybeesik az *eszkhaton* – az utolsó ítélet – a jelen idővel, azaz a páli „most”-tal, amely az alkalmas idő *kairosz*aként arra szólít fel, hogy határozottan el kell foglalnia mindenkinek a maga választotta helyét, ahol áll.

Ezzel az agambeni felszólítással egyszersmind vissza is kanyarodtunk Pilátus és Jézus dialógusához, amelyet a filozófus a máshonnan való és a földi hatalom inkonzisztenciájaként, végletes szétválasztásaként értelmezett. A történet ugyanakkor egy allegória is, amelynek üzenete van a jelenkori világtörténések horizontján is. Mert mit von maga után az, ha Jézus ítélet nélkül lett kivégezve? És mit jelent ez a jelenkori történelemre vonatkoztatva? Egy üdvtörténet híján való messianizmus fogalmazódna-e meg abban a paradox logikában, amely „a történelem vége” helyett a mindenkori – vagy ma mégiscsak nyilvánvalóbb? – „vég történelméről” beszél?* Az ítéletre használt görög kifejezés, a *kriszisz* nem véletlenül honosodott a nyelvünkben „krízis”-ként, s jelent ezenkívül ’döntés’-t, ’elhatározás’-t is. Minden krízis,

* A vég történelmének agambeni elméletéhez szorosan kapcsolódnak újabb kisebb írásai. A fentebb hivatkozottból idézem: „Mégis, melyik ház ég? Szülőfölded, Európa vagy az egész világ? Talán a házak és a városok már le is égtek valami roppant tűzben – ki tudja, milyen régen –, miközben úgy tettünk, mintha nem vennénk észre. Leginkább faldarabok maradtak meg belőlük, egy freskó, egy tetődarab, nevek, oly sok név, amiket felemésztettek a lángok. Mindezt gondosan kilúgozott és meghamisított szavakkal fedjük el, hogy érintetlennek tűnjön. Egymás után hamuvá égő házakban és városokban élünk, amik látszólag még mindig egyenesen állnak. Az emberek pedig úgy tesznek, mintha élni tudnának bennük, és maszkban botorkálnak egy letűnt korszak ismerős romjai között. […] Ma az emberiség eltűnőfélben van, akár egy arc rajzolata a homokban, melyet elmosnak a hullámok. Ám ami a helyébe lép, annak már nincs saját világa, egy pusztán üres és elnémított, történelem nélküli élet, kiszolgáltatva a hatalom és tudomány számításainak. Talán ez csak az összeomlás kezdete, amiből valami más sarjad, akár lassan, akár hirtelen erővel, ami – bizonyosan nem isten, de nem is egy másik ember – talán egy új állat, egy lélek, mely másképpen él.”

kiváltképpen az a permanens krízis, amelyet a jelen történelmi konstellációk generálnak, egy kairológiai felszólítást rejt magában.

Miközben Agamben néhány kortársa, például vitapartnere, Alain Badiou egyenesen deklarálta, hogy nincs történelem, legalábbis *egy* történelem nincs (noha az utóbbi időben már ő is „a történelem *felébredéséről*" beszél),* úgy gondolom, hogy Agambent a vég paradoxiája azért foglalkoztatja, mert a fentebb említett *kairosz*t, a döntés *kairosz*át hasonlóképpen fogja fel, mint Badiou az eseményhez való hűséget. A messiási várakozás permanens *„hic et nunc"*-ja nem a jövőről szól, hanem arról, hogy a várakozás egy személyes cselekedet, egy (világ)helyzethez kötött perszonális művelet, amelynek ezért objektív súlya, jelentősége, mondhatni, ítélete van az örökkévalóságban. Ezért is *miszterion*.

* Németül: Alain Badiou: *Das Erwachen der Geschichte,* Bécs, Passagen Verlag, 2013. Miközben Badiou kétségkívül túldimenzionálta egyes történelmi események jelentőségét, például az arab tavaszét, egészében arra mutat rá, hogy a liberális globális kapitalizmussal mégsem fagyott be a történelem, s megjelentek a jelei annak, hogy ennek a korszaknak valami új véget fog vetni. Kiemelés tőlem. – K. É.

BARÁTSÁG

„…barátomnak, Ábrahámnak magva…”
(Ézs 41,8)

Kapcsolataink között kitüntetett helyet foglal el a barátság, s hogy miben is rejlik a titka, ez Arisztotelész etikája óta foglalkoztatja a filozófiát, kiváltképpen pont a kortársait is. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Umberto Eco hosszú sorához csatlakozik ezzel a kérdésfeltevéssel Giorgio Agamben is. Most azonban a filozófiát félretéve nézzük meg, mond-e valamit a *Biblia* a barátságról!

„Hitt pedig Ábrahám az Istennek, és és ez tulajdoníttatik neki igazságul, és az Isten barátjának *[philosz theou]* neveztetett” – írja Jakab apostol a levelében (Jak 2,23). Ez az első barátság, amelyről az *Ószövetség*ben részletesebben olvasunk, éspedig egy nagyon különös kapcsolatot nevez itt az *Írás* így, mivel Isten és egy ember között jött létre.

Okkal gondolhatnánk, hogy egy ilyen barátság merő képtelenség: hogyan állhatna Isten és ember egymással barátságban? A szeretet – avagy a barátság, ahogyan a görög *philiá*t fordítani szokás – Arisztotelész szerint vagy a kellemesen, vagy a hasznoson, vagy pedig a jón, az erényen alapul. Egyik formájában sem irányul az istenekre, kizárólag ember és ember kapcsolata. „Barátságról ugyanis ott beszélünk, írja Arisztotelész a *Nagy etiká*ban, ahol létezik viszontszeretet. Az istenség iránt érzett barátság esetében pedig a viszontszeretet, sőt egyáltalán a szeretet lehetetlen. Hiszen értelmetlenség volna, ha valaki azt mondaná: szereti Zeuszt.” Erre a felfogásra tulajdonképpen még Ábrahám története sem cáfol rá: igen nehéz lenne ugyanis azt állítani, hogy Ábrahám „szerette” Istenét. Isten és Ábrahám kapcsolatában jelen van valami olyan alávetettség, amely nem a barátság kölcsönösségére jellemző. Míg a hellenizálódott világban jártas Jakab apostol fentebb idézett levelében a „barátság” kifejezést használja, addig a héber nyelv nem is ismer ilyen elnevezést, a „leggyakrabban használt héber *„rea”* szó egyaránt jelent ’társ’-at, ’házastárs’-at, ’embertárs’-at, ’fivér’-t, vagy egyszerűen a ’másik’-at, például a ’szomszéd’-ot. Jellemző, hogy még Dávid és Jonatán sírig tartó barátságát is fivérségnek, testvéri viszonynak jelöli a héber szöveg, nem találván rá megfelelőbb kifejezést, s csak a mi modern fordításaink nevezik azt „barátság”-nak.

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy a magyar „barát" is a szláv *„brat"*, 'fivér' szóból származik, tehát eredendően rokoni kapcsolatot jelöl, ellentétben például a német *„Freund"*-dal, amely a régi német nyelvben, a gótban és az ófelnémetben (*„frijonds"*, *„freis"* alakban) *participium* volt, a 'szerető' embert jelölte.*

A barátság tehát elsősorban görög eszmeiség volt és maradt, az ószövetségi zsidóság inkább csak mint rokonsági vagy szomszédi viszonyt ismerte. És mégis, a *Genezis* szerint eredendően Isten és ember között születik meg az első barátság, először a hit atyjának, Ábrahámnak és Istennek a barátságával. Mintha két, egymással nem érintkező univerzumban lennénk, mintha hétköznapi szavainkkal, fogalmainkkal semmit sem tudnánk kezdeni, ha ezt a kezdeti történetet olvassuk. Ezzel már Søren Kierkegaard is így volt, amikor a *Félelem és reszketés* című írásában Ábrahám és Isten kapcsolatán gondolkodva rádöbbent, mennyire artikulálhatatlan maradt ez a hitbéli kapcsolat, milyen némaságra késztette a pátriárkát Isten minden értelmet felülmúló parancsa, hogy áldozza fel neki az ígéret gyermekét, Izsákot. Az, amit a filozófus az abszolútummal szembeni magányként érzékel, s a krízis nyelvnélküliségének nevez, másfelől az a titok lehetett, amely a barátság titka volt az Úr és a pátriárka között, egy olyan bizalom Ábrahám részéről, amely nem kérdez, nem von kétségbe, mert teljesen meg van győződve „a barát" abszolút jóságáról, szeretetéről, arról, hogy ők barátok. És ez kommunikálhatatlan mindenki más felé. A *Genezis* szerint „És [Ábrahám] hitt az Úrnak, és tulajdoníttaték az őneki megigazolásul" (1Móz 15,6). A prédikátorok sokszor úgy gondolják, hogy Ábrahám a hitével kiérdemelte Isten barátságát. Ez azonban inkább pogány magyarázat. Sokkal inkább elképzelhető az, hogy Isten Ábrahám iránti feltétlen barátsága, tehát az ebben rejlő feltétlenség volt az, ami Ábrahámot hitre nevelte, ami a hitét feltétlenné formálta. Nem időbeli vagy kauzális rangsort kell tehát *Jakab levelé*ben látnunk, hanem igazi *parataxis*t, mellérendeléseket, amelyeket a klasszikus retorika szerint mindig valami hiátus, valami ki nem mondott kapcsol egybe:

* Annak azonban nem találtam nyelvészetileg argumentálható alátámasztását, amit Byung-Chul Han ír, hogy tudniillik a német nyelvben a *„Freund"* ('barát') és a *„Freiheit"* ('szabadság') szavak eredetileg rokonok lennének. Lásd Byung-Chul Han: *Pszichopolitika: A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*, fordította Csordás Gábor, Budapest, Typotex, 2020, 9.

„Hitt pedig Ábrahám Istennek, és ez tulajdoníttatik neki igazságul, és Isten barátjának *[philosz theou]* neveztetett" (Jak 2,23).

Amikor Ábrahámot „Isten barátjának" szólítja az újtestamentumi levél is, ezzel egyszersmind el is takarja a történet iszonytató, sötét oldalát. Minden igazi barátságban van valami, ami *sine qua non,* ami nem megmagyarázható, nem ki- és nem megfejthető, ami hallgatásba burkolózik. A rokonnal ellentétben a barátot mindig választjuk, akár megérdemli, akár nem, ez amúgy is csak később derül ki. Ábrahám a jellemét tekintve nyilván nem volt a legjobb barát, sőt a gyengeségeivel szinte manifesztálta azt, hogy a barátság mindig az emberi gyengeségen alapul, még akkor is, ha Isten a másik, a tökéletes barátja. Ő maga ugyanis korántsem volt makulátlan, félelemből lehazudta Egyiptomban a feleségét, nővérének mondva őt, és szinte eladta a fáraónak; majd miután Hágárral hált, csüggött a fiún, Izmaelen, noha az nem volt az ígéret gyermeke. Amiképpen az emberi barát jellemére árnyék vetül, úgy erre a különös barátságra is árnyék vetül. Isten a barátság jogán elkéri tőle az egyszülött fiút, Izsákot – akin ráadásul Isten minden ígérete nyugszik –, hogy áldozza fel neki, és Isten barátjának csak egy lehetősége van: a szó nélküli engedelmesség. Noha ismerjük a *happy end*et, és az exegéta nyilván nem feledkezik meg arról, hogy Izsákban profetikusan meglássa a krisztusi áldozatot, mégsem mentes ez a történet a rávetülő árnyékoktól, amelyek megakadályozzák a transzparenciát, és amelyekkel egyébként Kierkegaard is viaskodott. Ehhez hasonló árnyékoltságot egyébként szinte valamennyi nagyszerű ószövetségi történetben érzékelhetünk, mintha valami fényt eltakaró felhő vonulna el mindegyik felett, mintha valami meghomályosítaná tiszta világlásukat. Minden történetnek van egy olyan – nagyon is realisztikus – sötét oldala, amely ellenáll annak a klasszikus hermeneutikai elvnek, amit „tipológiai olvasatnak" szokás nevezni, és amellyel az olvasó transzparenciát igényel magának. Ez az árnyék nem oldható fel újtestamentumi kontextualizálással, legyen bár szó a hit olyan hőseiről, mint Ábrahám, Jákob vagy Dávid király. Pál apostol szavait idézve: minden, ami ószövetségi, csak árnyéka volt az eljövendő javaknak, legyen az áldozat, legyen az ünnep, legyen az kijelentés, mert az árnyék csak Krisztusban múlik el (Kol 2,16–17).

A barátság történeteire is igaz ez beárnyékoltság, amely csak Krisztus barátságában tűnik el, s mutatja meg valódi arcát. Mi tanúsíthatná

drámaiabban Isten barátságának a feltétlenségét, mint amikor Jézus a már árulóként a katonákkal megjelenő Júdást „barátom"-ként szólítja meg? A tizenkettő a Mester szemében nemcsak tanítvány, akit nevelni kell, hanem a barátai, akikkel megosztotta az életét, és akikért most az életét adja: „Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja az ő barátaiért. Ti barátaim vagytok" (Jn 15,13–14). Jézus ezzel azt is deklarálta, hogy egyedül Őáltala és Őbenne enyészik el minden távolság Isten és ember között, s ezért ezzel a közelséggel nevezhette barátainak a tanítványait, bemutatva a barátságban a szeretet és a hűség ama végső értelmét, amely a másikért való meghalás szabad tettében teljesedett ki, s amelynek célja, hogy ők mindig, mindenkor együtt legyenek: „Atyám, akiket nékem adtál, akarom, hogy ahol én vagyok, azok is énvelem legyenek" (Jn 17,24).

Bármennyire excentrikusak is ezek a barátságok, arra irányítják a figyelmünket, hogy a szeretet nem érzelem, nem pusztán bensőséges érzés, emóció, hanem az immanenciát radikálisan áttörő esemény. És hogy ez nemcsak a szerelemre igaz, amelyről mindig is tudtuk, hogy munkál benne valami transzcendens, hanem igaz lehet a barátság bizonyos formájára is. Az általános barátságokat jellemezheti a kölcsönös elfogadás, az értelmi-intellektuális egymásra hatás, sőt olykor az egymásért való felelősségvállalás is. Elképzelhető továbbá, hogy a barátságban megélt szeretet részlegesen visszafordíthatja az általános elidegenedés elmagányosító folyamatát. Jacques Derrida vagy Emmanuel Lévinas nyomán tekinthető a barátság egy olyan szociáletikának is, amely megtanít „a differenciák kezelésére", csiszolja, finomítja a szociális együttélést. Mindezek a barátságok azonban csak fragmentálisan, a kölcsönös emberi gyengeség oly fontos elfogadásán alapulva utalnak a mintájukra, mely Isten és ember barátságában a lényegi humanitáson túl valami örökkévalót mutatott be. Ábrahám és az evangéliumok azt beszélik el, hogy bármennyire fontos és Istentől származó ajándék is ember és ember barátsága, ez mégsem elegendő. Lélek és szellem, igazság és valóságosság nélkül híján van éppen annak, ami a lényege: a feltétlen szeretetnek.

A bibliai szövegtől az olasz novellairodalom kezdetéhez továbblépve egy olyan emberi barátságról szóló feljegyzést olvasunk, amelyben munkál ez az isteni minta, és amely azt a sajátos hallgatást is magában foglalja, ami a bibliai elbeszélés szerint Ábrahám és az Úr barátságát áthatotta. Assisi Ferenc *Fioretti*jében között szerepel a következő perugiai történet:

Egy napon egy idős, egyszerű embernek tűnő zarándok férfi szegényes kíséretteel bekopog egy perugiai kolostor ajtaján, és Ferenc tanítványát, Egidio testvért keresi. A kapuőr elmegy Egidióhoz, és elmondja neki, hogy egy zarándok áll a kapunál, és őt keresi. Egidiót nem éri váratlanul a látogatás, mert Isten már megjelenítette neki, hogy látogatója lesz, és az a zarándok nem más, mint Franciaország királya, Lajos.* Ezért Egidio sietve otthagyja a celláját, és a kapuhoz szalad. És ők ketten, anélkül, hogy valamit is kérdeznének egymástól, vagy valaha is látták volna egymást, alázatosan térdre borulnak, átölelik és megcsókolják egymást olyan bensőségesen, mintha már régóta a legközelebbi barátságban lennének egymással. Egész idő alatt egyikük sem szól egy szót sem, némán ölelik egymást, testvéri szeretettel. És miután hosszú ideig így maradtak, és továbbra sem szólnak egyetlen szót sem, elválnak egymástól. Szent Lajos folytatja a zarándokútját, Egidio testvér pedig visszatér a cellájába. A szerzetesek sorra faggatják Egidiót, hogy ki volt az idegen, s miután megtudják, még izgatottabban tudakolják, mit beszéltek egymással. Egidio azonban csak a fejét ingatja: nem volt szükségük szavakra, mert a szívük már szavak nélkül is tökéletesen ismerte egymást.

Egidio testvér még nem olvashatta Wittgensteint, nem tudta, hogy amiről nem lehet logikusan, racionális érveléssel beszélni, arról hallgatni kell. Azt viszont tudta, hogy a hallgatás némasága olykor beszédesebb minden beszédnél, s ők ketten többet mondottak el szavak nélkül, mint ami egy beszélgetésben lehetséges lett volna.** Hallgatásuk

* IX. Lajosról, más nevén Szent Lajosról van szó, akit a történetírás szent életű, hívő királyként mutat be, s aki mélységesen rokonszenvezett a ferences reformokkal. Még a szerzetesrendbe is be akart térni. Két keresztes hadjáratot is vezetett, és 1270-ben, a tuniszi hadjárat során halt meg.

** Kazantzakisz Ferenc-regénye is újraírta ezt a legendát Ferenc, Bernát és Péter találkozásaként, amelyet Leó testvér így beszél el: „Olyanok voltak, mint három veterán harcos, akik évek múltán ismét találkoznak egy hideg napon, és melegednek a tűznél. Füleltem, hogy meghalljam, mit beszélnek, de ajkuk meg sem moccant. S mégis, az az érzésem támadt, hogy reszket közöttük a levegő, és láthatatlan beszédszalag göngyölődik ki a szájukból. […] Mihelyt Ferenccel egyedül maradtam, leültem mellé. Nyelvem már viszketett, beszélhetnékem támadt.

– Miért nem szólt egyikőtök sem, Ferenc testvér? – kérdeztem. – Régóta nem láttátok egymást. Mégiscsak furcsa, hogy nem volt egymásnak mit mondanotok.

egy szenvedéllyel telt szótlanság, nem a *nirvána* üres csendje volt, amelyre ma többnyire asszociálhatnánk, ha hallgatásról van szó.

Lehetséges, hogy a legenda mai olvasója avíttnak találja a barátság ezen felfogását, de még ha így lenne is, terapeutikus funkciója lehetne mediális kommunikációs kényszereink fülsiketítő zsivajában. A történelem közelmúltjainak a kataklizmái között pedig nyilván elbeszélhetők olyan pillanatok, amelyekben az egymást átölelés néma gesztusa hasonló mélységet mutatott.

A kortárs jelenünk felé azonban még egy régi műalkotás is közvetíthet. A festőről, Giovanni Serodinéról (1600–1630) alig tudunk valamit, jószerével csak azt, hogy harmincévesen meghalt, s nagyon kevés alkotása ismert.



Giovanni Serodine: *Péter és Pál a mártírium útján* (1620-as évek), Róma, Galleria Nazionale

Erre a római Palazzo Barberiniben látható festményére, a *Péter és Pál mártíriumá*ra is Giorgio Agamben hívta fel a figyelmet. Míg a művészettörténészek általában azért tartják nagyszerűnek ezt a képet, mert mesterien ellensúlyozza a felbolydult, az apostolokat brutálisan ütle-

– De hiszen volt, Leó testvér – válaszolt csodálkozva Ferenc. – Beszélgettünk, mindvégig beszélgettünk. Elmondtunk egymásnak mindent, s amikor nem volt már mit mondanunk, elváltunk. […] Melyik füleddel hallgatóztál? Nem azzal a két húsdarabbal kellett volna hallgatóznod, amely kétoldalt kiáll a fejedből, hanem a másikkal: a belső füleddel." (Nikosz Kazantzakisz: *Isten szegénykéje,* fordította Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 246.)

gelni készülő katonák mozgalmas tömegét a szilárdan, mozdulatlanul álló két főalakkal, Péter és Pál figurájával, addig Agamben a két apostol rendkívüli közelségére figyel fel. Ellentétben, sőt implicit vitában Emmanuel Lévinas „másik"-jával vagy Simone Weil barátságkoncepciójával – mivel mindketten másként, de a távolságtartásra és a felelősség etikájára alapozták a barátság lényegét –, Agamben kiemeli, hogy Serodine festményén a két barát arca szinte összeér, annyira közel kerülnek, hogy nem is láthatják egymást. Nemcsak az arcuk ér egymásba, de kezük is egymásba kulcsolódik, kapcsolatukban nincs helye semmiféle távolságnak, distanciának, reflexiónak. Az olasz filozófus szerint éppen ebben az egymás látását megszüntető közelségben ragadható meg vizuálisan az igazi barátság lényege.* Mintha a szíriai sivatagi atyák mondásai visszhangoznának Agamben vizuális képelemzésében, akik közül az öregek azt mondták, hogy „lakoznod kell a legközelebbi barátaid helyzetében". Ez azt jelenti, hogy fel kell öltöznöd az ő testét, hordoznod kell ember voltát, együttérzéssel szenvedned kell vele. Osztoznod kell örömében és könnyeiben, tudván, hogy ugyanaz a test, arc és lélek az öltözete, mint a tiéd, ezért ha szenvedés éri, az olyan, mintha téged érne.

Ez a barátság mutatkozik meg Luis és Egidio néma ölelkezésében vagy Pál és Péter egybeérő arcában, beteljesítve azt a szavakon mindig túlmutató sorsközösséget, amit Jézus kért a tanítványaitól, hogy egyek legyenek Őbenne. Ismeretes, hogy noha a két apostol az evangéliumi örökség értelmezésében többször is alapvetően más álláspontot képviselt, és a szavakba foglalható igazság szintjén vitába szálltak egymással, abban az egyetlen Igazságban, aki a Krisztus, egyek voltak.

A távolságtartásnak ez a teljes elenyészése, ez a feltétlenség választja el a barátságot a felebarát iránt érzett szeretettől. A felebarát szeretete, az iránta való könyörületesség ugyanis éppen a távolságon alapul,

* A barátság a bibliai zsidó kultúrában éppúgy, mint a görögben, kizárólag férfiak egymás közti barátsága volt, s az *ecclesia* testvériségeszméje lehetett hivatott arra, hogy átterjedjen a nőkre is – már amennyiben egyáltalán megtörtént egy ilyen transzmisszió, mert a nő élettere továbbra is az otthon, a ház maradt. Szociológiai felmérések sora tanúsítja, hogy a nők közötti barátság a mai napig hiányokkal küzd, problematikus maradt.

annak helyes mértékén.* Amikor Jézus azt mondja, hogy úgy kell szeretni a felebarátot, mint önmagunkat, akkor ezt – legalábbis Kierkegaard szerint – úgy kell érteni, hogy ugyanolyan távolságot kell vennünk magunktól, mint a felebaráttól. A felebaráti viszony ezen távolságtartó önreflektáltságával ellentétben a kizárólag a barátságban megmutatkozó közvetlen, reflektálatlan közelség pontosan rávilágít a barátság mint szeretet lényegére. A kortárs keresztény diskurzus vonatkozásában, akár John Caputo fentebb említett könyvét olvasva is, arra a következtetésre juthatunk, hogy ma a barátság helyére a közgondolkodásban a felebaráti érzület lépett, kizárólag ezt tartja a posztmodern etika kívánatosnak és kötelező érvényűnek. Nem szándékozom leértékelni a „másik" és a „másság" iránti érzékenység fontosságát, de kérdéses, hogy komplementer ellenpárja, a közvetlen, távolságtartás nélküli barátság teljes bizalma nélkül működhet. A „barátság" lényegét tekintve „fideista", a felebarátság „ateista". Ebben a vonatkozásban egyet lehet érteni Slavoj Žižek ama megjegyzésével, amely szerint a modern kultúra alapját képező nietzschei *dictum*ot, hogy tudniillik „Isten halott", a keresztény szeretetvallás és a rabbinikus zsidóság egyaránt osztja. A felebarátságra szűkített kereszténység azért tekinti halottnak Istent, mert a szeretet aktusa maga válik Istenné, a rabbinikus hagyomány pedig azért, mert az immár nem uralja és nem kéri számon az iratai értelmezését. A kortárs kereszténység ateista szeretetkultuszától azonban vajon vissza lehet-e még találni a (transzcendens, mert Istentől eredő) feltétlen szeretetviszonyhoz, például a barátsághoz, miközben nap mint nap a „Ne közelíts!", „Ne érints!", „Ne jöjj!", „Ne légy jelen!" figyelmeztetés szól, miközben a találkozásnak, a közösségnek gyilkos arca lehet? Vajon lehetséges lesz-e még a jövőben, és vajon vágyódni fogunk-e egyáltalán a distanciátlan közelségre? Felváltja-e még egyszer a paranoiánkhoz és narcizmusunkhoz igazodó digitális *chat*et a barátság néma ölelése – s talán Isten barátsága?

* Caputo könyvének erőssége éppen a felebaráti szeretet gyakorlati etikájának a bemutatásában áll. Ugyanakkor ő nem reflektál a kierkegaard-i különbségtételre.

XI.
JOHANN GEORG HAMANN – BOTRÁNYOS „ÁLLATI HÁZTARTÁS”

Johann Georg Hamannt inkább csak a kortársai, Immanuel Kant és Johann Gottfried Herder árnyékában szokás említeni, mintha nem lenne több, mint azok beszélgetőpartnere. Renegát filozófusok, költők és írók – Søren Kierkegaard, Isaiah Berlin, Johannes Bobrowski, Botho Strauss – azonban váltig meg vannak győződve arról, hogy a königsbergi mágus anticipatorikus gondolkodásának recepciója a 20. században ért be. A könyvek Bábelében élő gondolkodó a bibliai szövegek által inspirált enigmatikus stílusával töredékekben fejtette ki gondolatait a nyelvről és a költészetről, Istennek a természetben és történelemben olvasható írásáról, vagy éppenséggel a krisztusi, inkarnált lét alsó fertályainak a dicsőségéről. Őt tartják a filozófián belül a 20. század első felében végbement nyelvi fordulat, az úgynevezett *„linguistic turn”* előfutárának, s ama felvilágosult gondolkodásének is, amely inkorporálta saját maga kritikai felülvizsgálatát. A romlandóságában is dicsőséges testi létet saját maga megfigyelésével pedig szinte fenomenológiai rendszerességgel vizsgálta, s ezen gondolattöredékeit a kortárs testantropológia is előszeretettel idézi.

Hamann azt állítja, hogy a bűnbeeséssel maga az emberi test vált botránnyá. Ádámnak „egyenesen útban volt a saját teste”, nem bírta a szeme elviselni a látványt. Vajon miért? Mert már benne munkált a halál, mert a testében meglátta a saját elmúlását, a bűzlő enyészetet, az ocsmány halált. A test a gyengeségünk, sebezhetőségünk fő forrása, a test az, amely *eo ipso* kiszolgáltatott, mezítelen, így jövünk ki az anyaméhből, és így is távozunk az életből: pőrén, mint aki semmit sem birtokol, semmit sem hoz magával, és semmit sem visz magával. Ez az ádámi őstapasztalat formálta ki azután azt a nyugati gondolkodásban

általánossá vált metafizikai dualizmust, amely a testet a lélek vagy a szellem ellenében gondolja el, amely eltárgyiasítottan szembeállítja a testet az őt körülvevő világgal.

Hamann nemcsak gondolkodóként, de a hétköznapi életével is szembefordul ezzel az örökséggel: amikor életintenzitását zabolázatlan étvágyával, kiapadhatatlan szexuális fantáziájával, testi funkcióinak, mindenekelőtt az emésztésének az aprólékos megfigyelésével és lejegyzésével is érvényre juttatja. „A konyhában is istenek lakoznak” – vitatkozik humorosan Hamann a barátjával, Friedrich Jacobival, egyben Descartes híres mondását, a *„cogito ergo sum”*-ot is kifigurázva: „amit Cartes a *cogitó*járól mond, arról engem a gyomrom tevékenysége győz meg”.

A testi lét egészét kívánja visszahelyezni a jogaiba, minden salakjával együtt. A testre használt szava ebben az összefüggésben sosem a *„Körper”*, a latin *„corpus”* megfelelője, melyet általában az élettelen, puszta testre, sőt a holt testre használtak, hanem a *„Leib”*, amely az angol *„life”* szó etimológiai rokona. A *„Leib”* az élettel teljes test, az, amit Isten átlelkesített. Ezért gondolja Hamann, hogy voltaképpen teljesen helytelen úgy fogalmazni, hogy „testem van”, hogy azt mint tulajdonomat birtoklom, sokkal pontosabb, bibliai értelemben hitelesebb azt mondani magamról, hogy „test vagyok”. Tudva-tudatlanul tőle idézi Gabriel Marcel is, hogy tévedés, nem „testem van”, hanem „test vagyok”.* Ez a Gabriel Marceltől kezdve Maurice Merleau-Pontyn át Jean-Luc Nancyig igenelt állítás azonban Hamann-nál mást jelent, az inkarnált lét ugyanis őszerinte csak az *incarnatio* révén vált lehetségessé.

A testben való kinyilatkoztatás Hamann szerint az isteni szónak a középpontja, sőt az oka annak, hogy egyáltalán miért adatott nekünk. Ezért, vonja le a következtetést, a testünk berendezése, állati háztartása nem más, mint egy prófécia. A test tehát nem egyszerűen megformált matéria, hanem egy profetikus üzenet is, amelyben a testté lett Isten

* Az egzisztenciálfilozófia (Gabriel Marcel) és a kortárs fenomenológia (Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, Michel Henry stb.) jószerével nem hivatkozik Hamannra, noha a „test vagyok” és a „birtoklok egy testet” alapvető megkülönböztetése tőle ered, és nem Gabriel Marceltől. Mindkét gondolkodót a bibliai elmélkedései vezették arra a belátásra, hogy a test birtoklásának a metafizikai látásmódját elvessék.

titka van elrejtve. Az inkarnált léten gondolkodva jut el Hamann az ő *Bibliá*jának a köldökéhez, az *Énekek éneké*hez. Ebben a költészetben Isten, a költő mutatja be nekünk azt az emberi testet, amelyet eredeti ékességébe helyez vissza. Az egykor botránnyá vált, szégyenletes test most a szerelemben ismét eredeti küldetésében ragyog fel. A mágusnak is nevezett königsbergi *Biblia*-olvasó ezt tekinti a kereszténység forradalmi üzenetének, amelyet egyik, Friedrich Heinrich Jacobinak írt levelében így foglal össze: „Lelkem mélyéből állítom, hogy az én egész kereszténységem nem más, mint jeleknek, a víz elemének, a kenyérnek és a bornak az ízlelése. Itt lakozik az éhség és a szomjúság teljessége." Ezt az éhséget és szomjúságot kora olyan jelentős gondolkodói sem fogták fel, mint Kant vagy Jacobi. Számukra az ember leginkább egy mellszoborhoz volt hasonlatos, amelynek az alsóbb régióitól szemérmesen elfordították a tekintetüket. Ő, Hamann ezzel szemben megfogadta az apostol tanácsát, hogy a test legkevésbé nemes fertályainak kell megkülönböztetett tiszteletet adni;* szenvedélyesen vonzódik „a torzó alsó fertályához", mert onnan ered minden élet. Az Isten-képmás az egész test, a genitáliákkal és a nemi különbségekkel együtt, ezek éppúgy kitörölhetetlenül bele vannak írva a teremtés textusába, amiképpen a természetes nyelvekbe bele van írva a nemek grammatikai különbsége.** Az emberben minden isteni, minden az isteni képmás, mindaz, amit kortársai „állatinak" tekintettek benne, az is, noha egyaránt jellemzi az embert és az állatot: például az evés vagy az emésztés. Egy páli, lutheri metaforával állítja: „Gondolkodás, észlelés és emésztés: Minden a szívtől függ." Illetve: „Az érzékletes vágyakból és e föld szükségleteiből áll a menny minden íze."

Az állattal közös testi funkciók tehát az emberben az Isten-képmás szolgálatában állnak; minden, ami érzéki, materiális, amit az érzékszerveinkkel megragadhatunk, a szellemi létünket szolgálja. A Teremtő úgy alkotta meg az embert, hogy minden, amit látunk, szagolunk, hallunk, a láthatatlant idézi meg a képzeletünkben, mindaz, amit tapintunk, egy mennyei valóságra utal. Egyik Herdernek írt levelében a

* 1Kor 12,22–23: Pál itt a szentek gyülekezetéről beszél úgy, mint egy testről: „Sőt, sokkal inkább: amelyek a test legerőtlenebb tagjainak látszanak, azok igen szükségesek: És amelyeket a test kevésbé tisztelt tagjainak tartunk, azoknak nagyobb tisztességet tulajdonítunk."

** A német nyelvben minden főnév nemét jelzi a névelője.

mágus úgy fogalmaz, hogy „állati háztartásunk szolgál az egyedüli létrául” az ember „szellemi gazdálkodásának” mélyebb megismeréséhez. Nincs más fogódzónk, mint a testünk, ez az „elsőszülött”, ez a hús-vér „templom”. Hamann ezzel egyszersmind radikalizálja az emberi *antropomorfé* teljes egységének a már a felvilágosodás korában kibontakozó antropológiai *credó*ját, ám egészen másként, mint a kortársai. Pogányságnak, platonizmusnak tekinti test és lélek dualista szétválasztását, szerinte az ember éppen abban különbözik az angyaloktól, hogy testben inkarnált, hogy „állati háztartása” minden kézzelfogható, gyakorlati funkciójában és érzéki működésében egyúttal szellemi is. Ebben a kontextusban nem átall a gyomra „megtéréséről” beszélni, mivel az mindent, amit a Mindenható neki ajándékozott, örömmel elnyel. Nincs külön testi és külön szellemi ember, csak egy *teljes* ember létezik, csak ez az Isten-képmás. E teljesség pedig nem *monász,* nem önmagáért való teljesség, hanem férfi és nő párosa – a vőlegény és a menyasszony párosa –, amelyben a szellemi az érzéki, és az érzéki a szellemi, egymást kölcsönösen jelölik és beteljesítik. Amiképpen a férj a saját testéről a nőben lel bizonyosságot, és a nő a férfiéban, hasonlóképpen a saját test is csak az Úr testében talál magára, amiképpen az Úr maga is a mi testünkben inkarnálódva a Krisztus: „Igen, azért, hogy őt látható alakban, megdicsőült testtel élvezhessük, és a saját testünkben bizonyosak lehessünk, etet minket a saját testével, és vérével táplál, mintegy ama lakoma zálogaként, amelyet a mennyei asztalnál a menyegző napján fogunk elfogyasztani.”

Elképzelhető, hogy az antropocén és a kibertest korszakában idegenül hangzanak ezek a gondolatok. A testről való gondolkodásunkat ezenfelül is az orvostudomány, a biomedicina, majd lassanként a mesterséges intelligencia határozza meg. A kötet III. fejezetében idézett Ivan Illichhel szólva csak egy medicinális testet ismerünk és tapasztalunk meg ma, egy immunrendszert, a kémiai funkciók szisztémáját, és a diszfunkciótól rettegve azonosítjuk magunkat ezzel a gépezettel. Másfelől a populáris kultúra is azt szuggerálja, hogy ma *minden* a test: minden érték, minden élet, minden haszon egyedüli forrása ez, és rajta kívül nincs is más. Eközben voltaképpen egy eltestetlenült emberi generáció vagyunk, amely úgy foszt meg minket a test eredeti tapasztalatától és életétől, attól, akik vagyunk, hogy egyben a léttől foszt meg. Az inkarnáció tapasztalatából az is következik, hogy maga a lét is csak

hittel fogható fel: „A lét igazság, a kinyilatkoztatott lét pedig kegyelem” – hozza fel Hamann Friedrich Jacobi ellenében. Ez a lét mindkét arculatában egyedül a hit számára elgondolható, bizonyítható. „Saját jelenvalólétünket és a rajtunk kívüli létezését egyaránt csak hinnünk kell, mert semmilyen módon nem lehet bizonyítani. […] A jelenvalólét realizmus, hinni kell benne.” Életet és halált, igazságot és hazugságot, jogosságot és gonoszságot egyaránt a „szaga” alapján lehet megkülönböztetni, állította, s még Hérakleitosz sem volt képes azokat tisztán fogalmilag meghatározni.

FELTÁMADÁS

„Uram, immár szaga van, hiszen negyednapos…”
(Jn 11,39)

Az ember teste: botrány, mi lehetne annál nagyobb skandalum, mint egy már négy napja eltemetett, bűzlő korpuszt feltámasztani?

„Uram, immár szaga van, hiszen negyednapos” – tiltakozott még Márta is, amikor a Mester a fivére sírjához érve azt ki kívánta nyittatni. A tetem már bűzlik, már nem is harmadnapra vagyunk a temetéstől, hanem negyednapra – kerülendő a szoros, számszerűen előrevetített analógiát a Mester hamarosan bekövetkező halálával és feltámadásával. A tanítványok haragosak, nem szándékoztak Betániába jönni, hogy ott „meghaljanak”, most pedig Máriával és Mártával egyetemben értetlenül állnak a tény előtt, hogy a Mester, aki mindent tud és mindent megtehet, megvárta, amíg a beteg Lázár meghal, sőt elkezd a teste rothadni, és ha már meg kell lennie, csak *post festa* indult el Betániába.

Majd tanúi lesznek, amint a *Rabbóni* kinyittatja a sírt, és fennhangon bekiált: „Lázár, jöjj ki.” A görög szövegben ez még erőteljesebb: *„deuro exó”* – ’Azon nyomban ide ki!’ „És kijöve az elhunyt, lábain és kezein kötelékekkel megkötözve, és az orcája kendővel volt leborítva. Monda nékik Jézus: Oldozzátok el őt, és hagyjátok menni” (Jn 11,44).

„[H]agyjátok menni” – vége a bámészkodásnak, ez nem színház, nem a látványosságok helye. Így az olvasó is magára marad a történettel. A korai egyházatyák, Tertullianus és Iréneusz – illetve az ő nyomukban Kálvin is – példázatot olvastak ki az eseményből, allegóriának tekintették, melynek semmilyen reális eseményi háttere nincs. Órigenész szerint Lázár korábban Jézus tanítványa volt, majd elhagyta a Mestert, és ebben a bűnben halt meg, ebből támad most fel, szellemileg, nem testileg; Augustinus olvasatában ugyancsak Lázár bűnéről van szó, amire szerinte a tetem orrfacsaró bűze is utalhat. Ebből a történethez hozzátett morális motívumból bontotta ki a protestáns *exegézis* a maga allegorikus olvasatát, amely szerint Lázár a bűneiben megholt ember, akit Jézus áldozata hoz vissza a bűn szimbolikus halálából az életbe; a halott feltámasztása ily módon jelképes beszéd, a megtérés üzenete ez.

Innen már csak egy további lépés a bibliai elbeszélések bultmanni „demitologizálása", amit Pál az areioszpagoszi tapasztalata alapján pontosan ismert; tudta, hogy a racionalitás számára a leginkább fel nem fogható, sőt a legbotrányosabb éppen a feltámadás jézusi üzenete, ezért figyelmeztetett: „Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél nyomorultabbak vagyunk" (1Kor 15,19).

Ezt az eseményt egyébként is kizárólag *János evangélium*a merte elbeszélni, az az evangélium, amely folyamatosan az Istentől elnyert Életről tesz tanúbizonyságot. Ennél a tanúbizonyságnál azonban erősebb, hatalmasabb az esemény botrányossága, s ezt teológiai érveléssel szükséges megszelídíteni. Értelmezésük szerint tehát bemutatja, hogy létezik a holtak feltámadása, s hogy a feltámadás testben történik meg. Lázár példája nyomán Mária, Márta és a tanítványok megértik, hogy ők is testben fognak feltámadni az utolsó napon. De ha a minden racionalitásra rácáfoló csoda elbeszélése csak egy parabola, miért szükséges a szemléltetéséhez egy ilyen iszonyatos esemény? Egy olyan skandalum, amely miatt Jézust majd halálra keresik, hogy megöljék? A lutheri–kálvini *exegézis* a maga általános példázatosságával megszünteti az elbeszélt eseményszerűségét, hogy tudniillik az, ami ott a sziklasírnál történt, nemcsak magukat a dolgokat alakította át, s hozott elő egy halottból egy élőt, hanem azokat a szemléleti formákat is, amelyekkel a történést mérlegelni és megérteni lehet. Megváltoztatta a halál és az élet bevett fogalmait is. Márta, a megholt Lázár nővére esetében ez a gyökeres szemléletváltás nagyon is feltűnő. Márta hitt már abban az újtestamentumi ígéretben, amely szerint mindenki feltámad az utolsó napon (Jn 11,24). Volt tehát egy távoli, homályos reménysége arra, hogy a halott fivére majd az idők végezetén ő is fel fog támadni, mint egyébként mindenki. Egyébként azonban úgy tekinthetett az életre, mint valami biofogalomra, s ha nem is ismerhette még az élettudományok meghatározását az életre, a történet mai olvasója már egy ilyen Márta-életet ismerhetett, mintha tudná, hogy a szerves élet a fehérjékkel kezdődik, mikroszkóppal megfigyelhető, s véges időbeliséggel rendelkezik. Ezt a biológiai életfelfogást cáfolva jelenti ki neki a Mester: „Én vagyok a feltámadás és az élet" (Jn 11,25). Csak annak van élete, aki Velem van kapcsolatban, akiben Én vagyok, és aki Énbennem van, mondja, s ezzel mintegy újtestamentumi értelmet ad annak, hogy Isten lehelete az, ami az életet adta Ádámnak. Ezt az

életet Isten adja, és Ő rendelkezik vele, Ő adja vissza is, amikor visszaadja. A pusztán biológiai élettel szemben – sokszor annak ellentéteként – mutatja be Jézus, hogy Ő maga az Élet, Ő, aki „eltörölte a halált, világosságra hozta pedig az életet és a halhatatlanságot" (2Tim 1,10).

Márta mellett hasonló radikális szemléletváltáson mennek át tanítványok is. Ők meg voltak győződve erről, hogy a mesterük mulasztott, mert íme, a beteg barát meghalt, mielőtt hozzá érkeztek volna. Az ő értékrendjükben, mint általánosságban a miénkben is, a gyógyulás és az élet megtartása a legfőbb jó. Nekik arra mutat rá ez a történet, hogy mennyivel értékesebb az elveszített élet újra megtalálása, a megholt megelevenedése, mint egy folyamatosság, amelyben már nincs is élet, egy létezés a maga eseménytelenségében. Hogy ahol Ő, a Mester, jelen van, ott elkerülhetetlenek a törések és a szakadások, ott szembe kell nézni a pusztulás és a halál könyörtelenségével, hogy az Élet diadalmaskodhasson. Ott meg kell történnie a visszavonhatatlan pusztulásnak, hogy a múlt megváltozzon.

Az igazság útján születő élet veszélyes, nem megszelídíthető, nem komfortos, tisztasága nem azonos a hétköznapi purizmussal. Lázár nem Jézus előképe, a halálból való feltámasztása nem didaktikus lecke a közönségnek, hogy szemléltesse a Megváltó elkövetkező halálát és feltámadását vagy a bűneiben halott ember újjászületésének a paraboláját. A Betániában történtek elbeszélését egy olyan komplex, többrétű eseményről való tudósításként érdemes olvasnunk, amely élet és halál nagy drámáját tárja elénk, úgy, ahogy azt csak az Élet Fejedelme mutathatja be, s amely, mint minden bibliai esemény, jelszerű és paradox. Ez egyben azt jelenti, hogy rá van utalva az értelmezésre, s azt az esemény szemtanúi egyenként más- és másként értelmezik. János evangélista elbeszélése szerint az esemény szemlélői maguk tanúi lettek annak, hogy az ember mint olyan egy antropológiai fordulat részesévé vált. A halott Lázár új életet nyert, ami megváltoztatta egész korábbi, egyszer már lezárult életét is. Mária, Márta és Lázár együttesen szemtanúi és alanyai annak, hogy az Élet elnyeli a halált. A múlt visszafordítása a jövő felől nem más, mint „a halál felé vezető élet" (Martin Heidegger kifejezése ez, a *„Sein zum Tode"*) szubverziója, sőt pontosabban fogalmazva, az emberi életben a születéstől benne munkálkodó halálnak a megsemmisítése. Az Ószövetség lejegyzői szerint a halottak a *Seól*ban, a semmiben vannak, mintegy eltakaríttattak az őseikhez.

Krisztus halálával és azzal, hogy abból a tudósítások szerint feltámadott, mássá válik maga a halál is, amit a *Biblia* elsősorban spirituális realitásnak, „a bűn zsoldjának" tekint, és az emberi élettől elválaszthatatlannak tart. Márta hitvallására, hogy tudniillik hiszi, hogy Lázár fel fog támadni az utolsó napon, Jézus azt válaszolja, hogy: „Én vagyok a feltámadás és az élet" (Jn 11,25). Ő, Márta, nem hal meg többé, hanem a világ hal meg majd egyszer Márta számára. Noha a „földi sátor" megromlik, a halál maga és a pokol egyszer és mindenkorra le van fegyverezve: „nálam vannak a pokolnak és a halálnak kulcsai" (Jel 1,18). Ezért írja az apostol a filippiekhez azt, amit egyetlen ószövetségi ember sem mondhatott: neki a halál nyereség, mert Krisztussal lenni, az az Élet a mindenekfeletti legjobb:

> „Mert nékem az élet Krisztus, és a meghalás nyereség. De ha e testben való életem munkámat gyümölcsözteti: hogy melyiket válasszam, meg sem mondhatom. Mert szorongattatom e kettő között, kívánván elköltözni és a Krisztussal lenni, mert ez sokkal inkább jobb. De e testben megmaradnom szükségesebb tiérettetek." (Fil 1,21–24)

Pál szavai egy másik antropológiai fordulatot is tanúsítanak: az az ember, aki hisz az örök életben, akiben ez az Élet itt és most munkál, teljesen megszabadult a halálfélelemtől. A *Genezis* bűnbeesés-története a bűnt mint Istentől való elválasztottságot a halállal azonosította. A bűn halált nemz, és megfordítva, a halálba vezető, azaz halandó életben a halálfélelem lett az eredete minden bűnnek, benne rejlik minden gonoszság ősforrása. Søren Kierkegaard különösen pontosan fejtette ezt ki, rávilágítván arra, hogy a halál miatti szorongás teszi az embert énközpontúvá, egoistává, készteti az önfenntartás kíméletlen küzdelmére, a test felmagasztalására és az élvezetek hajhászására.

Az antik bölcsesség is azt tanította, *carpe diem,* „szakaszd le a mai nap gyümölcsét", mert holnap már a halál vár rád. Egyedül a halál(félelem) teljes legyőzésének a biztos reménységével válik az ember azzá az „új teremtéssé", akinek az evangéliumok a Krisztusban meghalt és újjászületett embert nyilvánítják. Az ilyen embernek megbocsáttattak a bűnei, és nem szorong többé a halálfélelmében. Lázár feltámasztásának a története tehát sokkal többet foglal magában egy nagyszerű csodánál, manifesztálja egy olyan egyszerű, hétköznapi emberen, mint Lázár,

a halál feletti győzelmet. „Elnyeletett a halál a győzelemben. Halál! Hol a te fullánkod? Pokol! Hol a te diadalmad?” (1Kor 15,54–55).

Ez a történet – vélhetőleg azért, mert teátrális nagyjelenetként olvasták – számos művészt megihletett. Ezek között talán az egyik legnépszerűbb Caravaggio szkeptikus jelenetformálása, amelyben a festő a saját arcát adta egy fiatalembernek, aki a jelenetből kifelé tekint, elfordulva a talán meg sem történő „csodától”. A festmény az esemény iszonyatosságát sugallja: a bibliai elbeszéléstől eltérően a képmező jobb felében Lázár nem maga lép ki a sírból, hanem merev holttestét mások cipelik Jézus elé. A test még nem támadt fel, a megelevenedésre nem utal jel.



Caravaggio: *Lázár feltámasztása* (1608–1609), Messina, Museo Nazionale

Caravaggióval ellentétben Sebastiano del Piombónak a londoni National Galleryben látható monumentális festménye a feltámasztás utáni nagyszerű pillanatra időzíti a jelenetet. Raffaello színpompájával mutatja be a népes sokaságot, amint a már megtörtént hallatlan eseményen ámuldozik: Krisztus fenségesen parancsolt, Lázár már feltámadt, ha-

lotti lepleinek utolsó maradékát oldozzák le róla. Sebastiano nem vívódik az esemény felfoghatatlanságával, s ebből következő ábrázolási és értelmezési nehézségeivel, nála minden élet: ahol a Mester ott van, ott nincs halál.



Sebastiano del Piombo: *Lázár feltámasztása* (1517–1519), London, National Gallery

Sokkal inkább viaskodik Giotto híres padovai freskója a történettel, amely egészen egyedülálló módon a bűzös szagra teszi a nyomatékot, s ezzel kívánja érzékeltetni a történet felfoghatatlanságát, szinte abszurd voltát: „Uram, immár szaga van, hiszen negyednapos." A szem embereként ismeretes festő ezzel egyszersmind egyetérteni látszik a történet Mártájával, aki szerint a szaglás a legbiztosabb érzékszervünk, mert az rögtön különbséget tud tenni egy élő és egy halott között, még akkor is, ha a látszat csal. A szellemi ember nem a szeme után, hanem a szaglása után tájékozódik: „Mert Krisztus jó *illatja* vagyunk Istennek, mind az üdvözülők, mind az elkárhozók között. Ezeknek halál *illatja* halálra; amazoknak pedig élet *illatja* életre" (2Kor 2,15–16; kiemelé-

sek tőlem – K. É.). Azonban Márta itt mégis tévedett, előbb beszélt az orr érzékeléséről, mintsem az valóban szagolt volna: a bűzlő Lázárt ugyanis már a következő pillanatban az élet illata fogja körüllengeni.



Giotto: *Lázár feltámasztása* (1304–1306), Padova, Scrovegni-kápolna

Giotto azzal érzékelteti a sírból kilépő Lázár még terjengő bűzét, hogy a sziklasír mellett állók kendővel vagy a ruhájuk szegélyével takarják el az arcukat. Mellettük azonban egy nagyon más Lázár áll, aki némán, az örökkévalóság idegenségével a tekintetében lépett ki a sírból. Ahogy a kanadai költőnő, Anne Carson írta egyik költeményében (2009) a freskó által megihletetten:

„eyes
have the power of the other world
Barely open, narrow stockslits
whose gaze is directed – simply nowhere”[*]

[*] Saját fordításomban: „szemek / melyek egy másik világ erejével teltek / alig nyitottak, szűk rések, / amelyek nézése ráirányul – a semmire”. – K. É.

A rothadás érzékeltetett halálszagával paradox feszültséget teremt a Lázár-figura kecsessége s nyugodt, finom testtartása, halotti leplének fehér gyolcsa, amely tisztaságot sugároz, s amely az alakját a feje körüli dicsfénnyel együtt sokkal inkább az élet illatával lengi körül. Talán éppen e szagváltás az, amit a vizuális médiumok közvetlenül nyilvánvalóan nem juttathatnak kifejezésre, és mégis, a jelenet egésze megjeleníti számunkra.

Giotto Lázárt éppúgy nem helyezte a kép centrumába, amiképpen Jézust sem: mindketten a képmező két oldalán állnak: a festmény tengelyébe pedig egy zöld ruhás fiatal férfi alakja került, aki az életre kelt halottról fordítja a tekintetét Jézus felé. Míg a megelevenedett felé eső egyik kezével még kétkedve az állát vakarja, másik karját már lendületesen Jézus felé nyújtja ki, Őrá mutat az esemény hiteles tanújaként. A Scrovegni-kápolna freskóján tehát a szemtanú a főszereplő: nem is annyira Lázárról, mint inkább őróla szól a történet. Neki kell döntenie arról, hogyan viszonyul ahhoz, amit lát, választja-e a Jézus által neki is felkínált életet, vagy inkább a halált. Hová tartozik, azon vallási vezetők közé-e, akiket ez az esemény, a halott Lázár feltámasztása késztetett arra, hogy az Ember Fia gyilkosaivá váljanak, s akik feltehetőleg őmögötte sorakoznak a tömegben, vagy pedig ahhoz a két nőhöz, Máriához és Mártához csatlakozik, akik éppen követlenül őelőtte, a képmező közepének az előterében láthatók a Mester lába elé borulva. A festő vizuális történetértelmezése ezzel finom párhuzamot von két életre kelés között: ahogyan a negyednapos, bűzlő tetemű Lázárt életre hívja az Ember Fia a sírból, s az immár az élet jó illatát árasztja, úgy az ifjú szemtanú előtt is nyitva áll az út, hogy eldöntse, megmarad-e a régi életénél, vagy át akar menni egy holt életből az elevenbe.

A feltámadás tanúsága mindenkor és mindenütt botrányos. Az athéni filozófusok is csak addig hallgatták Pált az Areioszpagoszon, amíg a holtak feltámadásáról nem kezdett beszélni. Semmitől nem fél az ember jobban, mint a haláltól, és semmihez nem ragaszkodik jobban, mint éppen a halálához. Merthogy ez a halál hatja át az életét születésétől fogva. Az ó élet is jobb az új életnél. Az óbor jobb az újbornál: „Aki már óbort ivott, az nem akar újat, mert ezt mondja: Az óbor a jó” (Lk 5,39).

A Mester szerint a botránkozás köve nem kerülhető el. Aki azonban erre ráesik, annak a szemei látnak. Nem az egyszeri botrányos és szuper csodát látják meg Lázár történetében, hanem a megromlott, rothadt emberi élet, életünk helyreállításának az egyetlen esélyét – az isteni életnek, az elsősorban nem fizikálisan, de úgy is megjelenő, erkölcsileg, minőségileg romolhatatlan életnek a megszületését.* Ennek a minőségében isteni életnek a felkínálása a kereszténység, ebben áll egyedisége és érvényes igazsága. Minden Lázárnak szól a Fiú szava: „[J]öjj ki!”

* Ezt az igazságot, az örök élet igazságát meglepő módon egyre több jelentős filozófus képviselte a 20. század végén. A jelen könyvben említettek mellett Paul Ricœur, Michel Henry és François Jullien – meglepő módon Badiouval együtt mind franciák. Mindeközben a hivatalos *ecclesiá*t még mint metaforát sem foglalkoztatja az *Újtestamentum*ban hirdetett „örök élet”.

ZÁRSZÓ

Sokat töprengtem azon, hogyan lehetséges, hogy olyan, magukat nem hívőnek tekintő gondolkodók, mint Alain Badiou, Žižek vagy Jullien, vagy akár a költő és filmrendező Pier Paolo Pasolini, több vonatkozásban mélyebbre ásnak az *Újtestamentum* olvasása során, mint a hívő gondolkodók; hogy igei igazságokat értenek meg és tudnak transzponálni jelenkori környezetünkbe. Miképpen lehetséges ez? Merthogy tudjuk, hogy a szent szöveg sajátossága, hogy nemcsak a Szent Szellem ihlette, de a hiteles olvasását, sőt egyáltalán a megértését is csak Ő garantálja. A „hívő" és a „hitetlen" olvasat kényes határait és paradoxonjait jól érzékeltette Ivan Illich, amikor Isten országának a megértését egy vicc elmeséléséhez hasonlította. A hívő és a hitetlen olyan, írja, mint két ember, aki ugyanazt a viccet hallgatja: „Mindketten értik a szavakat, de csak az egyik nevet, csak az egyik érti meg a példázat értelmét."

E különös recepció miértjére nyilvánvalóan nem lehet igazán választ találni. Néhány dolog ugyanakkor szembetűnik. Az egyik az, hogy ezek a gondolkodók nem langyosak, az apostolokhoz hasonlóan munkál bennük egy úttörő szellemiség, és az a bátorság, hogy ideológiák és érdekek nélkül szembenézzenek korunk valóságával – az utóbbi alapvetően a keresztény gondolkodás szellemisége volt, csak közben egyre inkább megfáradt, és átadta a helyét szép vagy kevésbé szép meséknek. S lassacskán annak a „radikálisan újnak" a hirdetése helyett, ami az evangéliumok és a levelek üzenete volt, megszületett az egyre kényelmesebbé váló teológia, hogy azután ebbe olvadjon bele minden világos szellemiség, minden szabadságvágy, minden tűz. A keresztény mártírok örökségéből, az úttörők bátorságából, abból a tudatból, hogy

a Krisztus tanítványa idegen és vándor, a többé vagy kevésbé intellektuális kispolgárok konformja lett.

A kötet fejezeteiben egy-egy centrális gondolatukkal bemutatott gondolkodók mind felismerték, hogy a keresztény hitnek kulcsszerepe van „a történelem végén", és hogy voltaképpen nem is létezik más kiút ma, mint a hit. Ezért érdemes nekünk is az athéni ifjak példáját követve belekapaszkodnunk a bemutatott antifilozófusok filozófusköpenyébe, és nem engedni őket továbbmenni mindaddig, amíg nem állnak meg velünk legalább egy beszélgetésre…

A KÖTETBEN FELHASZNÁLT KÉPEK JEGYZÉKE

A kiadó és a szerző mindent megtettek annak érdekében, hogy a könyvben szereplő, szerzői jogi védelem alá eső műalkotások, képek jogtulajdonosait felkutassák, a közlési engedélyeket beszerezzék, valamint a felhasznált fotók forrását a képjegyzékben feltüntessék. Amennyiben az olvasó mégis hiányosságot tapasztal, kérjük, észrevételét ossza meg velünk, hogy a könyv következő kiadásában orvosolhassuk a problémát.

Az első borítón: Giovanni Serodine: *Péter és Pál a mártírium útján* (1620-as évek), Róma, Galleria Nazionale – Giovanni Serodine: *L'opera completa,* szerkesztette Giovanni Testori, Milánó, Electa, 1987, 57.

19. oldal: Pablo Picasso: *Don Quixote* (1955), litográfia – Alchetron.com, Free Social Encyclopedia for The World / https://alchetron.com/Don-Quixote-(Picasso)#don-quixote-picasso-3f039f27-37cb-49e6-8a1e-13e00b98e06-resize-750.jpeg

25. és 27. oldal: Michelangelo Buonarroti: *Jónás próféta* (1508–1512), Róma, Sixtus-kápolna – Public domain, Missional Volunteer / https://www.flickr.com/photos/timothyministries/3783213340

28. és 29. oldal: *Jónás,* padlómozaik, részlet (i. sz. 310), Aquileia, Santa Maria Assunta – YukioSanjo / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aquileia_-_Basilica_-_Riposo_Giona_e_scene_di_pesca_(esposizione_33).jpg

31. oldal: Michelangelo: *Nahsón-lunetta* (1511–1512), Róma, Sixtus-kápolna – Public domain, Web Gallery of Art / https://picryl.com/media/michelangelo-lunetta-nahshon-01-d8d332

41. oldal: Római dénár Tiberius portréjával – Victuallers / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tiberius,_R6195,_BMC_49.jpg

44. oldal: Ezüstsékel – https://www.forumancientcoins.com/catalog/roman-and-greek-coins.asp?param=86641q00.jpg&vpar=3023&zpg=93296&fld=

45. oldal: Nagy Albert: *Júdás árulása* (1937), Brassó, Muzeul de Artă Braşov – A HUNGART Vizuális Művészek Közös Jogkezelő Társasága Egyesület szíves engedélyével.

48. oldal: Egydolláros bankjegy – Hana Chramostova / https://www.publicdomainpictures.net/hu/view-image.php?image=165611&picture=one-dollar-bill

79. oldal: A párizsi Notre-Dame gótikus portálja – Ismeretlen / https://www.meisterdrucke.com/kunstdrucke/Unknown-artist/971016/Gotische-Kunst:-Zentrales-Portal-der-Kathedrale-Notre-Dame-de-Paris.html

81. oldal: *Book of Kells,* Krisztus görög betűkkel írt nevének első két betűje, i. sz. 800 körül – Public domain / https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Kells#/media/File:KellsFol034rChiRhoMonogram.jpg

82. oldal: Ország Lili: *Román kori Krisztus* (1969), magántulajdon – A HUNGART Vizuális Művészek Közös Jogkezelő Társasága Egyesület szíves engedélyével.

96. oldal: Antonello da Messina: *Salvator mundi* (1465), London, National Gallery – Hans Belting: Faces: *Az arc története,* fordította V. Horváth Károly, Budapest, Atlantisz, 2018.

107. oldal: Giotto: *Noli me tangere* (1304–1306), Assisi, Basilica Papale e Sacro Convento di San Francesco – Public domain / http://images.zeno.org/Kunstwerke/I/big/72w060d.jpg

108. oldal: Tiziano: *Noli me tangere* (1514), London, National Gallery – *Encyclopædia Britannica* / https://www.britannica.com/biography/Titian/Religious-paintings#/media/1/597229/220156, https://www.britannica.com/biography/Titian/Religious-paintings

111. oldal: Michelangelo: *Feltámadt Krisztus* (1519–1521), Róma, Santa Maria sopra Minerva – Alexander Nagel: *Michelangelo and the Reform Art,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000; valamint Frank Zöllner – Christof Thoenes – Thomas Pöpper: *Michelangelo: A teljes életmű,* Budapest, Taschen – Vince Kiadó, 2008, 425.

113. oldal: Jacopo Pontormo: *Noli me tangere* (1532 körül), Firenze, Casa Buonarroti – Public domain / https://picryl.com/media/jacopo-pontormo-noli-me-tangere-wga18107-24c290

119. oldal: Hans Holbein Krisztusa Lavater *Fiziognómiai töredékei*ből – Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe,* Lipcse–Winterthur, Weidmann und Reich–Steiner, 1775.

124. oldal: Marc Chagall: *Támár* (1960), Biblia-illusztráció litográfia – Dessins pour La Bible, Párizs, Teriade–Mourlot, 1960.

130. oldal: Francis Bacon: *X. Ince pápa* (1953), MoMa, New York – Art Blart _ art and cultural memory archive / https://artblart.com/wp-content/uploads/2009/12/head-vi-1949.jpg

132. oldal: LawickMüller: *Apollón* (2000) – A művészek szíves engedélyével.

132. oldal: LawickMüller: *Athéné* (2000) – A művészek szíves engedélyével.

138. oldal: Giotto: *Szent Ferenc a szultán előtt* (1307–1308), Firenze, Santa Croce – Public domain, Web Gallery of Art / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giotto_di_Bondone_-_Scenes_from_the_Life_of_Saint_Francis_-_6._St_Francis_before_the_Sultan_(Trial_by_Fire)_-_WGA09313.jpg

144. oldal: Salvador Dalí: *Illés* (1969–1971), Biblia-illusztráció – *Die Bibel, Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung, illustriert mit dem vollständigen Bibelzyklus von Salvador Dalí,* Stuttgart, Katolische Bibelanstalt GmbH, 1980, 320.

157. oldal: *Conrad Lemmer és felesége epitáfiuma* (1654), St.-Stephani, Calbe – Public domain, Dieter Horst Steinmetz / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lemmerepitaph.jpg

160. oldal: Salvador Dalí: *Az utolsó vacsora* (1969–1971), Biblia-illusztráció – *Die Bibel, Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung, illustriert mit dem vollständigen Bibelzyklus von Salvador Dalí,* Stuttgart, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980, 1008.

162. oldal: *Szőlőszüret*, római mozaik (4. század), Róma, Santa Costanza – José Luiz / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ancient_roman_mosaics_-_Santa_Costanza_-_Rome_2016_%282%29.jpg

163. oldal: *Konstancia szarkofágja* (4. század második harmada), Róma, Vatikán, Museo Pio Clementino – Jean-Pol GRANDMONT / https://en.wikipedia.org/wiki/Sarcophagi_of_Helena_and_Constantina#/media/File:0_Sarcofago_di_Costantina_-_Museo_Pio-Clementino_-_Vatican_(1).JPG

177. oldal: Rembrandt van Rijn: *Szent Család* (1633–1635), Ermitázs, Szentpétervár – Rembrandt: *Genie auf der Suche, Gemäldegalerie,* Berlin, Staatliche Museen, 2006, S. 28, 157.

184. oldal: Hieronymus Bosch: *Szent Kristóf viszi a gyermek Krisztust* (1500), Rotterdam, Museum Boijmans Van Beuningen – Public domain, Collectie Boijmans / https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Hieronymus_Bosch_085.jpg

201. oldal: Giovanni Serodine: *Péter és Pál a mártírium útján* (1620-as évek), Róma, Galleria Nazionale – Giovanni Serodine: *L'opera completa*, szerkesztette Giovanni Testori, Milánó, Electa, 1987, 108.

213. oldal: Caravaggio: *Lázár feltámasztása* (1608–1609), Messina, Museo Nazionale – Public domain / https://it.wikipedia.org/wiki/Resurrezione_di_Lazzaro_%28Caravaggio%29#/media/File:Michelangelo_Caravaggio_006.jpg

214. oldal: Sebastiano del Piombo: *Lázár feltámasztása* (1517–1519), London, National Gallery – Public domain, National Gallery / https://hu.m.wikipedia.org/wiki/F%C3%A1jl:Sebastiano_del_Piombo,_The_Raising_of_Lazarus.jpg; valamint *L'opera completa di Sebastiano del Piombo,* szerkesztette Carlo Volpe, Milánó, Rizzoli, 1980, XLIII. tábla.

215. oldal: Giotto: *Lázár feltámasztása* (1304–1306), Padova, Scrovegni-kápolna – Public domain / https://hu.wikipedia.org/wiki/Fájl:Giotto_-_Scrovegni_-_25-_-_Raising_of_Lazarus.jpg, valamint Edi Baccheshi: *Giotto életműve,* Budapest, Corvina, 1984, XXVII tábla.

A hátsó borítón: Kondor Béla: *Próféta* (1969), magántulajdon – Kondor Mária jogörökös, Fertőszögi Péter és a Kovács Gábor Művészeti Alapítvány szíves engedélyével.

JEGYZETEK

1. John D. Caputo: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture),* Grand Rapids, MI, Baker Academics, 2007.
2. Idézem Ivan Illich nyomán, lásd Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében,* fordította Tóth Gábor, Budapest, Osiris, 2001, 36.
3. Lásd T. S. Eliot: *Notes towards the Definition of Culture,* London, Faber and Faber, 1948, 32.
4. Ez a sarkalatos elv Ricœur egész hermeneutikáját jellemzi. Lásd a következő kötet írásait: Paul Ricœur: *Vallás, ateizmus, hit,* fordította Angyalosi Gergely, Budapest, L'Harmattan, 2023.
5. Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez,* Budapest, L'Harmattan, 2014.
6. Magyar fordítása Scholz László fordításában: Miguel de Unamuno: *A kereszténység agóniája,* Budapest, Kossuth, 1997.
7. Miguel de Unamuno: *A tragikus életérzés: Tragikus életérzés az emberben és a népekben,* fordította Farkas Géza, Budapest, Európa, 1989.
8. Uo., 232.
9. Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete,* fordította Csejtei Dezső, Budapest, Európa, 1998.
10. Uo., 316.
11. Uo., 159. sk.
12. Uo., 223.
13. Uo., 227.
14. A mű magyar nyelven Ungvári Tamás fordításában jelent meg: Graham Greene: *Monsignor Quijote,* Budapest, Európa, 1987.
15. Uo., 238.

16. Klaus Heinrich: *Parmenides und Jona: Vier Studien* über *das Verhältnis von Philosophie und Mythologie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982, 108. skk.
17. Babits Mihály fordítása.
18. Carl Justi: *Michelangelo,* Berlin, G. Grote, 1922, 92.
19. Magyarul *Igazságot!* címmel jelent meg 2004-ben, Budapesten, a Szent István Társulat gondozásában. Én az angol alapján idézem az írást: G. K. Chesterton: *Orthodoxy,* London, John Lane / The Bodley Head, 1909.
20. Horst Bredekamp: *Michelangelo,* Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 2021, 231.
21. Kritikai esszéi *Eretnekek* címen magyarul is megjelentek (fordította Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 1991); ezekben vitatkozik nagy kortársaival, George Bernard Shaw-val, Rudyard Kiplinggel és másokkal.
22. *Die Zeit,* 2000. május 11. (Online is elérhető.)
23. Chesterton: *Orthodoxy,* i. m., 175.
24. Uo., 213.
25. Uo.
26. William Wordsworth (1770–1850) angol romantikus költő.
27. Chesterton: *Orthodoxy,* i. m., 100.
28. Uo., 197.
29. Uo., 290.
30. G. K. Chesterton: *Assisi Szent Ferenc és a Fioretti,* fordította Antal Lukács, Budapest, Szent István Társulat, 1980.
31. Chesterton: *Orthodoxy,* i. m., 295.
32. *The Book of Job,* with an introduction by G. K. Chesterton & illustrated in colour by C. Mary Tongue, London, C. Palmer & Hayward, 1916.
33. Lásd Losoncz Alpár: *A formakereső ellenállás:* Társadalomkritikai *tanulmányok,* Újvidék, Forum, 2020, 357.
34. Tertullianus: *Apologeticus,* 38. Ezt a mondást még Hannah Arendt is idézi, lásd *A sivatag és az oázisok,* fordította Mesés Péter és Pató Attila, Budapest, Palatinus, 2002, 80.
35. Yuval Noah Harari: *Sapiens: Az emberiség rövid története,* fordította Torma Péter, Budapest, Animus, 2022, 197.

36. Lásd ehhez többek között Giorgio Agamben: Wenn die grausame Religion des Geldes die Zukunft verschlingt, *Profanierungen,* 2017/1, 6.
37. Harari: *Sapiens,* i. m., 170.
38. Az idézet forrása: Georg Simmel: *Philosophie des Geldes,* Berlin, Duncker & Humblot Verlag, 1900, 541, 553. (A kötet magyar nyelven is megjelent, lásd Georg Simmel: *A pénz filozófiája,* fordította Berényi Gábor, Budapest, Osiris, 2004.)
39. Alain Badiou: *Lét és esemény,* fordította Csordás Gábor, Budapest, L'Harmattan, 2022, 202. sk.
40. Harari: *Sapiens,* i. m., 206.
41. Ef 6,11–12, 2Thess 2,2.
42. Losoncz: *A formakereső ellenállás,* i. m., 80.
43. Ez Giorgio Agamben megfogalmazása. Lásd a vele készített interjút az alábbi linken: http://libcom.org/library/god-didnt-die-he-was-transformed-money-interview-giorgio-agamben-peppe-sav%C3%A0.
44. Byung-Chul Han: *Pszichopolitika: A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák,* fordította Csordás Gábor, Budapest, Typotex, 71. Kiemelés tőlem. – K. É.
45. Gilbert Keith Chesterton: *Eretnekek,* fordította Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 95.
46. A kötet először angolul jelent meg 2005-ben, egy Paul Celantól kölcsönzött címmel: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley* (Toronto, House of Anansi Press), majd németül: *In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche* über *Religion und Gesellschaft mit David Cayley* (München, C. H. Beck, 2006).
47. A legnyilvánvalóbban a John Milbankkel készült beszélgetőkönyvében mutatkozik ez meg: Slavoj Žižek – John Milbank: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?,* Cambridge, MA, The MIT Press. 2009.
48. David Cayley: *Ivan Illich: An Intellectual Journey*, Penn State University Park, PA, Pennsylvania University Press, 2021.
49. Lásd David Cayley bevezetését uo., 30.
50. John D. Caputo: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture),* Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007.
51. François Jullien: *Ressources du christianisme: Mais sans y entrer par la foi,* Párizs, Éditions L'Herne, 2018.

52. Lásd Cayley: *Ivan Illich,* i. m., 73.
53. Lásd Ivan Illich: *Genus: Zu einer historischen Kritik der Gleichheit,* München, C. H. Beck, [1982] 1995, 107.
54. Németül lásd az előző jegyzetben.
55. *Der Nächste, neighbour, brother.*
56. Joseph Ratzinger: A keresztény testvériség, in *A szeretetről,* fordította Tillmann J. A., Budapest, Vigilia, 1987, 209–274, idézve 229.
57. Joseph Ratzinger írására (Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*, in *Revue des* Études *Augustiennes et Patristique,* Tom. 2, 1956, 173–185) és ezen *exegézis*ének a lemondásához való lehetséges kapcsolatára Giorgio Agamben hívta fel a figyelmet. Német fordításban: Giorgio Agamben: *Das Geheimnis des Bösen,* Berlin, MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, 2015, 16.
58. Cayley: *Ivan Illich,* i. m., 364.
59. Illich: *In den Flüssen,* i. m., 86.
60. Uo., 119.
61. Badiou: *Ethik,* i. m., 95.
62. Illich: *In den Flüssen,* i. m., 195.
63. Az *an-archiá*nak mint a demokrácia radikális fogalmának a körüljárásához lásd Losoncz Márk írását: Losoncz Márk: *Összefüggő viszonyok, teremtő kapcsolatok,* Újvidék, Forum, 2022.
64. Lásd Slavoj Žižek: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat: Szeptember 11. tragédiájától a pénzügyi összeomlás bohózatáig,* fordította Bartha Eszter és Koltai Mihály Bence, Budapest, Eszmélet Alapítvány, 2009.
65. Ivan Illich: *In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley,* németre fordította Sebastian Trapp, München, C. H. Beck, 2006, 249.
66. Számos hivatkozást fűzhetnénk ehhez a filozófiai tételhez. Csak néhányat említve: Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, 14. Eric Havelock: *Schriftlichkeit: Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution,* Weinheim, VCH, 1990. Jürgen Trabant: *Artikulationen: Historische Anthropologie der Sprache,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998.
67. Johann Georg Hamann: Hierophantische Briefe, in Uő: *Hauptschriften erklärt,* 5. Band, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, 84. sk.

68. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban,* fordította Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2013, 258.
69. Eric A. Havelock és Walter J. Ong írásait magyar fordításban lásd az alábbi kötetben: *Szóbeliség és írásbeliség: A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig,* szerkesztette Szécsy Gábor és Nyíri Kristóf, fordította Bognár Gergely et al., Budapest, Áron, 1998.
70. Platón: *Phaidrosz,* 275b. Lásd Platón *Összes művei,* fordította Kövendi Dénes, Budapest, Európa, 1984, II. kötet.
71. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban,* fordította Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz 2004, 280.
72. Walter J. Ong: *Szóbeliség és írásbeliség: A szó technologizálása,* fordította Kozák Dániel, Budapest, Gondolat, 2010.
73. Idézi Assmann: *A kulturális emlékezet,* i. m., 87.
74. Hans Belting: *A hiteles kép: Képviták mint hitviták*, fordította Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2009, 237.
75. Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében,* fordította Tóth Gábor, Budapest, Osiris, 2001, 108.
76. Ivan Illich – Barry Sanders*: Das Denken lernt schreiben: Lesekultur und Identität,* Hamburg, Hoffmann und Kampe, 1988, 56.
77. Uo., 41 sk.
78. Eckhart *Jézus Sirák könyvé*ből veszi a metaforát (Sir 50,10), de hivatkozhatunk a metafora jelentéséhez a Róm 9, 21–23-ra is. Lásd Eckhart mester: *Az értelem fénye: Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések,* fordította Bányai Ferenc, Budapest, Kairosz, 2010, 185.
79. *Conf.* II, 3, 5, 58. oldal, itt és a továbbiakban is ebből a kiadásból idézem: Aurelius Augustinus: *Vallomások,* fordította Városi István, Budapest, Gondolat, 1982.
80. Uo.
81. *Conf.* X, 5, 7, 283.
82. *Conf.* VIII, 20, 232.
83. *Conf.* VIII, 9, 21ff., 233–234.
84. *Conf.* IV, 12, 112.
85. Uo.

86. Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke: Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler,* I–VI. kötet, Bécs, Herder, 1949–1957, I. kötet, 71.
87. *Conf.* XIII, 11. 430. sk.
88. Weöres Sándor: Egysoros versek, XXVIII, in Uő: *Egybegyűjtött költemények,* I–III. kötet, Budapest, Helikon, 2008, I. kötet, 461.
89. Saját fordítás a görög szöveg, Károli és az *Elberfelder Bibel* alapján. – K. É.
90. Hans Belting: *Faces: Az arc története,* fordította V. Horváth Károly, Budapest, Atlantisz, 2018, 205. sk.
91. Uo.
92. Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról* (Órigenész művei I.), fordította Vanyó László és Somos Róbert, Budapest, Szent István Társulat, 2022, 283.
93. Szent Ágoston: *Zsoltármagyarázatok,* I–IV. kötet, fordította Diós István, Budapest, 2017, I. kötet, 76.
94. Alain Badiou: *L'ethique: Essay sur la conscience du mal,* Párizs, Hatier, 1993; idézem a német kiadásból: *Ethik: Versuch* über *das Bewusstsein des Bösen,* Bécs, Turia und Kant, 2003.
95. Alain Badiou: *Lét és esemény,* fordította Csordás Gábor, Budapest, L'Harmattan, 2022, 199.
96. Slavoj Žižek: *On Belief,* London – New York, Routledge, 2001, 112.
97. Alain Badiou: *Ethik,* i. m., 61. Kiemelés tőlem. – K. É.
98. Alain Badiou: *Szent Pál: Az egyetemesség apostola,* fordította Csordás Gábor, Budapest, Typotex, 2012.
99. Hivatkozás az 1Kor 12, 10-re. Uo., 37.
100. Uo., 103.
101. Uo., 104.
102. Uo., 105.
103. Uo., 83.
104. Uo.
105. Uo., 173.
106. Uo., 177.
107. Kiemelés tőlem. – K. É.
108. Jean-Luc Nancy: *Noli me tangere,* fordította Kiss Gabriella, Budapest, MMA, 2020.
109. Az *Újtestamentum* életfelfogásához lásd François Jullien: *Resources of Christianity,* Cambridge, Polity, 2021, 39. skk.

110. Bredekamp: *Michelangelo,* i. m., 495.
111. Lavater levele Johann Jacob Hesshez, 1769. szeptember 15. Lásd Horst Weigelt: *J. K. Lavater,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 16.
112. J. C. Lavater: *Hand-Bibliotheck,* 1791, 2. kötet, 263. Lásd továbbá: Ueli Greminger: *Johann Caspar Lavater: Berühmt, berüchtigt, neu entdeckt,* Zürich, Theologischer Verlag, 2012.
113. Mary Lavater-Sloman: *Genie des Herzens: Lebensgeschichte von Johann Caspar Lavater,* Zürich, Morgarten Verlag, 1939, 186.
114. Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe,* Lipcse–Winterthur, Weidmann und Reich–Steiner, 1775.
115. Johann Kaspar Lavater: *Ausgewählte Schriften,* Hrsg. von Johann Kaspar Orelli, Zürich, Fr. Schulthess, 1848, VI, 228.
116. Johann Caspar Lavater: *Aussichten in die Ewigkeit in Briefen an Herm Johann Georg Zimmermann,* Hamburg, Sowie, 1773, III. kötet, 58.
117. Lavater: *Ausgewählte Schriften,* i. m., I. kötet, 33.
118. Johann Georg Hamann: *Londoner Schriften,* Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer, München, C. H. Beck, 1992, 410.
119. Hans Belting: *Kép-antropológia: Képtudományi vázlatok,* fordította Kelemen Pál, Budapest, Kijárat, 2007.
120. Platón: *Timaiosz,* 44d–45b. Lásd Platón *Összes művei,* fordította Kövendi Dénes, Budapest, Európa, 1984, III. kötet.
121. Peter Sloterdijk: *Sphären,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999. De ugyanígy: Gottfried Boehm: *Bildnis und Individuum,* München, Prestel-Verlag, 1985.
122. Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról,* fordította Vanyó László, Budapest, Szent István Társulat, 1997, 283.
123. Georg Simmel: *Velence, Firenze, Róma: Művészetelméleti írások,* fordította Berényi Gábor, Budapest, Atlantisz 1990, 127.
124. William Shakespeare: *Macbeth,* I. felvonás, IV. szín, Szabó Lőrinc fordításában szó szerint így: „Nincs szem, mely az arcból kiolvasná a lélek alkatát", in *Shakespeare összes drámái,* Budapest, Helikon, 1972, II. kötet, 570.
125. Gilles Deleuze – Felix Guattari: *A Thousand Plateaus,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 182.

126. Hans Belting: *Faces: Az arc története,* fordította V. Horváth Károly, Budapest, Atlantisz, 2018.
127. Uo., 251.
128. Uo., 402–403.
129. *Az egyszerűség útja: Assisi Szent Ferenc írásai – Facimbalom: Szedő Dénes versei és fordításai,* Budapest, Szent István Társulat, 1981; továbbá: http://www.szozat.org/index.php/lira/tartalom/1808-assisi-szent-ferenc-naphimnusza.
130. Sík Sándor fordítása. Idézem: *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája,* Budapest, Helikon 1990, 100. szakasz.
131. Nikosz Kazantzakisz: *Isten szegénykéje,* fordította Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 21.
132. Umberto Eco: *Óriások vállán,* fordította Barna Imre és Sajó Tamás, Budapest, Kossuth, 2019, 117.
133. Hésziodosz: *Munkák és napok,* 49. sor. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.
134. Giorgio Agamben: Amikor ég a ház, *A Szem,* 2020. december 4., fordította Básthy Ágnes és Tillmann Ármin, online elérés: https://aszem.info/2020/12/giorgio-agamben-amikor-eg-a-haz. Lásd ehhez még a X. fejezetet.
135. W. G. Sebald: *A Szaturnusz gyűrűi: Angliai zarándokút,* fordította Blaschtik Éva, Budapest, Európa, 2011.
136. Uo., 107.
137. Lásd Eco: *Óriások vállán,* i. m., 115.
138. Lásd ehhez részletesen Losoncz Alpár elemzését: *A formakereső ellenállás: Társadalomkritikai tanulmányok,* Újvidék, Forum, 2020, 212. skk.
139. Fordította Sujtó László, Budapest, Atlantisz, 2013.
140. René Girard: *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből: A kereszténység kritikai apológiája,* fordította Sujtó László, Budapest, Atlantisz, 2013, 56.
141. Uo., 108.
142. Uo.
143. Uo., 149.
144. Uo.
145. Uo., 174. sk.
146. Uo., 224.

147. Uo., 202.
148. Uo., 237.
149. A rádióinterjú szövege elérhető a következő honlapon: www.davidcayley.com.
150. Párizs, Carnets Nord, 2008.
151. Vom Kriege, 1832. Magyar nyelven: Carl von Clausewitz: *A háborúról: Clausewitz Károly tábornok hátrahagyott műve,* észrevételekkel és magyarázatokkal ellátta Hazai Samu, Budapest, Athenauem, 1917.
152. Alexander Kluge: *Fontane, Kleist, Deutschland, Büchner: Zur Grammatik der Zeit,* Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 2004, 84.
153. René Girard: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva,* fordította Lisztes Gábor és Szalay Gabriella, Budapest, L'Harmattan, 2013, 177.
154. Kol 2,16, 1Tim 4,3–4.
155. Gilbert Keith Chesterton: *Eretnekek,* fordította Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 95.
156. Slavoj Žižek: *Zűr a paradicsomban: A történelem végétől a kapitalizmus végéig,* fordította Reich Vilmos, Budapest, Európa, 2016, 141. sk.
157. Lásd Slavoj Žižek – Boris Gunjević: *God in Pain: Inversions of Apocalypse,* New York, Seven Stories Press, 2012, 44.
158. Slavoj Žižek: *A törékeny abszolútum: Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?,* fordította Hogyinszki Éva és Molnár D. Tamás, Budapest, Typotex, 2011.
159. Uo., 210.
160. Uo., 167.
161. Az idézet Schelling *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* című írásából származik, lásd Žižek, *God in Pain*, i. m., 157.
162. Alain Badiou: *Szent Pál: Az egyetemesség apostola,* fordította Csordás Gábor, Budapest, Typotex, 2012.
163. Žižek: *A törékeny abszolútum,* i. m., 167. – Kiemelés Žižektől.
164. Lásd Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába,* fordította Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995.
165. Eredeti dán kiadása: *Enten – Eller,* Koppenhága, Reitzel, 1843. Magyar nyelvű kiadása, amelyet felhasználtam: Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy,* fordította Dani Tivadar, Budapest, Gondolat, 1978.
166. Kierkegaard: *Vagy-vagy,* i. m., 53.
167. Lásd https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia.html.

168. Lásd Albrecht Koschorke: *Die heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2000.
169. Koschorke: *Die heilige Familie und ihre Folgen,* i. m., 37.
170. Žižek: *A törékeny abszolútum,* i. m., 219.
171. Uo.
172. Uo., 210.
173. A mű magyar nyelven: Giorgio Agamben: *Homo sacer: A szuverén hatalom és a puszta élet,* fordította Csordás Gábor, Budapest, Typotex, 2023.
174. Ez irányú írásairól legutóbb Losoncz Alpár nyújtott nagyszerű kritikai összegzést. Losoncz Alpár: Néhány marginália a járvány kapcsán, *Tiszatáj,* 76. évf., 2022/10, 53–61.
175. Giorgio Agamben: *Pilate and Jesus,* Stanford, Stanford University Press, 2015.
176. Magyar nyelven: Dante Alighieri: *Az egyeduralom,* fordította Sallay Géza, Budapest, Kossuth, 1993.
177. Lásd Agamben: *Pilate and Jesus,* i. m., 61.
178. Walter Benjamin: Teológiai-politikai töredék, in *Angelus Novus,* fordította Bence György, Budapest, Magyar Helikon, 1980, 977.
179. Tyconius: *Szabályok könyve – Liber Regularum Tyconii,* fordította Czachesz István, Budapest, Hermenetikai Kutatóközpont, 1997.
180. Giorgio Agamben: Il mistero del male; idézve a német kiadásból: *Das Geheimnis des Bösen,* Berlin, Matthes & Seitz, 2015, 23.
181. Benjamin: *Teológiai-politikai töredék,* i. m., 977.
182. Saját fordítás. – K. É.
183. Giorgio Agamben: Amikor ég a ház, *A Szem,* 2020. december 4., fordította Básthy Ágnes és Tillmann Ármin, online elérés: https://aszem.info/2020/12/giorgio-agamben-amikor-eg-a-haz.
184. Saját fordítás. – K. É.
185. Arisztotelész: *Eudémoszi etika – Nagy etika,* fordította Steiger Kornél, Budapest, Gondolat, 1975, 1208b; online elérés: https://mek.oszk.hu/05700/05709/05709.htm.
186. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés,* fordította Rácz Péter, Budapest, Európa, 1986.
187. Saját fordítás. – K. É.
188. Magyar nyelven például: *Assisi Szent Ferenc Virágoskertje – Fioretti,* fordította É. Megyeri András, Szeged, Agapé, 1999.

189. Lásd *The Book of the Elders: Sayings of the Desert Fathers* (The Systematic Collection), transl. John Wortley, Collegewill, Minnesota, Liturgical Press, 2012.
190. Hamann levele Jacobinak, 1787. április 8-án, lásd Johann Georg Hamann: *Briefwechsel,* IV–VII. kötet, szerkesztette Arthur Henkel, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1959; Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1965–1979, VII. kötet, 140.
191. Hamann: *Briefwechsel,* i. m., VI. kötet, 332.
192. Hamann: *Briefwechsel,* i. m., V. kötet, 167.
193. Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke: Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler,* Bécs, Herder, 1949–1957, III. kötet, 39.
194. Johann Georg Hamann: *Johann Georg Hamanns Londoner Schriften,* Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weißenborn, München, C. H. Beck, 1993, 376.
195. Hamann: *Briefwechsel,* i. m., V. kötet, 271.
196. Hamann: *Sämtliche Werke,* i. m., II. kötet, 73.
197. Giorgio Agamben előszava, lásd Ivan Illich: *Kirche ohne Macht: Beiträge zur Feier des Wandels,* Münster, Aschendorff Verlag, 2023, XX.