

Tallár Ferenc

A MEGFELELÉS ÉS A TÚLÁRADÁS LOGIKÁJÁRÓL

A szegény szabólegény vagy a legkisebb testvér, akitől senki sem vár semmit, és akit a nagyok kinevetnek, egyszer csak átbucskázik a fején, és többé nem az, „aki”. Délceg, ifjú herceg áll előttünk, aranyos ruhában, csillogó fegyverekkel. Ki ez az ifjú herceg? A szegény szabólegény, a kicsúfolt, legkisebb testvér. Pontosabban szólva, aki előttünk áll, az *egyszerre* az ifjú herceg és a szegény szabólegény. Ez az átbucskázás, ez az átmenet minden bizonnyal csoda: áttöretnek egy már „elkészült” és rendezett, magától értődő világ síkjai és határai, melyben minden és mindenki az, „ami”: a szegény szegény, a hatalmas hatalmas. Így vannak adva egy mindent tipizáló, kategorizáló és hierarchizáló, ezért jól kezelhető és otthonosan ismerős világ struktúráiban. Ám az átbucskázás során felnyíló rés kijelöli a hátunk mögött elkészült struktúrában az újjászületés helyét. Aki benne áll, többé nem az, „ami”. *Kívül* a struktúrán, a felnyíló résben a szegény szabólegény és az ifjú herceg egymásba játszását csodálhatjuk: egy új eredet, az átmenet pillanatát.

Talán nem követelek el blaszfémiát, ha megkockáztatom: ahogy a szegény szabólegény ifjú herceggént áll előttünk, úgy áll előttünk Jézus Isten Fiaként és Istennel „egylényegűként” (*homoúsziosz*). De ki ez az Isten? Erre sem mondhatunk mást: a világvégi Galileában született Jézus, az ácsnak a fia – egy ember, aki „*a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas fiának bizonyult*” (RÓM 1,4). Engem itt mindenesetre ez a Jézus érdekel, és nem János preegzisztens Logosza. Annak a tanítónak és gyógyítónak, annak a szent embernek a karneváli alakja, aki „*átbucskázott a fején*”. Ez a Jézus nem diadalmas Messiásként érkezik Jeruzsálembe. Egy szamárcsikó hátán üget be a szent városba, ahol elárulják, kinevetik és megcsúfolják, a latrok között keresztre feszítik, hogy aztán alászállva a sírba, harmadnapon felmagasztosulva szülessen újra. Nem a katekizmusok, nem a dogmatika vagy a Tanítóhivatal tantétellé objektívált Krisztusa érdekel tehát, hanem annak az élő tapasztalatnak a szimbóluma, mely ott munkál a népmesék csodás átváltozásaiban is. Ez a tapasztalat pedig tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük és rendelkezünk felette – hogy dogmákba foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Hisz éppenséggel a struktúrákon, a mindent felmérő és lemérő, mindent meg- és elítélő törvényen való túllépést, az „abszolút más” lehetőségét ígéri.

Az átváltozásnak ez a „mesés”, „csodálatos” vagy épp „misztikusnak” tetsző tapasztalata távolról sem idegen a világ megélésének emberi rendjétől. Érdemes kitágítani a kört, és összevetni az átmenet rítusaiban (*rites de passage*) feltárt *liminalitás* tapasztalatával. A beavatási szertartás, mondjuk a harcossá vagy a törzsfővé avatás résztvevője meghal és újjászületik: bevonul az anyaöl szimbólumaként értelmezett szertartásházba, vagy beveszi magát a halál szimbólumaként átélt sűrű, homályos és kiismerhetetlen vadonba, hogy ott találkozzván valami „egészen mással”, megújult alakban lépjen majd elő. A rituális fürdés, a megtisztulás vagy a keresztelés során az átkelő alámerül a Gangesz vagy a Jordán szent vizében, hogy az őskáoszt, a még teremtés előtti for-

mátlant szimbolizáló elemben ő maga is elveszítse kész formáit, s a vízből új emberként bukjon elő.

Az egészen más, az átváltozás csodája a struktúra meghatározott pontjai, világosan körülhatárolt státusai között tűnik fel tehát: a törés- és határpontokon, a liminalitásban. Az „*átkelő*” egyén – írja Turner – „*olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik*”.¹ Bár ily módon kiemeli a liminalitás időleges és átmeneti jellegét, Turner azt is hangsúlyozza, hogy a liminalitás gyorsan tovatűnő pillanata „*feldedi az általános társadalmi köteleket... Mintha itt az emberek közötti kölcsönös kapcsolat két fő »modellje« kerülné egymás mellé, vagy váltakozna egymással. Az első a társadalom mint politikai, jogi és gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és gyakran hierarchikus rendszere... A második, mely a liminális periódusban válik felismerhetővé, a társadalom mint strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan communitas...*”² A meghatározott státusokból, valamint a hozzájuk kapcsolódó szerepkészletekből, magatartás-elvárásokból, kötelezettségekből és jogokból felépülő struktúrán belül – teszi még hozzá Turner – „*az egység az, amit Radcliffe-Brown... szupermaszknak nevezett, nem pedig az egyedi individuum. A második modellben a communitas gyakran mint édeni, paradicsomi, utópisztikus vagy millenáris állapot jelenik meg, amelynek elérésére az egyén és a közösség vallási tevékenységének irányulnia kell. A társadalmat mint szabad és egyenlő bajtársak – teljes személyek – communitasát fogjuk fel*”.³ A communitasnak erről a középkor népi nevetéskultúrájában és karneváli világában manifesztálódó állapotáról mondja Bahtyin, hogy benne „*az ember mintegy újjászületett, csupán az új, tisztán emberi viszonyokhoz alkalmazkodva. Az elidegenedés átmenetileg megszűnt. Az ember visszatért önmagához, egyszerűen embernek érezte magát a többi ember között*”.⁴

Természetesen a „teljes személyek” communitasával és a „tisztán emberi viszonyok” elidegenedésmentes állapotával óvatosan kell bánnunk. Mert bármilyen szépen csengő fogalmak is ezek, valami olyasmire utalnak, ami aligha tartható. Azt sugallják ugyanis, hogy a struktúra általános-személytelen maszkjai mögött már készen ott várakoznak a „teljes személyek” körüljárható, jól formált alakjai, akiknek csak maszkjaikat kell félretolniuk. Klasszikus, mondhatnám megszelídített utópia ez, melyből hiányzik a liminális tapasztalat drámaisága. Mert, ha jól értem, a liminalitás nem arról szól, hogy egy előadás végakkordjaként a színész leteszi maszkját, hanem arról, hogy a struktúra feltöretik és megnyílik: egy létező beáll a létbe, és szembenéz újjászületésének lehetőségével – így mindazokkal a kockázatokkal és bizonytalanságokkal is, melyek az új eredet velejárói.

Kérdés persze, hogy ez a lehetőség miért épp a szegény szabólegény, a kigúnyolt, legkisebb testvér lehetősége. Miért ők válnak mindújra ifjú herceggé, és a gazdag bíró esetében miért olyan elképzelhetetlen ez az átváltozás. De kérdezhetjük azt is, miért épp megköötözött szárcsikóért küldi Jézus a tanítványait a szemközti faluba, s nem toporzékoló paripáért? Miért az a Jézus magasztosul fel, aki a szegényekhez fordul a gazdagokkal szemben, a boldogtalanokhoz a boldogokkal, a gyengékhez az erősekkel szemben – aki a világ megalázottjait és megszorítottjait szólítja meg? Vagy általánosabban fogalmazva: mivel igazolható a „gyengék hatalmának” nyilvánvalóan paradox fogalma, azaz „*átmeneti vagy állandó szent tulajdonságok tulajdonítása az alacsony státusnak vagy pozíciónak*”?⁵ És továbbmenve: miért következne ebből – ahogy Turner fogalmaz – épp „*misztikus veszély*”?

A válasszal, mely túl könnyen adódik, nem árt óvatosnak lennünk. Mert ha egyszer

valamiféle kapcsolatot tételeztünk a liminális helyzetben létebe álló létező, valamint a gyengék hatalma között, nem elégedhetünk meg immár az igazságérzetünkre és az alapvető emberi szolidaritásérzésre történő hivatkozásokkal. Ami az emberek közötti tér, az *inter est* megragadására képtelen együttérzés terméketlenségét illeti, Hannah Arendtnek – lesz még erről szó – minden bizonnyal éppúgy igaza van, mint ahogy igaza van Bubernak is abban, hogy bár érzések „kísérik” a szeretetet, de az maga nem érzelem, hanem éppenséggel „az én és Te között”, azaz a „világban” ható erő. De ha erő, ha hatalom, miért épp a gyengék hatalma, és honnan veszi a gyenge az erőt?

Arról lenne szó, hogy bár fölül a gálya, s alul a víznek árja, azért a víz az úr? Vagy arról, hogy a szegények és a gyengék sokan vannak, s ez a sokaság akár a *ressentiment* (Nietzsche), akár az osztályöntudat révén olyan erővé szerveződhet, mely elsöpri az erőseket? Mindez igaz lehet. Én azonban itt inkább a gyengék hatalmához kapcsolódó „misztikumot”, a „szent tulajdonságok tulajdonítását” szeretném kérdőre vonni. A szent – mint többek között Rudolf Ottótól tudjuk – az „egészen más”. És ha a gyengéknek hatalmuk van, akkor nem pusztán azért, mert ők csak a láncikat veszíthetik, hanem azért, mert – tovább követve a megszokott metaforaláncot – ők ennek a láncnak a leggyengébb láncszemei: gyengék, mert „egészen mások”.

A gyenge itt természetesen nem vagy nem csak a politikai hatalom, illetve az anyagi gazdagság vonatkozásában értendő, bár nyilvánvalóan úgy is. Ám a gyenge alapvetően mégiscsak azért gyenge, mert kiszorult a struktúrában integrált, státusok és szerepek, jogok és kötelességek hálózatában „felépített”, társadalmiasult ének *kölcsönös elismerési viszonyaiból* – mert nem részese annak a „mi intenciónak”, annak az általános másoknak, mely az igazságosság *megfeleléslogikájának* alapján annak ad elismerést, aki azt teszi és úgy teszi, ahogy az általános másik szerint tennie kell. A gyenge kívül rekedt, ám épp *kívülállása* lesz a szentség jegyeit hordozó hatalom, az „egészen más” forrásává. Mert a jól működő struktúra hibás, integrálatlan terméke, mert a struktúra részeibe szorult, a struktúrán nyitott réssé válik. Akár akarja, akár nem, a liminalitás helyzetében *van*, s ily módon pusztán létében felfeslik a törvény szövete. A gyenge ezáltal olyan karneváli forgatag gyújtópontjává válhat, melyben – éppen ott és nem a dogmák szigorában – hatalommá sűrűsödhet az „egészen más”. Ha így tekintjük a dolgot, szentnek és gyengének a kapcsolata nem esetleges vagy külsőleges immár. Okkal szól így „*a magasságos és felséges, aki örökké lakozik, és akinek neve szent: Magasságban és szentségben lakom, de a megrontottal és alázatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörték szívét*” (És 57,15).

Jézus, a tanító és gyógyító „szent ember”, a kicsúfolt és megfeszített egyrészt abba a liminális helyzetbe szólít tehát, melyben megjelenik az „egészen más”. Másrészt a nyugati kereszténység megalapítójának, Pálnak mitikus-misztikus látomásában Jézus maga növekszik az átkelő grandiózus szimbólumává. Pál, a „*meghívott apostol*” (Róm 1,1) ugyanis, aki személyesen soha nem találkozott az élő Jézussal, nem Jézus tanítására, a beszédeiben rögzített üzenetre koncentrált, hanem arra az üzenetre, amit Jézus *történetéből*, az átmenet rítusából olvas ki.

Tudjuk, hogy a „kereszt botrányára” az ősgyülekezet, miként a színoptikusok, a húsvéti hittel válaszolt. De a feltámadás kezdetben csak annyit jelentett, hogy a megfeszített Jézus messiásként tér majd vissza. Ezzel azonban csak a botrány szűnik meg, a halál nyomorúsága s az Emberfia szenvedéseit megjósoló, őszövségi jövődölések beiktatása sem ad választ arra a kérdésre, miért kellett a keresztthalálnak a parúziát megelőznie. Húsvét pozitív értelme csak Pálnál fogalmazódik meg. A rómabeliekhez szóló

levélben a keresztelés típusaként felfogott kereszthalál nem az eszkatologikus eseményt megelőző történet záróköve, hanem maga az eszkatologikus esemény: ahogy Jézus alámerül a Jordán vízében, azaz a káoszban, a formátlanban és strukturálatlanban, hogy aztán vállalja a Szentlélek galambjával merüljön fel belőle, úgy száll alá Jézus Pál látomásában a halálba, hogy – önként magára vállalva és beteljesítve Izsák áldozatát – Ábrahám fia helyett Isten Fiaként keljen ki a sírból. Ám a Krisztussá növekvő Jézus átkelése egyúttal minden ember átkelése előtt utat nyit: „Vagy nem tudjátok, hogy akik Jézus Krisztusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkezettünk Krisztussal együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk... a régi ember bennünk azért feszítettetett vele együtt keresztre, hogy a bűnös test elpusztuljon, hogy ne szolgáljon többé a bűnnek. Aki meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal együtt meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élünk is.” (RÓM 6,4–8.) Az „első Ádámmal” Krisztus mint „második” vagy „új Ádám” áll itt szemben, s kereszthalálával a „rég ember” hal meg, hogy feltámadásával „új ember” szülessék, aki már nem a bűnre válaszoló törvény, hanem a kegyelem jegyében áll.

„Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi ember megszűnt, valami új valósult meg.” (2KOR 5,17–18.) A liminalitás eksztatikus-eszkatologikus nyelve ez. Egy új eredet ígéretével a strukturák absztrakt-személytelen viszonyaiba zárt létezők előtt maga a lét nyílik fel: az ember kilép a „törvény szolgátságából” – meghívása a „szabadságra szól” (GAL 4,5;5,3). Az „új ember” olyan liminális közösség, olyan differenciálatlan *communitas* tagjának tudhatja magát, melyet immár nem a törvény, nem „politikai, jogi és gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és gyakran hierarchikus rendszere” köt össze, hanem a diónüszosi-karneváli „ős-egyben” egyesült tagok testvérisége: „Mi ugyanis mindnyájan egy lélekben egy testté lettünk a keresztséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok. Mindnyájunkat egy Lélek ítatott át.” (1KOR 12,13.) Ezen az aligha lényegtelen ponton a „meghívott apostol” nemcsak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti tehát, hanem ragaszkodik a jézusi tanításhoz, a szeretet parancsához, azaz a „fő parancshoz” is.

A szeretet a liminalitás és a *communitas*, mi több, az „egészen más” foglalatoként és forrásaként áll tehát elénk. Kérdés persze, hogy ez az ártatlannak tetsző „érzés”, mely „nem tesz rosszat az embertársnak”, hogyan kapcsolódik tulajdonképpen a liminalitáshoz, s hogyan képzelhető el, amint a szeretet felnyitja a strukturát, és a létezőt beállítja a létbe. Kérdés, méghozzá nagyon is jogos kérdés továbbá, hogy az ily módon hivatkozott Heideggernek lehet-e bármiféle köze a szeretethez. Az, hogy Heideggert követve, de vele szemben (is) gondolkodva, Bultmann, Tillich és Rahner nyomán létrejött egy egzisztencialista teológia, önmagában még aligha legitimálja a keresztenyi és a heideggeri gondolkodás reflektálatlan egybefűzését. Arra kellene választ kapnunk, vajon a két *tapasztalat* is érintkezik-e egymással.

*

Mielőtt ezekre a kérdésekre megpróbálnék választ adni, két dolgot ab ovo le szeretnék szögezni. Az egyik fogalmi, a másik történeti jellegű. Világosan kell látnunk, hogy az *agapé*, illetve a *caritas* bibliai fogalma nem redukálható olyan partikuláris érzelmi kötődésre, mely személyek meghatározott köréhez kapcsolódik. Bármennyire ugyanazt a szót használjuk is, az *agapé* jelentése Jézus szóhasználatában nemcsak hogy különbözik a szülői, rokoni, baráti vagy a szerelem tárgyán fixálódó erotikus szeretettől, de mintha szemben is állna vele: „Azért jöttem – mondja Jézus –, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyét anyósával. Az embernek a tulajdon családja lesz az elensége. Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám.” (MT 10,35–37.)

A szembeállítás azonban megtévesztő. Ricoeur szimbólumelméletét megelőlegezve azt mondhatnánk, hogy Jézus a partikuláris érzelmi kötődést feltételező szeretettel az *agapé*nak egy másik, szimbolikus jelentésére is utal: egy univerzalizálható, következőképpen pusztá érzelmi kötődésként nem leírható szeretetre. Csak a szeretet szimbolikus jelentésében rejlő *többletet* kihasználva mondhatja, hogy „*aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az nekem mind testvérem, nővérem és anyám*” (Mt 12,50). A szeretet két jelentése között ily módon nem ellentét vagy ellentmondás, hanem inkább a kölcsönös egymásra utalásban is kitartó feszültség keletkezik. Amikor az *egy-értelműsége* törekvő modernitás a „szabadság, egyenlőség, testvériség” hármasságába a testvériséggel beilleszti az alapvető emberi szolidaritásviszony, azaz az *agapé* problematikáját, épp a fogalomnak ezzel a szimbolikus jelentéstöbbletével nem tud mit kezdeni. Ezzel azonban a probléma lényege is kikerül látóteréből. Léván a modernitás egy minden megelőzőnél differenciáltabb, személytelenebb és egyértelműbb struktúra kialakítását tűzte maga elé, a testvériség „kezelhetetlen” fogalmát akaratlanul is háttérbe szorítja.

Ami ezek után a történeti kérdést illeti, nem véletlen, hogy az előbb az *agapé bibliai* jelentéséről beszéltem. Kétségtelen persze, hogy az *agapé* jelentése az ÚJSZÖVETSÉG-ben kitágul, s csak Pálnál kap valóban univerzális értelmet. Ebből azonban nem következik, hogy az Ó- és az ÚJSZÖVETSÉG-et, mint a törvény zsidó és a szeretet keresztény választását szembeállíthatnánk egymással. Ne feledjük, hogy a DEKALÓGUS a megszabadított nép, Isten választott népének törvénye, és éppúgy munkál benne a kegyelem, miként az ember elé állított követelés. Ahogy Gerhard von Rad felhívja rá a figyelmet: „*Semmiképpen sem szabad szem elől téveszteniünk a parancsolatok és a szövetség közötti szoros kapcsolatot.*” A parancsolatokkal – írja Gerhard von Rad – „*Jahve felkínálta népének az életet, a parancsolatok meghallgatásával Izráel az életre és a halálra vonatkozó döntéssel szembesült. Ezt a döntést noha elvárta Jahve Izráeltől, a parancsok azonban semmi esetre sem voltak mintegy feltételként a szövetség elé helyezve, mintha a szövetség hatályba lépése függvénye lenne az Izráel által tanúsított engedelmességnek. Éppen az ellenkezőjéről van szó. A szövetség megkötetik, s ezzel Izráel meghallhatja a parancsolatok kijelentését*”.⁶

Pascal frappánsan fogalmaz, amikor azt mondja: „*A törvény olyasmire kötelezte az embert, amit nem adott meg neki. A kegyelem meg is adja, amire kötelez.*”⁷ Ám a parancsolatokat megelőző szövetség fényében törvény és kegyelem aligha osztható el a két szövetség között. A törvény (tóra) és a szeretet közötti feszültség tényét s ezzel a farizeusokkal folytatott vita valóságos téjtét távolról sem akarom persze kétségbe vonni. Csakhogy ez a vita „*kőszív*” és „*hússzív*” szembeállításával (Ez 11,19) legalábbis a próféták kora óta zajlott, s a TÓRA lényegének a szeretetben való összefoglalása is elő volt már készítve a korabeli judaizmusban.⁸

Ha törvénynek és szeretetnek a páli levelekben kulmináló vitáját meg akarjuk érteni, látnunk kell, hogy a szeretet olyan struktúráteremtő törvényfogalommal áll szemben, mely távolról sem csak a vallási élet, hanem az emberi élet egészének szabályozására törekedett. Éppúgy szabályozta a házasságot és rokoni kapcsolatokat, mint a tulajdonságot, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nemcsak vallási törvény volt tehát, de *ethosz* is: egy „jó élet” mércéje, melynek alapján eldönthető, ki mit szolgált meg, kinek mi jár érdemei szerint. Ez a kérdés, az *igazságosság* alapkérdése, természetesen csak egy már adott struktúrán *belül*, csak a struktúrán belüli ember vonatkozásában dönthető el.

Ezen a ponton, a kívül és a belül határpontján izzik fel törvény és szeretet vitája. Mert aki a „gyengékhez” szól, azokhoz szól, akiktől megtagadták az elismerést. S ha

ő mégis megadja az elismerést, óhatatlanul szembekerül az igazságosság adott mércéjével, az erények és jutalmak, vétkek és büntetések katalógusával.

*

Jismael rabbi így imádkozik a magas és fenséges trónusán ülő Jahve Zebaothoz, a numinózus istenalakhoz: „*Világ ura! Legyen meg a te akaratod, hogy a te irgalmasságod legyőzze a haragod, és a te irgalmasságod betakarja a többi tulajdonságodat, és hogy gyermekeiddel irgalmasan és nem a szigorú igazságosság szerint jáj el.*”⁹ Mi lenne a „jó hír”, ha nem az, hogy Isten szigorú igazságossága többé nem áll Isten és az ember közé, az ígéret útjába, hogy „*az irgalom győzelmet arat az ítélet fölött*” (JAK 2, 13)? Az a mennyei Atya, aki „*főlkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is*” (MT 5, 45), nem a kiérdemelt jutalom, nem az igazságosság, hanem az irgalom és a szeretet nevében küldte fiát a világba. Mert nem „*az egészségeseknek kell az orvosság, hanem a betegeknek. Menjetez és tanuljátok meg – mondja Jézus –, mit jelent: Irgalmasságot akarok, nem áldozatot. Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem hogy a bűnösöket*” (MT 9, 13).

Az igazságossággal szemben diadalmaskodó, az érdemekre és a szolgálatra nem tekintő szeretetet a legegyértelműbben, bár egyúttal talán a legabsztraktabb módon, a szőlőmunkásokról szóló példabeszéd (Mt 20, 1 skk.) világítja meg: „*A mennyek országa hasonlít a gazdához, aki korán reggel kiment, hogy munkásokat fogadjon a szőlőjébe. Miután napi egy dénárban megegyezett a munkásokkal, kiküldte őket a szőlőbe.*” De kiment a gazda a harmadik, a hatodik, a kilencedik és a tizenegyedik órában is, és felfogadta a piacon tétlenül ácsorgókat. Amikor aztán a fizetésre került a sor, először az utolsók jöttek, „*akik a tizenegyedik óra táján álltak munkába, és fejenként egy dénárt kaptak. Amikor az elsők jöttek, azt hitték, hogy ők majd többet kapnak, de ők is csak egy-egy dénárt kaptak. Amikor átvették, zúgolódní kezdtek a gazda ellen. Ezek az utolsók csak egy órát dolgoztak – mondták –, s ugyanúgy bántál velük, mint velünk, akik viseltük a nap terhét és hevét. Barátom – felelte egyiküknek –, nem követek el veled szemben igazságtalanságot. Nem egy dénárban egyeztél meg velem? Fogd, ami a tied, és menj! Én az utolsónak is annyit szánok, mint neked. Vagy nem tehetem a sajátommal azt, amit akarok? Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?*”

A közvetlenül adódó, az ethoszt érintő mondandón túl ennek a példabeszédnek eredetileg minden bizonnal volt egy üdvtörténeti jelentése is: az „elsők” Isten választott népére, Izrael fiaira utaltak, akik mindvégig kitartottak az Úr mellett, míg az „utolsók” azokra a pogánykeresztyényekre, akik csak Krisztussal tértek meg az Úrhoz. Ám kövessük akár a közvetlen, akár az üdvtörténeti értelmezést, a minket elsősorban érdeklő tanulság mindkét esetben ugyanaz: a szőlősgazda „jósága”, amelyre az elsők „rossz szemmel néznek”, abban áll, hogy mindenkinek egyformán ad, azaz nem méricskél és nem ítél – *nem hoz létre megfélemlést* a teljesítmény és az elismerés között. Nem annyit ad, amennyit kap, hanem némelyeknek – a szeretet ingyen ajándékaként – többet. Ily módon pedig, bár az egyezséget betartja, igazságtalannak mutatkozik, és az elsők zúgolódása nem indokolatlan. Mert az igazságtalanság és az igazságtalanságból származó vádaskodás vagy háborúskodás mindig abból származik – idézem Arisztotelészt –, hogy „*vagy az egyenlők nem egyenlő részeket, vagy a nem egyenlők egyenlő részeket kapnak osztályrésziül és élveznek*”.¹⁰

Megint csak eltekintve a közvetlen és az üdvtörténeti jelentés – más összefüggésben nagyon is fontos¹¹ – különbségétől, ennek az „igazságtalan jóságnak” mélyebb összefüggéseivel szembesülünk a tévelygő bűnös *elé siető* szeretetről, a nem jutalomként, hanem ajándékként adott megbocsátásról szóló példabeszédben (Lk 15, 11 skk.). A tékozló fiú atyjának csókja és ölelése, ezek a másik személyiségének egészét érintő és be-

fogadó gesztusok nem a fiú bocsánatkérésére adott, *megfelelő válaszok*. Az apának a fiú kérése elé siető gesztusa a „kegyelem ökonómiáját” példázza. Mert „*abban a pillanatban, ahogy a kegyelem ökonómiája a gyakorlat területét érinti* – írja Ricoeur –, *a túlradás logikáját tanúsítja, mely, legalábbis elsőre, teljességgel ellentmond a hétköznapi etika megfeleléslogikájának*.”¹²

Ezt a megfeleléslogikán és a kölcsönösségen, de ezzel az igazságosságon is túlradadó szeretetet követeli meg a jézusi parancs: „*Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót gyűlölőitekkel... Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsön, milyen hálát várhattok érte? A bűnösök is kölcsönöznek a bűnösöknek, hogy ugyanazt visszakapják. Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok.*” (Lk 6,27 skk.) Ez a parancs megrendít és zavarba ejt. Zavarba ejt, mert egyáltalában nem világos, hogyan lehet egy érzelemre s hozzá egy ilyen, kölcsönviszonyaink természetes logikájának ellentmondó érzelemre felszólítani, ahogy nem világos az sem, hogyan lehetne e felszólításnak eleget tenni. Láttuk azonban, hogy a szeretet nem vagy nem csak érzelmi kötődést jelent. Ha a szeretet új parancsát a régivel összevetjük („*Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket*” – Mt 5,43), rögtön érzékelhetővé lesz, hogy a „*szeressétek ellenségeiteket*” esetében – miként Ricoeur mondja – az imperatívus „*poétikai használatáról*”, illetve a szeretet „*metaforikájáról*” van szó. Jézus valójában nem arra szólít fel, hogy pozitív érzelmi kötődést vegyek fel az iránt, akit továbbra is az ellenségnek tartok, hanem arra, hogy *lépjek túl* a barát/ellenség megkülönböztetésen, mely – Carl Schmitt ezt igen pontosan látta¹³ – struktúraképző elv: az osztó igazságosság egy rendszerét definiálja, azzal a társadalmiasult énnel egyetemben, akinek kijár az igazságosság.

Azt mondhatnánk tehát, hogy miként a régi parancs sem arra szólít fel, hogy érzelmileg kötődjek barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenséggemmel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz *igazságosan* járjak el, úgy az új parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít elénk. Azt jelentené ez, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és kikökött a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy hasonlóan mennyei Atyánkhoz, aki „*fölkelti napját jókra is, gonoszokra is*”, én is lépjek ki a kölcsönös elismerésnek abból a struktúrájából, melyet a hétköznapi etika megfeleléslogikája irányít. A kilépéssel, a struktúra elhagyásával a szeretet parancsa egy tágabb kontextusra utal, s csak azzal együtt válik érthetővé: a zsidó-keresztény gondolkodás liminális-eszkatologikus vonulatára, mely megváltást ígér ettől a világtól, s mint minden megváltásvallás, az „*egészen más*” érkezését sietteti.

A „*mennyek országa*” nem ez az ország, s logikája nem ez a logika. Jézus követői nem egyszerűen a hálót, az eke szarvát vagy halottaikat hagyják maguk mögött, de egy ethosz egészét, mely most a halottaikat temető halottak országának tetszik. Státusaik, szerepeik, a rokonsági rendszerben és a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyzetük, jogaik és kötelességeik elvethető maszkoknak tűnnek akkor, amikor a holnap miatti aggodás az „*egészen más*” árnyékában megszűnik, hogy helyébe a „*meghatározhatóság lényegi lehetetlensége*” (Heidegger) fölötti ujjongó szorongás lépjen. Hogy mindez feszültséget szül, hogy ez az ujjongás és ez a szorongás egyként „*misztikus veszély*” forrása mindazok számára, akik szilárd identitásukat épp az ethosz kölcsönös megfeleléslogikájából – meghatározhatóságukból – merítik, az nyilvánvaló. Így lesz érthetővé, miért válnak a világból kiválasztott és e világ megfeleléslogikáját elutasító tanítványok „*gyűlöletessé*” (Mt 10,22; Lk 14,26; Jn 15,18–19), s miért mondhatja a szeretet új vilá-

gát hirdető Jézus, hogy ebbe a világba nem „*békét jöttem hozni, hanem kardot*” (Mt 10,34; Lk 12,49–51).

Amikor a szőlőmunkások, akik egész nap viselték „*a nap terhét és hevéit*”, a gazda ellen „*zúgolódni*” kezdenek, vagy amikor a tékozló fiú bátyja „*megharagszik*”, mert neki, aki annyi éve szolgált apját, és soha nem szegte meg parancsát, apja még egy gödölyét sem adott soha, a tékozló fiú bátyja és a szőlőmunkások egyként a megfelelés logikája alapján akarják értelmezni azt, aki nem akar többé megfelelni. Igazságtalansággal vádolják, holott nem az: egyszerűen csak túl van az igazságos/igazságtalan szembeállításán, miként a barát/ellenség szembenálláson is. A szeretet parancsa – ahogy égi mása, az „*ingyen kegyelem*”, mely „*minden hívőnek*” szól, és nem ismer különbséget (Róm 13,21 skk.) – az emberek közötti kapcsolatnak egy *másik formáját* villantja fel: a liminalitásban előálló communitas szeretetközösségét. A szeretet azonban, ahogy Ricoeur mondja, „*szupraetikai*”, és „*az etikán minden tekintetben túlrad*”: kiszólítja a törvény szavára figyelmező, társadalmiasult ént azokból a történeti-partikuláris struktúrákból, melyekben azzá vált, *ami*, hogy a sérthetetlenné, ám egyúttal homályossá és meghatározatlanná váló liminális személy elismerését a *kölcönösségtől függetlenül*, egy azt megelőző *alapvető szolidaritáviszonyban* biztosítja.

A szeretet – mondja Buber – „*történik*”, méghozzá „*az Én és a Te között*”. Aki benne áll, „*és benne szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világi nyüzsgésből, jók és rosszak, okosak és ostobák, szépek és csúnyák, egyik a másik után valóságos lesz a számára, Te lesz, azaz eloldódik, kilép, egyetlen lesz és átellenben élő...*”¹⁴ A szeretet ereje, miként a gyengék hatalma, először is a személytelen struktúrák megnyitásában jelentkezik tehát. Csak ha az egyén ki van helyezve abba a nyílt térbe, melyben többé nem az, „*ami*”, csak akkor jöhet létre egyáltalában kapcsolat Én és Te között. Mert a szeretet ereje, megnyitva a struktúrát, az Ént is megnyitja a Te felé. Szemben az Én-Az szópár Énjével, mely absztrakt-személytelen mércék felhasználásából, az osztályozásból, számitásba vételből, felmérésből és megítélésből nyeri identitását, az Én-Te szópár Énje csak a másik felé való nyitottságában, a másik *haecceitasának* elismerésében létezhet.

A szeretet, mely „*az Én és a Te között van*”, itt is szubverzív erőnek bizonyul tehát. Hiszen ami közöttünk történik, az olyasvalami, amit sem Én, sem Te nem *birtokolhatunk*. Nem is annyira a viszonyok vannak hát közöttünk. Inkább mi vagyunk kitéve az egymásközöttiség karneváli forgatagába. Nem meghatározható többé, ki mikor mit és kinek ígérhet vagy parancsolhat, kit és miről kérdezhet, ki mit és milyen feltételekkel állíthat. A tény nem tény többé. Minden nyitottá vált. Ha nem is „*ideális*”, de rendkívüli beszédhelyzet ez: azoknak a struktúrán kívüli embereknek a beszédhelyzete, akik átbucskáztak a fejükön. Hátuk mögött hagyva létezésük strukturált, a kölcsönös elismerési viszonyokban rögzített formáját, most benne állnak az „*eredendően megnyitandó létben*”,¹⁵ és ujjongó szorongással tapasztalják az „*egészen más*” érkezését.

Ez az a pont, ahol a Heideggerre történő hivatkozások többé nem hagyhatók reflexió nélkül. Ám nem is kell többé kerülgelnünk a kérdést, hiszen időközben világossá válhatott, hogy a liminális tapasztalat és a heideggeri gondolat egy döntő ponton élesen elválik egymástól. Miként bizonyítani, de legalábbis jelezni igyekeztem, a népmeséktől a beavatási mítoszokon át a Krisztus-történetig mindújra rábukkanunk a liminalitás, az „*egészeiben vett létező*” felnyitásának tapasztalatára. Ott van az a millenáris mozgalmakban, a forradalmak lázában, a szerzetesek és a hippik közösségeiben, ott van álmainkban és szerelmeinkben. Az ember szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, „*ami*”. Úgy vélem, mindeme tapasztalatok mögött joggal fedezhetjük fel a „*létfeladás*” elutasítását. Ha egyáltalában értjük, hogy Heidegger miről be-

szél, úgy ez csak azért lehetséges, mert mégsem kell ehhez Parmenidészig és Hérakleitoszig, azaz 2500 évvel visszahátrálnunk a létfeladás pusztaságában.

Ám a döntő pont nem ez. Végül is mindenki ott végez mélyfúrást, ahol ehhez sajátos készülékeinek megfelelő terepet talál. A választóvonalat a liminalitás tapasztalatához szorosan kötődő communitas kapcsán húzám meg. Mint láttuk, a státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép. Olyan alapvető emberi szolidaritásviszony tagjaként ismeri fel magát, melyből szabályozatlansága és befejezetlensége, homályos és karnevalizált volta ellenére hiányzik az erőszak és az agresszivitás. Az „egészen más”, az új eredet forrása a liminalitás tapasztalatában nem a *bellum omnium contra omnes*. Nem az egymástól elrugaszkodó és egymásnak ugró erők agonális szférája, hanem épp ellenkezőleg: a kapcsolódások, a határokat felnyitó egymásközöttség. Ennek az alapvető szolidaritásviszonynak egyik legtisztább formájára ismerhetünk a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközösségében, ahol „mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk”.

A leghatározottabban és nyilván tudatosan mond ellent ennek a tapasztalatnak Heidegger, amikor azt állítja: „Aminek rangja van, az az erősebb. Ezért a lét, a logosz, mint az összegyűjtött egybehangzás, nem férhető hozzá könnyen és mindenki számára egyformán... Az igaz nem mindenki számára, hanem csak az erők számára van.”¹⁶ A testvériség és az akolmeleget árasztó szeretet Heidegger gondolkodásának a horizontján sem jelenik meg: az eredet forrása körül nála fegyverek zaja, harci dobok és sípok lármája hallik. Erő feszül erőnek, a „mindent lebíró” léttel csap össze az „erőszaktevő” ember, akinél „az erőszakhoz folyamodás nem csak tevékenységének, de létezésének is alapvonása”.¹⁷ Mert a lét „minden egyes erőszaktevő megszelídítése, vagy győzelem, vagy vereség. Egyik is másik is kipenderít a maga módján az otthonosból, és a maga módján mindkettő kibontakoztatja a kivívott és elvesztett lét veszélyességét”.¹⁸

A német titanizmus Nietzsche-től Carl Schmittig és Heideggerig húzódó, de még Hannah Arendtnél is világosan felismerhető vonulata nem hagy tehát kétséget afelől, hogy a struktúrába való „belehanyatlásunknak” csak erőszak vethet véget. Az új kezdet, az „egészen más” forrása az erőszaktevő erő, legyen az akár a nominalista Pantokrator, akár a szuverén vagy a „nemesek” ereje: „A lét a nemesnek és a nemességnek (azaz annak, aminek magas a lényegi származása és ami ezen nyugszik) az alapmeghatározása.”¹⁹ Kilépve a struktúrából és belépve az erő ütötte részbe, az arra méltót és arra hivatottat nem fogja fel a communitas mentőhálója: tetőtől talpig vasba öltözött a harc, a polémosz hideg és fenséges világában találja magát. Ő immár a „leghátborzongatóbban otthonatlan”.

Nyilvánvalóan alapkérdéshez érkeztünk: vajon az eredet *agonális* vagy *szolidáris* „hangoltságú”? Vajon kilépve a történeti-partikuláris struktúrák konkrét, ám esetleges ethosából, a struktúrákat megelőző, de azokat fenntartó alapvető szolidaritásviszonnal szembesülhetünk vagy az erőszaktevő erővel? Távolról sem hiszem, hogy ezt a természetjogi viták kapcsán régről ismert kérdést én itt most el tudnám dönteni. De azt sem tartanám helyesnek (tisztességesnek?), ha a kérdést ezzel elegánsan megkerülném. Hiszen szeretném hinni, hogy a communitas álláspontját Heideggerétől nem csak ízlésítélet, egy kevésbé katonás jellem beállítódása választja el.

A probléma részben persze abból adódik, hogy a kérdés eldöntéséhez arra kellene valaminő választ adnunk, *mi* is az ember. Márpedig úgy tűnhet, éppen ez az esszencialista kérdés az, aminek felvetése és megválaszolása ellen mind a liminalitás, mind Heidegger álláspontjáról tiltakoznunk kell. De nem túlságosan absztrakt-e ez a tiltakozás

és az esszencializmus vádja? Végül is mind a német titanizmus, mind a *communitas* álláspontja megadja a maga válaszát erre a kérdésre akkor, amikor az új eredetet agonálisként, illetve szolidárisként mutatja be. Ezért hát – óvatosan bár, de mégiscsak – megkockáztatnék egy további kérdést: nem lehetséges-e, hogy épp ez az előzetes tapasztalat az ember lényegi meghatározhatatlanságának „transzcendentális lehetőség-feltétele”? Ebben az esetben azzal a legalábbis körüljárható kérdéssel szembesülnék ugyanis, vajon a szolidáris vagy az agonális szerkezet előfeltevése igazolja-e inkább az ember lényegi meghatározhatatlanságát és az újrakezdés lehetőségét.

Nem mennék itt bele Heidegger paradox, a reflexiók filozófia felé is ajtót nyitó kísérletébe, melyben maga is az „emberlét lényegét” igyekszik meghatározni, s a *polémoszt* a „lét által kikényszerített szükségként”, a jelenvaló lét elé állított „kell”-ként értelmezi.²⁰ Arra azonban szeretném felhívni a figyelmet, hogy struktúra és liminalitás (az „egészében vett létező” és a „rés”) viszonya Heideggernél a *vagy-vagy* viszonyaként jelentkezik. „A leghát-borzongatóbban otthontalan – írja – attól az, ami, mert olyan kezdetet rejt magában, ahol minden egyszerre tör ki a mértéken túliból a mindent lebíróba, a lebírandóba.” Heidegger ilyenformán – ahogyan én látom – a görög kezdetet a lakó nélküli „menynek országává” stilizálja: nála a kezdet a vég, az eszkaton. „*Ami utána jön, az nem fejlődés, hanem ellaposodás a puszta kiterelvényesedés értelmében, képtelenség a kezdetben maradásra...*”²¹ Ezek szerint, vállalva az erőszaktevés kockázatát, *vagy* vissza tudunk térni az idő egy adott pillanatában a kezdehez, „*hogy azt másik kezdeté alakítsuk*”, *vagy* menthetetlenül (megváltatlanul) a struktúrához láncoltak, a létezőbe hanyatlottak maradunk.

A liminalitás ezzel szemben az ÉS viszonyába állítja a *communitast* és a struktúrát, az alapvető szolidaritásviszonyt és az igazságosság partikuláris alakzatait. A liminalitás az átkelő tapasztalata, aki a struktúra egy meghatározott pontja felől a struktúra egy másik meghatározott pontja felé tart. A liminalitás e két pont között megélt tapasztalata nem közvetít ugyan a hegeli értelemben semmit semmivel, mégsem felesleges zárvány vagy hiú vigasz. Mindújra rámutat ugyanis arra – vagy ahogy Habermas és Honneth mondaná: normatív idealizációként beépíti az ember társadalmi gyakorlatába azt a tapasztalatot –, hogy az Az rendezhető világa „*nem a világrend. Vannak pillanatai a hallgatásban burkolózó világalapnak, amikor a világrend jelenvalóként szemlélhetővé lesz... E pillanatok halhatatlanok, egyszersmind a legmulandóbbak is: nincs tartalom, amelyet megőrizhetnénk belőle, de erejük belép a teremtésbe s az ember tudatába, erejük sugarai behatolnak a rendezett világba, s újra meg újra megolvasztják azt*”. Így válik „*kétarcúvá*” a világ az ember számára, „*miként kétarcú az ember magatartása a világban*”.²² Ebben a kétarcú, önmagának *nem megfelelő*, önmagán *túláradó* világban pedig – azaz az ÉS világában – felkínálkoznak a csodák, a fejünkön átbucskázás lehetőségei.

Heidegger és a német titanizmus heroikus pesszimizmusával szemben így némi óvatosságra nyílik remény. Az óvatosság persze nagyon is helyénvaló. Gluckmannak végső soron igaza lehet abban, hogy az átmenet rítusai ugyan magukba foglalják a „*rend elleni lázadást... ugyanakkor arra szolgálnak, hogy megőrizzék és megerősítsék a hivatalos rendet*”.²³ Vagy Sales érvelését követve: „*Két oka volt annak, hogy a szédítő, pezsgő karneváli szellem nem szükségképpen aknáztá alá az uralkodó tekintélyt. Először is, a karnevált maga a hatalom engedélyezte vagy szentesítette. Az érzelmek és a sérelmek szabadjára engedése hosszú távon megkönnyítette az ellenőrzésüket. Másodszor, a világ ugyan látszólag a feje tetejére állt a karneváli időszakban, az a tény, hogy karneváli királyokat és királynőket választottak és koronáztak, voltaképpen megerősítette a status quót.*”²⁴

Megszívlelendő érvek ezek,²⁵ mégsem hiszem, hogy helyénvaló egy olyan politikai

radikalizmus, mely – magára vállalván az eszkatológia üdvtörténeti ígéretének beteljesítését – a kétarcú világot mindenáron egyarcúvá akarja redukálni. A magam részéről mindenesetre sokkalta ígéretesebbnek vagy inkább „hozzánk mértebbnek” tartom az ÉS-ben kitartó Ricoeur álláspontját. Ricoeur már idézett tanulmányában azt mondja, hogy bármennyire ellentétes is az igazságosság és a szeretet, a megfelelés és a túláradás logikája, *mindkettőre* egyidejűleg rászorulunk. Pontosabban szólva az alapvető szolidaritásviszony szorul rá a megfelelés világára, a communitas a struktúrára, miként a láthatatlan egyház a láthatóra. Mert Moltmann joggal mondhatja ugyan, hogy a keresztény közösségek „az állandó nyugtalanság forrásai abban az emberi társadalomban, mely magát a »fennmaradó állammá« akarja stilizálni”,²⁶ de ezek a közösségek a parúzia elmaradásával maguk is fennmaradásra vannak ítélve, s erre csak a „fennmaradó állam”, a struktúra korrekatívumaként képesek: e struktúrák határain áttörve és töréspontjai mentén betörve. Bár a kölcsönösség, az „adok, hogy kapjak” megfeleléslogikája által vezérelt igazságérzetünk olyan – mondja Ricoeur –, hogy az igazságosság adott struktúrája mindig „az utilitarizmus egy jól leplezett válfajává lenne, ha nem érintené meg, még legabsztraktabb megfogalmazásaiban is, a szeretet poétikája”, az igazságosság mégis „a szeretet szükséges médiuma: éppen mert a szeretet szupramorális, csak az igazságosság vezetésével nyerhet hozzáférést a gyakorlati és etikai szférához”.²⁷

Ez a hozzáférés, sacrum és politicum, communitas és struktúra együttállása az európai kultúra alapkérdésévé válik akkor, amikor a Krisztus feltámadásával az időbe ütött rés „örök jelenné” változik, s vele az eszkatologikus várakozás is liminális tapasztalattá alakul. Nem hiszem azonban, hogy ez a változás kioltaná a tapasztalat szubverzív erejét. A remény feszültsége az eszkatonból csak máshová, a kétarcúságba, a túláradásba, azaz a *szimbolikus* jelentésekbe költözzött.

*

Abból, hogy a megváltás már „itt van”, hogy bizonyos értelemben „túl vagyunk” rajta, Hegel azt a következtetést vonta le, hogy a feladat immár tisztán e világi-etikai: Isten országának „beleformálása a világi lényegbe”. Ez az a feladat, „amelynek megoldása és végrehajtása a műveltség nehéz, hosszú munkáját követeli”.²⁸ Ricoeurhöz kapcsolódva ehhez hozzátehetnénk: a beleformálásnak ebből a hosszú munkájából ered az az objektívációs folyamat, „mely mind a metafizika, mind a vallás születési helye. A metafizikáé, mely Istenből legmagasabb lényegyet csinál, és a vallásé, mely a szentet olyan intézmények, objektumok és erők szférájaként kezeli, melyek a gazdasági, politikai és kulturális szféra objektumai, intézményei és erői mellett maguk is bele vannak írva az immanencia, az objektív szellem világába. Azt mondhatnánk, hogy a szellem emberi szféráján belül egy negyedik objektumszféra keletkezik. Most már vannak szent objektumok is, és nem csak jelei a szentnek, szent objektumok a kultúra világa mellett”.²⁹

A Jeruzsálembé számárháton érkező Jézus, az ács fia, a szent jele volt. Szimbolikus alak, akinek ember voltán áttetszik az „egészen más”. Nyilvánvaló, hogy ezt a galileai Jézust nemcsak az évszázadok, de a gondolkodás rendje is elválasztja attól az *egylényegű* (homóúsziosz) Krisztustól, akit a kalkedóni hitvallás János preegzisztens Logosza szerint állít elénk. De egyúttal azt is jelentené ez, hogy Krisztus *dogmájából* eltűnt az eredeti tapasztalat? A hitvallás így fogalmaz: „A szent atyákat követve egybehangzóan valljuk az egy és ugyanazon Fiút és Urunkat, Jézus Krisztust, aki tökéletes az istenségben és tökéletes az emberségben, valóságos Isten és valóságos ember értelmes lélekkel és testtel, *egylényegű* (homóúsziosz) az Atyával istensége szerint, *egylényegű velünk* embersége szerint, mindenben hason-

*latos hozzánk a bűn kivételével: az idők kezdete előtt az Atyától született istensége szerint, e végső időkben pedig értünk és üdvösségünkért az istenszülő Szűz Máriától született embersége szerint; valljuk az egy és azonos egyszülött Jézus Krisztus Urat a két össze nem keveredő, nem változó és szét nem választható természetben, valljuk, hogy az egyesülés (henószis) nem szünteti meg a természetek különbözőségét, hanem megőrződnek mindkét természet sajátosságai, s együttesen jelen vannak és együtt működnek (szüntrekhúszés, concurrentes) egy személyben és egy hiposztázisban, nem két külön és szétválasztott személyben, hanem egy és ugyanazon Fiúban és Isten egyszülött Igéjében, az Úrban, Jézus Krisztusban.*³⁰

Isten és ember Krisztusban megvalósult *egységének* aligha képzelhető el kétértelműbb megfogalmazása, s keresve sem találhatnánk jobb szöveget ennél, ha az volna a célunk, hogy logikai képtelenségek, ellentmondó voltukban tarthatatlan állítások példatárát állítsuk össze. És mégis, a doketizmus és az arianizmus, a monofizitizmus és a nesztorianizmus logikailag védhetőbbnek tetsző, racionalizáló és egyértelműsítő álláspontjaival szemben ez a nézet válik elfogadottá már a niceai zsinaton (381), s azóta is ez a keresztény egyházak – legyenek azok katolikusak, protestánsok vagy ortodoxok – rendíthetetlenül vallott dogmája. Aligha véletlenül. Ricoeurre támaszkodva a továbbiakban azt szeretném kifejezni, hogy a homoúsziosz voltában „kétértelmű” Krisztus dogmája mögött továbbra is egy olyan grandiózusz *szimbólum* rejlik, mely identitásunkat máig ható érvénnyel meghatározza. Méghozzá nem annak ellenére, hanem éppen azért, mert azt állítja, hogy A azonos és nem azonos B-vel.

„A krisztológia az antropológia kezdete és vége – írja Rahner –, és az antropológia a maga legradikálisabb megvalósulásában, nevezetesen a krisztológiában, örökkön teológia.” Krisztológia, teológia és antropológia ilyen összefüggése nyilván következik valami módon a kalkedóni hitvallásból, ám erről a dogmatikai összefüggésről nekem nincs mondani-valóm. Van ellenben arról a térbeli metaforáról, amivel Rahner folytatja: „A Teremtőről és az Ószövetségről még elmondható, hogy Ő az égben van, mi a földön. De Istenről, akit Krisztusban vallunk, azt kell mondani, hogy pontosan ott van, ahol mi vagyunk, s egyedül itt található meg.”³¹ Krisztus az a pont, ahol Isten és az ember ugyanott van, mert Krisztus az a *szimbólum*, ahol az ember érzéki-testi, e világi valóján, nem attól elkülönülve és nem pusztán annak közvetítésével, hanem *abban*, felsejlik valami más. Ha a keresztre nézünk, egy embert látunk, aki Isten. És ha a Krisztus szót mondjuk, egy embert mondunk, aki Isten.

Épp ez a *szimbólum*: olyan kétértelmű nyelvi jel, melynek „jelentése nem elégszik meg azzal, hogy valamit jelöljön, hanem egy másik jelentést jelöl”. Struktúrája nem „jelentés és dolog viszonyában áll, hanem a jelentés architektúrájában, jelentés és jelentés viszonyában”.³² A *szimbólum* „valami másnak a manifestációja, ami az érzéki tapaszthatón tűnik fel... egy tartalom kifejezése, amiről azt mondhatjuk, hogy éppúgy megmutatja, mint ahogy elrejtje magát”.³³ Éppen ezért van az, hogy „a *szimbólum* gondolkodnivalót ad... A *szimbólum* ad, ez a nyelv ajándéka”, de ez az ajándék a titok, mely mégsem „blokkolja a megértést, hanem provokálja”,³⁴ méghozzá oly módon, hogy egy *egyértelmű* végponton soha nem engedi megállapodni. Mert ha az, aki kijelenti magát, a *szimbólum*ban egyúttal el is rejtí magát, akkor a kijelentett A azonos lesz B-vel, és nem lesz azonos B-vel. Ez az egybeszővődés nem egy birtokba vehető igazság, hanem az örök interpretáció, az emberi önmegértés tárgya. Ebben az értelemben mondhatjuk most már, szigorúan kitéve az idézőjeleket, hogy a „krisztológia” „antropológia”, és az „antropológia” „teológia” egy olyan ember számára, aki e *szimbólum*ban úgy jelenik meg önmaga előtt, mint aki *nem az*, „ami”. Pilátus rámutató gesztusa, az „Ecce homo” tárgya megfoghatatlan titokká

növekszik Krisztus szimbolikus alakjában: a struktúrán kívüli ember *ideális* általános másikká.

A szimbólum azonban nem csak azért kétértelmű, mert egy jelentés egy másik jelentéssel egybeszöve jelenik meg, s így ami az érzékiben kinyilvánítja magát, el is rejtőzik. Rejtélyes és kétértelmű azért is, mert ahogy az „első Ádám” sírján felállított kereszt is „felfelé” és „lefelé”, az új élet és a bűn felé mutat, úgy a szimbólumot is kétféleképpen, „felfelé” és „lefelé” lehet olvasni. Ha a „krisztológia” „antropológia”, akkor az antropológia krisztológia. A szimbólumot értelmezhetjük „felfelé”, a *communitas* felsejlő mássága, a buberi központi vagy velünk született Te irányában – ez esetben a szimbólum felfedi az emberben az istenit. De a szimbólumot értelmezhetjük „lefelé”, a dionüszoszi „hatalma, ereje, gyönyöre” irányában is – ez esetben azonban azt kell mondanunk, hogy a szimbólum nem *feltár* valami mást az emberben, hanem „*egy nem morálisan felfogott hazugsággal*” *elfedi* az embert az ember elől. Úgy viselkedik tehát, mint az álmok és az ideológiák. Míg a szimbólum hermeneutikájának feladata az előbbi esetben – Ricoeurrel szólva – a „*jelentés egybegyűjtése*”, addig az utóbbi esetben ez a feladat a „*kétegy gyakorlása*”. A kétegy hermeneutikája (Freud álomfejtése, Marx ideológia-kritikája vagy Nietzsche kultúrkritikája) „*nem a tárgy kibontásában áll, hanem a maszk lerántásában, egy olyan interpretációban, mely visszametszi az elleplezést*”.³⁵ A szimbólum hermeneutikájának ez a kettőssége nem a gyengeség vagy a zavarodottság jele, hanem a szimbólum túláradásának, a másik *haecceitasát* átfogni képes erejének megnyilvánulása. Akárhogyan olvassuk is a szimbólumot, benne mindig valami mással találkozik az ember, legalábbis abban az értelemben, hogy róla magáról kiderül: *nem az, aminek tudja magát*. Akár feltár valamit a szimbólum, akár leleplez valamit az ideológiakritika, mindenképpen valami mást tár elénk.

Ricoeur szimbólumértelmezésének talán legnagyobb értékét abban látom, hogy miként az igazságosság és a szeretet logikája esetében, a szimbólum két hermeneutikájának, az értelem összegyűjtésének és a kétegy gyakorlásának esetében is az ÉS problémáját állítja a középpontba, anélkül, hogy az ellentéteket egy előrehaladó dialektikában fel akarná számolni.³⁶ A két hermeneutika kétségkívül ellentétes irányba mutat. Az egyik, ha szabad így mondanom, névértékén veszi a szimbólumban felsejlő tartalmat, végső soron a – R. Otto értelmében vett – „szent”, az „abszolút Más” jelentkezéseként. A másik úgy tekint a szimbolikus tartalomra, mint az emberi törekvések, az elfojtott készletek tudattalan projekciójára, mely átláthatatlan hatalomként növekszik az egyes individuumok fölé (mint a marxi értelemben vett ideológia, a Nietzsche értelmében vett kereszténység, vagy ahogy a freudi álomtartalom fedi el a tudattalan vágyak igazi tartalmát). De ennek a két hermeneutikának – mondja Ricoeur –, azaz „*mindkét vállalkozásnak az a közös célja, hogy a jelentés eredetét egy másik középpontba helyezze, mely többé nem a reflexió közvetlen szubjektuma – a »tudat« –, az éber, saját jelenlétével elfoglalt, önmagával foglalatoskodó és önmagához kötött én*”.³⁷ Azaz, bár két eltérő irányban, de mindkettő az autonóm én descartes-i illúziójának, az én vélt transzparenciájának lebontásán dolgozik.

Ha ezzel szemben Ricoeur azt mondja: „*le kell lenniünk választva önmagunkról, ki kell legyünk úzve a középpontból, hogy végre megtudjuk, a cogito, sum mit jelent*”,³⁸ akkor Ricoeur természetesen nem a hátunk mögött működő erők, nem a struktúra ügynökékként szól. Épp ellenkezőleg: azt a világon belüli embert akarja túlvezetni önmagán, aki maximálisan ki van szolgáltatva „ennek a világnak”, tudniillik saját struktúrája *egydimenziós* valóságának. Ezért beszél Ricoeur „*a jelentés gyújtópontjának decentráálásáról, az értelem születési helyének áthelyezéséről*”. Ennek az áthelyezésnek a révén „*a közvetlen tu-*

dat kívülre kerül, s átadja a terepet az értelem egy másik instanciájának, a szó vagy a vágytételezés transzcendenciájának”.³⁹

Ha az emberi kapcsolatok Turner által leírt liminális modellje, a *communitas* létezik, akkor bizonyos feltételezi ezt a transzcendenciát. E transzcendencia forrását azonban Ricoeur nem egy metafizikai objektumban jelölte meg, hanem a szimbólumban. „A szimbólum ambiguitása – írja – nem az egyértelműség hiányában áll, hanem az ellentétes értelmezések hordozásának és létrehozásának lehetőségében. Egyik hermeneutika... sem tesz mást, mint hogy ellentétes irányokban fejleszti tovább egy gazdag és titkokkal teljes nyelv jelentéskezdeményeit – egy nyelvet, melyet az emberek találnak fel és találnak meg, hogy félelmüket és reményüket kifejezzék... De ez a két funkció többé nem külsőleges egymás számára: ezek hozzák létre az autentikus szimbólum túldetermináltságát.”⁴⁰ A valóban autentikus szimbólum „regresszív-progresszív karakterű”, mert egyidejűleg teljesíti a feltárás teleológiai és a leleplezés archeológiai funkcióját. Ily módon lehet képes arra, hogy az embert kihelyezze abba a struktúrára felnyíló résbe, ahol átbukszázhat a fején.

Jegyzetek

1. Victor Turner: LIMINALITÁS ÉS COMMUNITAS. In: Zentai Violetta (szerk.): POLITIKAI ANTROPOLÓGIA. Osiris–Láthatatlan Kollégium, 1997. 51.
2. Uo. 52–53.
3. Turner: i. m., Victor Turner: ÁTMENETEK, HATÁROK ÉS SZEGÉNSÉG: A COMMUNITAS VALLÁSI SZIMBÓLUMAI. In: P. Bohunnan–M. Glazer (szerk.): MÉRFÖLDKÖVEK A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIÁBAN. Pannem Kft., 1997. 681.
4. Mihail Bahtyin: FRANÇOIS RABELAIS MŰVÉSZE, A KÖZÉPKOR ÉS A RENESZÁNSZ NÉPI KULTÚRÁJA. Európa, 1982. 16.
5. Turner: LIMINALITÁS ÉS COMMUNITAS, 57.
6. Gerhard von Rad: Az ŐSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA. Osiris, 2000. I. 158–159.
7. Blaise Pascal: GONDOLATOK. Gondolat, 1983. 522. fr.
8. Vö. Vermes Géza: A ZSIDÓ JÉZUS VALLÁSA. Osiris, 1999. 23–62.
9. DER BABILONISCHE TALMUD. Hrsg. von Lazarus Goldschmidt, Leipzig–Den Hag, 1899–1935, BERAKHOTH 7.
10. Arisztotelész: NIKOMAKHOSZI ETIKA. Európa, 1997. 1131.a.
11. A példabeszéd üdvtörténeti jelentését illetően lásd Geréby György tanulmányát: EGY ATYA KÉT FIA. In: A KERESZTÉNYSÉG ÉS AZ EURÓPAI TRADÍCIÓ. Osiris, 2001. 123–167.
12. Paul Ricoeur: LIEBE UND GERECHTIGKEIT. J. C. B. Mohr, 1990. 49.
13. Vö. Carl Schmitt: A POLITIKA FOGALMA. Osiris/Pallas–Attraktor, 2002. 18–20.
14. Martin Buber: ÉN ÉS TE. Európa, 1991. 19–20.
15. Martin Heidegger: BEVEZETÉS A METAFIZIKÁBA. Ikon, 1995. 21.
16. Uo. 69.
17. Uo. 77.
18. Uo. 82.
19. Uo. 53.
20. Uo. 82–83.
21. Uo. 79.
22. Buber, 39.
23. Max Gluckman: CUSTOM AND CONFLICT IN AFRICA. Blackwell, 1965. 109.
24. Roger Sales: ENGLISH LITERATURE IN HISTORY 1780–1830: PASTORAL AND POLITICS. Hutchison, 1983. 169.
25. A probléma irodalmát áttekinti Peter Stallybrass és Allon White tanulmánya: BEVEZETÉS A HATÁRÁTLÉPÉS POLITIKÁJÁHOZ ÉS POÉTIKÁJÁHOZ. In: Zentai Violetta (szerk.): POLITIKAI ANTROPOLÓGIA. Id. kiadás, 148–166.
26. Jürgen Moltmann: THEOLOGIE DER HOFFNUNG. (UNTERSUCHUNGEN ZUR BEGRÜNDUNG UND ZU DEN KONSEQUENZEN EINER CHRISTLICHEN ESCHATOLOGIE.) Kaiser, 1973. 17.

27. Ricoeur, 63., ill. 61.

28. Hegel: ELŐADÁSOK A VILÁGTÖRTÉNET FILOZÓFIÁJÁRÓL. Akadémia, 1979. 43.

29. Paul Ricoeur: DIE INTERPRETATION. EIN VERSUCH ÜBER FREUD. Suhrkamp, 1993. 541–542.

30. DS 301. Idézi Vidrányi Katalin KARL RAHNER TEOLÓGIÁJA című tanulmányában. In: uő: KRISZTOLÓGIA ÉS ANTROPOLÓGIA. Osiris, 1998. 172. Itt jegyezném meg, hogy az alább következő gondolatmenethez az inspirációt több pontban is Vidrányi kötetéből merítettem.

31. Karl Rahner: THEOLOGIE DER MENSCHENWERDUNG. In: SCHRIFTEN ZUR THEOLOGIE. Einsieden, Bd. IV. 151.

32. Paul Ricoeur: DIE INTERPRETATION... 29–30.

33. Uo. 19.

34. Uo. 51.

35. Uo. 43.

36. Kétségtelen, hogy ebben a művében Ricoeur fogalmilag a dialektikához kapcsolódik.

A terjedelmes mű során fokozatosan distancióldódik azonban mind a dialektika, mind a reflexió hegei fogalmától, s ez a mű utolsó fejezetében végül explicit formát is ölt: „*a szent fenomenológiája nyilván nem meghosszabbítása a szellem fenomenológiájának*”. Amire a szellem fenomenológiájának teleológiája irányul, az „*az abszolút tudás, nem a hit; és az abszolút tudás nem irányul semmiféle transzcendenciára, hanem minden transzcendencia felszámolása egy teljességgel közvetített maga-tudásban*”. (538.) A hegei filozófia *immanenciátörekvésével* szemben a szimbólum interpretációjának éppen azt kellene biztosítania, hogy „*a transzcendentális a beszéd autentikus dimenziója*” maradjon. (66.)

37. Ricoeur, 68.

38. Uo.

39. Uo. 432.

40. Uo. 507.

Vörös István

IRIGYSÉG

Irigylem a pincért, aki ingben
fut ki egy társaság után a fagyba.
Irigylem a bővliárust vágott
ujjú kesztyűjében. Irigylem
az ellenőrt, mikor ravasz mosollyal

karszalagot húz fel a trolin.
Irigylem a kövér fodrásznőt,
mikor törzsvendége fejét a csap
alá nyomja. Irigylem a bank előtt

szolgálatot teljesítő félkegyelműt,
aki a parkolóhelyeket őrzi.
Irigylem a kutyasétáltatót,

mikor kedvence piszkáért nyúl.
Irigylem a rendőrt, megállíthatja

a forgalmat. Egyik sem én vagyok.