

An-archia és oikonomia a szervezeti kérdésben

„Mint valamennyi apokaliptikus vallásban, itt is fölmerült az elnapolt megváltás problémája. Az Egyháznak komoly fejtörést okozott annak magyarázata, hogy hol késik a második eljövétel; éppígy a kommunista Pártnak, hogy mi késlelteti a kommunizmust. Addig a pillanatig – midőn majd beköszönt a bőség, az egészség, a boldogság, a gyönyör és a szabadság – tömegeket kellett megfeszített munkára kényszeríteni az elnyomó apparátus vasfegyelme alatt.”

(Tamás Gáspár Miklós)

1. A teológia oikonomiai olvasata Agambennél

Giorgio Agamben *Az ország és a dicsőség. A gazdaság és a kormányzás teológiai eredettörténete* című könyvében a keresztyén teológia gazdasági paradigmává történő átalakulását tárgyalja, illetve azt, hogy ez a transzformáció hogyan is keretezi visszamenőlegesen *ökonómiává* a teológiát. A vizsgálódás Carl Schmitt híres tézisének kibővítésével és kritikájával indít, amely szerint az államelmélet doktrínái szekularizált teológiai fogalmak, az egyetlen Isten pedig a szuverén hatalom transzcendenciáját alapozza meg.¹

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.08

A szerző az ELTE Esztétika doktori programjának abszolvált hallgatója, az *új szem* folyóirat szerkesztője.

Email: szekelyoers@hotmail.hu

1 Giorgio Agamben: Klétós. Ford. Székely Örs. *a szem*. <https://aszem.info/2017/07/giorgio-agamben-kletos/> (Utolsó letöltés: 2023. 08. 06.)

A szöveg itt egy egészen sajátos sakkozó apparátust² hoz működésbe, amelyen keresztül belepillanthatunk a szuverenitás politikai látszatát munkáló teológia *oikonomiájába*.³ Vagyis Agamben nem egyszerűen egy másik, a schmitti paradigmával konkuráló, azt felváltó modellt ajánl, amelyben az emberi és isteni élet immanens és domesztikus rendként, oikonomiaként koncipiálódik, hanem amellel érvel, hogy a keresztyén teológia saját működésében, illetve szekularizált, politikai formájában nem egyéb, mint oikonomia/ökonómia.

Az elemzés másik fókusza az, ahogyan az ökonómia, vagyis a szekularizált gazdaság magához vonja a teológiától Isten létének titkát és átalakítja azt saját an-archikus (okkal és keletkezéssel nem rendelkező) működésének misztériumává. A szekularizáció így már nem a világ weberi varázstalanodását jelöli és nem is annak schmitti újrateologizálását – hanem olyan szignatúra,⁴ a modernitás konceptuális rendszerén belüli jelviszony, amely a fogalom előző, jelen esetben teológiai használatára, eredetére utal vissza. A szekularizáció teológiai szignatúrája *trompe l'oeil*-ként egyszerre nyitja ki a világot annak történetiségében és affirmálja a világtörténelem isteni oikonomiához való tartozását.

Ennek kapcsán tér ki a 60-as években lezajlott szekularizáció-vitára (résztevők: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard és Carl Schmitt), melynek valódi tétje Agamben számára nem meglepő módon a történetfilozófia mibenléte és az annak premisszáit magában hordozó keresztyén üdvtörténet volt. A vitában résztvevő Löwith szerint a felvilágosodás haladáselve és a német idealizmus történetfilozófiája ugyanúgy a keresztyén üdvtörténetből származik – Agamben elemzése pedig azt

- 2 Az agambeni érvelés itt benjamini logikát követ, amennyiben a gazdaság nála nem pusztán fölváltja – és egyúttal érvényteleníti – a politikát, hanem elsöre láthatatlan mozgatója annak, amit kívülről politikának látunk, ugyanúgy, ahogyan *A történelem fogalmáról*-ban a „történelmi materializmus” nevű sakkozó automatájában a „teológia” púpos törpéjét ismerjük fel. (Lásd: Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról*. Ford. Bence György. In *Uő: Angelus Novus, Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 959–974). A benjamini tézis viszont még egy, a politika és gazdaság kapcsolatára is vonatkoztatható értelmezési meglepetést tartogat, amennyiben a példabeli materializmus és teológia viszonyát nem a látszat és valóság statikus sémája, hanem a figuralitás időbeli dimenziója határozza meg.
- 3 *A történelem fogalmáról* első tézisében egy apparátus [„*Apparatur*”] felel a sakkozó automatát megképző illúziók egy bizonyos taktikai-politikai rendbe szervezéséért. A minden lépésre adekvát ellenlépéssel válaszoló, a játszmát mindig megnyerő törpét tükrök rendszere rejti el a kíváncsi tekintetek elől. Hasonló eltitkoló és elrendező funkcióval bír a teológiai szóhasználatban és az ezt rekonstruáló agambeni elemzésében az oikonomia fogalma is.
- 4 A szignatúrákról bővebben lásd Giorgio Agamben: *The Signature of All Things. On Method*. Zone Books, New York, 2009.

hangsúlyozza ki, hogy az üdvtörténet a maga során egy tágabb, isteni oikonomiának a része, ahogy azt többek között Hegel és Schelling is regisztrálták. Ha tehát a teológia már mindig is ökonómiai jellegű, akkor a történelem, politikai díszletein keresztül valójában gazdasági kérdés; az örök élet (*zoé aióniosz*) pedig nem a polisz, hanem az oikosz hatalma alatt áll.⁵

Mit ért Agamben oikonomián? *Az ország és a dicsőség* második fejezete regisztrálja és pontosítja azt az értelmezési hagyományt, mely az oikonomiának két különböző, egy pragmatikus-adminisztratív és egy teológiai jelentést⁶ tulajdonít. Agamben szerint a fogalom teológiai használatához egyszerű jelentéskiterjesztés vezetett, mely során az adminisztrálást, menedzselést jelentő szemantikus mag, a jelentés [*Sinn*] változatlan maradt, pusztán a jelöllet [*Bedeutung*] bővült ki egyre inkább. Az oikosz a ház, amelyhez Arisztotelész a *Politikában* (1255b, 1259 a-b) különböző típusú kapcsolatrendszereket (úr-szolga, atya-fiú és férj-feleség) rendel hozzá, az oikonomia pedig a ház adminisztrálásának, vagyis a gazdálkodásnak a tevékenysége. Az antik retorikában is megjelenik a terminus, a szónoki beszéd elrendezését, az érvek kiválasztását és elemzését jelölve, Cicero ezt fordítja *disposition*nak, vagyis elrendezésnek. Pszeudo-Longinosznál pedig nem jelöl egyebet, mint a szövegkoherenciát darabokra törő fenéséges ellentétét.

E fogalomhasználat teológiaiává válását és ezzel párhuzamosan titokkal való feltöltését⁷ követi nyomon Agamben a szentháromsággal kapcsolatos, 2–3. századi vitákban, rekonstruálva annak egy, a konstantinápolyi zsinat előtti iterációját.⁸ Tatianosz megfogalmazásába sűrítve („oikonomiai szümphoniasz”) mindezt úgy lehetne összegezni, hogy oikonomia az, ami Isten saját lététől elkülönülő, és egy másik személyben

5 Giorgio Agamben: *Împărăția și gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și a guvernării*. Ford. Alex Cistelean. Tact, Cluj-Napoca, 2017, 20.

6 A mai (ortodox) teológiai szóhasználatban oikonomia egyszerre jelenti Istennek a teremtett világra vonatkozó tervét, illetve az egyháznak azt a specifikus működését, amely az akribiával, az egyház által gyakorolt dogmatikai szigorral szemben felmentést ad: pl. elismeri az eretnekek által kiszolgáltatott szentségeket. *A Patristic Greek Lexicon*. Szerk. Lampe et al. Oxford, 1968, 940–943.

7 Derrida a *Marx kísértetei*ben a 'heimlich' freudi kettősségét a *Geheimnis*hez közelítve jegyzi meg, hogy az ökonómiai otthonosság az, amely félelmet kelt önmagában, mivel belseje helyét „fenyegető idegenség foglalta el”. Ez az ökonómia és titok kapcsolatát illető rövid megjegyzés is utal arra, hogy ez a titok történelmileg konstituálódott, vagyis létrejött és működése oksági és leszármazási viszonyoknak van alávetve. Lásd Jacques Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1993, 157.

8 Agamben: *Împărăția și gloria...* Id. kiad. 93.

(a Fiú Logoszban) realizálódó an-archikus gyakorlatát békíti ki a szubsztancia egységével. Gazdaság, teológia és titok kapcsolatáról Pál leveleinek egy többször előforduló terminusa,⁹ az üdvözülés titokzatosságának gazdasága (*oikonomia ton műszterion*) is tanúskodik, amelyet későbbi szerzők megfordítanak, immár a gazdaság titokzatosságáról (*oikonomiae sacramentum*) beszélve. A titok/szentség oikonomiája (*műszterion* egyszerre jelent titkot és az egyház szentségeit) Pálnál még annyit tesz, mint végrehajtani a feladatot, hirdetni az üdvözülés megvalósulásának rendjét, amely titoknak az apostolok a sáfárai (adminisztrátorai, menedzserei).¹⁰

A megvalósulás rendje, azaz maga az üdvtörténet azáltal válik titokká, hogy a kialakuló trinitárius oikonomiában az Atya rendelkezését az Atya számára a Fiú adminisztrálja, ő végzi el.¹¹ A *sacramentum* fogalma az oikonomiával viszonyba lépve („*oikonomiae sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit*”¹²) a titok mibenlétének szekularizálódását hozza magával. A titok itt előbb időbeli vetületre tesz szert, kihelyezve a generálódás és a megsemmisülés törvényének alávetett, kezdettel és véggel rendelkező *saeculumba*,¹³ hogy aztán az általa működtetett dialektika, elleplezés és föltárás időbelisége fokozatosan az elrendezés, a *dispositio* kérdéseként kaphasson hangsúlyt. Az oikonomia (illetve az agambeni gondolatmenet végigvitele után, a szekularizált

9 Ef 3,9, 1 Kor 4, 1; Ef 3, 8-9; Kol 1, 25-28 – Agamben megjegyzi, hogy Pál egész szótára az oikosz és a háztartás adminisztrálása körül forog: dúlosz, hüperétész, diakonosz, oikonomosz. A ház ura pedig kúriosz, és semmi esetre sem anax vagy arkhon. Ugyanakkor az ekklézia gazdasági értelmű leírását nem Pál találja ki, az apostoli levelek (és értelmezésük Agamben által vizsgált utótörténete) csak felerősít egy, a hellenisztikus görögben végbemenő szemantikai tendenciát. A különböző ígehelyekben egymás mellé kerülő, egymásra ható oikonomia és műszterion eredményezi azt az állapotot, hogy az oikonomia elkezd kvázi-episztemikusan viselkedni, teológiai tartalomra szert téve. Az 1 Tim 3,15-ben az isten házaként, oikosz theou-ként artikulálódó egyház, tovább erősíti Agamben kérdését, hogy a nyugati politika történetére nézve feldolgozatlan következmény, hogy a messiási közösség oikonomiaként és nem politikaként kerül meghatározásra.

10 Agamben: *Ímpărăția și gloria...* Id. kiad.

11 Hippolitosz: *Contra Noetum*. Szerk. és ford. R. Butterworth. Heythrop Monographs, London, 1977, 52.

12 Tertullianus: *Tertullian's Treatise Against Praxeas*. Szerk. E. Evans. SPCK, London, 1948, 132.

13 Az ember egyaránt rendelkezik a földi és a mennyei város polgárjogával, melyek az *in hoc saeculumban*, a kezdettel és véggel rendelkező időben egymással kölcsönösen elvegyülnek. Az eszkhaton az az idő, amely realizálja az ember „végső” polgárjogának politikai potenciálját – James Wetzel: *Augustine's City of God. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 33–46, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139014144>.

ökonómia) mélyén munkáló ellentmondás titka tehát időbeli, elleplezés és föltárás kettősségében mutatkozik: a gazdaság önműködésének nincs alapja, an-archiája mint oikonomia, föltáratlan, és csak politikaként válik láthatóvá.

Az oikonomia/ökonómia agambeni logikáját és politikához való viszonyát a továbbiakban a szerző katekhon-értelmezésén keresztül mutatjuk be. Pál apostolnak a thesszalónikai gyülekezethez írt második levelében olvashatunk arról a visszatartó, személytelen erőről, amely képlettel az idők végének eljövételét:

Senki titeket meg ne csaljon semmi módon; mert előbb a szakadás jön el, és megjelenik a bűn embere, a veszedelem fia, aki magát ellene veti és fölbe emeli mindannak, ami Istennek vagy isteni tiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be az Isten templomába Isten gyanánt, mutogatván magát, hogy ő Isten. Nem emlékeztek, hogy még mikor nálatok voltam, megmondtam ezeket nektek? És tudjátok, mi az, ami most visszatartja [τὸ κατέχων] avégre, hogy megjelenjék a maga idejében. Mert már működik [ἐνεργεῖται] a törvénytelenesség titka [μυστήριον (...) τῆς ἀνομίας]; csak míg eltételek az útból az, aki most visszatartja: és akkor megjelenik a törvénytelen [ὁ ἄνομος] (akit az Úr megemészt szájának leheletével, és megsemmisít [καταργήσει] eljövételének jelenetével [τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας]), akinek eljövetele [παρουσία] a sá-tán munkálkodása szerint [κατ' ἐνεργεῖαν τοῦ σατανᾶ] történik mindenféle hazug erővel, jelekkel és csodákkal.¹⁴ (2 Thesz 2,3-9)

Az egyházi hagyomány egy része (beleértve az Agambennél kiemelt szerepet játszó Tertullianust) ezt a hatalmat a római birodalommal azonosította: „Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.”¹⁵ Árulkodó, hogy Agamben a konvencionális fordításokkal ellentétben a 'pro statu saeculi'-t nem jólétként értelmezi, hanem állandóságnak, permanenciának fordítja. A katekhon fogalmának egyértelműsített pozitivitását így egy ökonómia keretrendszerébe utalja, amely a szekularitásában létező világ rendjét veszi adottnak, és annak az an-archikus krízis adminisztrálásán alapuló fönntartására irányul.

14 A dolgozatban idézett bibliai locusok forrása, amennyiben nincs jelezve, a Károli-fordítás, ennél az íghelynél viszont Kecskeméthy István fordítását használtam, mivel a rendelkezésre álló magyar nyelvű fordítások közül szóhasználatban ez áll legközelebb az agambeni elemzés terminológiájához.

15 Tertullianus: *Apologeticum*. Kiad. F. Oehler, T. R. Glover, 1851–1853, XXXIX., <https://bkv.unifr.ch/de/works/72/versions/689/divisions/150775> (Utolsó letöltés: 2022. 01. 14.)

Azzal, hogy az államelméleti hagyomány a katasztrófát és a világ végét feltartóztató katekhont a (római) birodalom eszményében vélte megtalálni, csak megalapozta a keresztyén impérium legitimitásának és az államhatalom isteni eredetének eszméjét.¹⁶ Nem meglepő módon Agamben ezzel az értelmezési kerettel a messiás¹⁷ minden törvényt és hatalmat munkátlanná tevő *jelenetét* szegezi szembe. Az agambeni olvasat a katekhont és az anomoszt ugyanazon hatalom két működési formájaként (*energeia*) azonosítja: míg a katekhon a törvénytelenység létét és működését leplező, vagyis ökonomizáló instancia, addig az anomosz a törvénytelenységnek a titok föllebbentése utáni, akadálytalan megjelenési formája. Ekkor „jön el” a messiás, mikor az anómia a felhalmozás olyan fokára jut, hogy az anomosz alakjában testté válik (a szöveg mindkét eljövételre a parúszia fogalmát használja), hogy immár nyíltan politikai aktusként hatályon kívül helyezze, munkátlanná tegye a sátánnak az anomosz tevékenységén keresztül működő energiáit (vö. 1 Kor 15, 24).¹⁸

A vikáriusi, profán hatalom azáltal, hogy saját állandóságának illúzióját folyamatosan újratermeli, a világ valójában an-archikus és a-nomikus működését rejt el. Anómia és parúszia egybeesnek, hiszen láthatóvá teszik a törvény impotenciáját, minden földi hatalom illegitim jellegét. Az a-nómia magába foglaló kizárásával az öko-nómia a törvénytelenység titkos működésének enged teret, késleltetve a parúszíát és befagyasztva az időt; ugyanakkor – benjamini megfogalmazással élve, egyfajta „gyenge messiási erő” is munkál benne, amely lehetőséget biztosít a múlt egyfajta rekuperációjára a dialektikus kép „szörnyű abbreviatúrájában”.¹⁹

16 Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker&Humblot, Berlin, 1974, 29.

17 Agamben a Római levél-kommentárjában szándékosan kisbetűzi és fordítja vissza a 'Krisztust' messiásnak: a fogalom nem Jézus tulajdonneve, hanem a héber *māšiah*, azaz 'felkent' görög alakja, a χριστός [krisztosz]. A szerző ezzel a filológiai pontosítással Pál krisztológiájának alapvetően messiási jellegét kívánja aláhúzni.

18 Jelezni szeretnék itt egy olyan messianisztikus értelmező hagyományt, amely szerint egy fogalom jelentése nem abban keresendő, amiben az alá tartozó jelenségek közösek (mint az allegória vagy az absztrakció esetében), hanem azokban a szélsőségekben, amelyeket az átfogni képes. Márkus György Benjamin-elemzése bír itt megvilágító erővel: fölismerése, hogy az ilyenféle benjamini ellentétek parataktikus egymás mellé állítása a szövegben kétértelműen, mindenféle elméleti közvetítés vagy döntés nélkül történik. A messianisztikus gondolkodás kétélű, önmagával feszültségbe kerülő fogalmiságának egy másik, szintén benjamini továbbvitele a leállítás aktusa, amelyet Benjamin *Az erőszak kritikájáról* c. szövegében fejt ki részletesebben.

19 Benjamin: *A történelem fogalmáról...* Id. kiad. 962, 973. (A fordítást módosítottam.)

2. A Barth–Peterson-vita

Az ország és a dicsőség másik főszereplőjévé avatott Erik Peterson Schmitt-tel ellentétben a zsidók megtérésének elmaradásával színre lépő egyházat azonosítja katekhonként,²⁰ elemzése pedig egyház és eszkhaton dialektikus viszonyát taglalva vet számot az idő kérdésével. Peterson az Agamben által idézett *Die Kirche*-ben minden olyan konkrét eszkatológiát elutasít, amely valamiféle politikai messianizmus értelmében kívánná alakítani a történeti idő rendjét/oikonomiáját (vagyis előrehozná a véget). A konkrét eszkatológia elképzelése ugyanis Peterson elképzelésében nem egyéb, mint a történelem kontextusát illető vakság, a zsidóság messianizmusának egy az egybeni áttemelése, közvetlen politikai cselekvésként történő lefordítása. Egy ilyen konkrét eszkatológia szerinte anakronisztikus visszatérést jelentene a politikai cselekvés zsidó partikularitásába, amelyet a messiási kinyilatkoztatás kizárólagos birtokosa, a pogánnyá lett egyház egyetemessége már meghaladott;²¹ emellett a létező egyház folytonosságát is veszélyezteti, amennyiben történelmi és jogi realitását egy pusztán pneumatikus közösséggel váltja föl.²²

Mégis, a *Die Kirche* gondolatmenetét sajátos ellentmondás feszíti szét, minden, a konkrét eszkatológia különböző lehetőségeivel szemben a létező egyház képletét affirmáló érv ellenére. A szöveget nyitó Loisy-idézet („Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Église qui est venue” [Jézus Isten Országát hirdette meg, de ehelyett az Egyház érkezett el]) jelzi, hogy az egyház megalakulása és későbbi léte csupán a zsidók meg-nem-térésének következménye: nem kívánt, de szükségszerű kisiklás; nem akció, hanem reakció.

- 20 Agamben mintegy fekete humorral állítja egymás mellé Schmitt és Peterson elképzeléseit, amennyiben Peterson a zsidók létének felszámolásához köti a parúziát, Schmitt pedig a Harmadik Birodalomban látja eljönni a katekhont – ebben a konstellációban a zsidóság náci általi kiirtása hozná el a az idők végét és a második eljövetelet, és példázza groteszk módon a tézisést, hogy az anómia kiteljesedése és a messiás eljövetele valójában egybeesnek, vagyis a katekhon, a véget visszatartó erő kérdése igen ambivalens.
- 21 Vö. Alain Badiou *Szent Pál, az egyetemesség apostola* c. könyvével, amelyben a kivételes jel zsidó és a kozmikus totalitás görög partikularitásaival szemben a szerző a keresztyénséget mint egyetemes beszédmódot állítja mint olyan diskurzust, amely nem „tud” semmit, hanem az eseményt hirdeti, mint a szubjektumot létrehozó történést. (Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Ford Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2012.)
- 22 Erik Peterson: *Die Kirche*. In *Ausgewählte Schriften Band 1., Theologische Traktate*. Szerk. Barbara Nichtweiß. Echter, Würzburg, 1994, 245–254.

Az ily módon létrejött egyház az elközelítő mennyek országára irányuló jézusi igehirdetést ahistorikus morális kódként, a végső dolgok doktrínájaként értelmezte újra, szövegének pedig komoly apparátust kellett megmozgatnia annak érdekében, hogy ezt az átmenetet ne a konkrét-eszkatologikus messiási tanítás meghamisításaként láttassa.²³ Peterson következtetése, hogy a kinyilatkoztatás csakis történelmileg, vagyis az egyházba oltva, azon keresztül, annak jogi-genealógiai szerkezetébe ágyazódva artikulálódhat, a kinyilatkoztatást nem lehet újra eljátszani (ellentétben Karl Barthtal, aki szerint Isten és ember közötti krízist egyedül Isten Igéje jeleníti meg, amely a Lélek által a történelem korszakaiban újra és újra „megmutatkozik” – vö. a hit áthagyományozhatatlanságának kierkegaard-i gondolatával, amely minden generáció számára abszolút jelenidejűségben áll elő).

Az egyház mint az oikonomia alakzata a messiási üzenet recepciójában bekövetkezett törés emmendációs kísérleteként eleve egy legitimitási kényszer, illetve egy büntudat hálójában áll, foglyul ejtve az eszkatológiát, amely egyszerre egy már ártalmatlanított múlt relikviája és egy megvalósulására váró potencialitás kísértete. Ez az egyházba belefoglalt, de azon keresztül valójában kizárt eszkatológia Agamben szerint ugyanúgy figyelmen kívül hagyja a történelmet, mint a Peterson által kritikával illetett konkrét eszkatológia: míg a konkrét eszkatológia az időt újból eljátszhatónak, visszaforgathatónak találja a kárpótlás logikája szerint, addig a magába foglaló kizárás a történelmet olyan leállított, befagyott idővé avatja, amelyben – Agamben egy újabb motívumkapcsolásával – a Nagy Inkvizítor minden dialektikát felfüggesztve örökdik afelett, hogy a parúszia ne következhesen be.²⁴

Losonczi Alpár hívja fel a figyelmet a Nagy Inkvizítor legendájának arra az értelmezési hagyományára, amely a címszereplőben az emberiséget absztrakt módon egyenlővé tevő eszmék képviselőit, jelesül a szocialistákat és a jezsuitákat véli fölfedezni. A Losonczi szövegében hivatkozott orosz vallásfilozófus, Nyikolaj Bergyajev ezt az elképzelést téríti el, amennyiben a hatalom isteni/ördögi eredetének dilemmája helyett a hatalmat magát mint tekintélyelvű viszonylatrendszert veti bíráló alá. A bergyajevi

23 Elemzése egyetlen hipotetikus esetben ismerné el valósnak az evangélium meghamisításának tényét: ha a zsidókeresztyének jogfolytonossága töretlen lenne a mai napig; csak ők, a konkrét eszkatológia Izraelhez mint néphez szóló üzenetének címzettjei interpretálhatnák az átmenetet az eredeti tanítás eltérítéseként. Peterson összességében leválasztja az az egyház általa igenelt, dialektikusan eszkatologikus hatalmi képletét a konkrét eszkatológia kritikusan szemlélt messianisztikus politikájáról; a kinyilatkoztatás egyházat megalapító eseményét az apostoli szukcesszió keresztül rögtön le is horgonyozza a legitimitás és a leszámazás ok-okozati összefüggéseibe.

24 Agamben: *Împărăția și gloria...* Id. kiad. 27.

program a hatalmat racionalizáló, azt egy üdvtörténet oikonomiájába ágyazó értelmezésekkel szemben olyan konkrét eszkatologikus horizontot nyit meg, ahonnan nézve Isten Országá immanencia és imminencia, és ekként módosítja a fennálló hatalmi viszonyokat. Mindez Ország és anarchia egymásra vonatkoztatásában sűrűsödik: az eszkatologikus horizontú an-archiában (a fátylak fellebbentéseként) egybeesik az antikrisztus eljövetele, illetve munkáinak munkátlanná tétele a messiás által, vagyis az ember teljes elvesztése és annak megváltása.²⁵

Modellértékű viszont, hogy az an-archia e belső feszültségét a bergyajevi fogalomalkotás megkettőzéssel és szétválasztással teszi szemléletessé. Anarchia és anarchizmus ikerfogalmaiban az anarchia jelképezi a császár országát, amelyben a törvény végső eredete a törvényen kívül álló jogkonstituáló erőszak, ezzel szemben viszont az anarchizmus a „szabad, belülről meghatározott harmónia és békesség ideálja”. A külsődleges, absztrakt törvény és annak jogi kodifikációja minden szempontból igaztalan, viszont a nem messiási, azaz a katekhon uralma alatt álló időben minden törvény eleve külsődleges, az absztrakciónak és a szétválasztásnak lévén alávétve. A saját magát ökonomizáló, a történelemet befagyasztvta permanenciára törő anarchia nem egyéb, mint a hatalom anarchiája, amelynek nézőpontjából az egyház teljesen azonosnak tűnhet Isten Országával.²⁶

Agamben rekonstrukciójában a petersoni gondolatmenet lényegében úgy írja le az evangélium szekularizálódását, hogy azt kifejezetten egy jogi-morális, azaz a leszármazást, a genealógiát alapul vevő rendben horgonyozza le. Ennek alternatívájaként egy olyan elképzelést javasol, amely ezt az igaztalan és külsődleges eredetéhez visszavezetett törvényt és annak történelmietlen, vagyis természeti idejét folyamatosan átszakítja Isten Országának immanenciája és imminenciája. A *Die Kirche* szöveget és kontextusát tüzetesebben szemügyre véve azonban Peterson máshol hangsúlyoz: a tanulmány publikálása után nem sokkal hivatalosan is katolikusnak tért teológus ha úgy tetszik, egy, a konkrét eszkatológia kísértését születése óta magán viselő 'protestáns hipotézis' bizonyítási kísérlete során érkezik el az egyház *valóságához*.

Az egyház e petersoni valóságát *Az ország és a dicsőség* képest jelentősen bővítik és árnyalják Christian Stoll elemzései, a korszak neotomista katolikus (Erich Przywara), illetve a protestáns dialektikusok (Karl Barth) teológiájával összefüggésben tárgyalva. Stoll szerint Peterson és

25 Losoncz Alpár: A jobboldali, aki nélkül nincs baloldal: Dosztojevszkij. *Mérce*. <https://merce.hu/2021/11/27/a-jobboldali-aki-nelkul-nincs-baloldal-dosztojevszkij/> (Utolsó letöltés: 2023. 08. 05.)

26 Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a 19. században és a 20. század elején*. Osiris, Budapest, 2020, 159–171.

Barth gondolkodásának közös metszete a kinyilatkoztatás krízisszerű eseménye, amely szétmállasztja a teológiát és annak tárgyait. A messiási kinyilatkoztatás egészen kívülről tör be és robbantja szét az ember tudatát, objektivitása kizárólag az embert eltaláló szubjektív érintettségben [Getroffenwerden] adott. Peterson szerint a teológia nyelvének egyenesen ehhez a krízishez kell idomulnia, azt kiterjesztenie, formálisan is utánoznia.²⁷ Hogy Peterson és Barth gondolkodásának rokon jellegét annak negatív oldaláról is bemutassa, Stoll behatóan ismerteti Erich Przywara Peterson kinyilatkoztatás-fogalmára irányuló kritikáját. A jezsuita szerző figyelmeztet arra, hogy a személy ilyen mértékű, önnön mortifikációját is magában foglaló szabadságából eszkatologikus irányultságú, világgal szembeni kritikusi magatartás következik, ez pedig végső soron Istent magát fosztja meg szabad cselekvésétől.²⁸

A keresztyén ember eszkatológiai létét Przywara a világ kinyilatkoztatáson keresztüli szemléléseként konceptualizálja, amely során a személy felfelé irányuló mozgással emelkedik a természetből a természetfölöttibe. Álláspontja szerint a barthi és petersoni kinyilatkoztatásfelfogás emberi létbe betörő objektivitása zárójelezi és helyenként szét is rombolja a személy teremtett természetét; konstitutív szubjektivitásra vonatkoztatottsága – noha pozitív és cselekvő módon aktualizálódik – pedig eredendően negatív. Összességében a két teológus felfogása nem több „gyilkos eszkatologizmusnál”, melynek Peterson *Die Kirchéjében* található ismertetőjegye az egyház jogi meghatározottságának másodlagossága a szubjektíven értelmezett szoteriológiai dimenzióval szemben. Mindennek következménye pedig Isten Országának világi hatalommá, vagyis immanens jellegűvé történő átminősítése.²⁹

Peterson ehhez képest a *Die Kirchében* azt állítja, hogy az evangéliumnak szükségszerűen be kell lépnie a pogányság lét- és életformájába [muß das Evangelium notwendig in die Seins- und Existenzform des Heiden eingehen], vagyis ontológiai státusa teljesen megváltozik. Ezt Barth sem állítja másként; viszont Peterson vonja le ebből az egyházra nézve fontos következtetést: Jézus valóban prédikálta a zsidóknak Isten Országát, az egyházat viszont a Szentlélek indíttatására az apostolok alapították. Az egyház hierarchiája nem megy vissza közvetlenül Jézusra, hanem az apostolokra,

27 Christian Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne.* Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2017, 152, DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657786282>.

28 Erich Przywara: Eschatologismus. In *Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart.* 117. Band. Herder&Co., Freiburg im Breisgau, 1929, 229–235.

29 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise...* Id. kiad. 159.

és új hatalmi formát képez meg – az ekklesia (a pogánykeresztények helyzetéről kiadott apostoli dekrétumban – ApCsel 15,28) a poliszban létező határozati formát veszi alapul, amellyel egy, az Izrael mint népet üdvözítő hatalommal szemben újfajta autoritást, törvényességet (exúszia) képez meg.³⁰

A megváltás elmaradása okozta kényszerhelyzetben a petersoni egyháznak magán kell viselnie a diakriszisz, vagyis a szétválasztás és a döntések terhét, Barth szerint ellenben a kinyilatkoztatás komolyan vétele azt jelenti, hogy egy antinómiában élünk: elfogadjuk kereszt és feltámadást egymás mellé rendelését, teológia és egyház emberi fogalmiságát és krisztusi dicsőségét. A hatalom így nem hogy nem vált címzettet, hanem egyenesen önnön semmitésével találkozik az egyházban, mivel Krisztusra mutat, csupán képe az isteni hatalomnak, de helye valójában üres. Az egyház azért nem élhet hatalmával, mert funkciója, hogy a hatalmat a fölfüggesztés jele alá helyezze. Az eretnekeket megbüntetni nem usus, hanem katasztrofális tévedésen alapuló abusus, hiszen az egyház autoritása nem saját magától ered, hanem pusztán az Úr dicsőségének árnyéka, ezért jobban tesszük, ha nem égetgetjük³¹ egymást.³²

Barth egyházfelfogása ilyen értelemben nem konkrét-eszkatologikus, hanem (auerbachi értelemben véve) figurális³³, vagyis reprezentálja az isteni

30 Peterson: *Die Kirche...* Id. kiad. 245–254.

31 Az egyházat és annak erőhatalmát [Gewalt] firtató barthi kérdésfelvetés abba a diskurzív mezőbe lép be, amelyet Walter Benjamin 1920 és 1921 között írt *Az erőszak kritikájáról* [Zur Kritik der Gewalt] című szövegének megjelenése fémjelez. Benjamin a jogteremtő és jogfenntartó közvetlen erőhatalommal a jogmegsemmisítő isteni erőhatalmat szögezi szembe, amely az isteni végrehajtásnak mindig csak jele, de sosem eszköze. – Walter Benjamin: *Az erőszak kritikájáról*. In Uő: *Angelus Novus*. Ford Bence György. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 25–56. Összehasonlításképp a tanulmányban tárgyalt szövegek többsége nagyjából ekkortájt, ebben az időintervallumban íródik: A lukácsi *Történelem és osztálytudat* [Geschichte und Klassenbewusstsein] 1923-as, Peterson *Was ist Theologie?* című szövege és Barth erre adott válasza, a *Kirche und Theologie* 1925-ben jelentek meg, míg Peterson *Die Kirche*je 1928-1929-es keletkezésű.

32 Karl Barth: *Kirche und Theologie*. In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*. Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 19. TVZ, Zürich, 1990, 644–682.

33 A figura mint jelviszony két dolog között tételez kapcsolatot oly módon, hogy a figura első tagja a másodikra utal, míg a második beteljesíti az első. A két tag noha időben el van választva egymástól, mégis valóságosak (személyek, események), azaz a történelmi idő részei. Az allegóriától az különbözteti meg a figurát, hogy míg előbbi egy valóság és egy idea kapcsolata, addig utóbbi két valóság viszonya. A szimbólumtól pedig abban tér el, hogy az emberi életet nem annak direkt, természeti totalitásában interpretálja, hanem annak a történelmen keresztül megnyilvánuló mozzanatait. Mindebből az is következik, hogy a történelmi események a figurális értelmezés szempontjából nem végtelen értelmezésnek kitett, önmagukban elégséges dolgok, melyek egy megszokítás nélküli progresszió részei; hanem pont fordítva: a figurában az értelmezés az, ami rögzített, a történelmi esemény pedig mint *imitatio veritatis*,

autoritást. Az egyház nem alapít meg semmiféle új törvényességet, autoritása nem váltja föl a kinyilatkoztatást, inkább annak csatornájaként szolgál, „nem változtatja meg sem tartalmát, sem pedig folyását”. Krisztus közvetlen hatalma az igén és a Lelken keresztül oly módon alapítja meg az egyház közvetett hatalmát, hogy annak egyszersmind határául is szolgál. A Fiúsg Lelke által az egyház valójában megerősíti [bestätigt] az ótestamentumi próféták jövendölését és hatályba lépteti [in Krafte setzt] az újtestamentumi apostoli igehirdetést. Az aktív, hatalmi tett tehát Istené, aki az egyháznak ezt az önmaga formáján és tartalmán tett tanúskodását magáénak kell fölismernie. Szuggesztív kifejezéssel élve az egyház a „jobb lator egyháza”, amely vár megváltására, de ez nem töri meg autoritását, csupán annak korlátját képezi.

Peterson a *Die Kirché*ben Barth (általa pneumatikusnak bélyegzett) egyházfogalmát az apostolok péter-páli dialektikájában helyezi el: noha a pogányoknak Pál prédikálja a Logoszt, a mennyei Jeruzsálem kőfalában Péter nevét olvashatjuk. Péter az, akire Krisztus az egyházat hagyja, ez a leszármazási lánc képezi az egyház valóságát, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ha Barth már-már óprotestáns érveléssel él, amikor a hatalom üres helyét említi, Peterson egy sajátosan katolikus toposzt használ fel Péterre hivatkozásában. Péter a pásztor, a hierarcha, aki miután háromszor megtagadta mesterét, az szabatott ki rá, hogy a Megfeszített titkát szemlélje, a szenvedés és az elhagyatottság képeit.³⁴ Ez a metafora ragadja meg leginkább azt a petersoni gondolatot is, amely szerint az egyház a Krisztustól adatott hatalmával dönt, és ennek el is szenvedti következményeit. Ez a kinyilatkoztatás petersoni komolyan vétele, hogy Jézus történetileg számunkra legvalóságosabban az egyházban van jelen, az egyházban hozzáférhető.

3. Az egyház és a kommunista párt

A stolti gondolatmenet, azaz Peterson, Barth és Przywara „háromszögelése” egy másik Agamben-szöveg, a Római levél kommentárja *Klētōs* című fejezetének értelmezésében is segít. Az olasz filozófus itt az egyházat

már be van teljesedve a figurális viszony másik tagjában, amelyet az első tag szempontjából még titok övez. A figurális viszonynak ez az igazsága – noha a viszony absztrakt – mindig történelmi. – Erich Auerbach: *Figura*. In *Scenes from the Drama of European Literature*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 11–237.

34 A katolicizmus sajátos „Péter-arcúságának” e szuggesztív leírását Nacsinák Gergely Andrásról kölcsönözöm. Lásd Nacsinák Gergely András: *Orthodoxia és katolicizmus*. In *Uő: A szem böjtje. Tanulmányok az orthodox keresztény művészetéről*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2003, 25–36.

(ekklésziát) a messiás és a szubjektum közötti viszony helyeként definiálja, és ebből a kiindulópontból közelít Isten Országa és az egyház viszonyához, mely közelítés tétje a messiási idő szekularizált „változatának”, az osztály nélküli társadalom marxi prognózisának kudarca.³⁵

Az egyházat Agamben legfontosabb, dinamikus alkotóeleme, a *klészis* (hívás/hivatás, minden hívás visszahívása) felől közelíti meg. Ez azt a sajtószerű átalakulást jelöli, amelyet minden jogi státus és világbeli állapot elszenved azáltal, hogy kapcsolatba kerül a messiási eseménnyel (vö. 1 Kor 7,31: „elmúlik a világ ábrázata” [figurája]). Ennek az átalakulásnak a helye az *ekklészia*, ahol a világ törvényei a „mint nem” (*hósz mé*) hatálya alatt állnak. Az osztály ehhez kísértetiesen hasonló módon operál (Agamben itt *klészis* és *Klasse* terminusainak egy – tévesnek bizonyuló – etimológiai közelítéséről is beszámol). Kiindulópontja az az elválasztás, amely a szubjektumot egy társadalmi hivatás betöltésére és egy személyes énré hasítja. Vagyis, ismétli Marxtól, az osztály a társadalom fölbomlása egy különös rend alakjában. Ahogy a messiási szubjektum sem úgy szemléli a világot, mintha az már meg lenne váltva, hanem akkor tekint megváltására, mialatt a világ elveszik a megváltatlanban, így az osztályként fölfogott proletariátus sem jelent mást, mint az ember teljes elvesztését [*der völlige Verlust des Menschen*], amely csak az ember teljes visszanyerésével nyerheti meg önmagát, mert nem egy konkrét jogtalanságot, hanem általában véve a jogtalanságot (vö. elidegenedés) követik el ellene.³⁶

Ez a személyes én és társadalmi hivatás közti törés az alapja lázadás és forradalom gyakorlati megkülönböztethetlenségének: nem tudható, hogy az ember teljes visszanyerésére tett erőfeszítéseket az egyén fennállóval szembeni egoista cselekedete hajtja (lázaadás), vagy pedig az maga a politikai cselekvés (forradalom). Marx és Lukács a problémát a Kommunista Párton keresztül gondolja áthidalhatónak; elképzelésükben ugyanis a párt lenne az a közvetítő alakzat, amely az osztálytudatot gerjesztve a személyes ént a társadalmi hivatással *harmonizálja*. A párt tehát úgy különbözik az osztálytól, ahogy a tudat különbözik az embertől (a párt nem különbözik a munkásosztálytól, csak abban a mértékben, amennyiben teljességében ragadja meg annak történelmi küldetését). Agamben itt von párhuzamot a párt és az egyház között, egyben arra irányítva a figyelmet, hogy az így kialakult helyzetben az elmélet, a dogma, egyszóval a helyes tanítás válik fontossá mindkét alakzat sajátágaiból kifolyólag: „Ugyanígy, amikor az ekklészia a messiási hivatások közösségeként szeretne egy, a közösségtől eltérő szervezettséget, egyszerre követeli e közösséggel való identikusságát is – a helyes doktrína, tan és

35 Agamben: Klétós... Id. kiad.

36 Uo.

a tévedhetetlenség (vagyis a dogma problematikája) ugyanolyan szinten válik kulcsfontosságúvá.”³⁷

Az osztálytudat fölvetése és a párt apóriája különös fénytörésben mutatkozik a Krisztus fejének és testének sajátos viszonyát elemző petersoni gondolatban, illetve az ekörül kialakult vitában.³⁸ Barth e képben nem Krisztus fejének és testének kapcsolatát, hanem sokkal inkább diszkontinuitását látja, „a fő a mennyben van, míg a test a földön”: a teológiai dogma, az egyház jogi beszédmódja a Krisztustól való elválasztás következtében könnyedén válik önmagáért való, külsődleges észhasználatná. Przywara ellenben Isten Országának és az egyháznak a teljes egybeeséséről beszél, számára Barthnak az ekkleziológia képei iránti szkepszise azért veszélyes, mert zárójelezi a dogmákban akkumulálódott természetes istenismeretet, ezzel pedig elvezet a pozitív tudás és végső soron az egész klasszikus metafizika érvényességének megkérdőjelezéséhez. E petersoni kép Barth és Przywara értelmezéseinek összeszikkasztásában nyeri el valódi kettősségét. Fényében a *Die Kirche* nyitóidézete is kétértelműségében áll elénk, visszatükrözve a szöveg szintjén is, hogy Peterson számára a teológia nem ismeret és nem is tudás, hanem a kríziseseménynek a diskurzus szintjén leképeződő *mise en abyme*-ja. A dogma mint gyakorlat a kinyilatkoztatást alkotja újra, ezért nem az emberi tudás pozitívista bővítése, hanem végigvitel: mint forma, a szemlélet elejébe áll és tartalomként a kinyilatkoztatást rejt el magában.³⁹

Lukács Petersonhoz hasonló következtetésre jut a *Történelem és osztálytudat* utolsó, szervezeti kérdésről szóló tanulmányában. Számára az elmélet azáltal tesz szert fontosságra, hogy történetileg szervezetté válik a kommunista pártban: „Minden elméleti irányzatnak szervezeti formába kell átcsapnia, ha meg akarja valósítani magát [...]”, „[...] a kommunista párt a proletár osztálytudatnak a forradalom érdekében *önállósult alakja*. [...] e tudat *alakja*[ként] és e tudat *alakja*[ként] [...]”. Ahogy az egyház Petersonnál nem egy pusztá intézmény, hanem a krisztusi kinyilatkoztatás számunkra történetileg hozzáférhető egyetlen módja, úgy a párt sem pusztá technikalitás, hanem az elmélet és a gyakorlat közötti közvetítési forma, „az osztálytudat által növesztett szervezeti kar”. Elmélet, párt és osztály tudatosan kezelt dialektikája, vagyis az objektív gazdasági válsággal és az általa forradalmasított tömegekkel való folyamatos kölcsönhatás a garanciája annak Lukács szerint, hogy a pártot nem jellemzi formális-etikai egyoldalúság.⁴⁰

37 Uo.

38 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise...* Id. kiad. 150.

39 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise...* Id. kiad. 162.

40 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Gondolat, Budapest, 2023, 388–389; 412–422.

Stollnak van egy, a modern szubjektivitásalakzatot – mint Barth teológiájának rejtett alapját – azonosító megjegyzése, amely valójában az általunk taglalt problémakör egészére vonatkozatható. Eszerint Barth a szétválasztott fej és test kapcsolatát az emberi személy aktuális egysége felől elgondolva tartja elképzelhetetlennek.⁴¹ Tüzetesebben szemügyre véve azonban a kérdésfölvetést magát is valamiféle egyéni tudat válságtapasztalata irányítja, amelyhez az elemzett szerzők különbözőképpen viszonyulnak. Przywara tagadólag, hiszen Isten Országa és az egyház teljes egybeesése mellett érvel; Barth fej és test radikális megkülönböztetésének híve, és a szétválasztás krízisében valójában egyház sincs, csak egyházak; Peterson, illetve Lukács pedig fej és test dialektikus viszonyában gondolkodik; Agamben pedig arra jut, hogy a *klésziszek* végül is teljességgel megkülönböztethetetlenek, vagyis a megkülönböztetésükre irányuló kísérlet az, ami lényegtelen, hiszen Pált idézve nem ő cselekszik, ő „meg lett megragadva”.

A szubjektivitásra vonatkozó kérdés másik vetülete, tanítványok és apostolok elemzésünkben eddig figyelmen kívül hagyott, petersoni különválasztása, a katekhon figurájához kapcsol vissza minket. A kinyilatkoztatás (metaforánknál maradván: fej és test elválasztásának) krízise nemcsak a szubjektumot alapítja meg, az an-archiának ebben a terében új hatalmi forma képződik. Ahogy Peterson konstatálja: az egyház nem kapcsolódik direkt módon Krisztushoz (Krisztushoz a tanítványok kapcsolódnak, az egyházat pedig az apostolok hozzák létre); tragédiája pedig abban áll, hogy folyamatosan döntések elé kerül, amelyek a szubjektum eredendő hasadtságát afirmálják újra, melyeket az ökonomizálni kényszerül. Az egyház az oikonomia intézménye, mivel az anarchia vonzatát hárítja el, miközben az anarchia maga megmarad. Illetve lehet-e ezt úgy olvasni, ahogy Benjamin tette azt *Téziseiben*, hogy lehetőséget biztosít az elveszettek megmentésére?

Ebben Lukács és Peterson narratívái eltérnek: utóbbi egyértelműbben érzékeli egy új hatalmi-politikai közösség megalapítását. Az eszkatológiából a morálba történő átmenet (melyet Lukács, mint formális-etikai egyoldalúság szintjét a valóságra való állandó, dialektikus ráirányulással kiküszöbölhetőnek tart⁴²) Petersonnál ennek a politikai közösséget infor-

41 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise...* Id. kiad. 150.

42 Ez a tudatos és fokozott figyelem a dialektikus folyamat szüntelen irányítását tetelezi, amely könnyen szubsztitucionalizmusba fordul. Szubsztitucionalizmus alatt Tamás Gáspár Miklós szavával élve azt a „bűvészműtárgyat” értjük, amely által: „[a] proletariátus önmagával helyettesíti a fölszabadított közösséget, a Párt a proletariátust, a Központi Bizottság a Pártot, a diktátor pedig a Központi Bizottságot. Mindezt egyre gyorsabban.” – Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis*. Kalligram, Budapest, 2020, 240.

máló an-archikus hatalomnak a következménye. Lukács a döntéseket „az élcsapat tudatos és szabad tetteként” ünnepli⁴³, Peterson viszont bennük az Urat megtagadó Péter szenvedését fedezi föl.⁴⁴

A kérdés, amelyet Peterson végül is nem tesz föl, amelyet a dogmának a pogányság lét és életformájába való integrálásának parancsoló sürgetése fed el, egyház és hatalom elkülönítésének lehetőségeire vonatkozik. Ha a hatalom mint a személy krízisében gyökerező instancia csinál az egyházból dialektikus helyett morális intézményt, akkor milyen lehet a szubjektum-objektum dichotómiát meghaladó egyház/párt? Tamás Gáspár Miklós az elemzésünk mottójául választott írásában a konkrét test-politikai test kettőse mellé beemeli a misztikus testet, amely az állampolgári közösségen belüli elhívottak *társulása*, olyan *spirituális dimenzió*, melyben az összes tag osztozik.⁴⁵

A Kommunista Párt mint ilyen társulás képes volt arra, hogy a kapitalista termelési folyamatnak az emberi személy szentségére, integritására irányuló erőszakját leállítsa: „a párt létfontosságú volt, mert elhárította a (reálszocban is döntő jelentőségű) tőkeviszony vonzatát, a termelők redukcióját atomizált »magánszemélyekre«, akiknek máskülönben így, ebben a minőségükben kellett volna szembenézniük az állami tulajdon, az állami tervezés és a mindenre kiterjedő állami irányítás rettentő nagyságával”. Tamás hezitál abban, hogy ezt a társulást politikai jellegűként határozza meg. Leírásában a misztikus test és a politikai test viszonya szupplementáris, ez a közösség a politikai test nézőpontjából pusztán többlet (ezzel pedig Lukács szintén a fiziológiai dimenziót előtérbe helyező definíciójához vö. ’az osztálytudat által növesztett szervezeti kar’ – közelít). A párt ily módon, politikailag tételezett pótlólagosságából viszont a pártszervezet szubsztitucionalizmusa,⁴⁶ végtelenszer megismételt meghasítása következik; vagyis a misztikus testnek mint konstitúciónak a helye eldöntetlen a politikai térben, ha az folyamatosan politikai testként kénytelen realizálódni.⁴⁷

A misztikus közösségnek egy másik hagyomány felőli olvasata ugyanakkor lehetővé teszi, hogy elhárító jellegét ne a katekhon modern ökonomia irányába mutató képletében, hanem egy, a személy krízise által megnyitott lehetőségben lokalizáljuk. A szubjektum konstitúciójának a hatalom anarchiája mellett a szabadság is eredendő élménye; pontosabban annak szabadsága, hogy más szubjektumokkal szabad viszonyokat

43 Lukács: *Történelem és osztálytudat...* Id. kiad. 422.

44 Peterson: *Die Kirche...* Id. kiad. 251-252.

45 Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis...* Id. kiad. 368.

46 Lásd jelen szöveg 42-es lábjegyzetét.

47 Tamás: *Antitézis...* Id. kiad. 368.

alakítson ki. A misztikus közösség mint ilyen értelemben szabad szubjektumok *egyessége* az, amely a tőkeviszony vonzatát elhárítja. Teszi ezt egy olyan erőhatalom figurájaként, amely embernek és természetnek a munkán keresztül artikulált viszonyát (az ember életére mint az életre irányuló erőszakot és a puszta életek termelését⁴⁸ – teológiai nyelven a bűnt⁴⁹) rendíti meg.

Benjamin szerint ilyen erőhatalom működésének *inszigniuma és pecsétje*⁵⁰ a proletár általános sztrájk, amelyben a munkások kilépnek a hatalom birtokosaival való egyezkedés politikai teréből, és csak valami teljességgel megváltozott, többé nem állami kényszer hatására végzett

- 48 Vö. *Az erőszak kritikájáról* vonatkozó passzusai: „Hamis és nemtelen tétel az, hogy a létezés előbbre való, mint az igazságos létezés, ha létezésen egyszerűen csak a puszta életet kell értenünk (...) az ember szent (szent az az élet is benne, amely azonos marad földi életben, halálban és továbbélésben), de állapotai nem szentek, és nem az testi élete sem, melynek embertársai árthatnak.” Walter Benjamin: *Az erőszak kritikájáról*. In *Új: Angelus Novus...* Id. kiad. 54–55.)
- 49 Werner Hamacher *Büntörténete* elemzi azt az anaximadroszi töredékre visszavezethető gondolatot, miszerint a nemzés, a generáció által létrejövő puszta élet eleve egy bűnadósság [Schuld] kontinuumában értelmeződik. Ha valaki keletkezése által belép az időbe, már bűnös/adós, és egyedül eltűnése által szabadulhat meg adósságától: az idő e rendje a természet és az ember világának minden területét a helyettesítés törvényének rendeli alá, ezért benne az etikai, a jogi és a gazdasági fogalmak fölcserélhetőek. A bűn és bűnhődés beláthatatlan egybeláncolódása pogány, valláselőtti és protoetikai, mert ebben nem kívánkozik játéktér sem a szubjektum szabadságra való képessége számára, sem olyan kapcsolat számára a másikkal, amely ne állna kifejezetten a bűnadósság égíse alatt – csak a bűnössé válás és a megfizetés cserekereskedelmének eltökélt megszakítása által lép be az ember önnön szabadsága tartományába. – Werner Hamacher: *Büntörténet*. Benjamin vázlata: „A kapitalizmus mint vallás”. Ford. Pál Katalin et al. *Gazdasági teológia*, 2013. <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/hamacher-buntortenet/> (Utolsó letöltés: 2020. 09. 15.)
- 50 Barth *Kirche und Theologie* című szövegéből ismerős számunkra annak gondolata, hogy az egyház közvetett hatalmát a Krisztus Igéjében és Lelkében megmutatókozó közvetlen hatalma képezi és határolja is egyszersmind. – Karl Barth: *Kirche und Theologie...* Id. kiad. 644–682.

A kortárs ortodox teológus Khrisztosz Jannarasz *The Church in the Postcommunist World* című szövegében mintegy az egyház szerepéről folytatott vitánkba bekapcsolódva írja, hogy az egyház látható, intézményes kontinuitásának az egyház hitelességét rögzítő határvonalaként nyer értelmet [the visible institutional continuity functions as the defining boundary of ecclesiastical authenticity]. (Vö. Khrisztosz Jannarasz: *The Church in the Postcommunist World*. *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2003 (3):1, 32 32, DOI: <https://doi.org/10.1080/14742250308574023>.) Az intézmény funkciója Jannarasznál tehát egy jelölő, egy határé, amely, noha megjeleníti a folytonosságot, de nem helyettesíti a kinyilatkoztatás eseményét, hiszen az nem lehet sem egy etikai rendszer, sem egy ideológia, sem pedig fennálló, történeti intézmény.

munkát hajlandóak folytatni. Ezt a döntést, írja Benjamin, az ilyen sztrájk nem annyira kiváltja, mint inkább maga viszi véghez. A teológia nyelvén ez a személy aktuálisan is társas-társadalmi viszonyként [must be understood to take shape in creation as an actual social relation]⁵¹ értett rekapitulációja, amelyben a Lélek a Fiú anarchiáján keresztül teszi lehetővé az egész teremtett világ számára az együttmunkálkodó részvételt a Fiú Atyától való örök születésében.

Az egyház ilyen jelölőként, tanítóhivatalként fölfogott szerepe Lukács pártmetafizikájában is visszhangra talál, amennyiben a párt szerepe az, hogy a tömegeket 'szemléltető oktatásban' részesítse, vagyis tükrözze számukra azt a filozófiailag helyes öntudatot, amelyet az empirikus értelemben nem birtokol (vö. a beszámított osztálytudat problémája). Nem lényegtelen ezt összekapcsolni a nevelői erőhatalom benjaminii jellemzésével. Ez az isteni erőszak (a német *Gewalt* egyszerre fordítható erőszaknak és hatalomnak) olyan megszentelt megnyilvánulása, amely a vallási hagyományon túl, számunkra napjainkban is hozzáférhető. Fő tulajdonsága, hogy kívül áll a jogon, emiatt ugyanolyan megsemmisítő, mint a sztrájk: „de csak relatíve az, a javak, a jog, az élet és a hasonlók vonatkozásában, sosem abszolúte, a lelkét nem semmisíti meg az élőknek” – Benjamin: Az erőszak kritikájáról... Id. kiad. 53.

- 51 David J. Dunn – Joshua B. Davis: *The Politics of Sophia in the Socialism of Barth*. In Ashley John Moyses et al. (szerk.): *Correlating Sobornost. Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*. Fortress Press, Minneapolis, 2016, 273–311, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt17mcxw.16>.