

## A politikai vallás Agamben nyomán. Határ és politikum

### A politikai vallásra vonatkozó kérdés

Hosszú idő óta próbáltam választ találni arra a kérdésre, hogy mit jelent a politikai vallás fogalma. A kifejezés először Eric Voegelinnél bukkan fel 1938-ban,<sup>1</sup> mára pedig egyes diskurzusokban általánosan használt fogalomná vált. Voegelin a szóösszetételt többes számban vezeti be, és azokat a totalitárius államberendezkedéseket érti rajta, amelyeknek vallási karaktere van, így a német nemzeti szocializmust és a szovjet kommunizmust. És bár történetileg is levezeti ezen alakulatok létrejöttét, a fogalmat magát nem határozza meg. Annyit mond, hogy ezeket a kvázi-vallásos rendszereket végső soron a transzcendens értelemben vett gonosz szüli meg, miáltal Voegelin kilép az elemzés és egyáltalán a világtörténelem immanens talajáról.<sup>2</sup> Az e berendezkedések által jelentett probléma megoldását is túlvan találja meg: véleménye szerint ezt a gonosz

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.09

A szerző a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara Szabadbölcsészet Tanszékének egyetemi docense.  
Email: horvath.orsolya@kre.hu

A tanulmány *A politikum fenomenológiája* című, 2023. május 31–június 1. között a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE Filozófiai Intézete által közösen rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett, átdolgozott változata. A konferencián megfogalmazott hozzászólásokat ezúton is köszönöm, ezek egy részét be is építettem a tanulmányba.

- 1 Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*. Bermann – Fischer, Wien, 1938. Magyarul (részlet): *A politikai vallások*. Ford. Balogh László Levente, Munkácsi Péter. *Századvég*, 2011 (59):1, 27–67. (A továbbiakban a szövegre magyarul hivatkozom.)
- 2 Voegelin: i. m., 28. „A világban létezik a gonosz”, „mint a világban működő szubsztancia és erő”.

hatalmat csakis a „vallásos jó erő” által lehet legyőzni. „Nincs olyan gondolkodó, írja, aki ne tudná, hogy a gyógyulás csak vallási megújuláson keresztül valósulhat meg.”<sup>3</sup> A politikai vallás *differentia specificáját* mégsem találjuk meg nála, hiszen a transzcendens értelemben vett gonosz mint eredet és az így értett vallás politikai ténykedése nem nyújtanak egyértelmű fogalommeghatározást, mivel ezek a jellemzések más vallási jelenségekről is adhatók.<sup>4</sup> A különböző valláseméleti fejtegetések pedig egyáltalán nem tudják specifikálni ezt a vallást más vallásokhoz képest, illetve nem tudják oly módon leírni a vallás jelenségét, hogy az kizárja a politikai vallás 20. századi fejleményét.<sup>5</sup>

Aztán pár éve Giorgio Agamben egyik rövid filozófiai fejtegetésében egy új paradigmára bukkantam, amely értelmezésem szerint megvilágító erejű és kreatív választ ad az engem foglalkoztató problémára, ráadásul sikerül is meghaladnia a szokásos, huszadik századi beidegződéseket vallás és politikum kapcsolatára vonatkozóan. Ez az írás *A profanáció dicsérete*,<sup>6</sup> melyet igyekeztem egyúttal oda-vissza mozgásokkal egybeolvasni néhány, a *Homo sacer*-sorozathoz tartozó írással,<sup>7</sup> meg más írásokkal is, és így adni aztán feleletet az imént megfogalmazott kérdésre.

3 Uo. 28.

4 A politikai vallás Voegelinnél megjelenő gondolatára bizonyosan hatott Carl Schmitt 1922-ben megjelent *Politikai teológiája*, ahol felmutatja a (szekularizált) politikum főfogalmának teológiai eredetét. Ha azonban e szókapsolatok jelentését igyekszünk követni, könnyen zavarba kerülhetünk. Segítséget jelenthet, ha rögzítjük, hogy az egyes pároknál melyik tag jelenti a viszonyítási pontot, amelyhez aztán hozzárendeljük specifikációként a másik tagot. A politikai vallás esetében a vallás a főfogalom, ehhez rendelődik hozzá a politikai jelző. A politikai teológia esetében ellenkezőleg: a politikai a főfogalom, és ehhez rendelődik csak hozzá a teológia mint meghatározás. Érdemes megemlíteni még az úgynevezett új politikai teológiát is (J. B. Metz), melynél a teológia a bázisfogalom, és a politikai differenciál, valamint a politikai kereszténység fogalmát is, ahol ugyancsak a politikai a kiinduló fogalom, és a kereszténység ehhez kapcsolódik hozzá.

5 A teljesség igénye nélkül: sem F. D. E. Schleiermacher *A vallásról*-ban ([első megjelenés: 1799] *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*. Ford. Gál Zoltán. Osiris, Budapest, 2000.), sem Rudolf Otto *A szentben* ([első megjelenés: 1917] *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszony a racionálishoz*. Ford. Bendl Júlia. Osiris, Budapest, 1997), sem Mircea Eliade *A szent és a profánban* ([első megjelenés: 1957] *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. Berényi Gábor. Európa, Budapest, 1996) – e két utóbbiról a későbbiekben lesz szó.

6 Giorgio Agamben: *A profanáció dicsérete*. In *Uő: A profán dicsérete*. Ford. Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest, 2008 108–142. (A kötet eredeti címe *Profanazioni*, azaz profanációk vagy profanizációk. A magyar cím félrevezető.)

7 Ezek közül kitétetett jelentőségüknek bizonyult: Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Ford. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, California, 1998, DOI: <https://doi.org/10.1515/9780804764025>.

Számomra kifejezetten üdítő Agambennél a probléma dinamizálása, többek között azért, mert ezzel kapcsolhatónak érzem az aktuális helyzetemhez, tudniillik ahhoz a politikai szituációhoz, amelyben én most élek. Azaz a kérdés már nem úgy merül fel pusztán, hogy mi a politikai vallás, hanem hogy hogyan lesz, hogyan zajlik az az átmenet, ami a politikai vallás kifejlett formájához vezet, miáltal azt hiszem, megengedi, hogy arról is gondolkodjunk, mit lehet kezdeni azzal a helyzettel, amikor a geográfiaileg meghatározott politikai tér megmaradni látszik az átmenetben. Meglehet azonban, hogy a konkrét jelenre (az én jelenemre, a mi jelenünkre) való reflexió lehetőségénél még üdítőbb az a tény, hogy Agamben boldogságról is beszél ebben a szövegben, mégpedig olyan boldogságról, amely igényli az aktivitást, és amely ismét, a görög hagyományhoz kapcsolódóan, *teloszként* érti ezt a boldogságot.<sup>8</sup>

## A politikai tér inhomogenitása: a szent és a profán

Abból indulok ki, hogy a politikai tér eredetét tekintve, azaz az úgynevezett ősi politikai tér a szent<sup>9</sup> és a profán által keresztül-kasul szabdaltsági tér, azaz e kettő közötti határvonalak vagy „cezúrák”, „küszöbök”<sup>10</sup> által átszőtt tér, melyben e határvonalak bonyolult mintát rajzolnak több, egymásra rakódó rétegben is. Ez a szabdaltság azért lehetséges, mert a szent és a profán területe megkülönböztethető egymástól, azaz ezt a teret a megkülönböztethegység jellemzi. Amikor most szentről beszélek, az vallási jellegű szentet jelent, ami akkor is igaz, ha a szóban forgó szentnek semmi köze nincs valamilyen istenhez vagy istenséghez. A szent ez esetben is elkülönítésként határozódik meg, mégpedig a profántól. Szent az, ami kitüntetett, más, ami megtöri a mindennapok ismertségét és ritmusát, amihez nem úgy nyúlok, vagy egyáltalán nem nyúlok úgy, mint bármi máshoz, aminek az ideje nem hétköznapi idő stb.

Agambennél ez a bevett meghatározás *A profanáció dicséretében* használatból kivontságá válik: a szent döntő mozzanata a használaton

Továbbá Uő: *Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú. Homo Sacer III.* Ford. Darida Veronika. Kijárat, Budapest, 2019.

- 8 Lásd: „A [...] politika játék által hatástalanított hatalma [...] utat nyit a boldogság új formája előtt.” (Agamben: *A profanáció dicsérete*... Id. kiad. 115.).
- 9 A szent jelen összefüggésben nem szent embert jelent, hanem azt, ami szent, azaz a szentségest.
- 10 Agamben: *A profanáció dicsérete*... Id. kiad. 110.

kívülség. Az elkülönítés, a használatból kivontság azonban vallási jellegű mozzanat, hiszen, ahogyan Agamben írja, „minden elkülönítés őriz magában egy eredendően vallásos magot”.<sup>11</sup> Ennek megfelelően vallási jellegű szent tér lehet ebben az értelemben nemcsak az oltár tere a templomban, hanem anya vagy apa íróasztala is. Hiszen amikor a gyermeknek azt mondjuk, minden papírlapra rajzolhatsz, amit találsz a házban, csak azokra nem, amik anya vagy apa íróasztalán vannak, akkor ezáltal az íróasztalt elkülönítettük, kivontuk a gyermek használatba vehető teréből, így szentként állítottuk elé.

A most lehető legtágabban értett politikai tér eredeti inhomogenitása természetesen nem új gondolat, számos vallásemeléttel, vallástörténettel foglalkozó kutató indult ki ebből a tézisből. Az eredeti inhomogenitás egyik legmarkánsabb megfogalmazását Eliadénél találjuk meg. *A szent és a profán* kiindulópontjaként azt a belátást rögzíti, hogy „az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul”.<sup>12</sup> Itt a szent mint megnyilatkozó áll az elemzések középpontjában, azaz nem magáról a szentről, hanem a megjelenő szentről, a *hierophániáról* van szó, miáltal Eliade már a szent fogalmán belül elvégez egyfajta dinamizálást. Másrészt a szent megjelenésétől elválaszthatatlanként jelenik meg a profán, azaz Eliade kiindulópontja is az, hogy e dualitás meghaladhatatlan. A világ mint közösségi-politikai tér eszerint sosem volt egységes.<sup>13</sup> Sőt, Eliade odáig megy, hogy nemcsak azt állítja, hogy a világ eleve osztott, hanem azt, hogy csak ezen osztás által áll elő egyáltalán a világ.

Ama vallásos tapasztalás, hogy a tér nem homogén, olyan ősélmény, amelyet egyfajta „világalapítással” azonosíthatunk. Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődlegesen vallásos élményről, amely megelőz minden a világra vonatkozó reflexiót, mert ez teremti meg azt a „szilárd pontot”, középtengelyt, amelyből minden jövőbeli tájékozódás kiindul. [...] A szent megnyilatkozásával alapozódik meg ontológiailag a világ.<sup>14</sup>

11 Uo.

12 Eliade: i. m., 7.

13 Egy bevett megkülönböztetés szerint a szekularizáció darabolta fel a korábban egységes világot, a jelen megközelítés viszont abból indul ki, hogy ez a világ eleve sem volt egységes.

14 Eliade: i. m., 15–16. Amikor Eliadéra és Agambenre figyelve az ősi politikai tér szent és profán általi eredeti szabdaltságáról beszélek, akkor nem egy mitikus kezdetre gondolok, hanem egy olyan ontológiai struktúrára, amely meghaladhatatlan. Ez azt is jelenti egyúttal, vagy elsősorban azt jelenti, hogy a szent és profán általi szabdaltságot ebben az ontológiai értelemben eredetibbnek gondolom, mint bármilyen más közösségi-politikai-hatalmi struktúrát. Azaz a szent és a profán közötti úgymond

## A profanáció mint határlépés

Hogyan történik meg ennek a szabdalt térnek a dinamizálása *A profanáció dicséretében*? A határ a szent és a profán között a megkülönböztetés igényét jelenti, de nemcsak az elhatárolás értelmében.<sup>15</sup> Hiszen ha a szentnek határai vannak, akkor ezáltal egyúttal feltételezi is a határlépést, úgy is mondhatnám, az ostromlást. Ha ezt a gondolatot Eliadéhoz kapcsoljuk, akkor azt látjuk, hogy ő is beszél e két, egymástól megkülönböztetett terület közötti átjárásról, az úgynevezett átmeneti rítusok formájában. Az átmeneti rítusokra azért van szükség, hogy meg lehessen tartani a differenciát, azaz hogy a szent szent maradjon akkor is, ha a profánból átlépés történik a területére. Az elsődleges szempont ebben a megközelítésben a szent őrzése a határon való mozgás lehetősége mellett.

Agamben nem átmeneti rítusokról beszél, hanem profanációról, melyet a határral szembeni hanyagságként jellemez, mint amikor valamit egyszerűen nem veszünk figyelembe.<sup>16</sup> A profanáció ennek megfelelően nem őrzi, sem nem áthelyezi a szentet. A szent áthelyezése, tudniillik az égből a földre ugyanis a szekularizáció, ami nem azonos a profanációval. A profanáció semlegesíti a szentet, azaz ekkor a mozgás mint egy játék átváltoztatja, azaz az újbóli használatba vétellel hatástalanítja a szentet. (Ami végső soron a katolikus transzszubsztanciáció inverze.)

A határon való ilyen átkelés, a profanáció szorosan kapcsolódik az erőszakhoz, végső soron nehéz nem erőszakos mozgásként elgondolni. Agamben játékról beszél a profanáció kapcsán, gombolyagról és macskárról, de a politikai térben, bár tagadhatatlan, hogy lehetséges a játék általi

„első” határt nem a politikai hatalom rajzolja meg, hanem a világban eleve olyan felvillanásokkal találkozunk, melyek nem illeszthetők a hétköznapi ténykedés érthetőségeibe, attól elkülönülnek. Ebben a megközelítésben az ember detektálja a szentet, nem pedig létrehozza.

- 15 Ez esetben a határ azt hiszem világosan kijelölt és ki is tapintható. Érdemes ezt összevetni Schmitt barát-ellenség koncepciójával, ahol – ahogy Karácsony András írja – „a határ nem definiálható, de az a politikai küzdelemben bebocsátkozók számára tudható, hogy reális lehetőség a barát/ellenség pozícióinak megkülönböztetése”. Karácsony András: *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája*. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2016, 50.
- 16 Ezt a gondolatot Agamben a *religio* szó etimológiájával támasztja alá. Szerinte ugyanis a *religio* kifejezés a *relegere* igéből ered, aminek a jelentése újraolvasni, azaz ügyelni, figyelni, ennek megfelelően pedig a vallás elsődleges jelentése: ügyelni arra, hogy nehogyan átlépjük az emberi és az isteni közti határt. (Agamben: *A profanáció dicsérete...* Id. kiad., 111–112. Vö. Karácsony: i. m., 186.). Agamben és a nyelv kérdéséhez összefoglalóan lásd Claire Colebrook – Jason Maxwell: *Agamben*. Polity Press, Cambridge, 2016, 34–47.

semlegesítési törekvés,<sup>17</sup> rendszerint csak fájdalmas, erőszakos, véres mozgásokról beszélhetünk. A profanáció nem szünteti meg ugyanakkor a határt a szent és a profán között, hiszen nem megszünteti a szentet, hanem semlegesíti. Ebben az értelemben valószínűleg teljes profanációról nem is igen beszélhetünk, ez lenne az, amely felszámolja a szentet, hanem csak részlegesről, amely figyelmen kívül hagyja ugyan a határt, mégsem semmisíti meg a szentet.<sup>18</sup> Jó példa lehet erre a valamikori trinitárius templom felszentelt belső tere Egerben, amely tér, miután raktár, bordély, kaszárnya, átmenetileg pedig színháztér is volt, mozi lett, és majd csak 2008-ban nyitotta meg újra kapuit, ezúttal kiállítótérként, ahogyan az a zsinagógák esetében is rendszerint történt. A mai üzemeltető a kiállítás teréről szakrális térként beszél,<sup>19</sup> ami azt jelenti, hogy a szóban forgó tér a legkülönösebb igénybevételek során sem veszítette el eredeti szakrális jellegét, és ami a templom belső terén még mozi korában is átsejlett.

Persze lehetséges egy ennél kevésbé metafizikus magyarázat is a profanáció részlegességére: eszerint a semlegesítés akkor ér csak célt, ha ébren lehet tartani annak a szentnek az emlékezetét, sőt valóságát, amelyet semlegesített. Innen nézve a semlegesítés azt jelenti, hogy igényli a határ fennmaradását annak átlépése ellenére, vagy éppen azért. Ha az átlépéssel eleve megszüntetnénk a határt, akkor nem akarnánk átlépni rajta. A határ átlépése igényli, sőt megerősíti a határt. Ha követjük Agambennek azt a filozófiai belátását, hogy a normalitás sokkal inkább megérthető a kivételből,<sup>20</sup> akkor a nemi erőszak példája tűnik a leginkább megvilágító erejűnek. Az erőszak áldozata ugyanis mint az addig vágyott elérhetetlen csak azért tölti be az erőszakot elkövető vágyait, mert – legalább az aktus során – nemcsak hogy erővel elérhetővé vált, hanem egyúttal továbbra is megtettesíti az elérhetetlent. Ez esetben az erőszakos vágy éppen abban talál kielégülésre, hogy úgy éri el az elérhetetlent, hogy közben paradox módon az elérhetetlen az, amit sikerült elérnie.<sup>21</sup>

Agamben vélhetően inkább a flegmasághoz közelíti a semlegesítés mozgását: érdektelen a határ, és a szent is, csak a játék szabad mozgása számít. Ám ha így van, akkor is számolni kell a szent játékba vonásának

17 Erre lehet jó példa a Magyar Kétfarkú Kutya Párt (röviden MKKP), mely 2014 óta bejegyzett párt Magyarországon.

18 Vö. „A profanáció [...] a szent és a profán szféra együttes jelenlétét, elválaszthatatlanságát” jelenti. (Darida Veronika: *A talány filozófiája. Giorgio Agamben esztétikája.* L'Harmattan, Budapest, 2021, 82.)

19 <https://ekmkeger.hu/project/ekmk-templom-galeria/> (Letöltés dátuma: 2023. 06. 06.)

20 Agamben: *Ami Auschwitzból marad...* Id. kiad. 41.

21 A politikai nemi erőszak esete, amikor – mindenekelőtt – a nő teste már nem is a vágy tárgya, hanem politikai küzdőtér, külön elemzést igényel.

motivációjával, ami mindenképpen árnyalja a hanyagság gondolatát a határátlépés kapcsán.

Agamben nyomán én is úgy látom, hogy szent és profán meghaladhatatlan politikai kettősében az e kettő közötti mozgás a központi kérdés. A szent és a profán közötti mozgás egyedül az ugyanis, ami a szent és a profán tereit is dinamizálja egyúttal egymáshoz való viszonyukban. A szent és a profán számára létkérdés tehát a közöttük való mozgás, a közös határukon való átkelés. Az ősi világ szentje igényelte a profánt, nélküle nem állhatott fenn. A szent a határait mindig a profánban jelölte ki. Ennek alapján azt kell mondanunk, hogy ezzel együtt tehát a határon való átlépést, legalábbis annak a lehetőségét is igényelte. A szent ősi karaktere magába rejtette a kockázatot: eleve ki volt téve a profán, pontosabban a profanáció kockázatának, ebben létezett – ahogyan ez persze fordítva is igaz, még ha Agamben nem is beszél róla: a profán is ki volt téve a szakralizáció kockázatának. A modern politikai hatalom ezek szerint annyiban valóban őrzi eredeti vallási karakterét, amennyiben bár elkülönül a profántól, azt feltételezi, igényli, és kiteszi magát a határátlépés lehetőségének; amennyiben tehát nem érinthetetlen. Ezzel szorosan összefügg a másik ez esetben is tükröződő ősi karakter: miszerint nem akarja felszámolni a profánt. Csakhogy a szekularizált politikai hatalom végső lehetősége felől nézve nem ilyen.

## A modern politikai hatalom és a szent

Mennyivel jutottunk közelebb az eredeti kérdésfeltevésünkhöz? A modern szekularizált politikai hatalomnak az összefüggései a vallási szenttel nyilvánvalóak. Sokan, sok szempontból igyekeztek már feltárni ezeket az összefüggéseket: Schmitt a lineáris levezethetőség mellett tette le a voksát, ahogyan például Kantorowitz is, Voegelin transzcendens démonizálással magyarázta a modern politikai hatalom szélső lehetőségét, de olyanok is vannak, akik a levezethetőség tagadásával járultak hozzá a kapcsolat feltárásához, ahogyan például Peterson is. Ha a tagadást és a transzcendens magyarázatot kizárjuk, akkor a lineáris leszarmazás jelenti a kihívást.<sup>22</sup>

22 Ez a teljességre távolról sem törekvő, kezdetleges tipizálás megmutat néhány, a vallás és politikum kapcsolatára vonatkozó alapvető elemzési irányt. Szerintem az itt jelzett tagadás és transzcendens gonosz elméletek végső soron apologetikusak, mert a vallás irányából közelítenek a politikumhoz. A lineáris elmélet ellenben a politikumból indul ki, ennek megértése áll érdekében, ezért közömbös az apológia

Agamben a lineáris leszámazást határozottan elutasítja, éppen ebben rejlik megközelítésének rendkívülisége: nem lineáris, hanem módifikált levezethetőséget tart elgondolhatónak, mégpedig immanens elemzés révén. Tehát a szekularizált politikai hatalmat és annak szélsőséges lehetőségét: a totális hatalmat, amit most szuverénnek nevezek, nem tartja közvetlenül levezethetőnek a vallási szentből. Érvelése a most meghatározó szempont felől érthető: ha a vallási szent meghaladhatatlan sajátossága az, hogy nem számolhatja fel a profánt, és hogy számolnia kell a határátlépés kockázatával, ahogyan láttuk, akkor ez a szent bármilyen mértékig is duzzad a profán rovására, lehetetlen elérnie azt a maximumot, ahol felszámolja a profánt, márpedig a szekularizált politikai hatalom lehetőség szerint totálissá, azaz szuverénvé válhat. Ami azt jelenti, hogy a lineáris leszámazás gondolata a politikai vallás *differentia specificájával* adós marad.

## A szent kétértelműsége

Agamben a vallási jellegű szentben rejlő kétértelműség gondolatával tud elszakadni ettől a linearitástól. A kétértelműség gondolatának a szenttel kapcsolatban ugyancsak számos előzménye van. Ahogyan a 19. század végén megindulnak a vallási jelenségek tudományos igényű vizsgálatai, a szentben rejlő kétértelműség is hamar az érdeklődés középpontjába kerül.<sup>23</sup> Ennek a kétértelműségnek a legkiforrottabb kidolgozását Rudolf Ottónál találhatjuk meg (akiről egyébként Agamben lesújtó véleménnyel van, amit én nem osztok, és ami egyúttal nem változtat azon a tényen, hogy Agamben a szentben rejlő kétértelműségnek a gondolatát meghatározónak

iránt. (Miközben természetesen az ezt az irányt képviselő gondolkodó is lehet meggyőződése szerint mélyen vallásos, ahogyan Schmitt is az volt. Lásd Karácsony: i. m., 33–34.).

- 23 Ezeknek az elemzéseknek a történetét Agamben is végigköveti. Kitéüntetett állomásnak tartja többek között William Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* (D. Appleton and Company, New York, 1889), Max Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* (Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1904), Emile Durkheim: *A vallási élet elemi formái* ([első megjelenés: 1912] Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003), Freud: *Totem és tabu* ([első megjelenés: 1913] számos magyar kiadást is megért, legutóbb 2019-ben jelent meg a Hermit/Belső Egészség Kiadónál) című írásait, valamint negatív értelemben Rudolf Otto: *A szent* ([első megjelenés: 1917] i. m.) című könyvét. (Agamben: *Homo sacer...* Id. kiad., 75–80.)

tartja). Eszerint a szent, miközben csodálattal tölt el olyannyira, hogy ellenállhatatlanul vonzódom hozzá, egyúttal félek és reszketek is tőle. Ez a kettősség benne feloldhatatlanul van jelen, amit Otto a *mysterium fascinans et tremendum* leírásával igyekszik megragadni *A szentben*.<sup>24</sup>

Ennek a különös és erős kétértelműségnek a láttatásához nem a tudomány a legszerencsésebb út, sokkal inkább a vallási forrásszövegekben rejlő leírások. Most csak két megvilágító erejű történetet idézek föl, egyet a Héber Bibliából, vagy Ószövetségből, egyet pedig az Újszövetségből.<sup>25</sup> 2Sám 6. fejezében található a következő részlet.

<sup>1</sup>Ezután összegyűjtötte Dávid Izráel legkiválóbb ifjait, harmincezer embert. <sup>2</sup>Elindult és elment Dávid az egész hadinéppel Baalé-Jehúdába, hogy elhozza onnan az Isten ládáját, amelyet a rajta levő kerúbokon trónoló Seregek URáról neveztek el. <sup>3</sup>Az Isten ládáját egy új szekéren szállították [...] <sup>6</sup>Amikor Nákón szérújéhez értek, Uzzá az Isten ládájához kapott, és megfogta, mert megbotlottak az ökrök. <sup>7</sup>Ezért fellángolt az ÚR haragja Uzzá ellen. Nyomban lesújtott rá az Isten meggondolatlanságáért, és meghalt ott, az Isten ládája mellett. [...] <sup>9</sup>Akkor félni kezdett Dávid az ÚRtól, és ezt gondolta: Hogy jöhetne hozzám az ÚR ládája? <sup>10</sup>Nem akarta hát Dávid magához vitetni az ÚR ládáját Dávid városába, hanem elvitette a gáti Óbéd-Edóm házába. <sup>11</sup>Három hónapig volt az ÚR ládája a gáti Óbéd-Edóm házában, és megáldotta az ÚR Óbéd-Edómot és egész háza népét. <sup>12</sup>Jelentették Dávid királynak, hogy megáldotta az ÚR Óbéd-Edóm háza népét és mindenét az Isten ládájáért. Elment ezért Dávid, és örvendezve elvitte az Isten ládáját Óbéd-Edóm házából Dávid városába.

Isten ládája óvatlan, egyébként teljesen természetes érintése, amely megfélekedezett a tárgy szentségéről, azonnali halálbüntetéssel járt. Dávid király ezt követően pedig már annyira komolyan vette a szentséget, hogy félt is attól, hogy a közelében legyen. Csak azután fogadta mégis a lehető legnagyobb örömmel, mikor hírt vette, hogy a láda áldást áraszt a környezetére. Isten ládája e leírás szerint az ember számára átok és áldás volt egyszerre.

Az újszövetségi történet azért is érdemel különös figyelmet, mert a názáreti Jézusnál azt hiszem egy ismert vallási szereplő sem kuszálja

24 Ottónál a sorrend fordítva van, mert azt a jelleget állítja az előtérbe a belső ellentmondásból (*tremendum*), amelyet véleménye szerint ma inkább figyelmen kívül hagyunk, semmint a másikat (*fascinans*). A hangsúlyozás azt is jelenti egyúttal, hogy Otto – úgy tűnik – az előbbi elemet meghatározóbbnak is tartja a szentséges jelenségén belül (Otto: i. m., 22–43 és 59–70.).

25 A bibliaszövegeket a RÚF 2014 szerint idézem.

jobban össze a bevett határok vonalait, a szentségesnek ez az előbbiekben felmutatott kettőssége mégis megjelenik egy sokat idézett leírásban. Márk evangéliumának 5. fejezetében, és a párhuzamos helyeken a szinoptikusokban, található ez a különös, egy másik történetbe ékelt történet.

<sup>25</sup>Egy asszony pedig, aki tizenkét éve vérfolyásos volt, <sup>26</sup>sok orvostól sokat szenvedett, és mindenét rájuk költötte ugyan, mégsem látta semmi hasznát, hanem még rosszabbul lett; <sup>27</sup>amikor hallott Jézusról, eljött, és a sokaságban hátulról megérintette a ruháját, <sup>28</sup>mert így gondolkodott: Ha megérintem akár csak a ruháját is, meggyógyulok. <sup>29</sup>Azonnal elapadt a vérzés forrása, és érezte testében, hogy meggyógyult a bajából. <sup>30</sup>Jézus azonnal észrevette, hogy erő áradt ki belőle, ezért a sokaságban megfordulva így szólt: Ki érintette meg a ruhámat? <sup>31</sup>Tanítványai így feleltek: Látod, hogyan tolong körülötted a sokaság, és azt kérdezed: Ki érintett meg engem? <sup>32</sup>Jézus körül nézett, hogy lássa, ki tette ezt. <sup>33</sup>Az asszony pedig, mivel tudta, mi történt vele, félve és remegve jött elő; leborult előtte, és elmondta neki a teljes igazságot. <sup>34</sup>Ő pedig ezt mondta neki: Leányom, a hited megtartott téged: menj el békességgel, és bajodtól megszabadulva légy egészséges!

A leírás szerint sokaság tolongott Jézus körül, mindenfelől emberek testével érintkezett, ám csak egy olyan ember volt ebben a sokaságban, aki úgy érintette meg, mégcsak nem is a testét, hanem a ruháját, mint ami szent, minek következtében nyomban meg is gyógyult. A számunkra most leginkább figyelemreméltó mozzanat az, hogy miután ez az érintés nem maradhatott észrevétlen, a nő beismerte tettét, miközben félve és remegve borult le Jézus előtt. Itt hasít bele egy csönd a történetbe, mert innen két irányba ágazhat el: büntetés (átok) vagy dicséret (áldás) egyaránt követhette az érintést, mely kockázat a nő számára is világos volt. Ez esetben a szentséges érintését áldás követte.

### *Homo sacer*

Ez a szentben rejlő, az imént láthatóvá vált kétértelműség teszi lehetővé tehát Agamben számára, hogy tovább lépjen a *homo sacer* felé. (Lehet, hogy éppen azért, mert a szentben rejlő kétértelműség is kétféle lehet.) Anélkül, hogy elfelejtenénk kiinduló kérdésfelvetésünket, sajátos módon igyekszem láttatni a *homo sacer* lényegét. Kierkegaard a *Félelem és reszketésben* ragadja meg Ábrahám szorongását az Izsákra vonatkozó, a leírás szerint közvetetten az Úrtól származó emberölési parancsán.

Kierkegaard szerint Ábrahám szorongásának az oka az, még ha ő ezt más kifejezésekkel is ragadja meg, hogy Izsák feláldozható, miközben nem megölhető, azaz a rá vonatkozó igény kettős: egyrészt isteni, miszerint „Áldozd föl!”, másrészt emberi, miszerint „Nem gyilkolhatod meg!”. Ebben a kettős igényben rejlik Ábrahám szorongása Izsák miatt.<sup>26</sup>

A *homo sacer* alakja különös módon pontosan ennek az inverze Agambennél, bár nem tudok arról, hogy Agamben hivatkozna Kierkegaardnak erre az elemzésére a *homo sacer* kapcsán. A *homo sacer* ugyanis nem feláldozható, miközben megölhető,<sup>27</sup> azaz kettős kizárásban van: egyrészt az emberiből, hiszen megölése nem gyilkosság, másrészt az isteniből, hiszen nem lehet feláldozni. Úgy látom, Agambennél a *homo sacer*-ben a szentnek ez az inverz feszültsége jelenik meg, a kettős igény helyett a kettős kizárás feszültsége.

A *homo sacer* ily módon egy különös határterületen találja magát: a szürke, homályos, megkülönböztethetlenségi zónában, illetve ő maga ez a zóna, a vallási szent és a profán (jog) között. Az ő élete a pusztaság, és az ő alakja radikalizálódik Auschwitzban a *Muselman*-ná.<sup>28</sup> És így jutunk el egyúttal a *homo sacer* tüköralakjáiig: a szuverénhez, aki tehát, mint láttuk, a vallási jellegű szentből nem lineárisan származtatható, hanem éppen a megkülönböztethetlenségi zóna, mely maga a *homo sacer*,<sup>29</sup> szüli őt meg. Egy olyan szürke zónának a hatalma, amely igazából nem létezik, ahol sem a vallási, sem a jogi törvények nem érvényesek, kívül a vallási szenten és a profánon, ahol a kivételes állapot szabállyá válhat, a határhelyzet normalitássá.

## A fedésbe kerülés és a politikai vallás fogalma

Hogyan kapcsolható mindez *A profanáció dicséretének* gondolatmenetéhez? Hiszen ott a szent és a profán dinamizálásával találkoztunk, és a szürke zóna elő sem került. Úgy látom, hogy *A profanáció dicsérete* is számol a megkülönböztethetlenségi zónával, csak éppen ellenkező irányból mutatja azt fel a politikaiban.

26 Lásd mindenekelőtt Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Rác Péter. Göncöl, Budapest, 1986, 35.

27 Agamben: *Homo sacer*... Id. kiad. 83.

28 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*... Id. kiad. 28., különösen pedig 35–75.

29 Agamben: *Homo sacer*... Id. kiad. 86.

Korábban azt mondtam, hogy a vallási jellegű szentből azért nem (vagy sem) lehet lineárisan levezetni a szuverén hatalmat, mert az mindig feltételezi és igényli egyúttal a profánt is, és kiteszi magát a profanáció kockázatának. A *profanáció dicsérete* a megkülönböztethetetlenségi zóna elérését nem a köztessel gondolja el, hanem a fedéssel, mégpedig a vallási jellegű szent és a profán egymással való teljes fedésbe kerülésével, ami egyúttal mindkettő felszámolódását, és transzformációját jelenti. „Az abszolút profanáció egybeesik az abszolút megszenteléssel” – írja Agamben,<sup>30</sup> miáltal ugyancsak a megkülönböztethetetlenségi zónához érkezik.

E fedésbe kerülés által tehát a szent és a profán megkülönböztethetősége fölszámolódik, és a szuverén terébe érkezőnk. Amivel egyúttal a politikai vallás keresett *differentia specificájához* is megérkeztünk, ami így a vallási szent és profán megkülönböztethetetlenségi zónájaként értett *homo sacer* szuverénhez való impotens viszonyulásában alapozódik meg. Ezért hívja politikai vallásnak Agamben nemcsak a kapitalizmust (Walter Benjamin nyomán), hanem az orvostudományt is.<sup>31</sup>

## A határfelszámolás új lehetősége

Ugyancsak innen érdemes visszanézni Voegelinnek a tanulmány elején említett megfontolásaira a politikai vallásokról. Voegelin, láttuk, a politikai vallást a transzcendens démonival magyarázza, minek következtében borítékolhatóan a transzcendens eredetű „jó vallás” uralma által gondolja el a megoldást. Agamben elemzése arra is rámutatnak az abszolút profanáció és megszentelés egybeesésének tézisével, hogy ebben a történelemben nem képzelhető el az így értett „jó vallás” uralma. Mert hatalma révén maga is nyomban azzá válik, aminek a legküzdésére hatalmat kapott vagy szerzett.

A *profanáció dicsérete* azonban nemcsak azért figyelemreméltó, mert a korábbihoz képest új irányból írja le a megkülönböztethetetlenségi zóna kialakulását (vagy legalábbis utal rá), hanem a már említett dinamizálás miatt is. Ami itt abban is érvényesül, hogy Agamben számol a szent és profán közötti határátlépéssel, ami számára elsősorban a szent

30 Agamben: *A profanáció dicsérete...* Id. kiad., 124.

31 Giorgio Agamben: *Az orvostudomány mint vallás*. Ford. Báthly Ágnes, Tillmann Ármán. *drót*. <https://adrot.hu/giorgio-agamben-az-orvostudomany-mint-vallas> (Utolsó letöltés: 2023. 06. 06.)

semlegesítésének eredményével jár. Ez pedig azt jelenti, hogy ha a modern ember visszanyeri határátlépő játékképességét, azaz felszámolja vagy megakadályozza a szent érinthetetlenné válását, akkor ezzel maga is aktív részese lehet annak, hogy elkerüljük a megkülönböztethetlenségi zóna kialakulását. Azt hiszem erre vonatkozik Agamben boldogságról szóló ígérete.

Ha ezt elfogadjuk, akkor innen nézve a politikai térben való aktivitás végső soron nem más, mint örködés az így értett határ felett, mely érzékenyen reagál a határfelszámolási tendenciákra. Kérdés persze, hogy a határelmosódás folyamatát, vagy a részleges határmozgásokat lehetséges-e a zajlás közben detektálni, különösen reagálni rájuk. Jó lenne. Mert előfordulhat, visszakanyarodva az egyik kiinduló felvetéshez, hogy a politikai tér tudatosan az átmenetben tartja magát, úton a megkülönböztethetlenségi zóna felé, melyet nem biztos, hogy valaha el fog érni. Ám ezáltal a határfelszámolás új módját dolgozza ki, amikor is olyan lassú fokozatosságban halványítja, ezáltal pedig bizonytalanítja el a határokat, hogy a profán úgy válik irántuk közönyössé, jobban mondva a profanáció motiválatlanná; úgy alkalmazkodik az átmenethez, úgy válnak számára természetessé a lassan átalakuló játékszabályok, hogy közben észre sem veszi. Ez is egyfajta megrekedtség, ami rokon vonásokat mutat a *Muselman* szélsőséges, egészen tehetetlen figurájával.

A dicséret tehát olvasatomban nem a profanációt magát illeti, hanem sokkal inkább azokat a mozgásokat, melyek egyáltalán a szent és profán dualitásának őrzésére irányulnak a politikai térben, akár indirekt módon is. Miközben az sem zárható ki egészen, hogy *A profanáció dicsérete* elsősorban az egyházak elszámoltathatóságának igényéről szól.<sup>32</sup>

32 Vö. Agamben: *Ami Auschwitzból marad...* Id. kiad., 82–83.

