

KOCZISZKY ÉVA

## Mi a fundamentalizmus? – avagy a „nyugati lélegzet elfogyása”

Mi is az a fundamentalizmus? Egy vallási alapon működő antimodernista mozgalom? Egyáltalán vallási jelenség-e a fundamentalizmus, vagy inkább társadalmi-politikai? Visszatérés a vallások gyökereihez, ősi tanításaihoz? Miközben az Iszlám Állam saját szakrális államát, a kalifátust – nagy megkönnyebbülésünkre sikertelenül – vérrel építette, miközben a zsidó fundamentalizmus a mai Izraelt Isten általa alapított és megszentelt államnak tartja, vagy a magát hívő kereszténynek valló Mike Pence Izrael egykori szakrális uralkodójához, Dávid királyhoz hasonlítja Trumpot, nyilvánvalóan tűnik a szent írásokra való hivatkozás.

A meghatározások bizonytalansága érthető, mert nyilvánvalóan egymással csak igen lazán összefüggő kortárs jelenségek egész sorát lehetne e névvel fémjelezni, amelyekben talán csak az a közös, hogy abszolutizálnak egyetlen igazságot. Meyer kézikönyvét idézve:

*A fundamentalizmus, mint politikai ideológia és mozgalom egy kísérlet arra, hogy a nyitás és az elbizonytalanodás modern folyamatát egészében vagy bizonyos centrális területeken megfordítsa és a követői által abszolút bizonyossággal megélt világértelmezést, valamint a belőle fakadó életvezetést, etikát mindenki más számára is kötelezővé tegye. A fundamentalizmus, mint a modernitás terméke le akarja győzni az elbizonytalanodást és a nyitottságot azzal, hogy a lehetséges sokféle értelmezési lehetőség közül egyet abszolúttá tesz. (Meyer 2011, 29)*

A nacionalista és egyéb magukat konzervatívnak nevező politikai fundamentalizmusok mellett a monoteista vallásos rendszerek mindegyike, a kereszténység, a zsidó vallás és az iszlám

egyaránt mutat fundamentalista jegyeket a 21. század fordulójára. Jelen írás azonban inkább monologikus vitairat, mintsem vadonatúj gondolatokkal büszkélkedő esszé; vita önmagammal és szociális, politikai, vallási közeggel, idézett és nem idézett szerzőkkel, s már csak ezért is egy más megközelítést választ: ezzel a jelenséggel, amit fundamentalizmusnak tekintenek, a politikai teológia perspektívájából próbál meg szembesülni, és odáig merészkedik, hogy a fundamentalizmus itt vizsgált két formáját – a történelem végére és az egyházra vonatkozót – végső soron a modern kori ateizmus jellegzetességének nevezze.

A politikai teológia legismertebb 20. századi képviselője, Carl Schmitt szerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”. (Schmitt 1992, 19)<sup>1</sup> A két gondolkodási forma ugyanis, a teológiai és a politikai, egymással eredendően rokon. Rokonságuk pusztán formálisan, az egy Istenbe vetett hit nélkül is fennáll. Eszerint az egyszemélyi, isteni tekintéllyel rendelkező, monarchisztikus vezető pontosan leképezi az isteni egyeduralmat, azaz az egyeduralom a monoteista vallások egyenes vagy éppen szükségszerű politikai következménye lenne. Ősmintája az a Constantinus császár, aki úgymond uralkodóként egyszersmind apostollá is vált, hiszen megnyitotta az ajtót a kereszténység világméretű elterjedése előtt. Következésképpen az erős egyszemélyi vezető által betöltött uralmi forma Schmitt szerint a 20. – mi hozzá tehetnénk: vagy a 21.– században is pontosan folytatná a totalitárius állam formájában a bibliai hagyományt, az ótestamentumi királyság és a keresztény szent királyság eszméjét.

A múlt század húszas és harmincas éveitől kezdve számos filozófus tanult Schmitt-től, Lukács György mellett például Walter Benjamin, akinek egyik 1930-ban Schmittnek írt levele éppúgy kritikával vegyes csodálatról árulkodik, mint Jacob Taubes, Hans Blumenberg vagy Giorgio Agamben viszonyulása ehhez a monstruózus „keresztény”-hez.<sup>2</sup> Ezzel szemben Benjamin egyik töredéke, az úgynevezett *Politikai-teológiai fragmentum* ugyan átveszi a politikai teológia nyelvezetét, mivel Benjamin maga is messianisztikus eszkatológiában gondolkodott, de ugyanakkor – tudottan vagy nem tudottan Ágoston nyomdokán haladva – erőteljesen kétségbe vonja a szent és a profán, a szellemi és a materiális történelem analógiáját:

*Csak maga Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremtí a történés vonatkozását a messiásira. Ezért nem akarhatnak maguktól valami messiásira vonatkozni a történelmi dolgok. Az Isten Országá ezért nem telosza a történelmi dünamisznak, ezért nem lehet*

1 Schmitt elméletének értelmezési problémáiba jelen keretek között nem lehet elmélyedni. Lásd ehhez többek közt Tallár Ferenc hivatkozott tanulmányát. (Tallár 2003)

2 Ismeretes, hogy Carl Schmitt magát hívő katolikus gondolkodónak tartotta.

*célul kitűzni. Történelmileg tekintve nem cél, hanem befejezés. A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten Országának gondolatára alapozni, ezért hogy a teokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van. (Benjamin 1980, 977)*

A rendkívül sűrű passzus először is érinti a zsidó-keresztény eszkatologikus történetfelfogás alapkérdését, hogy ti. a Messiás, illetve Jézus Krisztus országlása, vagyis az, amit Isten országának szokás nevezni, vajon a célja-e a történelemnek, amely felé az halad, és amiben eszerint így szüntelenül inderesen is munkálkodik, vagy pedig, a történelemnek mintegy véget vetve, annak a bevezetője? Benjamin nem tagadja a messiásit a történelemben, pusztán azt állítja, hogy a profán történelemnek ez az eszkatologikus vonatkozása nem közvetlen és nem is értelmezhető, hanem majd egyedül a Messiás maga az, „aki beváltja, beteljesíti, megteremt a történés vonatkozását a messiásira”. Tehát majd egyedül a történelem abszolút végpontja felől, a végetvetés aktusával lesz nyilvánvaló ez a vonatkozás. A keresztény teológiában, a páli levelek felől úgy is olvashatnánk Benjamin passzusát, hogy a civilizált emberiség történetében van egy cezúra. Míg az ótestamentumi idők történelme lineáris, a krisztusi végpont felé halad, s amelyet egyes keresztény gondolkodók, például Johann Georg Hamann Istennek a történelemben megmutatózó írásának is tartottak, addig ez az új időszámítással radikálisan megváltozik. Jézus Krisztus ugyanis, aki az „idők alkonyán” jelent meg, a halálával és feltámadásával mindent beteljesített, minden próféciát, sőt minden egyes életsorsot is. Ettől kezdve a történelem transzcendens vonatkozása mintha fel lenne függesztve, mintha az eltelt kétezer év csak a vég, az eszkaton feltartóztatása, illetve pontosabban a „visszatartása” lenne; az egyik végpont Krisztus mindent beteljesítő áldozata és a függesztett vonatkozású, sőt sokak szerint magára maradt földi történelmet végleg lezáró újraeljövele között. A „visszatartás” kifejezés a 2Tessz 6–7-ből származik, mely szerint a történelem végleges végét, Jézus Krisztus dicsőséges újraeljövetelét valami visszatartja, talán a „Római Birodalom” vagy az „egyház”, vagy valami más. Vagyis az időszámításunktól újradatált történelem voltaképpen visszszámítás pusztán, az ótestamentumi nagy birodalmak történetével ellentétben pusztán a *feltartóztatás* története? Benjamin zsidó messiási hivatkozása is egy egészen más időt tekint messiási időnek, mint amit egyébként történeti időnek szokás gondolni. Egy másik fragmentuma a végidők lerövidítésével (Mt 24,22) rokon módon beszél a messiási idő robbanással teli abbreviaturájáról, amit akár egyetlen „most”-nak is lehet nevezni:

*A homo sapiens nyomorúságos ötvenezer éve – mondta nemrégiben egy biológus – a szerves élet történetéhez képest csupán annyi, mint az utolsó két másodperc egy huszonnégy órás nap végén. A civilizált*

*emberiség története pedig, ezzel a mértékkel mérve, csupán az utolsó óra utolsó másodpercének egyötödét teszi ki." A Most, amely – mint a messiási idő modellje – egy roppant abbreviatúrában összefoglalja az emberiség történetét, hajszálpontosan megegyezik azzal az alakkal, amelynek az univerzumban jelenik meg az emberiség története. (Benjamin 1980, 973)*

A messiásinak nevezett idő kozmikus perspektívából tekintve egy pillanat, a kozmosz egészét magában foglaló messiási „MOST”, mely egy robbanással teli jelenben magába sűríti az elmúlt kétezer év értelmét és lényegét. Ezt a messiási időt Benjamin és az alább idézendő Giorgio Agamben a lineáris történeti idő, az emberiség „fejlődéstörténete”, sőt a profán történelmet szakralizáló „üdv történet” koncepcióival vitatkozva, ezek ellenében definiálta. Egyben azt is állították, hogy a történelem „telosz”-ként vagy „vég”-ként történő értelmezése nem választható el attól, hogy – Carl Schmitt-tel szólva – vajon leképezik-e a földi hatalmi rendszerek a mennyeit? Ha ugyanis leképezik a profán uralkodási formák a szellemit, akkor azok mintegy előkészítik vagy netán be is teljesítik, sőt akár már be is teljesítették az Isten országára vonatkozó mennyei tervet. Ha pedig nemleges a válaszuk, akkor a profán történelem elválik a szakralistól, nincs közöttük közvetlen kapcsolat, és csak a Messiás, illetve Jézus Krisztus országolásával teljesül be az emberi történelem, amennyiben az isteni uralom annak véget vet. Benjamin állásfoglalása ebben a kérdésben egyértelmű: „A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten Országának gondolatára alapozni, ezért hogy a theokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van.”

Az egyébként Benjamin által is nagyra tartott Schmitt jobb- és baloldali politikai népszerűsége véleményem szerint azzal is magyarázható, hogy az általa használt teológiai fogalmakat pusztán, mondhatni semleges nyelvként használta, vagyis még azt sem lehetne mondani, hogy szekularizált hatalomról beszélt volna,<sup>3</sup> hanem sokkal inkább a hatalom természetéről. Más értelmezések szerint a szekularizációt igenelte volna mint a hatalom legitimációjának eszközét, amivel én vitába szállnék, hiszen, mint alább kifejtem, sem az Ószövetség, sem az Újszövetség nem *legitimálja* a világi hatalmat. Kizárólag ebben a „korrupt”, azaz az emberi uralom által mímelt szakralitás értelmében támasztja alá Schmittet az Ószövetség néhány fontos, az uralmi formákra vonatkozó passzusa. A kapcsolat tehát nem metaforikus, nem analógiás, hanem a negatívba fordítással, a szubverzióval, illetve a megfordított utánzattal írható le.

Sámuel könyve szerint maga Izrael az, aki nem kíván élni azzal az ajánlattal, hogy egyedül a mindenható Isten uralkodjon felette: áhítozik a világi hatalom közbeiktatására, a királyságra,

3 Például Bluemberg nyomdokán Tallár is ezen az állásponton van. (Tallár 2003)

amelynek Isten ígéje szerint is a hamis uralmi rendszerek fellépése lesz a következménye. A nép királyt kívánó óhaja felett bánkodó Sámuelnek ezt válaszolja Isten: „Fogadd meg e nép szavát mindenben, amit mondanak néked, mert nem téged utáltak meg, hanem engem utáltak meg, hogy ne uralkodjak felettük.” (1Sám 8,7) A monarchiával kapcsolatban érdemes még felfigyelni a Jób könyvének egy versére: többszáz évvel az első részleges – mert, mint ismeretes, rabszolgatartó – demokrácia megszületése előtt az Írás leszögezi a társadalmi egyenlőtlenségekről és az abból következő uralmi viszonyokról: Isten „a gazdagot a szegénynek fölibe nem helyezteti, mert mindnyájan az ő kezének munkája”. (Jób 34,19) Egy kiélezett történeti helyzetben, a hitleri fasizmus idején írta Thomas Mann a József-tetralógiáját, amelynek első felében a nem hívó író meg kell hogy indokolja, miért is hagyta ott Ábrahám Ur-Kaszdim városát? Mann arra a megoldásra jut, hogy Ábrahám nem volt hajlandó kevesebbnek szolgálni, mint az egy élő Istennek, az Úrnak. A legmagasabbat, a leghatalmasabbat kívánta szolgálni és nem kérészetű önkényurakat. A manni regény és az ószövetségi elbeszélés érintkezik egymással abból a szempontból, hogy a Biblia szerint Ábrahámnak ki kellett jönnie az akkori világ legcivilizáltabb birodalmának való alávetettségéből, Babilonból, és egy új földön, a korabeli birodalmi uralkodási rendszerektől szabadon vált Isten barátjává. Mózes II. könyve Izrael fiainak néppé válását elbeszélve tekinti előfeltételnek az egyiptomi szolgaságból való kijövetelt: Isten kihozza Izrael fiait a fáraók hatalmaskodó uralma alól, hogy ez a nép a neki adott új hazában csak neki szolgáljon. Az egyiptomi fogságból kiszabadult, saját földjén letelepedett nép azonban mégsem fogja fel azt a szabadságot, amelyet Isten neki szánt. Hasonló értelemben kell figyelmeztetnie az apostolnak is a szolgálkat és az urakat egyaránt, miután azt tanácsolja nekik, hogy a rabszolga státuszát tekintve maradjon rabszolga, az úr pedig úr, de mind-egyik tartsa szem előtt: „Áron vétettetek meg, ne legyetek embe-  
reknek szolgálói.” (1Kor 7, 23)

A szolgaságból kiszabadult izraeliek tanúi voltak annak is, hogyan ítélte meg Isten már az ókori keleti theokráciákat is: a tíz csapással a magát az istennel egyenlőnek tekintő fáraót tíz egyiptomi istenével együtt. Másik például állhatott előttük a babiloni fogság idején Nabukodonozor, aki a Dániel könyve szerint az önistenítés miatt levettetett a trónjéről és ember alatti sorsra jutott: baromként legelni kényszerült. Végezetül ennek a hamis, istenellenes messianizmusnak a végső felvonása azután a bibliai kor Izraelének életében az esemény, amikor Jézus Krisztus általuk képzelt politikai küldetésében csalódva azt kiabálja a tömeg, hogy nekik nem mennyei királyuk van, hanem evilági császáruk. (Jn 19,15) Talán erre a tudósításra is vonatkoztatta Chesterton a maga szarkasztikus mondását, mely szerint „Mihelyt kiiktatjuk Isten, a kormányzat válik Istenné”. Ezzel egyszersmind azt is állítja, hogy voltaképpen a tudatosan vagy vallási köntösbe bur-

kolt ateizmus világának, vagyis a hittől elszakadtnak az ideológiájával jól harmonizál a profán uralmi formák szakralizálása. Ez valamiféle valláspótlék; valami olyasmi, ami egykor a bálványimádás nevet viselte. Hogy egy ótestamentumi példát említsék: Nabukodonozor állóképét, amelyet „istenként” kellett tisztelni, más istenek mellett. (Dán 3, 1-5) Míg azonban a bálványimádás lényege szerint politeista – létezik számára „isten” és vannak az Aserák, Bálok és még mennyi minden –, ámde ennek a jelenségnek a jelenkori fundamentalizmus szemszögéből „átkos posztmodern” lenne a neve. A magát kereszténynek, zsidónak és muszlimnak tartó evilági fundamentalizmus közös sajátja azonban a könyörtelen monoteizmus: egyetlen uralom létezik számára, egyetlen földi „isten”, aki persze az égivel lenne azonos, legyen a neve „nemzet”, „király” vagy „egyház”, és mindenki és minden kiirtandó vagy legalábbis kiiktatandó, aki/ami azt nem imádja.

Ezzel szemben nemcsak az Ótestamentumtól, de az Újtestamentumtól is idegen a különböző szinten álló hatalmi szférák közvetlen összekapcsolása vagy összemosása. Az Újtestamentum két kifejezést használ a világra: a *kozmoszt*, amely a rendezett világegyetemet jelenti, magát a teremtett világot, melyre Isten azt mondta, hogy jó; és az *aiónt*, mely inkább világekorszakot jelent, azaz a világ azon korszakát, melyben élünk. Ebben az értelemben az aión mint világ a bűnbeesett világot jelenti, annak mindenkori állapotát. A „világ” e kettős jelentése egyfelől világos, de mégis gyakran zavarba ejt: kijelenti, hogy a jelenlegi *aiónban* éppúgy nem lehet berendezkedni, mint ahogy a korábbiakban sem, és ebben nincs és nem is lehetséges változás; hogy nincs folytonosság, egymásba fejlődés az Istentől elfordult világ és a tökéletes teremtés között. Paradox módon Carl Schmitt találó szavait idézve, a keresztény *aión* nem más, mint „egyetlen hosszú várakozás” Krisztus első és második eljövetele között.<sup>4</sup> Következésképpen a keresztény élet a maga hétköznapi társadalmi és politikai dimenziójában szükségképpen paradox, antinomikus marad. Mi lehet ellentmondásosabb, paradoxabb annál, mint a világban élni, de nem tartozni hozzá? Izgalmas olvasmány lenne ma, ha megpróbálnánk végigkövetni a keresztény egyházi gondolkodástörténetben a világi és a mennyei uralkodási formák megfeleltetésére vonatkozó pro és kontra érveket. Jelen írásban csak arra van mód, hogy Nazianci Gergelyt idézzük, aki szkeptikusan viszonyult a mennyei és a földi kormányzás között vonható bármilyen párhuzamot illetően. Gergely szerint a monarchisztikus államformát azért nem lehet Isten uralkodása földi képének tekinteni, mert Isten voltaképpen sosem egyeduralkodó, sosem egyszemélyi uralkodó tekintély. Miért nem? Már csak azért sem, mert Isten nem egy, hanem három személyből áll, három isteni

4 Paradox, ellentmondásos ez a kitétel, mert ezt az eszkatológiai meglátást is sajátosan használja, ebből az ún. „rendkívüli állapot” politikai teológiáját alkotja meg. (Tallár 2003, 83 skk.)

személynek a teljes harmóniájában, egyetértésében fogalmazható meg az ő lényege. És ennek a három személy között megmutakozó teljes mennyei harmóniának Gergely szerint nincs földi képmása, nem feleltethető meg neki semmilyen földi hatalomgyakorlás. Ezért az egyeduralom maga, kiváltképpen a lakott világra kiterjedő birodalmi méreteket öltő uralom szükségképpen antikrisztusi – érveltek már Gergely előtt is olyan egyházatyák mint Tyconius vagy egyiptomi Remete Antal.

Ha a világi hatalom csak legális lehet, de sosem lehet egyben legitim, fölmerül a lehetősége annak, hogy egy „szellemi” hatalomgyakorlás, azaz az egyház szolgáltassa a legitimitást, amiképpen ez sok évszázados gyakorlatként működött Európában is. Hogy miért tekinthet politikai gondolkodók és teológusok is ezt a kölcsönös egymásrautaltságot és szövetségi hatalommegosztást fundamentalizmusnak, erre a továbbiakban csak egyetlen egyházértelmezést idézek fel, a Giorgio Agambenét. Fonálul a filozófus azon munkáit választom, amelyek sokat köszönhetnek Walter Benjamin történetfilozófiai írásainak, és a szellemi és a politikai hatalmi formáknak az európai kultúrában korábban megmutakozó konstitutív jelentőségű szétválasztására, s éppen a komplementer ellentétességükben rejlő termékeny feszültségére hívják fel a figyelmet. A szellemi hatalom *autoritas*, azaz tekintély, a politikai hatalom pedig *potestas*, azaz erővel, sőt erőszakkal rendelkező hatalom. Míg a szellemi hatalomgyakorlás az igazságosságra épül, amiképpen Istent is az Ószövetség az „Igazságosság Napjának” nevezi, s ez az igazságosság *legitimálja* a hatalmát, addig a mindenkori történelmi hatalomgyakorlásnak a jogra kell épülnie, azaz az lényegét tekintve *legalista*. Jacob Taubest idézve: a politikai hatalom csak legális lehet, de sosem lehet legitim. A vallások, amire a religio szó maga félreérthető jelentéseivel is utal („összeköt” vagy „újraolvas”), sokszor elhamarkodottan csak a szó egyik jelentésével operálnak és fundamentalista módon kötik össze a mennyet a földi dimenzióval, ahelyett hogy „újraolvasnák” ezt a kapcsolatot. A spirituális és a világi hatalom összemosásával konstruálódnak mai ideológiák a modern szakrális királyságról, a kalifátus felélesztéséről, vagy az egyeduralom más teokratikus változatairól, amelynek következménye a kormányzat istenítése Isten helyett, mely ideológiák a kegyesség látszatát keltik, valójában azonban Isten elvételéből származnak. Nem mondja ki *expressis verbis*, de a pápaság intézményére is vonatkozik, amennyiben egyeduralmi, amennyiben csalhatatlan (tökéletesen igaz), és amennyiben magát a mennyei mintájával azonosnak tekinti. Több teológus, többek között például Ivan Illich, állította, hogy az Egyház azzal, hogy egy tökéletes társadalom institucionális hazugságát teremtette meg, a modern állam ideológiai mintájává is vált, amely azt hazudja magáról, hogy maradéktalanul gondoskodik a polgáraitól.

Agamben, aki nemcsak Martin Heidegger tanítványaként

kezdte, hanem Pasolini *Máté evangéliumában* Fülöp apostol szerepét is eljátszotta, amelytől, saját vallomása szerint, máig sem tudott szabadulni, értelmezésében fundamentalizmus-kritikának tekinthető esszéjében egy 4. századi afrikai teológus, az ellentmondásosan hol katolikusnak, hol donatistának tekintett Tyconius írásaihoz nyúl vissza. Az ő nevéhez fűződik az egyháztörténetben először egy mennyei, „láthatatlan” egyház feltételezése is a földi intézményen kívül. Tyconius szerint „Krisztus és az Egyház értelmezése nem alapulhat az egyház látható megnyilvánulásain”, „s hogy a látható egyház kultusza éppúgy szólhat Krisztusnak, mint a Sátánnak, attól függően, hogy milyen szellemben végzik”.<sup>5</sup> A *Reguláiban* ugyanis Tyconius arról értekezik, hogy az egyház, mint a Krisztus teste ugyan egy, de a történelem folyamán egészen az Antikrisztus fellépéséig két oldala van, egy bal oldali bűnös, istentelen, és egy jobb oldali, kegyelem alatt álló. Az egyházatya maga azzal érvelt, hogy Sára és Hágár gyermeke, azaz Izsák és Ismaél is együtt cseperedett fel, amiképpen a búza is együtt növekszik a bevetett földön a gazzal, s majd csak aratáskor választatik szét.<sup>6</sup> Tyconius az emberi erőből kezdeményezett szétválasztás lehetetlenségét azzal példázza, hogy míg Ismael végül ki lehetett űzni a pusztába, addig Izsák és Ézsau már ikrek voltak, nem egy szabados és szolgáló gyermekei, és amikor a Zsidó levél azt mondja, hogy az egyiket Isten szerette, a másikat az istentelensége miatt pedig gyűlölte, nem szabad elfeledkezni arról, hogy Jákób részben Ézsau is volt: atyja Ézsauként áldotta meg. A különbség pusztán annyi, hogy Ézsau viszont részben sem volt Jákób. (Tyconius, 44). Tyconius ezen fejtegetéseit Ágoston is tovább értelmezte, szerinte is csak az utolsó idők legvégén fogják elhagyni az Egyházat azok, akik nem tartoznak a Krisztushoz.

Tyconiusnak és Ágostonnak ezt a fejtegetését kommentálta azután Joseph Ratzinger is egyik igen korai patrisztikai tanulmányában (Ratzinger 1956) úgy, hogy „ebből az következik, hogy az Antikrisztus az egyházhoz tartozik, benne és vele együtt növekszik, egészen a nagy discessióig, ami a végső revelációt bevezeti”. (Agamben, 16)<sup>7</sup> Benedeknek e korai állásfoglalását Agambennek *A gonosz titkáról* 2013-ban megjelent írásából idézem, melyben XVI. Benedek pápa lemondásának állít emléket. A történetet Agamben úgy értelmezi, hogy Ratzingernek ez a tette nemcsak egyedülálló, de rendkívül bátor lépés is volt, s abból az immár testközelű szellemi megrázkódtatásból következett, amelyet a fent idézett szavai kifejezésre juttatnak: az egyház jobb és

5 Ezt a passzust Ratzinger alább idézendő munkájából vettem át. (Fabiny 2001, 84)

6 Tyconius egyházértelmezése körül ma is vita folyik, ld. Ehhez a Fabiny Tibor és Szita Szilvia által kiadott Tyconius-tanulmányokat.

7 Ratzinger tanulmányát a magyar Tyconius-tanulmányok kötet is közli. Az idézett hely: Fabiny, 82.



bal oldalának nagy szétválasztása ugyan mindenki számára csak az idők legvégén lesz látható, azonban mégsem pusztán csak egy eljövendő esemény, hanem minden keresztény életében, és persze elsőként egy pápa életében is a megkerülhetetlen döntés, amelyet Agamben értelmezése szerint XVI. Benedek meg is tett.

Agamben Tyconius írásmagyarázatát továbbbűzi még Dosztojevszkijel is, aki *A Karamazov testvérekben* a Nagy Inkvizitorral folytatott beszélgetés során még azt az egyházkritikai gondolatot is megkockáztatja, hogy a látható, institucionalizált egyház – vagy annak egy része – maga is a Krisztus újraeljövetelének feltartóztatója lenne: nemhogy nem várja a vőlegényt, de a gonosz szőlőművesekhez hasonlóan (Mt 21,33–39) meg is kívánja hiúsítani a *parusiát*. Az eszkatológiának a denominációtól függetlenül megmutatkozó szinte teljes visszaszorulása az elmúlt fél évszázadban igazolja a dosztojevszkiji éleslátást, miközben a teológiát is áthatotta számos 20. századi világi – sőt politikai – megváltástan, s ezzel együtt a kereszténység egy szekularizált *oikonomiára* – az isteni gondviselésnek a világban való munkálkodásának tanára – szűkült le. A fundamentalizmusok társadalmi, technikai és világpolitikai megváltástanainak világméretű elterjedésével az az érzésünk, hogy a mai időre vonatkozik a páli levelek teológiájának ama figyelmeztetése, amelyet Taubes így foglalt össze: a világi és a szellemi hatalom közötti szétválasztás abszolút szükségszerűség, s ha ez egyszer csődöt mond, akkor „elfogy a nyugati lélegzetünk”. (Taubes 2003, 139; Tallár 2003, 85) Az egyházban is éppúgy működő Gonosz valóságán töprengő Agamben a jelent ezért egy nagy dráma, egy misztériumjáték olyan felvonásának látja, amelyben politikailag, erkölcsileg és szellemileg is fel van adva a lecke mindenkinek:

*Ebben a történeti drámában egybeesik az eszkhaton – az utolsó ítélet – a jelenidővel, azaz a páli „most”-tal,<sup>8</sup> amelyben tehát apokaliptikusan lelepleződik az egyház testének két oldala éppúgy, mint minden más profán intézménynek. Ez a „most” mindenkit arra szólít fel, hogy ebben a folyamatosan játszódó drámában feltétel nélkül és határozottan elfoglalja a maga választotta helyet. (Agamben 2013, 59)*

## Irodalom

- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main, 2006.
- Agamben, Giorgio: *A profán dicsérete*, Budapest, 2008.
- Agamben, Giorgio: *Il mistero del male*, Laterza, 2013.
- Benjamin, Walter: *Angelus Novus*, Budapest, 1980.
- Fabiny Tibor (szerk.): *Tyconius-tanulmányok*, Hermeneutikai Füzetek 26, Budapest, 2001.

8 Amely „most” egyébként csak részben tekinthető azonosnak Benjamin fentebb idézett messiási idejének a „most”-jával.

- Meyer, Thomas: *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden, 2011.
- Perintfalvi Rita: A vallási fundamentalizmus és a politikai tekintélyelvűség, *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat*, 2018/1. 68–84.
- Ratzinger, Joseph: Beobachtungen zum Kirchenbegriff dese Tyconius im Liber Regularum, *Revue des Études des Augustiniennes et Patristique*, 1956/2. 173–185. Magyarul: Fabiny 2001.
- Schmitt, Carl: *Politikai teológia*, Budapest, 1970.
- Tallár Ferenc: Sacrum és politicum – Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretet, *Világosság*, 2003/7–8., 79–89.
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*, München, 1993.
- Tyconius: *Szabályok könyve*, Budapest, 1997.