

KOCZISZKY ÉVA

A barátság, a tűz és a másik érintése

*Három poszttheológiai diskurzus
(Agambennel, Ecóval és Nancyval)*

Az elmúlt évtizedek dekonstrukciónak nevezett gondolkodói áramlatában egyre általánosabbá vált a keresztény teológiával folytatott diskurzus. A jelen tanulmányban összekapcsolt három kis esszé Giorgio Agamben, Umberto Eco és Jean-Luc Nancy egy-egy általam a fenti értelemben posztteológiaiainak nevezett gondolatmenetéhez kapcsolódik, s egy-egy bibliai szöveghelyhez csatolja vissza a velük folytatott vitát. Mindegyik írás egy olyan jelenséget állít az esszé középpontjába, amelyben az elmúlt évben traumatikus lett a viszonyunk, tehát érdemes *újra* rájuk kérdezni. Ezek: a barátság, a tűz és a *másik megérintése*.

1. „...barátomnak, Ábrahámnak magva” (Ézs 41,8)

„Ábrahám hitt az Istennek és ez tulajdoníttatik neki igazságnak, és az Isten barátja (philos theou) lett” – írja Jakab apostol a leveleiben. (Jak 2,23)

Ez az első barátság, amelyről az *Ószövetség*ben részletesebben olvasunk, és pedig egy nagyon különös kapcsolatot nevez itt az Írás így, mivel Isten és egy ember között jött létre.

Egy ilyen barátság merő képtelenségnek tűnhet: hogyan állhatna Isten és ember egymással barátságban? A szeretet – avagy a barátság, ahogyan a görög „philiá”-t fordítani szokás – Arisztotelész szerint vagy a kellemesen, vagy a hasznosan, vagy pedig a jón, az erényen alapul. Egyik formájában sem irányul az istenekre, kizárólag ember és ember kapcsolata. „Barátságról ugyanis ott beszélünk, írja Arisztotelész a *Nagy etikában*, ahol létezik viszontszeretet. Az istenség iránt érzett barátság esetében pedig a

viszontszeretet, sőt egyáltalán a szeretet lehetetlen. Hiszen értelmetlenség volna, ha valaki azt mondaná: szereti Zeust.” (1208b) Erre a felfogásra tulajdonképpen még Ábrahám története sem cáfol rá: igen nehéz lenne ugyanis azt állítani, hogy Ábrahám „szerette” Istenét. Isten és Ábrahám kapcsolatában jelen van valami olyan alávetettség, amely nem a barátság kölcsönösségére jellemző. Míg a hellenizálódott világban jártas Jakab a „barátság” kifejezést használja, addig a héber nyelv nem is ismer ilyen elnevezést, a leggyakrabban használt héber „rea” szó egyaránt jelent „társat”, „házastársat”, „embertársat”, „fivért”, vagy egyszerűen a „másik”-at, például a „szomszéd”-ot. Jellemző, hogy még Dávid és Jonathán sírig tartó barátságát és fivérségnek, testvéri viszonynak jelöli a héber szöveg, nem találván rá megfelelőbb kifejezést, s csak a mi modern fordításaink nevezik azt „barátság”-nak.

A barátság tehát elsősorban görög fogalom volt, az ószövetségi zsidóság inkább csak mint rokonsági vagy szomszédi viszonyt ismerte, és mégis, a Genezis szerint eredendően Isten és ember között születik meg az első barátság, amelyre a legelső példa Ábrahámnak és Istennek a barátsága. Mintha hétköznapi szavainkkal, fogalmainkkal semmit sem tudnánk kezdeni, ha ezt a történetet olvassuk. Ezzel már Søren Kierkegaard is így volt, aki azon döbönt meg, mennyire artikulálhatatlan maradt ez a kapcsolat, mennyire némaságra készítette a pátriárkát Isten minden értelmet felülmúló parancsa, hogy áldozza fel neki az ígélet gyermekét, Izsákot. Mert mit is mondhatott volna Ábrahám: azt, hogy Isten ezt parancsolta neki – ki hitte volna ezt el? Vagy hogy ő vakon engedelmeskedik? Ez botrány lett volna. Vagy azt, hogy igen, Isten ezt parancsolta, és ő megteszi, de hisz a jó végkimenetelben? Az, amit a filozófus az abszolútummal szembeni magánynak érzékel, s a tragikus hős nyelv nélküliségének nevez, az talán éppen az a titok lehetett, amely a barátság titka volt az Úr és a pátriárka között, egy olyan bizalom Ábrahám részéről, amely nem kérdez, nem von kétségbe, mert teljesen meg van győződve „a barát” abszolút jóságáról, szeretetéről, illetve arról, hogy ők barátok, tehát teljesen megbíznak egymásban. És ez a bizalom teljes mértékben kommunikálhatatlan: „hitt Ábrahám az Úrnak és tulajdonítotték neki igazságul.” (Ter 15,6) A prédikátorok sokszor úgy gondolják, hogy Ábrahám a hitével kiérdemelte Isten barátságát. Ez azonban pogány magyarázat. Sokkal inkább elképzelhető az, hogy Isten Ábrahám iránti feltétlen barátsága, tehát a barátságban rejlő feltétlenség volt az, ami Ábrahámot hitre nevelte. Nem időbeli vagy kauzális rangsort kell tehát Jakab levelében látnunk, hanem igazi mellérendeléseket, amelyeket a klasszikus retorika szerint mindig valami hiátus, valami ki nem mondott kapcsol egybe: „Ábrahám hitt az Istennek és ez tulajdonítotték neki igazságul, és az Isten barátja lett.” (Jak 2,23)

Az általunk ismert vagy megélt barátságokat jellemezheti a kölcsönös elfogadás, az értelmi-intellektuális egymásra hatás,

sőt olykor az egymásért való felelősségvállalás is. Elképzelhető továbbá, hogy a barátságban megélt szeretet részlegesen visszafordíthatja az általános elidegenedés elmagányosító folyamatát. Jacques Derrida vagy Emmanuel Lévinas nyomán tekinthető a barátság olyan szociáletikának is, amely megtanít a „differenciák kezelésére”, csiszolja a szociális együttélést. Mindezek a barátságok azonban nem érintkeznek azzal a bibliai mintával, mely szerint az Istennek az egyes emberhez fűződő barátsága egykor a humanitásán túlmutatva valami örökkévalót mutatott be.

A Bibliától az olasz novellairodalom kezdeteihez érkeзве egy olyan emberi barátságról szóló feljegyzést is olvashatunk, amelyben munkál ez az isteni minta, és amely azt a sajátos hallgatást is magában foglalja, ami a bibliai elbeszélés szerint Ábrahám és az Úr barátságát is áthatotta. Assisi Ferenc *Fiorettije*i között szerepel a következő perugiai történet: egy napon egy idős, egyszerű embernek tűnő zarándok férfi szegényes kísérettel bekopogott egy perugiai kolostor ajtaján, és Ferenc tanítványát, Egidio testvért kereste.

A kapuőr felkeresi Egidiót, és elmondja neki, hogy egy zarándok áll a kapunál, és őt keresi. Egidiót nem éri váratlanul a látogatás, mert Isten már megjelentette neki, hogy látogatója lesz, és az a zarándok nem más, mint Franciaország királya, IX. Lajos. Ezért Egidio sietve otthagynja a celláját és a kapuhoz szalad. És ők ketten, anélkül, hogy valamit is kérdeznének egymástól vagy valaha és látták volna egymást, alázatosan térdre borulnak, átölelik és megcsókolják egymást olyan bensőségesen, mintha már régóta a legközelebbi barátságban lennének egymással. Egész idő alatt egyikük sem szól egy szót sem, némán ölelik egymást testvéri szeretettel. És miután hosszú ideig így maradtak, és továbbra sem szóltak egyetlen szót sem, elváltak egymástól. Szent Lajos folytatta a zarándokútját, Egidio testvér pedig visszatért a cellájába.

A szerzetesek sorra faggatják Egidiót, ki volt az idegen, s miután megtudják, izgatottan tudakolják, mit beszéltek egymással. A barát azonban csak a fejét ingatja: nem volt szükségük szavakra, mert a szívük már szavak nélkül is tökéletesen ismerte egymást. Egidio testvér még nem olvashatta Wittgensteint, nem tudta, hogy amiről nem lehet logikusan, racionális érveléssel beszélni, arról hallgatni kell. Azt viszont tudta, hogy a hallgatás némasága olykor beszédesebb minden beszédnél, s ők ketten többet mondtak el némán az egymás iránti baráti szeretetükről, mint ami egy beszélgetésben lehetséges lett volna. Hallgatásuk egy szenvedéllyel telt szótlanság, nem a nirvána üres csendje, amelyre ma többnyire asszociálhatnánk.

A történelem közelmúltjainak kataklizmái között nyilván elbeszélhető olyan pillanatok, amelyekben a néma egymást átölelés gesztusa hasonló mélységet mutatott. A kortárs jelenünk felé azonban egy 17. századi műalkotás is közvetíthet. A festőről, Giovanni Serodinéről (1600–1630) alig tudunk valamit, jó-

szerével csak azt, hogy harminc évesen meghalt, s csak nagyon kevés alkotása ismert. A római Palazzo Barberiniben látható festményére, a *Péter és Pál mártíriumára* (1620 körül) is Giorgio Agamben hívta fel a figyelmet. Míg a művészettörténészek általában azért tartják nagyszerűnek ezt a festményt, mert mesterien ellensúlyozza a felbolydult, az apostolokat brutálisan ütlelni készülő katonák mozgalmas tömegét a szilárdan, mozdulatlanul álló két főalakkal, Péter és Pál figurájával, addig Agamben e két utóbbi alak viszonyára figyel fel. A két apostol arca ugyanis szinte összeér, annyira közel került egymáshoz, hogy nem is láthatják egymást. Nemcsak az arcuk ér egymásba, de kezük is egymásba kulcsolódik, kapcsolatukban nincs helye semmiféle távolságnak, distanciának, reflexiónak. Az olasz filozófus szerint éppen ebben az egymás látását megszüntető közelségben ragadható meg vizuálisan az igazi barátság – az én értelmezésemben a Krisztusban gyökerező szellemi barátság – lényege. Ez a barátság mutatkozik meg Luis és Egidio néma ölekezésében vagy Pál és Péter egybeérő arcában, beteljesítve azt a szavakon mindig túlmutató egységet, amit Jézus kért a tanítványaitól, hogy egyek legyenek Őbenne. Ismeretes, hogy a két apostol az evangéliumi örökség értelmezésében többször is alapvetően más álláspontot képviselt, és a szavakba foglalható igazság szintjén vitába szállt egymással, ám abban az egyetlen Igazságban, aki a Krisztus, egyek voltak.

A distanciáló távolságnak ez az elenyészése, ez a feltétlenség választja el a barátságot a felebarát iránt érzett szeretettől. A felebarát szeretete, azaz a könyörületesség ugyanis éppen a távolságon alapul, annak helyes mértékén. Amikor Jézus azt mondja, úgy kell szeretni a felebarátot, mint önmagunkat, akkor ezt – legalábbis Kierkegaard szerint – úgy kell érteni, hogy ugyanolyan távolságot kell vennünk magunktól, mint a felebaráttól. A felebaráti viszony ezen távolságtartó önreflektáltságával ellentétben a kizárólag csak a barátságban megmutatkozó közvetlen, reflektálatlan közelség pontosan rávilágít a barátság mint szeretet lényegére. A kortárs keresztény diskurzust, akár Caputo könyvét olvasva is, arra a következtetésre juthatunk, hogy ma a barátság helyére a közgondolkodásban a felebaráti érzület lépett, kizárólag ezt tartja a posztmodern etika kívánatosnak és kötelező érvényűnek. Nem kívánom leértékelni a „másik” és a „másság” iránti érzékenység fontosságát, de kérdéses, hogy komplementer ellenpárja, a közvetlen, távolságtartás nélküli barátság teljes bizalma nélkül működhete. A „barátság” lényegét tekintve „fideista”, a felebarátság „ateista”. Ebben a vonatkozásban egyet lehet érteni Slavoj Žižek ama megjegyzésével, mely szerint a modern kultúra alapját képező nietzschei dictumot, hogy ti. „isten halott”, a keresztény szeretet-vallás és a rabbinikus zsidóság egyaránt osztja. A felebarátságra szűkített kereszténység azért, mert a szeretet aktusa maga válik istenné, a rabbinikus hagyomány pedig azért tekinti halottnak Istent, mert az immár nem

uralja és nem kéri számon iratai értelmezését. A kortárs kereszténység ateista szeretet-kultuszától azonban vajon vissza lehet-e még találni a (transzcendens, mert Istentől eredő) feltétlen szeretetviszonyhoz, például a barátsághoz, miközben nap mint nap a „ne közelíts”, „ne érints”, „ne jöjj”, „ne légy jelen” figyelmeztetés harsog a fülbe; miközben a találkozásnak, a közösségnek gyilkos arca lehet? Vajon lehetséges lesz-e még a jövőben és vágyódni fogunk-e egyáltalán a distanciálatlan közelségre, felváltja-e még egyszer a paranoiánkhoz és nárcizmusunkhoz igazodó digitális chatet a barátság néma ölelése és talán Isten barátsága?

2. „És amely isten tűz által felel, az az Isten” (1Kir 18, 24)

Illés próféta történeteiben valami olyan intenzitással szembe-sülünk, amit a mai prédikátorok is idegenkedve magyaráznak. Ezek az ismétlődő történetek a mindent megemésztő mennyei tűzről, amelyet a próféta leimádkozik az egekből, hogy megsemmisítse vele az ellenségeit, ezek az elbeszélések az isteninek az ítélő tűzben való epifániájáról az archaikusság képzetét keltik a mai olvasóban, holott nem mások, mint egy tüzes szellemű próféta mindvégig küzdelmes életének csúcseeményei. Ezzel a tüzes szívvel, ezzel a lobogó szeretettel Izráel Istene iránt éppúgy nehezen tud valamit is kezdeni a történet mai olvasója, mint az Isten elementáris, az elemekben megmutatkozó epifániájával, holott éppen ez az Illés az, akivel Jézus a megdicsőülés hegyén, Mózással együtt hármásban beszélgetett, s Illés excentrikus tüzes lelkiségét nemcsak Keresztelő János, hanem a Názáreti is magának vallotta.

Illést Izráel egyik legsötétebb időszakában, Akháb és Jézabel királysága alatt hívta el Isten, hogy a hatalomnak közvetítse a figyelmeztetését. Illés küldetésével ettől fogva folyamatosan együtt járt az üldöztetés és a menekülés: a próféta konfliktusból konfliktusba került az istentelen, törvénytelen és korrupt világi hatalommal és annak mindenkori támaszával, a hamis istenek papjaival. Első szolgálata egy ítéletként bekövetkező három évnél esőtlen szárazság bejelentése volt: „Él az Úr, aki előtt állok, hogy ez esztendőben sem harmat, sem eső nem lesz, hanem csak az én beszédem szerint.” (1Kir 17,1) Vagyis ezzel nem kevesebbre esküszik Illés, mint hogy a Mindenható Isten őneki adta át időlegesen az ég kulcsát, s hogy az ő próféciájára zárult be az ég, és csak az ő beszéde szerint fog újra megnyílni is. A szenvedésekkel, éhínséggel és halállal sújtott év során Illés valóban meg is fogja szüntetni a szárazságot, a rá jellemző sajátos módon: *tűzzel* nyit utat a víz áldásának Kármel hegyén, s a próféta egyedül hívja ki istenítéletre a Baál négyszázötven papját: ott el kell dőlnie, kinek az istene az igaz Isten. Illés is és a Baál papjai is áldozati oltárt készítenek, de az oltárra a tüzet ki-ki csak a saját istenétől kérheti. Hogy még nagyobb legyen a versengés tétje, Illés négy

veder vízzel is lelocsolja a maga építette áldozati oltárt, hogy azt minden kétség nélkül csak az Úr lobbanthassa lángra. Miközben a Baál papjai napestig hiába kiáltoznak az ő istenükhöz és válszt nem kapnak, Illés imájára

alászállt az Úr tüze, és megemésztette az égőáldozatot, a fát, a követ, és a port, és felnyalta a vizet, ami az árokban volt. Mikor ezt látta az egész sokaság, arcra borult és mondta: Az Úr az Isten, az Úr az Isten! És monda Illés nékik: Fogjátok meg a Baál prófétáit, senki el ne szaladjon közülük. És megfogták őket, és alávitte Illés őket a Kison patakja mellé és ott megölte. (1Kir 18,38–40)

Miután Illés megtisztította Izráelt a Baál imádatától, kiirtotta a papjait, és a tömeg, amelynek ilyen nagyjelenetre volt szüksége a pillanatnyi megtéréshez, arcra borult az Úr előtt, a próféta immár imádkozhatott esőért. És az ég csatornáit meg is nyíltak.

Az isteni tűz félelmetes – egyszerre epifánikus és ítéletet hozó – alászállása még egyszer megismétlődik Illés életében, ezúttal őt védi meg Akháb utódjával, Akháziával szemben, akit Illés kihívott maga ellen egy feddő isteni szóval, és aki Illés meggyilkolását tervezi ezért. Azt az ötven fegyverest azonban, akit a próféta elfogására küld ki, megemészti a mennyei tűz:

Felelvén Illés, monda az ötven ember előtt álló főembernek: Ha én Isten embere vagyok, szálljon tűz alá az égből, és emésszen meg téged és az alattad való ötven embert. És tűz szálla alá az égből, és megemészte őt és az ő ötven emberét. (2Kir 3–10)

Illés nem játszik a tűzzel: jól tudja, hogy az ő Istene „megemészto tűz” (Kiv 24,17, MTörv 4,24, Zsid 12,29), szívében hordozza azt az emlékezetet, hogy az Úr Mózesnek az égő csipkebokor tüzeiben jelent meg. A tűz az irodalomban igen sokrétű, utalhat egy fizikai jelenségre; arra a tűzre, amely minden átalakításnak és a legtöbb mesterségnek is eszköze, de vonatkozhat a pogány vallások őselemére, amely, mint Umberto Eco írja, „életet ad és halált, pusztítást és szenvedést, jelképe a tisztaságnak és a testi-lelki megtisztulásnak, de a mocsoknak is, minthogy hamut termel”. A Szentírásban azonban a tűz elsősorban a Szent Lélek megnyilvánulási formája. Jézus az, aki Keresztelő János vízkeresztisével ellentétben „Szentlélekkel és tűzzel keresztel”. (Mt 3,11, Apcsel 2,3) Tűzzel szállt le pünkösöd napján a tanítványokra a Szent Lélek is: „Kettős tüzes nyelvek jelentek meg előttük, melyek lángokra oszoltak s mindegyikre leszállott egy. Ekkor megteltek mindnyájan Szent Lélekkel és különféle nyelveken kezdtek szólani, amint a Lélek adta nekik.” (Apcsel 2,2–4) Aki Szentlélekkel és tűzzel nincs megkeresztelve, aki nem hév, az legyen inkább hideg, mert a közepszerűséget és az átlagost az Úr nem kedveli, csak a világos, erőteljes, akár excentrikus igen-t vagy nem-et: „Így mivel

lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kivetlek téged az én számból.” (Jel 3,16)

Amennyiben Illés szolgálatában mindvégig fő szerep jutott a tűz epifániájának, ebben mindenekelőtt egy tüzes szív lángolása mutatkozik meg tisztelt és szeretett Uráért. Egészen addig, amíg Illés megfáradva, a saját halála után sóvárogva leroskad egy barlangban a törvénytáblák hegyének, a Hórebnek árnyékában. Ekkor azonban már nem a tűznek lángjában jelenik meg neki az Úr, hanem szelíd hangon szólítja meg: „Mit csinálsz itt Illés?” Illésnek erre a szelíd hangra van szüksége, hiszen az emberi bensőnek a csontok és a velők megoszlásáig hatoló vizsgálója minden kétséget kizáróan tudta, hogy a próféta két végén égette élete gyertyáját, hogy Őerte égve égett ki. Más tempóban élt, mint a közönséges emberek, úgy, ahogy csak a próféták, az anarchisták és a költők tudnak élni. Az Úr szelíd, feddő hangja új erőt lehel a prófétaiba, átveszi az elkövetkező szolgálatokra az isteni megbízást, de ezeknek már nem képes maradéktalanul eleget tenni, már nincs hozzá ereje. A küldetés bevégzéséhez azonban Illés rátalált egy hozzá hasonló lelkületű, bátor tanítványra, Elizeusra, aki az ő palástját dupla kenettel magára öltve folytatja az ő kompromisszummentes szolgálatát. Ez a nagyszerű tanítványozás a próféta egyszerre csodálatra méltó és rettenetes munkálkodásának az igazi gyümölcse. A tanítvány hasonló lesz a mesteréhez, hasonló jellembeli kettősség jellemzi őt is: az Élet tüzes szellemével betöltve még egy halott feltámasztásában is a mestert követte, máskor ugyanolyan hajlíthatatlanul és kíméletlenül szolgált, mint mestere, s megátkozta a gúnyolódókat. (2Kir 2,23–24) Illés pedig – akit az Úr éppúgy barátjának tarthatott, mint Énokot – élete végén még egyszer, minden korábbinál dicsőségebben találkozunk a Mindenható tűzével, a temperamentumához leginkább illő módon: „És lőn, mikor Illés és Elizeus menének és menvén beszélgetének, imé egy tüzes szekér tüzes lovakkal elválasztá őket egymástól. És felméné Illés a szélvészben az égbe.” (2Kir 2,11) Egy lángoló élet átváltozása a földiből a mennybe, a romlandóból a romolhatatlanba. Énok után Illés a második, aki egy ilyen éteri utazásban részesül, és a szellem tüze elevenen repíti át a transzcendenciába. Simone Weil paradox mondását idézve: a szellem gravitációs ereje révén az ember „felfelé esik”. Egy 16. századi szolvicsergodszki ikon egy hegytetőn ábrázolja Illést, amely a kopárságával a Hórebre emlékeztet, arra a helyre, ahol már Illés előtt is Isten és ember találkozott egymással. A két jelenetet összeillesztő ikon alsó mezője az előzményt mutatja be: egy angyal talpra segíti a megfáradt prófétát, hogy azután a képmező centrumában tűzszekér négy szárnyas lóval az égbe felragadjon. A tüzes szekér egy napszerű vörösén izzó korongban emelkedik fel az égbe, mintha ez a Nap a Szentlélek tüzeként egy elkülönülő szellemi dimenziót alkotna, s a Szentháromság harmadik személyeként venné tűzzel körül a magasba ragadottat. Felix Mendelssohn Bartholdy *Illyés-oratóriuma* a zene és a költői

szöveg közös profetikus erejével idézi meg ebben az elragadtatásban a feltámadott Fiú mennybemenetelét, mintegy győztes lezárulásként ama küzdelemnek, amelyet Illés és egykori vagy mai biblikus rokonai a világi és egyházi hatalmasságokkal vívnak.

Alig találkozunk ma a tűzzel: elektromos platnin főzünk, szobánkban villany világít, háztetőnkre villámhárítót szereltettünk, az utóbbi években egyre pusztítóbb erdőtüzeket is többnyire a TV képernyőjén nézzük a fotelünkéből. Védve érezzük magunkat ettől a legveszélyesebb elemtől, ezért idegenkedünk Illés történeteitől is. Avítt képzeté vált a tűz életet adó erejének, világosságának ismerete, mert nem hiszünk abban sem, hogy Isten tisztító és megítélő hatalmát hordozza, ez számunkra merő képzelgés. Illés történetei azonban megrázóan közel hozzák az olvasóhoz ezt a tüzet, a maga életet és halált hozó erejével.

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

János evangéliumában Mária Magdolna az első, aki a feltámadott Jézus Krisztussal találkozik, s miután felismeri a mesterét, örömeiben meg akarja ölelni. A boldogságnak és a szeretetnek ez a nyilvánvaló érzelmi kifejeződése azonban csak kikövetkeztethető a dialógusból: „Monda neki Jézus: Mária! Az megfordulván, monda néki: Rabboni! Mi azt teszi: Mester! Monda néki Jézus: Ne illess engem, mert nem mentem még fel az én Atyámhoz.” Amit Mária itt nem tehet meg, ti. nem érintheti meg Jézust, azt később Tamás apostolnak meg kell tennie. Nyolc nappal később, amikor még úgyszintén nem történt meg a mennybemenetel, ezt mondja Jézus Tamásnak, aki kételkedik testben való feltámadásában: „Hozd ide a te ujjadat és nézd meg az én kezeimet. És hozd ide a te kezedet, és bocsássad az én oldalamba: és ne légy hitetlen, hanem hívó.” (Jn 20,27) A halálos seb érintésére Tamás felkiált: „Én Uram, én Istenem!”, amivel sokkal többet tanúsít, mint a feltámadásba, Jézus identitásába vetett hitet. „Én Uram” – ez az élettörténetéből tudottan azt is fogja jelenteni, hogy ő maga is egy hasonló sebbel, egy kard vagy lándzsa ütötte sebbel hal mártírhalált Indiában.

Egyszer tiltás, majd pedig határozott felszólítás, sőt sorsszerű küldetés kapcsolódik a feltámadott test megérintéséhez, s ez az ellentmondás növeli a felfoghatatlan esemény övezte titkot, ami Jézus testben történő feltámadását körülveszi, s ami a páli levelek szerint a keresztény hit abszolút centruma, amelynek elfogadása nélkül a kereszténység hiábavaló. A hétköznapi ember én-t mondasát, önazonosságának bizonyosságát a testben való létezéssel igazolja, személyes létezésének ténye a testével való egysége. Vajon tehát nem Jézus kilétét, önmagával való azonoságát érinti-e az, ha már „másik” a teste? Merthogy a halott és

a feltámadott test nem lehet mégsem egy és ugyanaz, hiszen az egyik halandó volt, a másik viszont már ki van vonva az időbeliségből – ilyen és hasonló kérdések sora merülhetett fel már a korabeli szemtanúknak is. Miközben ezek a szemtanúk, még a kételkedők is, mint Tamás, vagy az emmauszi tanítványok, végül minden kétséget kizáróan tanúsítják a feltámadás tényét, zavarban vannak Jézus identitását illetően. Az emmauszi férfiak csak akkor ismerik fel az útközben hozzájuk szegődő kedves idegenben Jézust, amikor az az asztaluknál megtöri a kenyeret. Az üres sírnál gyászoló Mária is először azt hiszi, hogy a kertész az, akit lát a sirkertben, és csak Jézusnak őt megszólító hangja alapján ismeri fel, ki is az, akivel találkozott. E bizonytalansághoz járul valamiféle újfajta távolság is a tanítványok és Jézus viszonyában, mintha azt, aki feltámadott, aki már egy halhatatlan testben él, valamiféle idegenség venné körül. Jézus már nem a Mester, hiszen immár bejelentette, hogy elmegy, és maga helyett elküldi a Szentlelket, aki a tanítványokat majd megtanítja minden igazságra, és nem is az Emberfia, aki halálra adatik, hanem az, aki már útban van afelé, hogy a Királyok Királyaként és az Urak Uraként üljön a trónon. Mindez a változás azonban éppoly felfoghatatlan marad az ember számára, mint a test átváltozása romlandóból romolhatatlanba, földiből mennyibe, és mint a dilemma, hogy vajon megérinthető-e, tapintható-e ez még. János evangéliuma programatikusan Isten megtestesülésével kezdődik, azt írja a testté lett logoszról, „hogy testté lett, és lakozék közöttünk”, „szemléltük és kezeinkkel illettük” Őt. (Jn 1,14; 1Jn 1,1) A test az az érzékelhető, közvetlennek tekintett valóság, ami a személy identitásának hordozójaként is már nem ugyanaz, mivel a test nemcsak az egyén önazonosságának, de az örök és változatlan isteni szónak és az igazságnak is az edénye, akiként „köztünk lakozott”, s ime meghalt, és feltámadott. Mária és Jézus találkozásának elbeszélője kimondatlanul hagyva is a testi létezés neuralgikus problémáját, halandóság és örökkévalóság viszonyát érinti, illetve nem érinti meg, amiképpen Mária is érintene és nem érinthet, de minden Jézussal történt korábbi találkozásánál érzékletesebben meg és érintve a történetektől.

A „Ne érints meg” önmagában tekintett, a „hozd ide a te kezedet, és bocsássad az én oldalamba” ellentététől elszakított, litterális értelmét firtatva óhatatlanul is zsákutcába kerül a szöveg olvasója. Ez történt Jean-Luc Nancy materialista művészetelméleti olvasatával is, aki végül annak alapján, hogy a görög *haptain* ige jelentése nemcsak „érint”, hanem „visszatart” is, arra az egyébként a protestáns hagyományban is ismeretes következtetésre jutott, hogy Jézusnak sietős dolga volt, nem időzhetett el Máriánál, ne tartóztassa hát fel az asszony az Atyához menetel közben. Ezt az értelmezési lehetőséget azonban kizárja az, hogy a Biblia szerint Jézus a feltámadása után még negyven napot itt a földön töltött a mennybe meneteléig. Noha ezért nem fogadható el az az értelmezés, hogy Mária az ölelésével vissza kívánta

volna tartani Jézust, a jelenetből nyilvánvaló, hogy valami alapvetően megváltozott Jézus jelenlétét illetően: mintha a feltámadása után nem élne már „közöttünk”: olykor hirtelen megjelenik a tanítványai között, vagy az Emmauszba vezető úton, halat süt a kikötni készülő tanítványainak a Genezáreti tó partján, de mindezek a jelenlétek sporadikusak, olykor rettenetet és félelmet keltők, és semmilyen módon nem képeznek folyamatosságot: az örökkévalóság, ami az egykori Mesterből immár árad, nem lakozhat többé az emberrel együtt. Pillanatokra ugyan megmutatkozhat, ám anélkül, hogy a világban elidőzhetne.

Az Újtestamentum kanonikus értelmezése szerint Jézus továbbra is a Fiú, egyszerre Isten és ember, ez nem változhat meg és éppen ez a felfoghatatlan. Ám Jézus testi jelenlétének, és ezáltal az emberi perspektívából érzékelt identitásának e rejtélyes, racionálisan nem leírható mozgékonyaságából, sőt fluiditásából következik, hogy a feltámadást szorosán követő, és azt először tanúsító jelenet ugyan művészek egész sorát foglalkoztatta Giottól szinte máig, mégis problematikus maradt a történethez való viszonyuk, és még a kiemelkedő alkotások is rámutatnak az ábrázolhatósága határaitra. Az egyik úttörő ábrázolás, Giotto padovai freskója, a feltámadott Jézus egész testét sugárzó fényességbe burkolja, ezzel igazolva a megérinthetetlenségét. A három angyal jelenlétével is tovább fokozott természetfeletti jelenés látán az égő vörös ruhában térdelő Mária már nem a földi, szeretett Mestert, hanem a világ Megváltóját imádja entuziasztikusan.

Míg Giotto mintegy eltestetleníti Jézust a fehér tógaszerű köntösben és az őt teljesen körülvevő arany dicsfényben, s mint már távollévőt mutatja meg, a reneszánsz művészek a test érzéketességének művészi kifejezéseivel is reflektálni kívántak arra az érzékelhető változásra, amely Jézus személyét a feltámadott testben körülveszi. Többen közülük, például Tiziano is, azzal a mai szemmel talán groteszknek ható megoldással kísérletezett, hogy összeolvassza Mária képzeletbeli vízióját a kertészről, akit látni vél, Jézus valós alakjával. Ez ahhoz az ikonográfiai képtelenséghez vezet, hogy a sírból mezítelenül kilépő, s magát a halotti lepellel takargató Krisztus kertész számszámokat, ásót, lapátot vagy valamiféle csákányt hord a másik kezében.

Szubjektív képzelet és valóság ezen összeolvasztása azonban egyszersmind mentesíti a festőt az igazi művészi dilemmától, hogy ti. miben különbözik Krisztus feltámadt, immár nem halandó teste a hétköznapi emberi testtől, mi különbözteti meg tőle is Jézust Máriától, és ez vajon érzékeltethető-e a festészet eszközeivel vagy sem? E nélkül ugyanis a jelenet szükségképpen átalakul egy földi szeretet és gesztus – ölelés, érintés – és egy felfelé irányuló, mennyei szeretet és gesztus – felfelé mutató kéz – ellentétévé, mint például Correggio festményén. Vagy pedig neoplatonikus eszmeiséggel vegyül a jelenet: Marsilio Ficininak a szerelemről írt nagyhatású Platón-kommentárja (*De amore*, 1469) szerint ugyanis az igazi, mennyei szerelem a szemlélésre

törekszik, s ellenáll az érintés vágyának, mely a másik birtoklásával azonos. A firenzei neoplatonikus akadémia hatókörén túl az érintés tabuja már egy sikertelen erotikus jelenetté transzformálódik, amelyben egy imádott férfi és egy visszautasított nő játssza a főszerepet.

Azon kevés műalkotások között, amelyek reflektálni kívántak a test transzformációjának művészi problémájára, magasan kiemelkedik Michelangelo *Feltámadott Krisztusa*, mely a római Santa Maria Sopra Minervában látható, és amely ma a legkevésbé méltatott szobrának számít, noha saját korában provokatív ikonográfiája ellenére is ünneplés övezte. A korabeli források szerint Michelangelo különösen örült ennek a megbízatásnak, és már a szerződésbe is belefoglaltatta azt, ami mindmáig vitatottá teszi az 1514-ben elkészült szobrot, hogy ti. életnagyságban és mezítelenül ábrázolja a sírból kilépő, feltámadt Krisztust. Sokak szemében – Stendháltól Simmelig – ez az ábrázolás pogány elemnek minősült, s arra utalt, hogy a művész küzdelmet folytat az antik szobrászat öröksége és a keresztény tartalom szintetizálásával. Ezek a kritikák azonban figyelmen kívül hagyták a szobor teológialag nagyon is átgondolt intencióját és ikonográfiájának lényeges elemeit. A feltámadt Krisztus egy hatalmas keresztet tart a kezében, szenvedésének és halálának minden szimbolikus rekvizitumával, a kötéllel, a szivaccsal és a háta mögött a halotti lepellel, s még a kezein is látszanak a szögek verte sebek. A halálnak és a szenvedésnek eme sötétjéből lép elő a Megváltó vitálisan, élettel teljesen, amit erővel és energiával teli teste éppúgy érzékeltet, mint a testi szépsége, amellyel a szobrászat a spirituális szépségre képes utalni. Mezítelensége nemcsak az időpillanatot tekintve természetes, hiszen hogyan léphetett volna ki másként a sírból, hanem teológiai is: Ő a második Ádám, aki büntelenül odaáldozta magát mindenki bűnéért, akinek nincs mit takargatnia, nem környékezheti meg a szégyenkezés, aki győztesen mutatja meg testben feltámadt dicsőséges életét egy, mint Pál írja, dicsőséges testben: „Elvettetik romlandóságban, feltámasztatik romolhatatlanságban; elvettetik gyalázatosságban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben.” (1Kor 15,42–43)

A szobor szemlélője ma is sajnálhatja, hogy mezítelenségének esztétikailag és teológiai is meggyőző érvei éppúgy nem hatották meg a domonkos szerzeteseket, akiknek tulajdona a Santa Maria Sopra Minerva, mint ahogy a szobor művészi koncepciója sem: szükségét érezték, hogy eltakartassék ez a mezítelenség, és máig megkárosították egy hozzá erősített bronz lepellel, elfedvén a szemérmét. Nyilvánvalóan nem tudtak szabadulni attól az előítélettől, hogy a fedetlenség az antik szobrászat sajátja, és hogy a rá következő modern szobrászat csak a bűnbeesett, ádám-embert tudja mezítelenül ábrázolni. Ezzel szemben Michelangelo egész művészete, a Sixtusi kápolna freskóival egyetemben,

arról tanúskodik, hogy a mezítelen alakban képes volt a szellemi telítettség állapotát megjeleníteni, sőt materiálisan megformálni.

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

A michelangelói alkotás e sajátos ikonográfiai jegyei alapján lehetséges tehát rokonságot találni a *Noli me tangere* művészeti dilemmájával. Az idegenség és a közelség közötti oszcillálás azonban a témán túlmutatva magára a szobrászatra mint művészetre is reflektál. A szobrok *eo ipso*, tárgyuktól függetlenül arra hívnak fel minket, hogy megérintsük őket. Johann Gottfried Herder szerint egyenesen az érintés, haptilitás a plasztika befogadásának igazi érzékszerve, és nem a látás. Michelangelo Krisztusa azonban szép testével mintha indikálná, a tekintetével ellenben visszautasítaná a közeledést, az intimitást. Különös paradoxona az alkotás befogadástörténetének, hogy sokezer szemlélője helyezte magát az egykori Mária Magdolna szerepébe, és simogatta, sőt olykor csókolta a lábát, amit ezért restaurálni is kellett. Bálványimádás? Vagy népi vallásossággal kevert hódolat a feltámadt Üdvözítőnek? Vagy a szobrászat remekműve által önkéntelenül is kiváltott ősi befogadási gesztus?

Michelangelo *Feltámadt Krisztusa* tehát hatástörténetileg mindenképpen az érintésnek, Isten és ember haptikus kapcsolatának a művész egész pályáján végigvonuló dilemmájához vezet vissza, amiképpen egy elveszett rajza is, amelyet a művész egy évtizeddel később Vittoria Colonna számára készített. Ezen a rajzon Michelangelo a maga *Noli me tangere* művészi koncepcióját teremtette meg, s ebbe valamelyest betekintést enged a rajzról a saját korában készített két kópia, Pontormo és Bronzino festményei.

Pontormónak a Casa Buonarrotiban őrzött festményén Mária és Jézus szokatlan módon egymás mellett áll: Mária éppen készül átölelni Jézust, de Jézus visszatartó mozdulatára a bal karja hátralendül. Jézus eközben megérinti Máriát, a bal mellénél. Ez a mozdulat rendkívül merész művészi megoldás, hiszen szenzuális félreérthetősége nyilvánvaló. És egyáltalán miért érinti meg a feltámadt Krisztus Mária Magdolnát? Vajon Mária emberi érzelmi gesztusával a feltámadt Isten a maga szellemi érintését helyezi előtérbe? Ahogyan Augustinus értelmezte a János evangélium passzusait, kifejtve, hogy a szellemi érintés – az érzékivel szemben – hitet ébreszt? A festményen Krisztus tekintete követi keze mozdulatát: mintegy beletekint Mária szívébe; oda, ahová a feltámadás bizonyosságát helyezi. Ehhez a művészettörténeben is is-

mert értelmezéshez egy további narratív mozzanatra érdemes felfigyelni. A képi elbeszélést balról jobb felé olvasva az érintések sajátos időbeliséget mutatnak, mintha Jézus ezt mondaná: először én érintelek meg Téged, Mária, én érintem meg a te szívedet, csak azután ölelhetsz meg te engem – amiképpen Mária jobb karját a képen nem látjuk, hogy vajon az már mozdul-e Jézus háta mögött a Megváltó válla felé. Pontormo tehát megőrzött valami lényegeset Michelangelo Biblia-olvasatából, például azt, hogy noha a képi kompozíció egymás mellé helyezi Jézust és Máriát, mégis az Isten az, aki először érinti meg az embert, és nem fordítva.

Irodalom

- Agamben, Giorgio: *Das Abenteuer. Der Freund*, Berlin, 2018.
- Arisztotelész: *Eudémosz etika, Nagy etika*, Budapest, 1975.
- Assisi Szent Ferenc perugiai legendája, Budapest 1990.
- Caputo, John. D.: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)* Paperback, 2007.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Felix: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, 2003.
- Eagleton, Terry: *Radical Sacrifice*, New Haven, 2018.
- Eco, Umberto: *Óriások vállán*, Budapest, 2019.
- Ficino, Marsilio: De amore, in *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Hamburg, 2007.
- Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, Budapest, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, Budapest, 2004.
- Nancy, Jean-Luc: *Noli me tangere*, MMA Nonprofit Kft., 2020.
- Žižek, Slavoj: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat. Szeptember 11. tragédiájától a pénzügyi összeomlás bohózatáig*, Budapest, 2009.
- Žižek, Slavoj: *A törékeny abszolútum. Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* Budapest, 2011.