

Vallás és erőszak

A kinyilatkoztatás válasza az erőszak problémájára

1951-ben született Lengyelországban. Filozófiai és teológiai tanulmányait a lublini és az innsbrucki egyetemen végezte. 1975-ben szentelték a lublini egyházmegye papjává. 1979 és 1991 között tanársegéd Innsbruckban, 1991-től 1996-ig a dogmatika professzora a linzi teológiai karon, majd 1996-tól az innsbrucki egyetem teológia karán. 2004-től az innsbrucki egyetem teológiai karának dékánja. Fő kutatási területe az egyház önazonossága a modern (médiák által strukturált) világkultúrában, a teológia kérdéseinek újraértelmezése az innsbrucki „Dramatikus teológia” munkacsoport keretében.

René Girard mimitikus elmélete

„A vallás erőszakot szül” — ez a paradigma korunk embere számára olyan magától értetődővé vált, mint a belélegzett levegő. Nemcsak a média teregeti vég nélkül a témát, a tudományos kutatás is alátámasztani látszik az egyoldalú tézist. Régi előítéletek keverednek a legújabb — „empirikusan alátámasztott” — felismerésekkel. Olyan képek, mint „a zsidók bosszúra éhes istene”, a kereszténység „bűnügyi története”, az iszlám „szent háborúja” egy és ugyanazon elképzelés díszleteit alkotják; aktuális híradások szektákról, sátánizmusról és jobboldali irányultságú újpogány erőszak-szertartásokról problémamentesen illeszkednek az előre megadott változóhoz. A társadalmi érdeklődésre számot tartó kulturális eszmecsere a vallásokról egy szintre helyezi a különböző jelenségeket, és első körben bedobja őket az „isteni erőszak kondérijába”. Az utca „felvilágosult embere” számára így hangzik az üzenet: mindenféle vallási mezsgye mögött ott lapul egy erőszakos hajlam; a vallás legyengítése vagy egyenesen eltörlése tehát a béke ügyét mozdítja elő. A vallásilag motivált erőszak kérdésének ilyen kultúrpolitikai kezelése azonban egyáltalán nem ártalmatlan, és semmi esetre sem mentes a bűnbakkeresés mentalitásától. A felvilágosult társadalom „mérgeként” a vallásnak ott is fizetnie kell, ahol másoknak (beleértve a „felvilágosult értelmet” is) kellene a felelősséget vállalniuk. Erre a következtetésre akkor jut el az ember, ha szemügyre veszi az erőszakos cselekmények elszaporodását a szekularizált világban, vagy tárgyilagosan elemzi az olyan világpolitikai konfliktusokat, amelyekben a vallást eszközként használják. Ezért is alapvető fontosságú, hogy „a vallás erőszakot szül” egyoldalú paradigmáját megkérdőjelezzük.

A vallás és az erőszak között sokoldalú kapcsolat van. Erre hívja fel a figyelmet korunk egyik legeredetibb gondolkodója, a francia-amerikai irodalom-, társadalom- és vallástudós: René Girard. A nemrégén még a neves kaliforniai Stanford-egyetemen tanító professzor az utóbbi 30 évben olyan modellel állt elő, amely az antropológia, néprajz, vallástudomány, társadalomtudomány és végül a teológia kérdéseit a vallás és az erőszak témáján keresztül tárgyalja. „Mimetikus elméletének” teológiai átvételét az időközben elhunyt svájci jezsuita, az innsbrucki teológiai kar dogmatikaprofesszora, Raymund Schwager mozdította elő. „Dramatikus teológia” nevű megközelítése egy — a mimitikus elmélethez hasonlóan — zseniális elmélet az erőszak leplezésének, nyilvános megbélyegzésének és legyőzésének kérdéseiről.

Szemben az általános meggyőződéssel, Girard a „bajok” okát nem a vallási erőszakban látja — szerinte éppen ez a diffúz erőszakosság megfékezésének eszköze, úgymond ellenszer, pharmakon. De akkor hol keresendő a tulajdonképpeni „baj”? Az elmélet komolyan veszi azt a felismerést, hogy a teremtett valóságban leginkább az ember hajlik az erőszakra. Girard ugyanakkor elutasítja, hogy az erőszak ösztönös lenne. Az emberi magatartás valódi mozgatórugója a vágyakozás mimetikus szerkezetében van. Az ember — mielőtt racionális lényé válna — vágyakozó lény. Vágyódik — de mire is? Ha egy pillantást vetünk a reklámok mindenütt jelenvaló világára, közelebb jutunk a válaszhoz. Az ember először is arra vágyódik, amire mások vágyódnak; és azért vágyódik, mert mások vágyódnak. Tehát mások vágyódását utánozza. Ugyanazt akarja, ugyanaz akar lenni, mások helyére akar lépni. Röviden: az emberi vágyódás — eltérően az állati vágyódástól — mimetikus szerkezetű. De korlátlan is. Az ebből fakadó következmények pedig ambivalensek; a tanulás pozitív folyamata mellett elszabadul a rivalizálás, az irigység és a diffúz erőszakosság. Az emberi kultúrák alapvető feladata ezen diffúz erőszakosság mederben tartása — a mérég semlegesítése az ellenszerrel —, és ez soha véget nem érő folyamat.

**A mimetikus
vágyakozás
elszabadulása**

Ez az antropológiai háttér érthetővé teszi a sajátosan újkori el-
lentmondást, hogy minden erőfeszítés és szabadságmozgalom el-
lenére, amely az emberek és kultúrák közötti kirekesztés megszün-
tetésére irányul, a világban semmit sem csökkent az erőszakra való
hajlam. Éppen ellenkezőleg: a rivalizálás, a diffúz erőszakosság
és a mimetikus ellentétek esélye szisztematikusan gyarapszik. A
mimetikus elmélet felhívja figyelmünket saját „vakságunkra”.
Az erőszak forrását ugyanis csak abban látjuk, hogy az emberek
egyenlőtlenek. Az egyenlőtlenség valóban konfliktusokhoz ve-
zethet, az egyenlőség viszont mindenképpen. A „global village”
tehát nemcsak a harmonikus kommunikáció látomásával hiteget,
de nem is csak a szegények és gazdagok közötti borzasztó ellen-
tét valóságát mutatja meg, hanem mindenekelőtt egy egész vilá-
gunkra kiterjedő mimetikus konfliktust gerjeszt. A 21. század leg-
radikálisabb fenyegetése a mimetikus vágyakozás, az irigység és
a rivalizálás minden szinten megvalósuló elszabadulása.

**A bűnbak-
mechanizmus**

Van valamiféle kiút a mimetikus vágyakozás zsákutcájából?
Milyen „ellenszereket” állított elő az emberi kultúra, hogy a
mindenütt jelenlévő rivalizálás és diffúz erőszakosság mérget
mederben tartsa és semlegesítse? A mimetikus vágyakozás meg-
szünteti az emberek közötti különbségeket, de össze is tudja
őket kapcsolni — méghozzá világos és egyértelmű módon. Elő-
ször úgy tűnik, mindenki mindenki ellen cselekszik. Ebből a fo-
lyamatból azonban létrejöhet egy olyan dinamizmus, amelyben

mindenki egy ellen fordul. Ez a dinamika, amelyben az egység valaki kárára valósul meg, a bűnbakmechanizmus. És ez a dinamika is uralja a globális kultúrát. A „global village”-et tehát két folyamat határozza meg: elszabadítjuk a vágyakozást, majd egységre jutunk a bűnbakok kizárásával. De vajon mi a közük ezeknek az antropológiai és szociálpszichológiai feltevéseknek az emberi vallásossághoz?

A szakralizált erőszak

Girard 1972-ben megjelent *La violence et le sacré* (Az erőszak és a szakralis) című könyvében kidolgozza elméletét az archaikus társadalmak rituális áldozatairól. Ezek az áldozatok vették át az ellen-szer szerepét. A rituálisan kontrollálható erőszak képes volt arra, hogy az archaikus társadalmakban mindenütt jelenlévő rivalizálást és diffúz erőszakot mederben tartsa. Egy olyan világban, amely még nem ismerte a hatalom monopóliumát, a rituális áldozatok jelentették a pharmakont az erőszak mindennapos mérge ellen. Miért mutattak be az emberek áldozatokat világszerte — és évszázadokon át — nagyjából ugyanazon a módon? Girard válasza meglehetősen egyszerű: tekintettel fenyegetett helyzetükre, leutánozták egy válsághelyzet sikeres megoldását, amelyet túléltek. De miféle válsághelyzet volt ez?

Az erőszak átfordulása
mint átmenet

Egy olyan világban, amelyben a főemlősöknél az ösztönszerű viselkedést egyre inkább felváltotta a mimetikus vágyakozás, de még nem léteztek társadalmi intézmények, a mindenki ellen irányuló diffúz rivalizálásnak és erőszakosságnak újra meg újra át kellett csapnia egy véletlen kiválasztott áldozat — a bűnbak — elleni erőszakba. Ha ez nem történt meg, akkor a csoport, az elszabadult mimetikus vágyakozás révén, megsemmisítette saját magát. Ha azonban megtörtént, akkor a csoportban létrejött a kiengesztelődés: a csoport fennmaradt. Ez a túlélés ugyanakkor az elvakult dühvel kitaszított és megölt áldozat életébe került. Az erőszak átfordulása jelentette az átmenetet: a káoszról a rendbe, a különbség nélküliből az első különbségbe. A csoport és az áldozat közötti különbség — „mi itt, az áldozat ott” — észlelése hozza létre a tér kategóriáját. A „korábban” átélt válság és a most megtapasztalható béke tudatosítása hozza létre az idő kategóriáját. Maga az áldozat — példanélküli projekciós felületté válva — a csoport észlelésében erőszakos projekciók takarásában van. Ő a felelős mindenért: mind a válságért, mind annak megoldásáért. Mint kitaszítandó áldozat a *mysterium tremendum* tökéletes megtestesítője, mint kitaszított áldozat átváltozik *mysterium fascinans*-má; az ellenségéből áldás lesz. „A népek nem kitalálják isteneiket, hanem megistenítik áldozataikat.”¹ A „vox populi vox Dei” régi mondása új tartalmat kap. A vallás létrejöttében az elméletben azonos az archaikus társadalom létrejöttének folyamatával.

¹René Girard: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*. Carl Hanser Verlag, München, 2002, 94.

A társadalmasodást rituálisan szilárdítják meg. A spontán lezajlott esemény utánzása jelenti az áldozatbemutatást. A rituális áldozat tehát már következménye a szakrális rend megalapításának, nem pedig annak kezdete; a rituális erőszak nem a társadalmi élet mérge, hanem a mérge ellenszere: a pharmakon! A válság és a megoldás emlékezete hozza létre a mítoszokat. A túlélők elmesélik a történeteket. A mítosz ezért a lincselő tömeg torz perspektíváját adja vissza, és éppúgy elfedi a kollektív erőszakot, mint ahogy az erőszak áldozatát is az istenség álarcába burkolja. A logika röviden így foglalható össze: a „szakralizált” erőszak minimuma szükséges ahhoz, hogy gátat állítson a „tisztátalan” erőszak elé, amely megkérdőjelezi a társadalom túlélését.

Ezen az alapálláson mindmáig semmi sem változott. Noha a hatalom monopol birtoklását felváltotta a modern (és ezzel lassanként szekularizálódó) hatalommegosztás, a piac pedig a maga részéről a hatalom (szakrális jelleget öltő) monopol birtokosává vált, a pharmakon logikája még mindig ugyanaz. A vallás második helyre sorolása a társadalmi folyamatokban ugyan meggyengítette fogékonyságunkat a párhuzamok felismerésére, de a liberális társadalom erőszakos istenképek feletti felszínes megbotránkozása azt mutatja, hogy a vallás hátrébb sorolása csak szőnyeg alá söpri az emberek közötti diffúz erőszak alapvető problémáját. Ez a hátrébb sorolás azért is lehetséges volt, mert a pharmakon erőszakgátló logikáját átvették a társadalmi intézmények. Az egész világra kiterjedő mimetikus konfliktusok; a viták felerősödése a hatalom monopóliumának legitim birtoklásáról; végül pedig a kísérlet az események direkt befolyásolására erőszakos istenképek által (terrorizmus „isten nevében”) radikális elbizonytalanodást eredményeznek. A bűnbakok vég nélküli felhasználása a társadalomban; a feláldozások számának növekedése egy olyan jogrendszer révén, amely az áldozatok sorát nem megállítja, hanem inkább szaporítja; végül pedig az a tény, hogy a társadalmi békét biztosító áldozatok nem vállalják tovább szerepüket, még élesebbé teszi a helyzetet. Ezért az erőszak legyőzésének kérdése — amellet, hogy hogyan lehet majd a jövőben gátat vetni az erőszaknak — egyre inkább az emberiség túlélésének központi kérdésévé válik. Lehet azonban beszélni az „erőszak legyőzéséről”, tekintettel a felvázolt antropológiai helyzetre? Nem azt kellene inkább mondani, hogy az erőszakmentesség minden formája valamiképp a pharmakon logikájának leplezése?

A kinyilatkoztatás: úton az erőszakmentes istenkép felé

A kinyilatkoztatás és a zárt mitikus világ viszonyát Girard a bundáskabát kifordításához hasonlította. A kinyilatkoztatás „kifordította” a bundáskabát sima külső felületét. Láthatóvá válnak a megnyúzott állat nyomai — a szépség és a rejtettség ára. Miért tör-

Áldozat és kinyilatkoztatás

ténik ez a kifordítás? Mert a transzcendens belép ebbe a világba, és ez a belépés nem redukálható az archaikus vallásosság projekciós mechanizmusaira. A transzcendens belépése a mitikus immanencia és szakralizált isteneinek zárt világába ott válik egyértelművé, ahol az áldozattól különböző Isten az áldozat pártjára kel. Az üldözés ellen védekező áldozat toposza így a kinyilatkoztatás elsődleges lelőhelye. Girard ezért úgy értékeli a zoltárokat, mint az emberiség történetének első olyan tanúit, amelyek a mitológiában hallgatásra ítélt áldozatnak adják a szót. Ezek az áldozatok nem hallgatnak. Átkot szórnak üldözőikre, és így láthatóvá teszik a kollektív erőszakot. Az erőszak ám csak ekkor válik igazi problémává. A héber Biblia a vallástörténelemben egyedülálló az erőszak szemantikájának halmozásában; ebben pedig felismerhetjük a mitikus egység áttörésének első következményét. A szakralizálás, az erőszak láthatatlanná tétele már nem működik. Az erőszak lépésről lépésre napvilágra kerül. Az erőszak lesz a vallásos megtapasztalás tulajdonképpeni problémája. Már csak azért is, mert Isten kapcsolata a magányos, elszigetelt áldozattal nem gátolja meg utóbbit abban, hogy maga is beleessen a mimetikus kísértés tükörképébe. Ahelyett, hogy vágyakozásukat egyedül Istenre irányítanák, aki egyedül képes megmenteni, ítéletet hozni és elítélni, ezek az áldozatok is áldozatul esnek a tettesekkel való mimetikus rivalizálásnak. Ők maguk is az erőszak elkövetőivé válnak — még ha csak lelkükben is —, és Isten számukra éppúgy bosszúvágyuk projekciós felülete lesz. Ezért a kinyilatkoztatás drámai folyamat, amely először felmutatja az erőszak ellenszerét, majd újra meg újra el is rejti az ember elől: „Nem ti fogtok harcolni ellenük, hanem Isten” (2Krón 20,15). Maga Isten lesz az erőszak legteljesebb értelemben vett elkövetője. Az istenfogalom még mindig tartalmazza a pharmakon logikáját, hogy így győzze le az erőszakot. Ez a hagyomány azonban legvégül képes arra is, hogy teljességgel megkérdőjelezze az erőszakot, mert felmutatja az erőszakmentes Isten képét, aki a szeretet erejével diadalmaskodik.

Bűn és ártatlanság

Mi a héber Biblia forradalmi kulturális gyümölcse? A válasz Girard tételei nyomán lesz látható: az istenek bonyolult világa kollektív csalódás eredménye, és a feláldozások összefüggésében áll. Ez a csalódás biztosítja a társadalom viszonylagos békéjét. „A Biblia megtagadja, hogy a vérszomjas tömegek áldozatait démoni-isteni tulajdonságokkal ruházza fel.”² Ezzel láthatóvá teszi az áldozatot, és megfordítja a bűn és ártatlanság viszonyát a hóhérok és a kollektív üldözés áldozata között. Ebben az értelemben a Bibliáról is elmondhatnánk, hogy csak vádaskodik. De ez a vádaskodás az igazság szolgálatában történik. Ennek hátterében a „pogány ártatlanság” régi mondása új tartalmat nyer. A mitikus bundáskabát kifordításának folyamata semmi esetre sem egyenes vonalú, hanem a vallásos megtapasztalás és szövegek létrejöttének szintjén mozog. A héber Biblia átveszi és átalakítja

²René Girard:
i. m. 149.

„Ne kívánd...”

a mitikus témákat, szövegeket és hagyományokat. Ezért a klasszikus mitikus témák és a bibliai történetek között felfedezhetünk hasonlóságokat és különbségeket. Már a felületes pillantás is észreveszi a hasonlóságokat és különbségeket a nem istenített testvérek, Kain és Ábel — akiket a Biblia egyértelműen úgy mutat be mint tettes és áldozat —, valamint a római mitológiában istenített testvérek, Romulus és Remus között, de ugyanígy az Egyiptomba kerülő bibliai József és a görög Ödipusz között.

A méreg és ellenszer dramatikája kapcsán megmarad egy szisztematikus kérdés az istenkép „méregtelenítésének” összefüggésében: mi Isten válasza a mimetikus vágyakozás drámájára? Noha az igaz Isten felhasználja a méreg és ellenszer logikáját, alapjában véve azonban se bűnbakokat nem akar, se rituális áldozatokat, hanem csak jogot és igazságosságot. Éppen ezért a kinyilatkoztatás szempontjából nagy jelentőségű a központi hatalom monopóliumának létrejötte, de éppígy a világvallások kialakulása is. Mindenekelőtt azonban a mimetikus vágyódás gondozását célzó minden stratégia úgy értékelhető, mint az isteni válasz aspektusai. A vágyakozást gondozni kell, nem pedig elszabadítani, és mások kárára csillapítani. „Ne kívánd...” — mondja a központi etikai imperatívusz, amelyet az egész tízparancsolat összefoglalásának is tekinthetünk. Amellett, hogy a próféták üzenete is ebbe az összefüggésbe sorolható, a hegyi beszédben elhangzó jézusi meghívás a teljes megtérésre az emberi kapcsolatok terén szintén abból a törekvésből fakad, hogy az emberi vágyakozást gondozni kell; tehát ez is a vágyakozás drámájára adott isteni válasz egyik aspektusa.

A kinyilatkoztatás folyamatának dramatikus megközelítésekor azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy mind a próféták, mind pedig Jézus a vágyakozás gondozására irányuló törekvésükben tulajdonképpen kudarcot vallottak. Sőt, ők maguk is áldozatául estek az üldözők csapatának, és ezzel a bűnbak szerepébe kényszerültek.

Jézus drámája

Annak felmutatásával, hogy az erőszak nem tartozik az istenkép összefüggésébe, még nincs megoldva az erőszak problémája. Hiszen az a tény, hogy Isten erőszakmentes, még nem jelenti azt, hogy az ember is képes ugyanígy cselekedni. Ezért Isten újkori „eltörlése” nem oldja meg a problémát, hanem még inkább az ember körébe utalja azt. „Jézus drámája” az erőszak átalakításának története. Mindenekelőtt Raymund Schwager volt az, akinek olvasatában a klasszikus megváltástan választ ad az erőszak problémájára.

Jézus olyan Istent hirdet, aki fölkelte napját jókra és gonoszokra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek; vagyis a tiszta szeretet Istene. Idegen tőle az emberek erőszakos elválasztásának és ellen-

ségei elpusztításának apokaliptikus képe, mintha ez lenne a „béke és igazságosság országának” feltétele. Amikor Jézus oda fordul a gyengékhez, a betegekhez, a kitaszítottakhoz és a bűnösökhöz, akkor ezzel egy olyan istenkép jelenik meg, amely a kirekesztettek integrálására ösztönöz, ezért indirekt módon ellehetetleníti az erőszakot mederben tartó struktúrákat, és új szabályokat, új kapcsolatformákat, sőt új életrendet mutat meg. Ennek az életrendnek a vallási középpontja nem lehet olyan isteni bíró, aki erőszakkal vet gátat az erőszaknak. A középpontban a feltétel nélkül megbocsátó Isten van, aki lemond a kirekesztés és erőszakos gátépítés logikájáról. Ez az istenkép tehát már nem a pharmakon mintáját követi. Amennyiben az ellenszernek tartalmaznia kell egy minimális mennyiségű mérget, hogy meg tudja fékezni annak erejét, úgy a jézusi istenkép „méregmentes”.

Meghívás a teljes
megtérésre

Ez a kép azonban mégsem egy ártalmatlan, jámbor istent mutat. A toleráns Isten kinyilatkoztatását mindvégig követi a meghívás a teljes megtérésre az emberi kapcsolatok terén. A modern lelkesedés Jézus toleranciája iránt figyelmen kívül hagyja a hegyi beszéd radikális antitéziseit. Ezek a követelések azonban nem önkényes parancsok. Sem a rajongók erkölcsi szigora — amely felelősséggel tartozik a történelemben működő terrorért —, sem a liberális teológia érzület-etikája — amely nem veszi komolyan az erőszak veszélyét az emberi kapcsolatokban, és az erőszak fellángolása révén annak felmagasztalásához vezet — nem felel meg a hegyi beszéd üzenetének. Az erkölcsileg helytelen tetteket Jézus a vágyakozás dinamikájára vezeti vissza, és ezzel az erőszak problémáját gyökerében orvosolja. Éppen a vágyakozás mimetikus szerkezete teszi érthetővé, hogy miért helyezi Jézus egy szintre a gyilkosságot és a „puszta” haragot. Az elszabadult vágyakozás szempontjából a különbséget gyakran a külső körülményekre vagy a társadalmi normák szilárdságára vezethetjük vissza. Amíg az emberek nem képesek és nem hajlandók a diffúz erőszakot gyökerében orvosolni, addig hosszútávon nem mondhatnak le a bűnbakmechanizmus erőszakgátló logikájáról. Ha mégis megteszik, kiteszik magukat egy apokaliptikus eseménynek. Az apokalipszis mint az önpusztítás üzenete az emberről nyilatkoztatja ki az igazságot, és nem Istenről, hiszen ő ebben az esetben csak a *tremendum* projekciós felülete. Az igaz Isten az apokaliptikus események közepette is megmarad toleránsnak; engedi, hogy mindez megtörténjen.

A kereszt mint az
erőszak csúcspontja

Ami azonban Jézus drámájában történik, az túllépi az apokalipszis logikáját. Az emberek nem egymás, hanem a Kinyilatkoztató ellen fordulnak, aki szavai és tettei által elvette tőlük a szakralizált erőszakot. Miként reagál erre az igaz Isten? A kereszt az a hely „Jézus drámájában”, ahol összesűrűsödik az erőszak megtapasztalása. A dogmatikai hagyomány joggal értelmezi az erőszak kicsúcsosodásaként és tetőpontjaként. A keresztre

feszítés kielezi az első választ, amely tulajdonképpen „Jézus drámáját” eredményezi. Ez a válasz pedig úgy hangzik, hogy az erőszakmentes Isten kinyilatkoztatása még semmit nem mond arról, hogy az ember képes és hajlandó-e erőszakmentesen élni, és tudja-e az erőszakot gyökerében orvosolni. De vajon ezzel a keresztrefeszítés megkérdőjelezi Jézus üzenetét és életét? Mégis a szakralizált erőszak istenét nyilatkoztatja ki?

Kívülről szemlélve a keresztrefeszítés ugyanolyan, mint egy bűnbak feláldozása. Ha ezt a felismerést komolyan vesszük, akkor közelebről meg kell vizsgálnunk a párhuzamokat Jézus halála és azon áldozatok halála között, akiket a mítoszokban megistenítettek. Amennyiben Jézus halálát a mitikus logika alapján értelmezzük, azt kell mondanunk, hogy Jézus úgy hal meg, mint minden erőszakosan feláldozott áldozat. Kaifás találóan fogalmazta meg ezt a logikát, amikor ésszerűsítette az erőszak mitikus játékát, és levonta a következtetést: jobb, ha egy ember hal meg, mintha mindenki elveszik.

Jézus áldozati léte

Az Újszövetség hű marad a héber Biblia alap gondolatához, és nem isteníti meg az áldozatot. Az áldozatot rehabilitálják; a tanítványok húsvéti tapasztalata ugyanazon istentapasztalat folytatását jelenti a halálon túl, és nem egy új istenség kinyilatkoztatása. Ez a megtapasztalás abba a logikába illeszkedik, ahogy az egy Isten alakot ölt. Alakot ölt szavában, a Tórában, népében (a nép kiválasztásában) és olyan emberekből, akik különösen megtapasztalják, hogy hozzájuk fordul. „Reggelenként ő teszi figyelmessé fülemet” (Iz 50,4) — mondja az Úr szolgája, aki éppen ebben a tapasztalatban találja meg önazonosságát, és így nem lesz ráutalva a tettesek és áldozatok közötti mimetikus rivalizálásra. Vajon Jézusnak is része volt különleges istentapasztalatban? De milyen módon? Az a hit, hogy Atyja különleges kapcsolatban van vele, szinte szárnyakat adott neki. A feltétel nélkül megbocsátó Isten képét nem a pharmakon mintájára formázta meg. Jézus Istenének erőszakmentessége mindenekelőtt szenvedésében mutatkozik meg. Az emberek feláldozzák Jézust, ő azonban — az Atya szeretetétől hordozva — a bűnbak szerepét *sacrificium*-má változtatja: odaadássá az Atya és az emberek iránt. Mi adott neki ehhez erőt? Az áldozati lét. De hasonlóan a pogány istenségekhez, akiknél a *mysterium fascinosum* csak a *mysterium tremendum* másik oldala (vö. fónix a hamuból)? Jézus odaadása meghaladja ezeket a projekciós mechanizmusokat, mert egy olyan odaadásból származik, amelynek ereje van a legnagyobb *tremenda* átváltoztatására is: ez pedig az Atya odaadása a Fiú iránt és a Fiú odaadása az Atya iránt a Lélekben, vagyis az isteni valóság legvégső titka. Fogantatása óta Krisztus részesedik ebben a titokban, személyének titka révén. Ő nem azért istenfiú, mert meghalt a kereszten. Ez a logika csupán megerősítené az archaikus vallások projekciós formáit, amelyek az istenség *fascinosum*-át a

A feltámadás
jelentősége az
erőszak-
mechanizmusok
átalakításában

megtapasztalt *tremendum* másik oldalaként értelmezik. A keresztény monoteizmus, szentháromságos formájában, éppen az ellenkező logikát követi: Jézus Krisztusban maga Isten Fia lett emberré, kiszolgáltatta magát az emberi erőszak zsákutcáinak, és az isteni szeretet ereje révén, erőszakmentes módon átalakította azokat.

Ez nem utolsósorban a feltámadással lesz világos. Ez ugyanis megmutatja, hogy mit tud tenni az Atya az erőszak legyőzésére olyan helyzetben, amelyben az ellenszer logikája csődöt mondott. A gonosz szőlőművesekről szóló példabeszédben (Mk 12,1–12) az apa egyértelmű leszámolással válaszol fia meggyilkolására. Lemészároltatja a gyilkosokat, és a szőlőt másoknak adja. A megtestesült Ige megölésére Isten nem így válaszolt: feltámasztja a Megfeszítettet, az pedig megjelenik a béke és megbocsátás üzenetével, méghozzá azoknak, akik a döntő pillanatban kudarcot vallottak. Az üzenet akkor lesz igazán forradalmi, ha az apokaliptika összefüggésébe állítjuk. A feltámadásba vetett hit döntő szerepet játszik az apokaliptikus gondolkodásban. Normális esetben azonban ez a hit az apokaliptikus harag érzésvilágába tartozik, vagy egyenesen az áldozatok bosszújának része, és ezzel egyszersmind a „méreg és ellenszer” logikáját követi. Az igazságosság és remény jogos aspektusa, hogy a gyilkos nem győzedelmeskedik áldozatán, néhány apokrif apokaliptikus írásban teljesen eltorzult alakban jelenik meg. A projekció és hazugság világában a „feltámasztás az örök szegényre” legtöbbször az öntörvényűség és az ellenségek iránti erőszak olyan projekciós felülete, amely erősebb a halálnál. Bár Jézus feltámasztása felhasználja az apokaliptikus motívumot, de teljességgel át is alakítja. A Feltámasztott az ellenségszeretet Istenének élt. Ezzel pedig alapvetően megkérdőjeleződik az istentelenek elleni gyűlölet állítólagos hatalma. Sőt több is történik: a hívők világos döntési kritériumot kapnak a szeretet vagy gyűlölet, erőszak vagy erőszakmentesség közötti választásban. Mivel ez a feltámasztás már ennek a történelemnek eseménye, a szeretet és az erőszakmentesség isteni tulajdonságként igazolódik, a gyűlölet és az erőszak pedig végérvényesen helytelennek bizonyul; a ki nyilatkoztatás Istene végül egy „méregmentes” Isten: a háromságos szeretet Istene.

Tamás Roland fordítása