

A MONOTEISTA FORDULAT

Jan Assmann*

Előzetes megjegyzés

Valamikor az ókor folyamán – a datálás a késő bronzkor és a késő ókor között ingadozik – végbement egy fordulat, ami minden politikai változásnál döntőbben meghatározta azt a világot, amelyben ma élünk. Ez a „politeista” vallásról a „monoteista” vallásokra, a kultuszvallásokról a könyvvallásokra, a kultúraspecifikus vallásról a világvallásokra való váltás volt, röviden a „primer”-ről a „szekunder” vallásokra, mely utóbbiak, legalábbis önértelmezésük szerint, nem annyira valamiféle evolúciós folyamatban bontakoztak ki az előbbiekből, mint inkább forradalmi lépésben elfordultak azoktól. Az összes „szekunder” vallás – mely egyben könyv- világ- és (talán a buddhizmus kivételével) monoteista vallás is – lenézően úgy tekintett a „primer” vallásokra, mint „pogányság”-ra. Bár a „szinkretista akkulturáció” folyamán a primer vallások számos elemét magukba fogadták, önértelmezésüket az „antagonisztikus akkulturáció” pátosza jellemzi, és világos fogalommal rendelkeznek arról, hogy mi az, ami nem egyeztethető össze igazságukkal. Ennek a fordulatnak nem csak teológiai aspektusa van az istenképzet megváltozásának formájában; a kultúraspecifikus vallásnak a világvallások irányába tett váltásának politikai oldala is van. A társadalom állami, nyelvi, és kulturális keretfeltételeibe elkülöníthetetlenül beleíródott, és a kultúrával nem csupán koegzisztens, hanem gyakorlatilag azonos jelentésű rendszerből a vallás autonóm rendszerre válik, mely emancipálódik ezektől a keretfeltételektől, minden politikai és etnikai határt meghalad, és képes más kultúrákba enkulturációval beépülni.¹ Ennek a fordulatnak azonban nem utolsósorban van egy médiatechnikai aspektusa is, amennyiben a kultuszvallástól a könyvvalláshoz tett fordulat nem lett volna lehetséges az írás feltalálása és a kinyilatkoztatott igazságok kodifikációjában való következetes használata nélkül. Az újszerű exkluzív igazságfogalom, mely közös minden másodlagos s ezzel minden monoteista vallásban, beleértve a buddhizmust is, szent iratok kánonján nyugszik. A fordulat következtében végső soron a világkép és mindenekelőtt az embernek a világhoz való viszonyában állt be változás. E fordulatot eddig ebből az aspektusból vizsgálták a legintenzívebben; Karl Jaspers „tengelykor” [Achsenzeit] fogalma a transzcendencia felé való áttörésnek, Max Weber racionalizálás fogalma pedig a világ varázstól való megfosztása-felszabadítása folyamatának értelmezi.²

Jaspers tengelykor-elmélete egészen a 18. századig visszanyúló megfigyeléseken és reflexiókon nyugszik. Már Anquetil Duperron (1731-1805), iranista és a Zend-Avesta felfedezője megfigyelte Kínától Görögországig a Kr.e. 1 évezredben végbement változási folyamatok egyidejűségét és hasonló irányultságát, és „*grande revolution du genre humain*”-ről beszélt.³

Az itt következő tanulmány az átalakulást a „politeizmus”-ról a „monoteizmus”-ra való fordulat szempontjából törekszik megvilágítani. A fogalmakat idézőjelbe tettem, mert a 17-18. század

* Die Monotheistische Wende. in: Müller, Klaus E. (Hg.): *Historische Wendeprozesse*. Ideen, die Geschichte machten. Herder, Freiburg i. Br., 2003. 44-71. — A tanulmány a szerző *Mózes, az egyiptomi* c. könyvének (Ford. Gulyás András) Osiris, Bp., 2003.) rövid összefoglalása. (Kivonatos, jegyzetekkel ellátott fordítás.)

¹ Ennek a folyamatnak az újkori változatához → [GuardiniUjkor2](#) [...csökken a vallási érzékenység...]

² Romano Guardini „kijózanító”-nak értékeli a bibliai kinyilatkoztatást, amennyiben megszüntette a mitikus-pogány vallásokban érvényesülő vallási valencia túlhatalmát, aminek hatására az embert lenyűgözte az isteni megtapasztalt világ. A vallási érzékenység „a kinyilatkoztatás Istene révén megtisztul, elrendeződik, s a szertartások különböző formáiban érvényesül. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a folyamat kijózanító. Így a világhoz fűződő vallásos viszonyában a keresztyén — akárcsak korábban az Ószövetség hívője — kevésbé ’jámbor’, mint amilyen a hajdani pogány volt.” in: *Az újkor vége. - A hatalom*. (Ford. Ambrus Gabriella) [»XX. századi keresztyén gondolkodók«] Vigilia, Bp., 1994. 129-130. o. 16. jegyzet).

³ [NietzscheGCSL](#) (Jaspers nyomán...)

kontroverzia-teológiájának vitáiból erednek, és teljesen alkalmatlanok az antik vallások leírására. Sem olyan vallás nem létezett soha, mely a *pluralitas* fogalmával határozta meg magát, azaz a „Heis Theos!” [εἷς θεός – egyetlen isten!] helyett a „Polloi theoi!” [πολλοὶ θεοὶ – sok istenség!] formulát választotta volna jelmondatnak; sem olyan vallás nem létezett soha (talán az iszlám 13. századi teológiai kiéleződéséig), mely közvetítő- és angyali lények beiktatása nélküli tiszta és szigorú monoteizmust képviselt. Az istenség egysége nem a monoteizmus találmánya; a „politeista” vallásoknak is középponti témája. Sokszorosan igazolják ezt pl. az óegyiptomi istenhimnuszok. Nem az istenség egysége a poli- ill. monoteizmus közötti elválasztó kritérium, hanem „más” istenek tagadása. Ez a tagadás azonban nem a „vallás” ügye, hanem a „teológiáé”, vagyis az istentané, ahogyan azt a teológusok képviselik, majd többé kevésbé következetesen és tartósan a vallási gyakorlatban megvalósítják. A monoteista fordulat a gondolkodásban ment végbe, nem a vallási gyakorlatban.

Véleményem szerint a bibliai monoteizmust leginkább egyfajta felszabadítási teológiaként lehet megvilágítani, amelyben egy rendkívüli nyomás alatt álló csoport emancipálta magát az akkori politikai rendszerek elviselhetetlenné vált kényszere alól, identitását egészen más alapra helyezve, mely a politikai eredetéből kiindulva hamarosan egy új vallás minden életterületre kiterjedő formáját öltötte.

Ami az etikai elemeket illeti, a politeista vallások már tartalmazzák mindazokat a tanításokat, melyeket a monoteista vallások hirdetnek. A „pogány” és a monoteista vallások közötti egyetlen különbséget abban látom, hogy előbbiek az etikai alaptételeket a „bölcsség” viszonylag szekuláris területén, tehát a nevelés és képzés keretében taglalják, míg utóbbiak az isteni parancsok rangjára emelik, és ezzel a vallás centrumába helyezik.

1. A héber Biblia kettős arca

A héber Biblia a monoteista fordulat legtokéletesebb dokumentuma, melyben azonban nem egy, hanem két vallás található. Az egyik alig különbözik a korabeli világ „primer” vallásaitól: egy legfőbb, az istenek világát meghaladó és uraló, de semmiképpen sem egyetlen és kizárólagos istennel, aki teremtőként gondoskodik a világról és az emberről, a föld termékenységéről, hízolja a nyáját, megfélemezi az elemeket és megszabja az ember sorsát. Ennek a vallásnak a nyomait elsősorban a „papi” tradíció- és redakciósálhoz tartozó könyvek és szövegrétegek hordozzák. Ezzel szemben a másik vallás élesen elüt környezetének vallásaitól, amennyiben egyetlen Isten kizárólagos tiszteletét követeli meg, tiltja képek és szobrok készítését, és az isteni jóindulatot kevésbé az áldozattól és rítustól teszi függővé, mint inkább az egyén helyes viselkedésétől és az Isten által adott, írásban rögzített törvények megtartásától. Ez a vallás a prófétai könyvekben és a „deuteronomista” hagyomány szövegeiben van jelen.

„Az első vallás célja otthonosan elhelyezkedni a világban [Weltbeheimatung], az emberi dolgok integrációja a természet isteni rendjébe, míg a másik célja a világ leküzdése/meghaladása [Weltüberwindung], az ember megváltása e világ kényszereitől a (vallási) törvény világfölötti rendjéhez való elköteleződése révén. Az egyik vallás kultuszt, áldozatot és a teremtés isteni rendjébe való figyelmes, világhoz odaforduló [weltzugewandte] beilleszkedést követel, a másik mindenekelőtt az Írás lankadatlan, világtól elforduló [weltabgewandte] tanulmányozását, amelyben Isten akarata és igazsága le van fektetve. A Biblia tehát semmiképpen sincs túl a monoteista fordulaton, sokkal inkább magában a Bibliában megy végbe ez a fordulat.” (47-8)

A politeista vallás csak töredékesen van jelen a Bibliában, mert átfesti és elfödi a posztarchaikus, monoteista vallás, mely azonban szintén inkább csak tendenciájában érvényesül, és majd csak a reá épülő rabbinikus zsidóság és a patrisztikus kereszténység íásaiban jut érvényre teljes egészében.

A monoteista vallás nem egy logikus fejlődés folyamán bontakozott ki a politeizmusból, nem evolúció, hanem inkább revolúció eredménye. A monoteizmus törés, konverzió következménye, mely az «igaz» és «hamis» megkülönböztetésére épül, és későbbi recepciótörténete folyamán a zsidók és gójok, keresztények és pogányok, keresztények és zsidók, muszlimok és hitetlenek, igazhívók és eretnekek megkülönböztetését eredményezte, ami azután erőszak és vérontás formájában

mutatkozott meg. Ez utóbbira példa: 2Móz 32-34; 1Kir18; és az Ezdrás Nehemiás könyvének számos passzusa (pl. a vegyes házasságok erőszakos megszüntetése). Bár tudjuk, hogy a Biblia által leírt vérfürdők soha nem történtek meg, mert, legalábbis ami a zsidókat illeti, soha nem üldözték a „pogányokat”, de a monoteizmusban feszülő erőszakpotenciált sem lehet tagadni. Mindenesetre a monoteizmus tud saját immanens erőszakosságáról, és hangsúlyozza azt a forradalmi fordulatot, melyet konzekvens bevezetése jelent. Nem az intolerancia a döntő elem, hanem a tagadásra sarkalló immanens erő, az antagonisztikus energia, amit az igaz/hamis megkülönböztetésnek és a *tertium non datur* elvnek egy olyan szférába való bevezetése fakaszt, ahol eladdig nem volt jelen, sőt elgondolni sem lehetett: ez a szféra a szent, az istenképzetek, a vallás területe. A negáció e roppant ereje miatt érdemli ki a monoteizmus az „ellenvallás” [Gegenreligion] megjelölést, mert a vele összeegyeztethetetlen elemek, nézetek, mozzanatok kizárásával határozza meg a maga igazságát.

2. A monoteizmus mint „ellen-vallás” [Gegen-Religion]

Theo Sundermeier (*1935) megkülönböztetése:⁴

1. *primer vallások*: évszázadok és évezredek óta történetileg kialakult vallások egy kultúra, társadalom és többnyire egy nyelv keretében, amivel elszakíthatatlanul összekapcsolódnak. Ilyen az egyiptomi, babilóniai és görög-római antikvitásbeli kultusz- és istenvilág, mely a zsidó-keresztény monoteizmus környezetét képezi;
2. *szekunder vallások*: az „ellenvallások”, melyek kinyilatkoztatás és alapítás aktusának köszönhetik létüket, az elsődleges vallásokra ráépülnek és egyben azoktól jellegzetes módon elhatárolódnak, pogányságnak, bálványimádásnak és babonának nyilvánítván azokat.

A másodlagos vallásoknak soha nem sikerült teljesen eltüntetniük az elsődleges vallások nyomait, hanem több-kevesebb szinkretizmussal megőrizték, magukba olvasztották. Am „pogány” eredetűket igyekeztek a feledésbe száműzni és láthatatlanná tenni. Éppen ezért nevezhetők egyben „ellen-vallások”-nak, mert az elsődleges vallásokat nem csupán magukba építeni akarják, hanem egyben elfojtani, illetve megtagadni, ilyenformán egyfajta tudattalant képezve, melyet a tudatosan művelt vallási szemantikával többé már nem lehet feltárni. S. Freud az elfojtott tartalom visszatéréséről beszél [„Wiederkehr des Verdrängten”] a monoteista vallással kapcsolatban.⁵

Freud szerint a vallástörténet emlékeztetőtegeket tartalmaz (Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913); Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939). A legelső réteg az „archaikus örökség”, az apagyilkosság az őshordában. A kultúra későbbi fokán véget vetettek ennek a gyilkosságnak, és az apát isteni rangra emelték; ettől fogva áldozat és totemisztikus lakoma lépett az egykori erőszak helyére. Ezzel megszületett a primer vallás, mely rítusaival és tabuival elfödte az ősidő borzalmas szörnyűségét, ami „archaikus örökség”-ként eltemetődött az emberi psziché tudattalan alapszerkezetébe és mélyrétegébe. Az „egyiptomi” Mózes monoteista üzenetével azután elváltozott alakban ismét felmerült a tudatalattiból az apa-vallás [Vaterreligion] a maga szigorú tisztasági és igazságossági normáival.

Freudtól eltérő értelemben, de azonos kifejezéssel „archaikus örökség”-nek nevezhetjük az elsődleges vallási tapasztalatnak a másodlagos vallásokba beleolvadt formáit. Ezek ugyan nincsenek beleírva az emberi pszichébe, de magának a vallási hagyománynak olyan mélydimenzióját, kriptumát képezik, mely a nyelvhez hasonlóan sokkal több tudást és emléket hordoz magával, mint amennyi tudatosan a benne és vele élőkben. A szekunder vallási tapasztalat, ill. ellenvallás két jellegzetességét emelem ki a következőkben.

⁴ <https://www.uni-marburg.de/fb05/studium/studiengaenge/master/theosundermeier>.

⁵ Freud különbséget tesz a *tudattalan* ösztönvágyak elfojtása és a *tudatos* emlékek tagadása között [Verdrängung der *unbewußten* Triebregungen — Verleugnung der *bewußten* Gedächtnisinhalte].

a) A benső ember felfedezése

A szekunder vallások jellegzetessége, hogy tisztában vannak újdonságukkal. Ezzel egyben egy új, emphatikus értelemben tudják magukat vallásnak, másképpen, mint az elsőleges vallások, melyek nem határolódnak el valami mástól, ezért nem is különböznek a „kultúra”-tól, vagy nem különíthetők el benne „szektorálisan”. A másodlagos vallások magasabb tudatosságot fejlesztenek ki, mert a hamis és igaz megkülönböztetését, melyen alapulnak, újra és újra, folyamatosan bensőleg meg kell újítani és fenn kell tartani. A másodlagos vallások nem csak a mágiától, babonától és a „hamis” vallások egyéb fajtáitól tekintik magukat különbözőnek, hanem a tudománytól, a művészettől, politikától, jogtól és más kulturális „szektorok”-tól is. Ezért a primer vallásból a szekunderba való átmenet egyben a tudatossá válás folyamata. Ami a primer vallási tapasztalás horizontján nem tudódik saját értékek és normák szférájának, most már sajátos körvonalaiban előlép, és tudatos döntésre kényszerít.

„Mostantól az ember elköteleződhet az új mellett, és ezt meg is kell tennie. Már nem elég a rituális aktus (a külsőleges részvétel), bensőleg is aktivizálódni kell. Hitet és követést követelnek tőle, megkülönböztetik az igazságot és a hazugságot; és immár van 'igaz' és van 'hamis' vallás.” (53)

Ezért a primer vallásból a szekunder vallásba való átmenet egy tudat- ill. lélektörténeti áttöréssel egyenértékű. Sundermeier ezt a „benső aktivitás” [innerlicher Nachvollzug] fordulatával jellemzi. A másodlagos vallási tapasztalat egyjelentésű a „benső ember feltalálásával” [Erfindung des innerlichen Menschen]. Az igazság/hamisság közötti különbség nem csak a külső teret osztja föl, hanem az emberi szív tartományát is, ami csak mostantól fogva válik tulajdonképpen a vallási dinamika színterévé. Lásd a Semá imát („Szeresd Uradat, Istenedet *teljes szívedből és lelkedből...*”).

b) Ellenvallás és a bűn fogalma

Mostantól a pogánysággként megbélyegzett elsőleges vallás nem egyszerűen tévedés dolga, hanem elpártolás, bukás és bűn. Az igazság és hazugság közötti határnak nem csupán kognitív, hanem – és elsősorban – morális jelentősége van. Bár a „hamis” istenek nem léteznek, de állandó kísértést jelentenek, és cselszövéseikkel körbefonják az ember szívét. A szekunder vallási tapasztalattal egy időben keletkezik a «bűn» fogalma mint annak tudata, hogy valaki elhanyagolta a benső aktivitást, és követte a hamis isteneket.

„Az elsőleges vallás – nem téve különbséget vallás és kultúra között – egyszerű, úgyszólván természetes evidencia dolga. Senkinek se jutna eszébe tagadni az isteni hatalmakat. Elvégre saját szemével láthatja őket a Nap, a Hold, a levegő, víz, föld és tűz, halál és élet, háború és béke alakjában. Megeshet, hogy elhanyagolja őket, vagy nem adja meg nekik a kellő tiszteletet, esetleg megszegi az őket övező tabut, de sem kapcsolatba lépni velük, sem elszakadni tőlük nem képes, mert ez a kapcsolat soha nem benső döntés kérdése, hanem az ember elkerülhetetlenül beleszületik, és mindig is benne van. A másodlagos vallás viszont kinyilatkoztatáson alapul, amit nem lehet se látni, se tapasztalni, egyedül hinni lehet, mégpedig 'teljes szívvel és teljes lélekkel és minden erővel.'” [☞ [KerenyiGCSL](#); [EloadásokKE091001FT1](#) (Megjegyzendő:...)]

Mindazonáltal az ember nem szabadul meg egyszerűen a bálványokká nyilvánított istenektől. Ezek az istenek ugyanis a természetes evidencia előnyével és vonzerejével bírnak, mely a kinyilatkoztatott igazságnak nem sajátja. (vö. Babits: Hiszekegy) Evilág isteneiről illetve a világ isteni voltáról van szó, melyet a monoteista vallás radikálisan varázstalanít. A héber Biblia tele van a világgal szembeni ellenállással. A monoteista vallás követője azonban mindegyre elbukik, ezért állandó bűntudatban él, már akkor is, ha nem kellő erővel építi szívében a monoteista Isten számára a szentélyt, vagy nem tanúsít kellő ellenállást a világ hívságával szemben.

3. A kultusztól a könyvhöz

A primer vallásokban a szöveg a rítusba ágyazódott alárendelődve, a monoteizmusban kanonizált formában a döntő elem lesz, míg a rítusnak csupán keretező és kísérő funkció jut. Minden másodlagos vallás könyvvallás, szent iratok kánonjára épül. A másodlagos vallásokban írás és transzcendencia ugyanúgy összetartozik, mint rítus és immanencia az elsődleges vallásokban. Az áttérés egyben a rítus koherenciájáról a textus koherenciájára való áttérést is jelenti. A rituális koherenciához az a képzet kapcsolódik, hogy a világot mozgásban kell tartani, a benne fennálló állapotokat, zajló folyamatokat meg kell őrizni, az univerzum megsínylené, mi több, elpusztulna, ha a rítusokat nem tartanák meg rendesen. A rítus mindig egy széteséstől fenyegetett átfogó összefüggésrendszernek a megőrzésére, fenntartására irányul [Inganghaltung eines Gesamtzusammenhangs]. A textuális koherencia ennek a képzetnek az elhalványodott formája. A világ a Bibliában nem a rítusoknak köszönheti fennmaradását, hanem egy transzcendens Isten megtartó akaratának és tevékenységének. A koherencia első formájához társadalmilag a papság intézménye, a másodikhoz a szövegmagyarázó, az írástudó és az igehirdető tartozik. A papot szigorú tisztasági előírások révén elkülönítik a csoporttól; rituális tisztaság jellemzi, amit mosakodásokkal, böjtöléssel, szexuális megtartóztatással és a „mágikus aszkézis” (Max Weber) egyéb formáival kell elérni. A papi kompetencia elsősorban testi dolog, a test itt sokkal erőteljesebb szerepet játszik, mint a könyvvallásokban. (55-6)

A szentség, amellyel a papnak kapcsolatban kell állnia, s ami végett meg kell tisztulnia, a világon belül van [innerweltlich vorhanden], helyhez kötötten megtestesül, vagy az érzékek számára megjelenítik és magas korlátokkal elhatárolják a profán mindennapoktól. Egészen más a helyzet az igehirdető és a magyarázó esetében. A szentség itt radikálisan világon kívüli [außerweltlich], a világon belül egyedül és kizárólag az Írás révén van jelen. Ezért az Írás, sőt olykor még az Írás nyelve is szent. A protestantizmus eltörölte a rítusnak ezt a maradékát is, mert az írásmagyarázót és a prédikátort egyedül az Írás ismerete kvalifikálja, amennyiben képes a szöveget a jelenre és az életre alkalmazni. Itt nincs közvetlen kapcsolat és interakció a természettel. A prédikátor sikerét azon mérik, hogy mennyire megszólító és megindító a beszéde, azaz mennyire sikerül a szöveget átültetnie a mindennapi gyakorlatba.

A kultúravallásból a könyvvallásba való átmenet következtében megváltozik a szent szerkezete. Az elsődleges vallásokban a szent a világon belül jelentkezik. Ennek megfelelően a papnak magának is szentnek kell lennie.⁶ A másodlagos vallásokban nincs meg ez a megkülönböztetés, hiszen a szent immár egyáltalán nincs jelen a világban. Itt egyedül az Írás szent: Szentírás.

A szent kitessékelése a világból egyrészt a transzcendenciába, másrészt az írásba, alapvetően átalítja a figyelmet, mely eredetileg a világ jelenségeire és a benne megmutakozó szentire irányult, most viszont egészen az írásra koncentrálódik. Minden egyebet bálványimádásnak bélyegeznek.

A rituális vallások a világra figyelnek, mivel a világ jelenségei (hegyek, vizek, éghajlati jelenségek stb.) alkotják a szent jelenvalóságának kontextusát. Aki ezeknek a vallásoknak az előírásait megtartja, egyben a világ természeti folyamataihoz is igazodik. – Meglehet, hogy a modern embernek a természettel szembeni viszonya is összefüggésben áll a vallásával. Mivel a kereszténység elsődlegesen nem a természetben észleli a szentet, hanem egyrészt a transzcendenciában, másrészt az emberi bensőben, ezért vallási értelemben közömbössé válik a természettel szemben. Ha a természet immár nem a szent megmutakozásának a helye (hiszen a szent a természetfölötti kinyilatkoztatásban, az írásban és az emberi lelkiismeretben jelentkezik), akkor a korábbi vallási figyelmet felváltja a merőben tárgyi érdeklődés, melyet nem vallási tisztelet faszott, hanem az emberi akarat, vágyak kielégítésére. Ha az emberi vágyakat nem fegyelmezi tisztelet, akkor azok korlátlanul kiaknázzák a természetet, amely – számos jel erre vall – nem képes ellenállni az emberi vágyaknak, mert azoknak – még számosabb jel szerint – még az emberi értelem sem képes parancsolni, hanem instrumentális eszként a szolgálatukba szegődik.

⁶ A görög *hieros*, a latin *sacer* a világ számos helyén jelenlévő szentet jelöli, a *hiosios*, ill. *sanctus* az ember vagy körülmény minősége, ami szükséges a szenttel való kommunikációhoz.

A képek és a vizualitás ördöggel való azonosítása nyelvi beszűkülést von maga után, melynek során a vallást megfosztják az érzékiségtől és leépítik a rítus színháziasságát.⁷ (57)

A másodlagos vallásokban a rítus visszaszorul, a figyelem az Írásra irányul. Figyelemreméltó koincidenencia, hogy a jeruzsálemi templomot akkor rombolják le (Titus 70-ben), amikor a rítus már teljesen kiüresedett és az írástudók voltak a lényeges vallási aktorok, és a kereszténység is elfordult az ószövetségi áldozattól, hiszen a Jézus-mozgalom tagadta a kultusz alapeszméjét, a rituális véres áldozatot, és szublimációval, moralizálással és bensővé tétellel, a szív áldozatával törekedett felváltani.

A transzcendencia vallásába tett átlépés egyben kilépés a világból és belépés a szövegbe. Isten radikális világon kívüliségére kinyilatkoztatásának radikális írásbelisége rímél.

Friedrich Kittler: „Kulturális technikák nélkül senki nem tudná, hogy másvalami is létezik, mint amivel adottságként találkozunk. Az ég egyszerűen ég volna, a Föld föld, és az úgynevezett emberek pusztán férfiak és nők. A szent kinyilatkoztatásai viszont tudáshoz vagy (pontosabban és angolul fogalmazva) *artificial intelligence*-hez vezetnek”. (58-9)

A Biblia és a Korán nem kultikus formákból fejlődtek ki, hanem törvényekből és történelembőláltak elő. Normativitásuk legeredendőbb lényegében nem theurgikus, hanem morális és jurisztikus. Életvezetést alapítanak, nem kultuszt. Ilyenformán az írás szembekerül a kultusszal, és véget vet neki. Az írás és a hermeneutika kulturális technikái nélkül elgondolhatatlan lenne az, amit a 18. sz.-ban „pozitív vallás”-nak neveztek, és mint mesterséges alkotást szembeállítottak a „természetes vallás”-sal. A prófétai monoteizmus híján van a természetes evidenciának; nem a szemléletben vándorol, mint Pál mondja, hanem a hitben. A hit pedig az írásra támaszkodik. A kultusz az aktivitásra, a végrehajtásra, a látásra épül; az írás a vallás deritualizálásához és a látványtól való megfosztásához (avagy megtisztításához) vezet.

4. Fordulat a kozmoteizmustól a monoteizmushoz

Csak akkor értjük a forradalmi, exkluzív monoteizmust, ha egyszersmind értjük a politeizmust, amellyel szembefordul. Hogy mit jelent egy monoteista vallás Istene, azt manapság akkor is értjük, ha esetleg nem hiszünk benne: a világ teremtetője és irányítója, láthatatlan és rejtett, szellemi lény, a világon-időn-téren kívül az egyetlen örök, mindenütt jelenvaló. Ám a politeista vallások istenvilágát már aligha értjük, még kevésbé hiszünk benne. Kétezer éves monoteizmus után ez nem meglepő.

A primer vallások istenvilága nem áll szemben a kozmosz-ember-társadalom átfogó értelmében vett „világ”-gal, nem válik-különül el tőle, mint a monoteizmus egyetlen Istene, hanem belülről életeti és strukturálja. A panteon a világ belső formája, felépítésének és működésének teóriája, szemlélete. Ezért az elsőleges vallás a „kozmeteizmus” fogalma alá sorolható. A világhoz való belső vonatkozással egyben adva van a pluralitás elve, amit a „politeizmus” fogalma jelöl. – Az elsőleges vallás leírása:

„Az istenvilág először is a *kozmoszt* konstituálja, melyet együtt és egymással szemben ható erők szinergikus folyamatként gondolnak el. Mindenesetre az egyiptomiak számára a kozmosz nem annyira jól elrendezett tér, mint inkább jól sikerült folyamat, ahogyan nap mint nap újra és újra előáll az istenek tevékenysége nyomán. Ebből világos, hogy milyen mélyen és alapvető módon van beleírva ebbe a világképbe a pluralitás elve: a kozmikus folyamat elveszítené szinergikus karakterét, ha egyetlen istenség alkotásának gondolnák el.

Másodszor az *államot* és a *társadalmat* konstituálja az istenvilág, és pedig azáltal, hogy az istenek földi uralmat gyakorolnak. Minden nagy istenség egy-egy városnak az istene, minden jelentős település egy-egy istennek a városa. A kultusz az a szolgálat, amivel az isteneknek mint a város urainak tartoznak a városlakók. Így a politikai-kultikus dimenzióban az istenvilág

⁷ Már Moses Mendelssohn (†1786) megjegyezte, hogy monoteista korunkban az ember teljes lényege egyre inkább a betűtől függ.

strukturálja a társadalom politikai szerkezetét, megszabja a város odatartozását valamely város-, ünnep- és kultuszközösséghez, megrajzolja a települések kapcsolatát a városokkal, a városokét a tartományokkal, a tartományokét a központokkal, és ily módon definiálja az ország és összes részelemének politikai identitását egészen az egyénig. Itt is megmutatkozik a pluralitás-elv jelentősége és elkerülhetetlen szükségszerűsége: ez a gazdagon tagolt szociopolitikai identitás formátlan masszává olvadna, ha a sok isten helyére egyetlen egy lépne.

Harmadszor – és talán ez a politeizmus manapság legnehezebben érthető funkciója – az istenvilág konstituálja az ember *sorsának világát*, amelyet boldogságával és szenvedésével, kríziseivel és feloldásaival, életszakaszaival és átmeneteivel az istenek sorsától függőnek – azaz a mítoszok felől – értelmes egésznek gondolnak. A mítoszok istentörténetek, melyek megalapozzák az emberi élet rendjét. Ez az értelemalapító, megalapozó funkció is a pluralitás elvével áll vagy bukik, hiszen az istenek egymásra vonatkozva bontakoztatják ki sorsukat. – Az istenvilág tehát kozmikus, politikai és mitikus teológiaként fogalmazódik meg; az isteni a kozmoszról, az államról, a kultusz rendjéről és a mitikus sorsokról való beszédben artikulálódik.” (60-1)

A monoteizmus nem is elsősorban az istenek pluralitása, mint inkább az istenségnek a világgal való azonosítása ellen fordul, melyből logikusan következik az istenek pluralitása. Az isteni három dimenzióban van beleírva a világba: a természet, az állam és a mítosz dimenziójában. Ebből világos, hogy a monoteizmus mint antipoliteizmus vagy antikozmoteizmus voltaképpen emancipációs jelenség. Az isteni emancipálódik a kozmoszba, a társadalomba és a sorsba való szimbiotikus egybekötöttségből, és önálló entitásként lép szembe a világgal. Hasonlóképpen emancipálódik szimbiotikus világviszonyából az ember is, és autonóm individuummá fejlődik a világon kívüli, de a világhoz odaforduló egyetlen Istennel való partnerségben. A monoteizmus nem csupán az istenséggel kapcsolatos történés, hanem az emberképet is megváltoztatja. Nyilvánvaló, hogy az emberiség a mai állapotában már nem lenne képes visszatérni a politeista világhoz; lehetetlenné teszi ezt a hosszú emancipációs és kiválási folyamat eredménye. Az Egyiptomból való kivonulás bizonyos mértékig elvágta a köldökszinórt, amit nem lehet ismét összekötni. (61)

A monoteizmus emancipatórikus impulzusa a képtilalomban fejeződik ki a legélesebben. Itt teljesen egyértelműen arról van szó, hogy az istenit radikálisan eloldják a látható és érzékelhető valóság minden formájától, melyekben a kozmoteisztikus, szimbiotikus világviszony számára megjelent. A kép összekapcsolódás a jelenségvilággal. Csakhogy a monoteizmus szerint az ember a teremtés fölé helyeztetett, nem pedig a teremtésbe, ezért szabad, független, távolságtartó, egyszersmind felelős és gondoskodó viszonyt kell kialakítania vele szemben. Képek készítésével belebonyolódna a világba [Bildermachen ist Weltverstickung.] A képtilalomnak csakúgy, mint a *dominium terræ*-nek az az értelme, hogy a világot kivonja az isteni szférájából, vagyis abból a körből, ami meghaladja az emberi rendelkezést. Az embernek rendelkeznie kell a világgal: ezáltal megismeri, hogy a világ nem isteni, és egyben elismeri a világot meghaladó Isten kizárólagos istenségét. A rendelkezés ellentéte az imádásnak. Ugyanez a helyzet a képekkel: az embernek uralnia kell az anyagot, nem imádni. Nem gyönyörködhet képekben sem, mert ez a világ imádását jelentené.

Az eszme nyilvánvalóan az, hogy a képek a természet szépségének hódoló elragadtatás kifejeződése. A természet azonban, beleértve az ember természetét is, amorális. Ezért a (vallási) törvény nem csupán a politikai hatalom, a despota uralma, hanem a természet bilincsei, az érzékiség agresszív hajtóerői alól is felszabadítja az embert. Aki lemond a képekről, megszabadul a világ lenyűgöző erejétől, varázsától és démonaitól, míg aki képeket készít, integrálódik a világba, és átadja magát vonzerejének. Ezért a képtilalom Freud értelmezésében „haladás a szellemiségben” [Fortschritt in der Geistigkeit], elfordulás a világtól avagy kiszabadulás belőle, és végeredményben világtagadó aszkézis [Weltabwendung oder Weltentstrickung, weltverneinende Askese]. (62)

5. A monoteizmus mint kozmikus és mint politikai teológia

a) Isten egysége az ókori Egyiptomban – exkluzív és inkluzív monoteizmus

A monoteizmus által elindított emancipációs folyamat a bibliai könyvekben, kivált az Exodusból és a Deuteronomiumban úgy jelenik meg, mint politikai felszabadító mozgalom. A kizárólagos tiszteletet követelő Isten az Egyiptomból való kivonulás szabadító tetteivel indokolja meg ezt a követelményt. A bibliai monoteizmusnak ez a politikai karaktere különösen világosan megmutatkozik az a politikai felfordulással összevetve, ami Egyiptomban IV. Amenofisz-Ekhnaton nevéhez kapcsolódik; ami ugyan sok évszázaddal korábban ment végbe, mint a vonatkozó izraeli fejlemények, de sajátos módon meglehetősen azonos időben történt, amelybe maga a Biblia helyezi a monoteizmus érvényre jutását: Mózes, az egyiptomi kivonulás és a sínai törvényadás korában, ami a bibliai kronológia szerint a Kr.e. 14.-13. században történhetett.

Ekhnaton ténylegesen Kr.e. 1350 körül új vallást vezetett be Egyiptomban, ami szakított minden hagyománnyal, és egyetlen új istenség kizárólagos kultuszát támogatta. Ebben az értelemben már ez az egyetlen fény- és napistenség, Aton, új kultusza is ellenvallás volt, mely az igaz és hamis vallás forradalmi megkülönböztetésén alapult. Ekhnatonnál azonban másként festett a megkülönböztetés, mint Mózesnél. A fáraó nem követelte meg, hogy „ne legyenek más isteneid az egyetlen Ekhnaton mellett”; egyszerűen eltörölte a többi istent, és semmiféle további, még csak elutasító említésre sem tartotta őket méltónak. A kizárás a gyakorlatban, nem nyelvileg és teoretikusan történt.

Az amarnai Ekhnaton monoteizmusa kozmo- avagy ontológiai monoteizmus, a megismerés monoteizmusa [Monotheismus der Erkenntnis]. Hátterében egy új világkép áll, mely a létet, a teljes valóságot a Nap tevékenységére vezeti vissza. Abból a megfigyelésből, hogy a Nap nem csupán a fény, hanem az idő keletkezését is okozza, Ekhnaton azt a következtetést vonta le, hogy a többi isten fölösleges a világ létrehozására és fenntartására, ezért közönséges tévedések. A korábbi isteneket törölték a templomokról és minden lehetséges helyről, képeiket, szobraikat lerombolták. Ez azonban más, mint a mózesi eljárás. Mózes nem egy új világképért, hanem egy új politikai rendért, törvényhozásért, alkotmányért, szövetségért és kötelekért szállt síkra. Célja politikai monoteizmus, a kötelek, a kötődés monoteizmusa [Monotheismus der Bindung]. Nem azt mondja: „nincs más isten rajtam kívül...”, hanem ezt: „számodra ne legyen más isten...” – azaz ne legyen más istened is. Más istenek létét – Ekhnatontól eltérően – minden további nélkül elismeri. Nem tagadja, hanem *tiltja* őket. Imádásuk nem csupán tévedés, hanem a legtisztább bűn.

Az istenség „emancipációja” azonban nem volt teljes és radikális Amarnában. A Napisten a király partnereként uralta a világot, vagyis megosztották a hatalmat. Az emancipáció csak mítikus síkon volt teljes. Atonnak nincsen sorsa, amiben tükröződhetne bármiféle emberi rend vagy küldetés. Radikálisan eltörölték az isteni és az emberi élet közötti korrespondencia minden formáját. Az emberek számára Ekhnaton isten a Nap és semmi más, mint a Nap. Teológiája szigorúan heliomorf. Erről az istenről semmi olyasmi nem jelenthető ki, amit ne lehetne értelmezni a Nap működéseként. Nem lép fel bíróként, és nem gondoskodik az igazságosságról. Egyaránt süt mindenkire. Az emberi világgal való kapcsolatában nincsenek személyes vonásai. Ezért nem válhat az individualitás és a szubjektivitás ösztönzőjévé, amiként e két tulajdonság a későbbi monoteista vallásokban megfelel Isten emancipálódásának a szimbiotikus világkapcsolatból. Ellenkezőleg: a napisten teremtményeként az emberek egy szintre kerülnek az összes élőlényrel, melyek fényben és időben bontakoznak ki.

Az isten mint Nap a fáraó kozmikus partnereként még szorosan kapcsolódik a politikai dimenzióhoz. Bár nem a világ egésze, hanem csak a Nap valóságos istenség, de éltető és megelevenítő sugárzásának a világ a tárgya és edénye, mégpedig oly intenzív módon, hogy úgyszólván ismét egyfajta szimbiotikus immanenciáról beszélhetünk. Az egész látható világot egyenesen az istenség metamorfózisának tekintik.

Az Amarna-korszak után az összes korábbi istent visszahelyezik jogaiba: kozmikus szerepükbe, kultushelyeikre a birodalom területén és mitikus elbeszéléseikbe. Az egy isten eszméjét azonban nem adták fel teljesen, hanem teológiailag rendkívül igényes módon közvetítették: feltalálták a rejtett, rejtezkedő istenség eszméjét, aki a világ formájában manifesztálódik, és pedig mint világ és mint istenvilág. Az istenvilág egyfajta rejtett egység színes leképeződésének értelmeződik. Az istennek a rejtett egynek a nevei, képei, megjelenésformái, és az ő testét alkotják. Ez a forradalmi *inkluzív* monoteizmus – szemben az alább kifejtendő forradalmi *exkluzív* monoteizmussal.

b) Jahve egyetlensége

Az amarna-vallással összevetve mutatkozik meg a bibliai monoteizmus politikai karaktere. Isten egyetlenségének itt, legalábbis elsősorban, nem ontológiai („csak egyetlen isten van...”), hanem inkább normatív jelentése van („számodra ne legyen más isten...”), és ezt a normatív jelentést politikailag értelmezik. Amiként egy ország csak egy nagyhatalomhoz tartozhat vazallusként, Izrael is csak egy Istenhez csatlakozhat mint szövetségi partnerhez. Ez a vagy/vagy eddig nem létezett a vallásban. Az ember megtehetette, hogy különlegesen elkötelezte magát egy isten mellett anélkül, hogy magára vonta volna a többi haragját. A bibliai Isten jellegzetes „féltekenysége” politikai hatású. Nem a szeretőnek szól, hanem a szövetségi partnernek.

Az egyiptomi kivonulás Isten és az ember emancipációs folyamatát politikai felszabadulásnak mutatja. Nem annyira államalapításáról van itt szó, mint inkább az *állam elvétől való megszabadulásról*, és egy államellenes *ellentársadalom* megalapításáról, amiben az államiság elvét a lehető legkisebb betűvel írják. Ezt az államellenes impulzust az Egyiptommal szembeni ellenállás érzékelteti. Egyiptom az államiság foglalatja, a szolgaság, nem a bálványimádás háza. Nem a hamis vallás, hanem a hamis politika az, amitől Izrael az egyiptomi kivonulással és a sínai szövetségekötéssel elhatárolódik. A hamis politika jellemzői a fáraói hübrisz, uralom és elnyomás, szolgaság, jogfosztás, helytelen bánásmód. Belülről, a bibliai szövege felől tekintve a monoteizmus eredendően és elsősorban az egyiptomi elnyomástól való megszabadulásnak és egy olyan alternatív életforma megalapításának a vallása, melyben nem uralkodik ember az emberen, hanem szabadon összefognak azért, hogy Istennel kötött szövetségi szerződés uralma alá helyezték magukat. (67)

A bibliai narratívában az egyiptomi kivonulásként jelenik meg a monoteizmus megalapítása mint Isten által védelt ellenállási mozgalom. Amennyiben az emberek kiszabadultak a fáraó kezéből és megalázó elnyomásából, ezzel együtt emancipálódott az isteni avagy az üdvösség is a politikai reprezentánsaitól, és kizárólagosan az Isten ügyévé lett, aki első ízben ragadja magához a történelmi cselekvés jogarát, és az üdvösséget egyszer s mindenkorra kiveszi a világi hatalmak rendelkezéséből. (67)

Egyiptomból nézve némileg másként állnak a dolgok. Az egyiptomi állam ugyanis éppenséggel a felszabadítás eszközének értelmezte magát. Azért alapították a földön, hogy érvényre juttassa az igazságosságot, és megszabadítsa a gyengéket az erősek elnyomásától. Egyiptomban az állam a természeti állapot elnyomása alól, Izraelben a törvény az állami elnyomásból szabadítja fel az embert. Egyiptomi felfogás szerint az állam feladata abban áll, hogy a *ma'at*-ot, vagyis az igazság, igazságosság rendjét megvalósítsa a földön. Ez két, gondosan elválasztott területen történik: az embervilág horizontján a jogról és az igazságosságról kell gondoskodnia, az istenvilág horizontján pedig a szimbiózis működéséről. Az istenek ugyanis távol vannak és rejtettek; visszavonultak a világból, és láthatatlanná váltak. Reális jelenlétük helyett azonban felállították a földön az államot, mely őket re-rezentálja: a király alakjában, képekben és szent állatokban. Mindaddig, amíg az állam létezik, ami illetékes az áldozati kultuszban, az istenek benne lakoznak a képekben, és fenntartják a világon belüli szimbiózist. (71)

A mózesi különbségtétel politikai értelme az uralom és üdvösség megkülönböztetésében rejlik, míg az egyiptomi királyság elve az uralomnak és az üdvösségnek az egysége. A fáraó egyszersmind az istenség fia, az üdvösség közvetítője és az istenség világhoz fordulásának megtestesítője. Amennyiben a monoteizmus kizárólag Isten ügyévé teszi az üdvösséget és kivonja magát a világi

hatalmak rendelkezési potenciálja alól, nem sok minden marad a király hatalmából: csupán egy olyan uralkodó, akinek mélyen meg kell hajolnia a Tóra előtt, és éjjel-nappal tanulmányoznia kell. E tekintetben is megszűnik a világhoz való szimbiotikus viszony, nevezetesen az az elgondolás, hogy a politikai uralom formáiban egy a világon belül lakozó istenség jelenik meg.

Ettől fogva a vallás és a politika két külön dolog; viszonyukat, összjátékukat, együttműködésüket fáradságos tárgyalások során kell tisztázni. Ez a tisztázó tárgyalássorozat a „politikai teológia”, míg az üdvösség és uralom egységét a „politikai vallás” fogalmával jelölhetjük. Az előbbi a biblikus szövetség-teológiával jelenik meg. Itt van adva egy olyan archimédeszi pont, mely túl van a hagyományos politikai rendszereken, s amelyből a fennálló rend relativizálható, és el lehet gondolkodni a lehető legjobb rendről.

Hasonló érvényes a görög filozófiára. Ott is kialakul egy diskurzus, mely állam és vallás, uralom és üdvösség viszonyára reflektál. Jellemző módon a biblikus politikai teológia uralomkritikus, szemben a göröggel, amely valláskritikus.

Az ószövetségi monoteizmus fundamentális politikai karaktere más vonásokban is előlép, amelyekben a biblikus Isten élesen elüt a környező világ isteneitől, elsősorban a törvényadó szerepében. Törvényadó istent addig nem ismert a világ. Az istenek bíraskodtak, őrködtek az igazságosság felett, de a törvénykezés emberi intézmény volt, a király dolga. Ebben nem konkurens az isteneknek, hanem az igazságosság isteni elvét képviseli, és az istenit jeleníti meg a földön. De törvényhozó tevékenységében szuverén. Ennek az uralmi típusnak nincs helye a bibliai monoteizmusban, melynek eszméjében egy rendkívül anarchikus elem rejlik: szembefordulni a világi uralom minden formájával, mert konkurenciát jelent Istennel szemben.

A monoteizmus nem a vallástörténetből bontakozik ki, hanem kívülről érkezik. Ezt a „kívül”-t világi-történeti perspektívából az *etsiam daremus non esse deum* elve alapján a politikai szférával azonosíthatjuk; a Biblia, csakúgy, mint a többi kinyilatkoztatott vallás kívülről érkező eseménynek, azaz kinyilatkoztatásnak tekinti. A monoteizmusban antagonisztikus erő rejlik, mely lényegében politikai erő. Ez az erő felszakította az uralom és üdvösség eredeti elkülönítetlen egységét, az üdvösséget kivonta a világi cselekvők rendelkezés alól, és Isten ügyévé tette. A monoteizmus mint kinyilatkoztatott vallás olyan igazság exkluzív birtokosának tudja magát, amely hamissággként minden mást kirekeszt. Ez a különbségtétel az általa „pogány”-nak bélyegzett vallások előtt ismeretlen.

