

Kerekes Erzsébet

Isméltés és messiási időtapasztalat Giorgio Agamben Pál-interpretációjában*

A Szent Pálra irányuló kiütemezett figyelem a jelenkori filozófia egyik legjelentősebb vonása. Pál fontos filozófiai olvasatát nyújtják ma olyan kortárs szerzők, mint Alain Badiou, Giorgio Agamben és Slavoj Žižek. Giorgio Agamben 2000-ben publikált egy könyvet a Rómaiakhoz írt levél kommentárjaként, melynek címe Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani (angol fordítása 2005-ben jelent meg: The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans). Dolgozatunk célja: megvizsgálni az isméltés fogalmát úgy, ahogyan ez Agamben könyvében körvonalazódik.

Kulcsszavak: isméltés, messiási idő, Szent Pál, szextina, kairós, typos, chronos, rim

Bevezetés

Előadásunk központi problémája *a messiási idő struktúrája*, valamint az *isméltés* fogalmának szerepe a páli időelgondolásban Giorgio Agamben műveinek tükrében.

E probléma vizsgálata része egy hosszabb kutatásomnak,¹ amely Pál apostol alakjának jelentőségére vonatkozik M. Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásaiban, valamint három kortárs európai filozófus – Alain Badiou francia, Giorgio Agamben olasz és Slavoj Žižek szlovén filozófusok – műveiben. Gondolkodásuk közös vonása, hogy Szent Pál alakjának segítségével próbálnak válaszokat keresni korszerű kérdésekre, problémákra.² Írásaikban megkísérlik új módon összebékíteni a lét, az igaz-

* A tanulmány megírása idején a szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának posztdoktori kutatásokat végző munkatársa volt.

¹ A Magyar Tudományos Akadémián folytatott posztdoktori kutatásom során Pál apostol alakjának jelentőségét vizsgálom M. Heidegger, valamint három kortárs filozófus – A. Badiou, G. Agamben, S. Žižek – műveiben. A kutatás folytatása kíván lenni *Az idő kairológikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában* (Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2013.) című doktori értekezésemben publikált eredményeknek, amelyek M. Heidegger gondolkodásának kairológikus jellegére, főként a keresztény (páli) gyökereinek a feltárására vonatkoznak.

² Ld. M. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21). In Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt

ság, a történelem és a szubjektum/alany kategóriáit. Az ezzel kapcsolatos megfigyeléseim motiválják a kutatásom alapkérdéseit: Miért fordulnak a vizsgált szerzők mindannyian éppen Pál apostolhoz? Miért olyan időszerű számukra Szent Pál, távoli alakjának miért tulajdonítanak filozófiai közelséget?

Heideggerhez hasonlóan, a kortárs filozófusok sem elsősorban vagy kizárólag teológiai perspektívából/érdekből fordulnak Pál apostolhoz.³ Pál kortárs filozófiai olvasatában Frederiek Depoortere⁴ két különböző vonulatot említ:

1. Az első *Jacob Taubes* német-zsidó vallásfilozófushoz kapcsolódik, aki 1987-es halála előtti hónapokban egy sor előadást tartott, amelyben Pál Rómaiakhoz írt levelének apokaliptikus-forradalmi potenciálja mellett értelt. Ezeket az előadásokat Taubes saját „szellemi testamentumának” tekintette. 1993-ban jelentek meg: *Die politische Theologie nach Paulus* címmel. Kocziszky Éva szerint „Taubes (volt az első, aki) vitába szállt a protestáns Pál-értelmezés egyoldalúságával, azzal a képpel, mely szerint Pál csak a hit bensőségeségét tanítaná, egyébként pedig a politika dimenziójában a hatalomnak való pusztá engedelmességre szólítana fel.”⁵ Taubes a náci Pál-hamisítással ellentétben pl. rámutat arra, hogy a közösségi-társadalmi térben a kereszténység *ellenségeként* megjelenő zsidókat *szeretni kell*. A jézusi *Hegyi beszéd* az ellenség szeretetét nemcsak teológiai, de politikai elvvé is tette.⁶

Taubes könyvét emeli ki *Giorgio Agamben*, olasz kortárs filozófus, aki 2000-ben maga is ír egy kommentárt a Rómaiakhoz írt levélhez.

Agamben Pál-komentárja a messiási időtapasztalat struktúráját vizsgálja, s mint időelemzés, tematikájában és módszerében is Heidegger kutatásaira emlékeztet. Fontos számára Pál költészetre tett hatása is, ami egy másik kortárs Pál-értelmező felé is kapcsolatot teremt.

am Main 1995. = GA 60; A. Badiou: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF. Paris 1997; G. Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino 2000); S. Žižek: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London–New York 1999.

³ Pl. Olyan nem keresztény filozófusok, mint Derrida, Lyotard, Žižek, Badiou, Agamben a kereszténység felé vagy a messiási/messianisztikus fogalom felé fordulnak, amikor arról értekeznek, hogy *mi konstituálja a politikait*. Úgy gondolják, hogy politikai konzekvenciák vonhatóak le a keresztény üzenetből, hogy szüksége van a mai politikai filozófiának a kereszténységre.

⁴ Frederiek Depoortere: *Badiou and Theology*. T&T Clark International, London 2009.

⁵ Kocziszky Éva: *Antifilozófusok – huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2014. 129.

⁶ Uo. 130.

2. A másik irányvonal *Alain Badiou*-val kezdődik. Francia filozófus, dramaturg, regényíró, aki 1997-ben ír egy könyvet Pálról (*Saint-Paul: La fondation de l'universalisme/Szent Pál: az egyetemesség megalapozása*).⁷ Úgy mutatja be Pált, mint egy Esemény nyomán kialakuló forradalmi szubjektivitás eminens példáját, aki mindvégig hűséges ehhez az Eseményhez. Badiou-t Pál mint politikus személyiség érdekelte, s mint költő és antifilozófus is. Heideggerhez hasonlóan tehát Badiou sem teológiai érdekből fordul Pál apostolhoz. Említett művének előszavában írja Badiou:

„Pál az én számomra valójában nem apostol és nem szent. Az általa hirdett Újsággal nincs mit kezdenem. De a legfontosabb szubjektív figurák egyike (...) sohasem hoztam összefüggésbe Pált a vallással. Nem ebben a regiszterben foglalkoztatott oly régóta, és nem is azért, hogy valamiféle hitről vagy akár ellenhitről tegyek tanúbizonyságot. (...) Pál az én számomra az esemény *költő-gondolkodója*, gyakorlata és beszéde ugyanakkor annak az alakzatnak az invariáns vonásait mutatja, amelyet a *küzdő figurájának* nevezhetnénk”.⁸ [Kiemelés tőlem – K.E.]

Az *Esemény* fogalmának fontossága szintén összeköti Heideggert (ezúttal a késeit) és Badiou-t.⁹ A kései Heidegger a filozófiai nyelvtől egyre inkább a költői nyelv felé mozdul el. Badiou teoretikus építményének középpontja egyenesen a lét és Esemény közötti szakadék.

A második vonulatnál *Slavoj Žižek* nevét is fontos megemlítenünk. A szlovén filozófus 1999-ben *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* c. nagy művében tárgyalja Badiou Pál-könyvét, kiemeli érdemeit, és összeveti a pszichoanalízis lacani kutatásaival.¹⁰

⁷ Alain Badiou: *Szent Pál: az egyetemesség apostola*. Typotex, Budapest 2012. A magyar fordítás címében „az egyetemesség apostola” nem egészen találó.

⁸ Al. Badiou: *i.m.* 8. Badiou személyes szakmai biográfiája szorosan kapcsolódik L. Althusserhez: az 1960-as években tagja a lacani és althusseri legendás *Cahiers pour l'Analyse* csoportnak, első füzetét Althusser *Théorie* sorozatában publikálják. Inherens elméleti szinten is kapcsolódik Althusser fogalmi világához, bár úgy tűnik, megfordítja a „tudomány” és „ideológia” althusseri szembeállítását. Badiou a *Tudás/ismeret* fogalmát (mely a pozitív létrendhez kapcsolódik) és az *Igazság* fogalmát (amely az Eseményhez kapcsolódik) állítja szembe egymással.

⁹ A heideggeri fordulat/*Kehre* utáni szemlélet kulcsszava az *Ereignis*, a sajátot-adó-sajáttá-tevő esemény, ami az „időt és lételet a maga sajátjában meghatározza”. „Az Ereignis nem 'bír' léttel, amelyre rákérdezhetnénk. Nem egy új léttörténeti formája a létnek, mint az *idea, energiea, actualitas, perceptia, monász, akarat, szellem, szeretet, hatalom, stb.* A lét eltűnik a sajátot-adó-sajáttá-tevő eseményben.” „Nem azt mondjuk, hogy van lét, van idő, hanem adódik (es gibt) lét és adódik idő.” – Ld. M. Heidegger: *Idő és lét. Nagyvilág* 2002/3. Az ember ebben a szemléletben megajándékozott és egyben esz-köze is annak, hogy a lét megessék általa.

¹⁰ Pálra való utalások azóta is jelen vannak olyan műveiben, mint: *The Fragile Absolute, or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?/A törékeny abszolútum avagy miért*

A messiási idő tapasztalata

Giorgio Agamben¹¹ műveinek egyik fontos témája a Pál által megélt és hirdetett messiási idő. A zsidó apokaliptikus hagyomány két korszakot és két világot különböztetett meg: *olam hazzeh* (a világ időtartama a genézistől a végezetéig), és *olam habba* (az eljövendő világ, időtlen örökkévalóság). A görög nyelvű judaizmus hagyományában két *aiones*-t és két *kosmoi*-t különböztettek meg: ez a világ/eon és az eljövendő korszak. Mindkét terminus előfordul a páli szövegekben, de az apostol által megélt idő, a messiási idő, nem is *olam hazzeh* és nem is *olam habba*: nem a kronologikus idő, és nem az apokaliptikus *éschaton*. Ez egy maradék: az az idő, mely a két idő(szak) között marad: a feltámadás és az idő vége között; maga az idő felosztása, amikor az idő szétválasztódik a *messiási esemény cezúrája* által (mely Pálnál evidens módon a *feltámadás*). Ezért a messiási idő (a vég ideje) nem redukálható az eszkatologikusra (az idő végére).

Agamben tisztázni kívánja a messianisztikus idő és az apokaliptikus idő téves összemérését. Az apokalipszis, mely az idő végét szemléli, a messiási kinyilatkoztatás meg-nem-értése. Az apokalipszis az utolsó napba helyezkedik, az ítélet napjába: a véget látja bekövetkezni és leírja, hogy mit lát. A Pál apostol által megírt idő azonban nem az *éschaton*, a világvég. A messiási (messianisztikus) nem az idő vége, hanem minden pillanat viszonya az idő végéhez és az örökkévalósághoz, a *vég ideje*. Az apostolt nem az utolsó nap érdekli, nem az a pillanat, amikor az idő befejeződik, hanem az az idő, amely összezsugorodik és elkezd befejeződni: ha úgy tetszik az az idő, amely *megmarad* az idő és annak vége között.

érdemes harcolni a keresztény örökségért. Verso, London 2000; *On Belief*. Routledge, New York–London 2001; *The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion*. MIT Press, Cambridge MA 2009.

¹¹ Giorgio Agamben 1942-ben született. Rómában, Párizsban, Londonban tanult jogot és filozófiát. Doktori tézisét Simone Weil politikai gondolkodásáról írta. 1966-ban és 1968-ban részt vett Heidegger Hérekleitoszról és Hegelről tartott szemináriumain. Munkásságára fontos hatással volt még Walter Benjamin. Kiadja olaszul J. Taubes és Michel Foucault írásait. Közeli viszonyban volt Jacques Derridával, Jean-Francois Lyotardal. Itáliában, az Egyesült Államokban, Németországban, Franciaországban és Svájcban tanított. Kiemelt kutatási területei az esztétika és a politikai filozófia. Az 1970-es években nyelvészeti, filológiai, költészeti, valamint középkori kulturális témákat dolgoz fel. A 90-es évektől Carl Schmitt politikai írásaival vitatkozik, főként a *Stato di Eccesione/Rendkívüli állapot* (2003) c. művében. Írásai közül kiemeljük még: *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Stanze. Szó és fantazmagória a nyugati kultúrában) 1977-1979; *Idea della prosa* (A próza ideája) 1985; *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Homo sacer. A szuverén hatalom és a pucér élet) 1995; *Quel che resta de Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Mi marad Auschwitzból. Az archívum és a tanú) 1998; *Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai romani”* (A maradék idő. Egy kommentár a „Rómabeliekhez írt levél”-hez) 2000; *Profanazioni* (Profanációk) 2005.

Megélni a „hátralevő/maradék időt”, megélni az „idő végezetének” tapasztalatát nem jelenthet mást, mint egy radikális átváltozását a szokásos időtapasztalatnak és idő-leképezésnek. Egy olyan időről van szó, mely a kronologikus idő keretében, belsejében működik, dagad, átgűrva/kelesztve és megváltoztatva azt belülről.¹²

A profán idő, a *chronos*, a genézistől a feltámadásig/messiási eseményig tart Pálnál. Ezen a ponton összezsugorodik az idő, és elkezd befejeződni. Ez az összezsugorodott idő – melyre Pál a *ho nyn kairós* (jelenlegi idő/kor) kifejezéssel utal, s e kifejezés a messiási idő *terminus technicus* – a *parousia*-ig tart, a messiás teljes jelenlétéig. Itt az idő felrobban, vagy inkább berobban a következő eonba, az örökkévalóságba. A messiási idő (*ho nyn kairós*) nem esik egybe sem az idő végével és az eljövendő korszakkal, sem a profán, kronologikus idővel, anélkül azonban, hogy kívül esne ez utóbbin. Tulajdonképpen a profán idő egy része, mely összehúzó-dást szenved, és ez teljesen átváltoztatja. Agamben nem annyira *kairós* és *chronos* különbségét¹³ hangsúlyozza, hanem viszonyukat a *Corpus Hippocraticum*ból kiindulva gondolja el: „A *chronos* az a valami, amiben van *kairós*, s a *kairós* az a valami, amiben van egy kevés *chronos*.”¹⁴ A *kairós* nem rendelkezik egy másik idővel: amit megragadunk ebben az esetben, az nem egy másik idő, hanem egy zsugorított, rövidített *chronos*. A *kairós* egy megragadott *chronos*.

Agamben egyik fontos érdeme, hogy az *operatív idő* nyelvészeti fogalmát (Gustave Guillaume/1929) alkalmazza a messiási idő problematiká-

¹² A térbeli leképezések (pont, vonal, szakasz) felelősek egy hamisításért, mely elgondolhatatlanná teszi az idő eleven tapasztalatát. Az *éschaton* és messiási idő összetévesztése ennek a hamisításnak egy példája: ha magunknak az időt egyes vonalként ábrázoljuk és a végét, mint egy pontszerű mozzanatot, akkor valami teljességgel leképezhetőt kapunk, de abszolút elgondolhatatlant, és fordítva: ha az idő valóságos tapasztalatára reflektálunk, akkor valami elgondolhatóhoz jutunk, de ez leképezhetetlen. A messiási idő képe, mint két eon között elhelyezkedő szakasz, nem mond semmit nekünk e megmaradó idő tapasztalatáról, amely elkezd bevégeződni.

¹³ Általában *kairós* és *chronos* egymás ellentéteiként jelennek meg: a *καιρός* és *χρόνος* mögött az időről való gondolkodás két nagy hagyománya áll. A *χρόνος*-hagyományban megszületik az időfolyam és az idővonal elképzelése, melyekben közös az időnek „most”-ok lefolyásaként való észlelése. Arisztotelész definíciója szerint az idő a mozgás száma, és ebből indít később mindenik próbálkozás az idő meghatározására (nagy mértékben Ágoston, Kant, Bergson, Husserl). E fővonalhoz képest – melyet Heidegger pl. vulgáris/inautentikus időmegértésnek nevez – a *καιρός*-hagyomány háttérben marad, másodlagos. Ebben a „most”-ok nem sokaságukban szemlélték a jövőből a múlt felé tűnve (kvantitatívan), hanem egységükben/partikularitásukban. A *kairós* az ógörögben valamire alkalmas pillanat. Ilyen értelemben jelenik meg az evangéliumokban is és a páli levelekben, és fontos szerepet nyer Kierkegaard és Paul Tillich gondolkodásában is.

¹⁴ Idézi G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press, Stanford 2005. 69.

jára. Bármelyik általunk létrehozott idő-reprezentációban, bármelyik diszkurzusunkban, melyben definiáljuk és leképezzük az időt, implikálódik egy olyan idő, melyet nem meríthetünk ki ezekben. Olyan ez, mintha az ember, amennyiben gondolkodik és beszél, létrehozna egy – a kronologikus időhöz képest – utólagos időt, mely meggátolja, hogy teljesen azonosuljon azzal az idővel, amelyben leképezéseket konstruál. Ez az utólagos idő azonban nem egy másik idő: valami olyan, mint egy plusz idő, amely kívülről csatlakozna a kronologikus időhöz. Ez egy belső idő, idő az idő belsejében, amelyik csupán eltolódásomat méri, késésben-létemet az általam leképezett időhöz képest, de éppen ezért lehetőség arra, hogy megragadjam és beteljesítsem. A messiási időt Agamben úgy definiálja, mint az az idő, amelyre az időnek szüksége van a bevezetéséhez, az idő, amire szükségünk van a saját idő-reprezentációnk véghezvitelére, befejezésére. Ez az operatív idő, mely nyomást gyakorol a kronologikus időre, megoldozza és átalakítja belülről, az az idő, amire szükségünk van ahhoz, hogy lehetővé tegyük az idő befejeződését (a maradék időnk). A kronologikus idő általunk történő leképeződése, mint olyan idő, amelyben vagyunk, elválaszt magunktól átalakítva bennünket saját magunk tehetetlen szemlélőivé. A messiási idő, mint operatív idő, amelyben megragadjuk és véghezvisszük saját idő-reprezentációkat, az az idő, amely mi magunk vagyunk, és ezért az egyedüli reális idő, egyedüli idő, amely a miénk.

Pál két idő(mozzanat)ra bontotta a messiási eseményt: a *feltámadásra*, valamint a *parousiára*.¹⁵ Helyesen értelmezve – Agamben szerint – a *parousia* nem egy második messiási eseményt/eljövetelet jelent, mely kiegészíti az elsőt. *Parousia* görögül egyszerűen jelenlétet jelent. Pál azért használja, hogy egy *kairós* és egy *chronos*, egy operatív idő és egy leképezett idő (két heterogén idő) kötelékeként (melyek nem egymáshoz adódnak) írja

¹⁵ Heidegger a páli kairosz elemzésekor arra az eredményre jutott, hogy a *parousia* a beteljesedett időt jelöli, mely azoknak a keresztényeknek táruul fel, akik a faktikus életvitelben/életvégbemenésben kairotikusan élnek. Kairotikusan élni azt jelenti, magunkat nyitva tartani a parúzia számára azért, hogy amikor az ránk tör/eljön, megragadhassuk. Krisztus visszajövetelének pillanata egy *kairós*, kitüntetett idő, melyet kvalitatívan rendelkezésre-nem állósága jellemez: lehetetlen előrelátni. Ez a jellemvonása átáramlik a jelenre is, mely a maga során egy kairós-szá válik Heidegger szerint: úgy kell megélni, hogy a második eljövétel lehetősége, mint lehetőség, ne számolódjon fel; bármely pillanatot e lehetőség horizontjában kell megélni. Pálnál tehát nem a jövőbeli tartalom (esztatologikus képzet) fontosságáról van szó, hanem az élettapasztalat eszkatologizálódásáról, a jövő által áthatott jelen mindenkori véghezviteléről Isten előtt. Heidegger felismeri, hogy Pál evangéliuma *végbemenés-jellegű (Vollzugscharakter)*, nem egy teoretikus tanítás csupán, hanem szorosan kapcsolódik az élet *hogyan-jához*. Pál formális jelzésszerű nyelvezete ugyanakkor azt jelzi számunkra, hogy a jelentést minden egyes hallgatónak/olvasónak külön be kell teljesíteni, véghezvinni, aktualizálni.

le a messiási esemény intim struktúráját (*uniduális*).¹⁶ A messiási jelenlét nem esik sohasem egybe valamely kronologikus időmomentummal, nem is adódik ehhez hozzá. Mégis megragadja és hordozza, belülről, a kiteljesedés felé. A messiás megjött, a messiási esemény megtörtént már, de jelenléte tartalmaz a belsejében egy másik időt, amelyik kitágítja, a *parousiat*, nem azért, hogy elhalassza, hanem hogy érzékelhetővé tegye. A messiás mindig saját idejét hozza létre: egyszerre létrehozza idejét és be is teljesíti. Az operatív idő – amire szüksége van az időnek ahhoz, hogy beteljesüljön – nem tévesztendő össze tehát egy plusz idővel, mely pótolná, kiegészítené meghatározatlanul az időt. A *szombat* a messiási idő-modell egyik fajtáját képviseli: nem egy olyan nap, mint a többi, inkább az intim kikapcsolódás – az időben – melynek köszönhetően egy pillanatra megragadhatjuk az időt és kiteljesíthetjük.

Az a gyakran ismételt teológus-vélemény, mely a „parousia vélt késéséről” beszél, Agambennek mindig is blaszfemiának tűnt.¹⁷ Eszerint a messiás elkerülhetetlen visszajövetelére és az idők végére váró ösközösség rájött arra, hogy van egy késés, amire nem talál magyarázatot. Ekkor megváltoztatta volna álláspontját azért, hogy egy intézményes és jogi szempontból stabil szervezést hozzon létre magának. Ez azt jelentené, hogy a keresztény közösség számára megszűnt volna a *parouikousa*, az ideiglenes lakozás, megkezdődvén a *kataoikousa*, polgárként való lakozás, hasonlóan bármely más világi intézményhez. Ha ez a dolog igaz lett volna, akkor az Egyház elmulasztotta volna az idő messiási tapasztalatát, mely lényegében definiálja őt, vele konzubsztanciális (együtteslényegű). A messiási idő valójában nem egy pusztán kronologikus tartamot jelöl, hanem mindenekelőtt a *megélt idő kvalitatív átalakulását*. Ennek az időnek a keretében valamilyen kronologikus késés-szerű (mint ahogyan egy vonatról mondjuk, hogy késsett) még csak el sem gondolható. Ahogy a messiási idő implikálja azt, hogy lehetetlen stabil módon lakozni benne, ugyanúgy nem lehet benne helye késéseknek sem.¹⁸

¹⁶ G. Agamben: *im.* 70.

¹⁷ Ld. G. Agamben: *La chiesa e il regno*. Nottetempo 2010.

¹⁸ A görög *parouikousia* terminus fordítása: tartózkodik, mely ideiglenes lakozását jelenti egy száműzetésben levőnek, telepesnek vagy idegennek. Római Kelemen levele a Korinthusiakhoz így kezdődik: „Isten egyháza, mely Rómában tartózkodik (*parouikousia*), Isten egyházának, mely Korintusban időzik (*parouikousia*)...” A *parouikousia* ellentétes valamely teljes jogú polgár lakozásával, melyet a görögben a *katoikein* jelöl. A *parouikein* az a terminus, mely a keresztény világban lakozását jelöli, valamint a messiási időt, mellyel ez bír. Ez egy kvázi-szakterminus, mely az 1Pt 1, 17-ben az egyház definíciójaként jelenik meg. „És, ha mint Atyát hívjátok segítségül, aki személyválogatás nélkül ítél kinek-kinek cselekedetei szerint, félelemmel járjátok földi vándorlásotok idejét...” A „paróhia” ma is egy idegen (átmeneti) ideig-óráig való ott-tartózkodását jelenti. A tartózkodás nem von

Agamben kiemeli, hogy a messiási idő és a kronologikus idő (mely a genézistől a feltámadásig tart) intim viszonyát Pál két alapfogalommal határozza meg: a *típus* és az *ismétlés* fogalmával.¹⁹

1. Az első a *typos* vagy figura fogalma. Pál esetében az 1Kor 10, 1–11-ig a döntő szövegrész. Itt Izrael népének történetéből egy sor epizódot említ Mózeshez kapcsolódva.²⁰ Auerbach mutatott rá arra, hogy milyen fontos szerephez jut a világról való tipologikus/figurális gondolkodás a keresztény középkorban, ahol a allegorikus interpretáció általános elméletének alapjává válik. A *typos* fogalom segítségével, Pál egy viszonyt (tipologikus viszonyt) állapít meg valamely múltbeli esemény és *ho nyn kairós/a* messiási idő között. Így pl. a Róm 5, 14-ben Ádám, aki által a bűn a világba jut, úgy definiálódik, mint *typos tou méllantos*, a „jövő figurája” – vagyis a messiásé, ki által a kegyelem gazdagon árad az emberre. Agamben szempontjából a döntő nem annyira az a tény, hogy minden múltbeli esemény – mihelyt típusá/figurává válik – egy jövőbeli eseményt jelent be és ebben találja meg beteljesedését, mint inkább *az idő átalakulása*, melyet a tipológiai viszony implikál. Nem csupán egy kettős megfelelésről van szó típus és antitípus között, melyek úgymond egy hermeneutikai viszonyban lennének összekapcsolva – vagyis egy olyan viszony, mely lényegileg érinti az Írás értelmezését annak a paradigmának megfelelően, mely a középkori kultúra-

maga után semmit az idő tartamára vonatkozóan. Az egyház földön való lakozása tarthat – és tényleg eltartott – évszázadokig, évezredekig, anélkül, hogy ez valamit is változtatna a messiási időtapasztalat sajátos természetén. Erről beszél Pál is a thesszalonikaiaknak (1Thessz 5, 1–2): „Ennek idejéről és alkalmáról (az időkről és alkalmáról), atyámfiai, nem szükséges írnom, mert magatok is nagyon jól tudjátok, hogy az Úr napja úgy jön el, mint a tolvaj éjjel.” „Jön/erchetai” jelenben van, ahogy a messiás is az evangéliumokban *ho erchomenos* (aki eljön, az eljövendő, aki nem szűnik meg jönni). Agamben idézi Walter Benjaminget, aki szerinte teljesen megértette Pál tanítását, és a maga módján ismétli meg: „Minden nap, minden pillanat az a kiskapu, amelyen bejön a messiás.”

¹⁹ G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. 74.

²⁰ „Nem akarom pedig, hogy ne tudjátok, atyámfiai, hogy a mi atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan a tengeren mentek által. 2 És mindnyájan Mózesre keresztelkedtek meg a felhőben és a tengerben. 3 És mindnyájan egy lelki eledelt ették. 4 És mindnyájan egy lelki italt ittak, mert ittak a lelki kősziklából, amely követi vala őket, e kőszikla pedig a Krisztus volt. 5 De azoknak többségét nem kedvelé az Isten, mert elhullának a pusztában. 6 Ezek pedig példánk [figura, typos] lőnek, hogy mi ne kívánjunk gonosz dolgokat, amiképpen azok kívántak. 7 Se bálványimádók ne legyetek, mint azok közül némelyek, amint meg van írva: Leüle a nép enni és inni, és felkelének játszani. 8 Se pedig ne paráználkodjunk, mint azok közül paráználkodtak némelyek, és elestek egy napon huszonháromezeren. 9 Se a Krisztust ne kísérsük, amint közülük kísértették némelyek, és elveszének a kígyók miatt. 10 Se pedig ne zúgolódjatok, miképpen ő közülük zúgolódának némelyek, és elveszének a pusztító által. 11 Mindezek pedig példaképpen [figurális módon/typicós] estek rajtok; megírtak pedig a mi tanulságunkra, akikhez az időknek vége elérkezett.” [Agamben fordításában: akikben az idők végletei, szélei összeütköznek, szembesülnek egymással.]

ban dominánssá vált végezetül – hanem egy *feszültség-térről*, mely összefogja és átalakítja a múltat és a jövőt, típust és antitípust egy elválaszthatatlan konstellációba. A *messiási* Agambennél nem csupán a tipológiai reláció két terminusának egyike, hanem ő éppen ez a viszony/reláció.²¹ Ez a fenti páli sor értelme: „számunkra, akiknek az időknek vége elérkezett/akikben az idők végletei, szélei összeütköznek, szembesülnek egymással”. Az *olam hazzah* és *olam habba* szélsőségei összehúzódnak egyik a másikba, amíg szemtől-szembe állnak anélkül, hogy egybeesnének: ez a *szembesülés és összehúzódnás* a messiási idő, semmi más. Még egyszer a *messiási* Pálnál nem egy harmadik *eon* a másik kettő között, hanem inkább egy cezúra, mely az időknek felosztását osztja (fel, bevezetve egy *maradékot*. Pálnál a messiási idő egy olyan zóna (maradék), amelyben a múlt kimozdítódik (diszlokálódik) a jelenbe, a jelen kinyúlik a múlthoz.²² A messiási idő sem a beteljesedett, sem a beteljesületlen, nem a múlt és nem is a jövő, hanem *egy másba való átfordulásuk/átalakulásuk*, egy konstellációba kerülésük: a *ho nyn kairós*-éba.²³ A páli tipologikus viszony tökéletesen kifejezi ezt a konverzív mozgást. Itt a múlt/a befejezett újra megtalálja aktualitását és befejezetlenné válik; a lezáratlan, a be-nem-fejezett pedig egyfajta beteljesedést nyer el.

2. A második fogalom, amivel Pál a messiási időt artikulálja, és amely a *typos* fogalmat kiegészíti, az *ismétlés (anakephalaiómai)* fogalma. A döntő passzus itt az Efézusi levél 1, 10: „Az idők teljességének rendjére [ökonómijára] nézve, hogy ismét egybeszerkeszt [egybefoglal, helyesen *megismétel*] magának mindeneket a Krisztusban, mind amelyek a menyekben vannak, mind amelyek e földön vannak.”

Pál, aki éppen bemutatja az isteni megváltás projektjét, arról beszél, hogy minden dolog megismétlődik a messiásban, az égiek és a földiek is. E vers annyira jelentésgazdag, hogy a nyugati kultúra egyes alapszövegei, fogalmai olyan fragmentumoknak tekinthetők, amelyek ebből robbantak ki: pl. Órigenész és Leibniz apokatasztázis doktrínája,²⁴ Kierkegaard ismétlés-

²¹ G. Agamben: *i.m.* 74.

²² G. Scholem 81. tétele szerint a messiási idő az inverzív/megfordító *waw* ideje. – G. Scholem: *A Kabbala helye az európai szellemtörténetben*. 295. A zsidó nyelvi rendszer az igék formáit nem annyira az idők alapján különbözteti meg, mint inkább aspektusuk szerint: befejezett/beteljesedett (általában múlt időre fordítjuk) és befejezetlen/lezáratlan (általában jövővel fordítjuk). Ha a beteljesedett időforma elé egy (inverzív vagy konverzív) *waw*-t helyezünk, akkor a befejezett forma lezáratlanná alakul át és fordítva. Agamben átveszi Scholem javaslatát (amelyre Benjamin sokáig visszaemlékszik).

²³ G. Agamben: *i.m.* 75.

²⁴ Görög kifejezéssel jelzi az újszövetség (ApCsel 3, 21, 2Pt 3, 7–13) azt az időpontot, melyben Krisztus ismét eljövend és helyreállítja az isten országának őseredeti állapotát, mely a bűn következtében csorbát szenvedett. Ez a mozzanat természetesen maga után

elképzelése, Nietzsche örök visszatérése és Heidegger ismétlés-fogalma. Mit mond tulajdonképpen Pál? Azt mondja, hogy a messiási időben az idő teljessége (*plērōmatos tōn kairōn*) forog kockán. A messiási idő egy ismétlést visz végbe, minden dolog egyfajta inventárját, összeírását mindennek, ami a teremtéstől a messiási „most”-ig megtörtént, a teljes múlt összeírását. A messiási idő tehát az összefoglaló ismétlés, a múlt átfogó ítélete. A múlt e megismétlése viszont megelőlegezi az eszkatologikus *plērōma*-t, azt a pillanatot, amikor Isten „minden lesz mindenben”. A messiási *plērōma*/teljesség tehát egy rövidített ismétlés és egyúttal az eszkatologikus beteljesedés megelőlegezése. Nem véletlen, hogy az *ismétlés* és a *plērōma* tehát egymás mellett található. Tyconius (Kr. u. 4. sz-ban) a *Szabályok könyve* c. művének „Az ismétléstől” szóló fejezetében arról ír, hogy bármely idő lehet a messiási most. A messianisztikus nem a kronologikus végét jelenti az időnek, hanem azt a jelent, mely a beteljesülés követelményével lép elő. Jelen van az a gondolat, hogy a múltat a jelen összefoglaltan, rövid ismétlésben tartalmazza.

Vissz térve Agamben Pál-értelmezéséhez, az ismétlés nem más, mint a tipologikus viszony másik oldala. Azért is döntő fontosságú az ismétlés, mivel a múltbeli események igazi jelentésüket éppen a messiási ismétlésük által nyerik el, és ezáltal készkékké válnak a megváltásra. A közönséges elgondolás, mely a messiási időt kizárólag a jövőre orientálnak tekinti, Agamben szerint hamis.²⁵ Megszoktuk, hogy mindenhol azt halljuk, hogy a megváltás pillanatában előre kell néznünk a jövőre és az örökkévalóságra. Az ismétlés Pálnál viszont – Agamben nézetében – azt jelenti, hogy múlt és a jelen összehúzódik a *ho nyn kairōs* konstellációjába kerülve. Így a döntő pillanatban a múlttal rendezni kell a számlát. Ez nem jelent persze nosztalgiát vagy múlthoz való ragaszkodást, hanem ellenkezőleg: a múlt feletti átfogó ítélet kimondását, a múlt ismétlését, éppen annak érdekében, hogy elengedhessük és nekifeszüljünk a jövőnek.²⁶

vonja azt, hogy az ember visszatér abba a tökéletes boldogságba, melyben őt isten eleve teremtette. E tételt Órigenész és az utána élt egyházi tanítók közül többen pl. Nüsszai Szt. Gergely, mopsvestiai Tódor s mások, különféle képzetekkel színezték ki, úgy hogy aztán ez a gondolat alkalmilag mindig felszínre került a teológiában.

²⁵ G. Agamben: *i.m.* 77–78.

²⁶ Lássuk ehhez a Fil 3, 12–13-at: „Nem mintha ezt már elnyertem volna, vagy, hogy már tökéletes volnék (megragadtam volna magam), hanem igyekszem, hogy el is érjem, mert már megragadtam engem a messiás Jézus. Atyámfiai, én magamról nem gondolom, hogy már elértem volna, de egyet cselekszem: azokat, akik a hátam mögött vannak elengedve, azoknak pedig, akik előttem vannak, nekifeszülve célegyenest futok, hogy elnyerjem az onnan felülről való elhívás koszorúját, amelyet Isten ígért nekem a messiás Jézusban.” E feszültségben Pál nem tudja megragadni tökéletesen magát, csak felismerni tudja már megragadott voltát, állapotát: „már megragadtam engem a messiás Jézus.”

A szextina

Agamben egy konkrét irodalmi példát is bemutat a páli szövegekben azonosított messiási időstruktúrának egyfajta miniatűr modelljeként: a *szextinát*, melynek költői struktúrájából kiemeli a rímképletet. A rím a klasszikus költészetben csak esetenként fordul elő, a latin keresztény versben azonban a IV. századtól annyira kifejlődik, hogy a középkor kezdeti lírájában lényeges konstruktív elvvé válik.²⁷ A szextinában hat-verssoros szakaszokat találunk, hat szakaszt, a 36 sor után (6x6 sor) pedig háromsoros *tornadat* (zárórészt), mely megismétli a rím-szavakat, kombinálva őket. A 36 verssor végén ugyanaz a hat rím-szó szerepel váltakozó, komplikált, de rendezett sorrendben. Amelyik szóval befejeződik egy szakasz, az lesz a következő szakasz első rím-szava (lásd az első szakasz f-jét), a múlt szakasz első rím-szava válik az új szakasz második rím-szavává (a), az utolsó előtt rím-szó a 3. sorba kerül az új szakaszban (e), a második szó a 4. sorba (b) stb.

Rímképlet: a b c d e f / f a e b d c / c f d a b e / e c b f a d / d e a c f b / b d f e c a .

Ha a mozgás tartana, akkor a hetedik szakasz ugyanazt a rímképletet produkálná, mint az első szakasz. Azonban a hetedik szakasz helyett háromsoros *tornada* fog következni. A 39 egymást követő sor homogén, lineáris kronologikus idősorozatként is elgondolható lenne, de valójában animálódik, belülről elevenedik meg a rím-szavak alternatív játéka által. Itt minden rím-szó egy másik rím-szót juttat észbe (vagy pontosabban magát, mint másikat) a másik versszakokból, és egyúttal bejelenti saját ismétlését a következő strófákban.

A lineáris idősor átalakul, olyan ritmikus konstellációkba fogalmazódva meg, amelyek maguk is mozognak. Nincs azonban egy másik idő, Agamben szerint, amelyik nem tudni honnan érkezve helyettesítené a kronologikust. Hanem ugyanarról az időről van szó, mely belső – többékevésbé titkos – pulzusai által úgy szervezi magát, hogy teret engedjen a vers idejének. A hatodik szakasz végpontjánál, amikor a keresztező-fokozó mozgás befejeződik, úgy tűnik, hogy a vers kényszerű újratekzésre ítéltetik. De a *tornada* egy új jelenetben röviden újrapeszi, újszerűen ismétli a rím-szavakat, mellyel megvilágítja egyediségüket és titkos kapcsolatukat.

²⁷ A metrikus formák sokaságából tehát egy partikuláris formát választ ki Agamben, a szextinát, de előtte még egy pár megjegyzést tesz a lírai költészet időstruktúrájához általában. A versről általában – mondja – tudjuk, hogy véget fog érni egy adott pillanatban, olyan organizmus vagy idő-masineria, mely kezdetétől saját végéig tart. Mondhatni, van a versnek egyfajta belső eszkatológiája. De ameddig tart, a versnek van egy sajátos, összetéveszthetetlen időisége, saját *tempo*ja. És éppen itt lép be a rím a játékba.

Agamben szerint a rím-szavak ismétlése a szextinában múlt és jelen *tipologikus* viszonyának felel meg: a mechanizmus *átalakítja a kronologikus időt messiási idővé*. A modern kutatók újra felfedezték a számok viszonyának fontosságát a középkori költészetben: (Durling és Martinez) kimutatják a szextina és a genézis 6-os számának összefüggését. A 6. napra esik az ember teremtése és bukása. A tornada a Sabbathnak felel meg, mint az idő messiási beteljesülése. A hetedik nap nem egy olyan nap, mint a többi, hanem inkább a teremtéstörténet ismétlése, messiási rövidítése. A tornada 3 verssorban röviden megismétli a teljes költemény struktúráját.

Agamben hipotézise: *a rím a keresztény költészetben úgy jön létre, mint a messiási idő metrikus-nyelvészeti átkodifikálása a páli tipologikus viszonyok és ismétlések játéka szerint struktúrálódva*. Magának Pálnak a szövege is, ha a klasszikus retorika egységei szerint tagoljuk, belső rím-játék által animált, alliterációk és rím-szavak hatják át. A rím páli örökségünk, és a rím története és sorsa – Agamben szerint – egybeesik a versben a messiási kinyilatkoztatás történetével és sorsával. Argumentumként említi, hogy amikor Hölderlin (1770-1843), egy új század küszöbén, kidolgozza az istenek visszavonulásának (főleg az utolsónak, Krisztus visszavonulásának) doktrínáját, akkor himnuszai formát veszítenek, széttörnek. Az istenek eltűnése a fix metrikus formák eltűnésével esik egybe.

Itt jegyezzük meg, hogy maga Agamben a 2000-ben publikált *A maradék idő* c. művét (a *Római levél* kommentárját) úgy strukturálja, mint egy szextinát: a messiási időstruktúra szerint. Hat fejezetre/találkozásra tagolja az elemzését: I. „Pál, Krisztus szolgája” kifejezés fogalmait elemzi, II. Klétós/elhivatva, III. Aphörisménos/kiválasztva, IV. Apóstolos/Apostol, V. Eis euaggélion theou/Isten evangéliumának hirdetésére, VI. (Eis euaggélion theou)/Isten evangéliumának hirdetésére. Ezután egy tornada következik. A kommentár a Rómaiakhoz írt levél első versének értelmezése. Agamben tézise az, hogy mindenik szó itt magába sűríti ismétlésben a levél teljes szövegét (az ismétlés, láttuk, a messianisztikus szótár lényeges terminusa). Ezért megérteni a bevezetőt azt jelenti, hogy megértjük a teljes szöveget.

Az első vers így szól: „Pál, szolgája Jézus Krisztusnak, elhívott apostol, kiválasztva Isten evangéliumának hirdetésére.”²⁸ Szintaktikai szempontból egy egységet alkot, egy levegő-vétellel ejtve ki és követve a *crescendot*: Pál, szolgálat, hivatás, hívás, elkülönülés, apostol, evangélium. Agamben sorban elemzi tehát e szavakat. Néhányat röviden mi is bemutattunk.

²⁸ Gör.: Paulos doulos Christou Iesou, kletos apostolos aphorismenos eis euaggelion Theou. Lat.: Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.

1) *Paulos*-sal felmerülő probléma: vajon keresztnév/*praenomen*, *signum* vagy *supernomen*/becenév? A fiatal zsidó férfi a Sha'ul gyönyörű bibliai-palesztin nevet viselte (ez Benjamin törzséhez való családi tartozását húzta alá). Saulos egy királyi név volt, nagyot jelent (minden más izraelitát elkerült nagyságban és szépségben), a Koránban is *Talut*-nak, a nagynak, nevezik. A pi-re való áttéréssel „a királyi nagyságúból” „jelentéktelenné” vált Pál, mert *Paulos* a latinban kicsit, kis értékűt jelent. Miért kapta hát e szokatlan becenevet/gúnynevet? Az ApCsel 13, 9-ben olvassuk: „De Saul, aki Pál is (becenevet vezettek így be), megtelve szentlélekkel, merőn ránézett...”. Agamben Pál önértelmezésére hívja fel figyelmünket, aki mindig magát kizárólag Paulos-ként nevezi meg, egy betűt cserélve ki a nevéből: a sigma-t pi-re, új harmóniát hozva létre (a messiási esemény egy betűcserét hozott létre csupán, kis eltéréssel való megismétlést, de valójában e kis elmozdulás a teljes értemet radikálisan megváltoztatta).²⁹ Pál önmeghatározása: „legkisebb vagyok az apostolok közül.” A Paulos tehát az a lekcicsinylő becenév, *supernomen*, amelyet az apostol (alázattal) önmagának ad, amikor teljességgel felvállalja messianisztikus hivatását. Itt egy messianisztikus elv valósul meg (a metanomasiával), mely szerint a messiás napjaiban a gyenge és értéktelen dolgoknak elsőbbsége van azokhoz képest, amelyeket a világ hatalmasaknak és fontosaknak tart. „Az Isten kiválasztotta a világ gyenge dolgait, hogy megszégyenítse az erőseket... a nem létező dolgokat, hogy hatástalanítsa a meglévőket.”³⁰ A messiási elválasztja a tulajdonnevet a saját hordozójától, mely ezek után csupán egy nem saját nevet viselhet, egy becenevet. Ezeknek konfirmációjára bukkanunk rögtön a Pál szó utáni szolga szóban (*doulos*). A rabszolgának, a klasszikus korban, nincs jogi személyisége, sem saját igazi neve: ura úgy nevezhette, ahogy akarta. Gyakran új nevet kaptak megvásárlásuk pillanatában. Ezek között a nem-nevek között (melyek csupán *signa*-k) gyakran találunk földrajzi eredetre utaló neveket, fizikai vonásokat leíró neveket (kicsi, micros vagy hosszú, magas). Abban a pillanatban, amikor a hívás Sault szabad emberből a „messiás szolgájává változtatta”, az apostolnak, mint minden rabszolgának, el kell veszíteni nevét (bármilyen volt az: római vagy zsidó), és egy egyszerű becenévvel kell megneveztetnie. Ágoston is tudta, hogy a Pál az egyszerűen „kicsi”.

²⁹ Agamben a *The Coming Community*ban egy parabolát említ a messiás országáról Walter Benjamin nyomán, aki Gershom Sholemtól hallotta: „Egy rabbi, egy igazi kabbalista, egyszer azt mondta, hogy annak érdekében, hogy a béke országát megalapítsuk, nem szükséges mindent elpusztítani, sem egy teljesen új világot kezdeni. Elegendő elmozdítani ezt a serleget, ezt a bokrot, ezt a követ egy picit, s így mindent. De ezt a kis elmozdítást olyan nehéz elérni, olyan nehéz megtalálni mértékét a világra való tekintettel, hogy az emberek képtelenek erre, és szükséges a messiás eljövetele.”

³⁰ 1Kor 1, 27.

Mások (pl. Jeromos szerint) Pál neve az általa megtérített proconsul nevéből ered – ez a feltételezés téves Agamben szerint.

2) *Doulos* (szolga, szolgáló) terminus fontosságát az is alátámasztja, hogy Pálnál 47-szer fordul elő, s ez több, mint egyharmada az újszövetségi (127) előfordulásainak. És éppen rabszolgaként (inkább, mint apostolként) mutatja be magát a rómaiaknak. De mit jelent „a messiás rabszolgájának” lenni? Jogilag általában dominu-despotes/úr hatalmához kapcsolják, ezzel ellentételezik a szolga fogalmát. Itt a *doulos* az *eleútheros*-szal (szabad-dal) van szembeállítva. Az emberek két alapvető szétválasztását említi Pál. Az első a zsidó törvény szerint (zsidók–goyim, körülmetélt–körülmetéletlen), s aztán a római jog szerint: szabad személyek és rabszolgák. A *doulos* Pálnál technikai jelentést nyer, mert azért használja a kifejezést, hogy kifejezze azt a semlegesítést/hatálytalánítást, amelyet minden kategoriális szétválasztás, és általában minden jogi és szociális állapot elszenvad a messiási esemény hatásaként. Ennek a kifejezésnek a megértéséhez döntő az 1Kor 7, 20–23: „Ki-ki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben az elhívás érte. Rabszolga állapotban hívott el az Úr? Ne gondold vele, még ha szabaddá is lehetsz, inkább élj azzal. Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úrnak szabadosa; hasonlóképpen a szabadságban elhívott a Krisztus rabszolgája.” (Tovább: „Áron vétettetek meg, ne legyetek emberek rabszolgái. Ki-ki milyen állapotban nyerte az elhívást atyámfiai, abban maradjon meg az Isten előtt.”) A „messiás rabszolgája” kifejezés definiálja az új messiási állapotot, ez minden jogi állapot sajátos átalakulásának elve. „Ha szabaddá is lehetsz, inkább élj a szolgálattal (használd inkább szolgálai elhívásodat)!” Élni vele, használni: ez a definíció, amelyet Pál ad a messiási életre. Messiási módon élni azt jelenti: használni a hivatást, és ez az elhívás a maga során olyan valami, amit csak használni lehet, élni lehet vele, nem pedig birtokolni. A messiási hivatás nem egy jog, és nem is képez egy identitást: egy generikus potencia, amelyet használhatunk anélkül, hogy valaha birtokosai lennénk. A messiásban élni implikálja a tulajdonnélkülivé válást, bármely jogifaktikus tulajdon megfosztását, de ez a megfosztás nem teszi le egy új identitás alapjait, az új teremtmény nem más, mint messiási elhívása és használata a réginek (A ferencesekkel kapcsolatban szokás olyan életmódról beszélni, mely kivonja magát teljesen a jog köréből. A rendet messiási közösségnek lehet felfogni, ahol a szabály feloldódik az életmódként értelmezett evangéliumban. Létrehozni olyan teret, mely kivonható a hatalom befolyása és törvényei alól, nem úgy, hogy konfliktusba lépne ezekkel, hanem egyszerűen működésképtelenné téve.) A használat/élvezet és a jog nem azonosak: a rabszolga használja az ura dolgait anélkül, hogy ezeknek tulajdonosa lenne. Ezen a ponton Agamben utal egy jogi intézményre, a *fictio legi*-re, a római polgári jog precedens nélküli produktumára. A római jog alapján a

fogság implikálja a szabad polgári státus elvesztését, tehát annak jogát is, hogy testamentumod legyen. Hogy ezt kiegyensúlyozza, a *Lex cornelia* megállapítja, hogy amennyiben egy római polgár fogságba esésekor már testamentummal bírt, úgy kell eljárni, „mintha ő nem vált volna fogollyá”. Pál ezt a „mintha nem”-et a végletekig feszíti: rabszolgának maradj a mintha nem formáján (inaktívvá teszi, nem helyettesíti más hivatással). A messiási elhívás által felkent/beiktatott rabszolga *hypér doulos* „szuperszolga, rabszolga a négyzetben”.

A *Klétós* „elhívott” szó (szolgaként elhívott Pál) a tíz szó között *középen* áll, fogalmi középjátékos, mely vonatkozhat a vers első felére is, de éppúgy a másodikra is. Mindenesetre a messiási elhívás *központi* eseménye Pál személyes történetének, éppúgy, mint az emberiség történetének.

3) *Klétós* (elhívott), *klésis* (hivatás, elhívás). „Ki-ki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben az elhívás érte”. Előtte: „Egyébként, amint kinek-kinek az Úr adta és amint kit-kit elhívott, úgy járjon. Én minden gyülekezetben így rendelkezem. Körülmetélten hívtott el valakit az Úr? Ne rejtse el. Körülmetéletlenül hívtott el valakit? Ne metélkedjék körül. A körülmetélkedés semmi és a körülmetéletlenség is semmi, ha nem az isten parancsolatainak a megtartása.”³¹ Agamben szerint nem egy *eszkatologikus közömbös attitűdről* van szó. *Klésis* egy sajátos átalakulást jelöl, amelyet minden jogi állapot és minden világi állapot elszenved azáltal, hogy a messiási eseménnyel állítódik viszonyba. Nem közömbösségről van szó, hanem átalakulásról, mindenik világi állapot intim eltolódásáról az elhívott-lét miatt. Az *ekklésia* Pál számára szó szerint *messiási közösség*, ezen klésisek együttese, a messiási elhívásoké/hivatásoké. Ennek ellenére a messiási hivatás nem bír semmilyen sajátos tartalommal: csupán újravétele ugyanazoknak a faktikus és jogi állapotoknak, amelyekben elhívtunk. Ez a mozgás elsősorban egy lenullázás: a körülmetélkedés semmi, és a körülmetéletlenség is semmi. Ami eddig valakit zsidóvá, mást goy-já tett, egyiket szolgává, mást szabaddá, az most megsemmisítődik egy elhívás által. De akkor miért maradjunk ebben a semmiben? Ez a *menétó* (maradjon) nem közömbösséget fejez ki, hanem a messiási hívás mozdulatlan gesztusát, azt, hogy léte mindenekelőtt lényegileg *a hívás hívása*. Ezért ő bármely állapothoz csatlakozhat, de ugyanez okból, visszavonja és radikálisan megkérdőjelezi éppen abban a pillanatban, ahogy hozzá járul. Amit Pál mond ezután, egy nagyszerű passzusban, talán legpontosabb definíciója a messiási életnek:

„Ezt pedig azért mondom atyámfiai, mert az idő már igen rövid (összeszregorodott). Ezért, akiknek feleségük van, úgy legyenek, mintha nem

³¹ 1Kor 7, 17–22.

volna (*hōs mē*), és akik sírnak, mintha nem sírnának, és akik örülnek, mintha nem örülnének. Akik vásárolnak, mintha nem maguknak szereznének. És akik a világgal élnek, mintha nem élnének vele, mert elmúlik a világ ábrázata.”³²

A „mintha nem volna” (*hōs mē*) képezi a messiási élet képletét és a klésis végső értelmét. A hivatás/elhívás a semmire hív és a semmi felé. A messiási elhívás minden hívás/hivatás visszavonása. A hívás magát a hívást hívja, olyan, mint egy sürgősség, mely belülről dolgozik és ás, megsemmisít. Ezen a ponton a *hōs mē* a páli szótár lényegi szakterminusa lesz.³³ A szinoptikus evangéliumokban a *hōs* esetében két fogalom feszültségbe állításáról/szemantikai mezők bevonásáról van szó középkori grammatikusok szerint: pl. ‘ember’ és ‘gyerek’ feszültségéről. („Ha nem leszek olyanok, mint a gyerekek...”³⁴) A páli *hōs mē* viszont *valamit saját magával állít feszültségbe*: a sírás a sírással állítódik feszültségbe, az öröm az örömmel, egy faktikus állapot saját magával. Minden dolgot magával feszültségbe állítva a „mintha nem”-ben, a messiási nem törli el a világ arcát, hanem elmulasztja (megteszi, hogy elmúljon, előkészíti a végét). Ez nem egy másik arc, egy másik világ: ez e világ arcának elmúlása.³⁵

4) *Aphorismenos*: elkülönítve, kiválasztva, elválasztva/segregatus. Miért van az, hogy Pál, aki univerzalizmust/egyetemességet prédikál, és bejelenti az zsidó és pogány közötti bármely elválasztásnak a messiási végét („...mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, lerontván a közbevetett választófalat”)³⁶ magára mint elválasztottra utal? Agamben szerint az *aphōrisménos*-szal Pál ironikusan, rejtetten saját múltjára utal, mert ez a szó a farizeus (héber: *paruš*) szónak görög fordítása.³⁷ Pál farizeus volt, s így nemcsak a pogányoktól különült el, hanem a föld embereitől (*am-hares*) is elválasztott, akik nem tartják be a törvényt. A farizeusok számára a törvény nemcsak a szűk értelemben vett írott *Torah*, hanem a szóbeli is: a hagyomány mint „elválasztó fal” vagy „kerítés” e *Torah* körül, mely minden tisztátalan érintéstől meg kell hogy óvja. A farizeusok az I. században domináns osztállyá váltak Palesztinában. Pál ezt az elválasztást

³² 1Kor 7, 29–32

³³ Vö. 1Kor 7, 20–31.

³⁴ Mt 18, 3.

³⁵ A „mintha nem” struktúra tehát – mely a messiási klésis-t határozza meg – nem összehasonlít két különböző terminust, hanem feszültségbe helyez minden létet és terminust önmagával. Technikai értelemben ezért használ ritkán Pál parabolákat (ezek gyakoriak az evangéliumokban). A messiási esemény – amely Pál számára megtörtént a feltámadással – nem fejezhető ki parabolaként, parabolában, hanem az *en tō nyn kairó* bármely világi állapot visszavonása, mely elold önmagától azért, hogy a használatot lehetővé tegye.

³⁶ Ef 2, 14–15.

³⁷ G. Agamben: *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. 45.

veszi újra és tagadja egy másik elválasztás nevében, mely egyúttal nem a törvény szerinti, hanem a messiási hívás szerinti. Az *aphōrisménosi* tehát elválasztás a négyzetben, az elválasztás elválasztása. Ha a törvény elve/princípiuma az elválasztás, akkor a messiás a törvénnyel való konfliktus *par excellence* helye. Pál egy másik hasadást, vágást ejt a kettéosztáson: *sarx-pneuma* (hús-lélek). Agamben egy érdekességre hívja fel még figyelmünket: az emberek körülmélet-körülméletlen halmazokra való felosztása nem hagy maradékot. Pál új vágással elvágja az előbbi különbségtevést magát. Vagyis a valódi zsidó nem feltétlenül az, amelyik annak látszik, az igazi körülméletkedés nem test/hús szerinti. „Nem mindnyájan izraeliták azok, akik Izraeltől valók.”³⁸ Bevezet egy *maradékot*, mely nem számszerű rész, hanem mely képes transzcendálni a különbségeket (aki a messiási törvény alatt marad, az a non-non törvény alatt áll). Mi a vágás/elválasztás elvágásának relevanciája? (Agamben szerint ez az apellesi vágás nem hoz létre univerzálisat, ahogy Badiou gondolja. A „lélek szerinti” zsidó nem univerzálé, nem állítható az összes zsidóról, úgy, ahogy a „test szerinti nem-zsidó” sem az.) Itt tulajdonképpen arról van szó, hogy lehetetlen a zsidóknak és pogányoknak önmagukkal egybeesniük. A non-non zsidók valami *maradék* bármely nép és önmaga között, bármely identitás és önmaga között (a zsidó mint nem zsidó jelenik meg, a görög mint nem görög, s nincs egy utólagos identitás hozzárendelve). A maradék terminust Pál a próféták szótárából veszi át, akik paradox módon az egész népnek, Izraelnek beszélnek, de kijelentik, hogy csak egy maradék menekül meg (a messiási maradék). A maradék – Agamben szerint – nem is az egész, és nem is egy numerikus része annak, ellenkezőleg: annak lehetetlenségét jelöli, hogy a rész és az egész maga-magukkal vagy egymással azonosak legyenek.³⁹ Pálnál ez a *maradék* fogalom már nem a jövőre vonatkozik, mint a prófétáknál, hanem *jelen tapasztalat*, mely definiálja a „messiasási most”-ot: a jelen időben létrejött egy maradék. Róm 11, 5: „Ugyanilyen módon támadt most (*en tō nyn kairō*) is egy maradék (*leimma*) a kegyelemből való kiválasztás szerint.” Agamben ezt továbbgondolva a *nép* és demokrácia fogalmakat mozdítja ki a helyükről egy új perspektívából: a nép nem az egész és nem is rész, nem a többség és nem a kisebbség. Inkább az, ami nem eshet egybe önmagával, sem mint egészszel, sem mint résszel, ami mindig marad vagy ellenáll bármely felosztásnak, és nem engedi magát leredukálni egy többségre vagy kisebbségre. Ez a maradék az az alak, amit a nép ölt döntő pillanatban, és mint ilyen egyedüli reális politikai szubjektum. A maradék bevezetésével megtörténik a törvény messiási *katargēsise* (hatályon kívül helyezése): a

³⁸ Róm 9, 7.

³⁹ Uo. 55.

maradék valójában sem bent, sem kívül nincs a törvényen, hanem a törvény dezaktiválásának/hatálytalanításának száma. Pál radikalizálja a rendkívüli/kivételes állapotot, amikor a törvényt úgy alkalmazzák, hogy nem alkalmazzák.⁴⁰ Pálnál a „hit törvénye” az, amely hatálytalanítja is és konzerválja is a törvényt a *szerepet* által. Az örömhír/evangélium az üdvösség lehetőségét jelenti bárki számára, a törvény és a halál inaktívvá tételét: nem eltörlését, hanem hatályon kívül helyezését.

5) *Apóstolos* (küldött) – az *aphōrisménos*-hoz kapcsolódik. Ez egy jogi kifejezés: meghatározott feladattal megbízott küldöttet jelent. A következő maxima vonatkozik rá: „Egy ember küldötte olyan, mint az ember, aki küldte.” Az apostolt nem az emberek küldik itt, hanem Jézus messiás és Isten akarata, a messiási kinyilatkoztatás érdekében. De miért apostolként határozza meg magát Pál, és nem prófétaként? A messiási időben a próféta (*nabi*) helyét az apostol veszi át. A *próféta* közvetlen kapcsolatban áll Jahve lehellelével/ihletével, és Istentől olyan szót kap, ami igazából nem a prófétáé („Így szól Jahve:...”⁴¹). A próféta Isten kihangsúlyozója, hangszórója és különbözik az apostoltól. Ez utóbbi egy határozott céllal küldetik, feladatát világosan kell követnie, és *egyedül* kell megtalálnia a kijelentés szavait. Ezért mondhatja Pál: „az én evangéliumom”.⁴¹ A próféta lényegében a jövővel való viszonyából definiálható. A messiás eljövele az eljövendő idő számára, nem jelen. Az apostol a messiás megérkezéséből kiindulva beszél. A próféciának ezen a ponton el kell hallgatnia (beteljesült). A szó átkerül az apostolhoz, a messiás küldöttjéhez, és benne az idő már nem jövő, hanem jelen. Pál *terminus technicus*a/szakterminusa a messiási eseményre a *hō nyn kairós* (jelen idő). Ezért Pál nem próféta, hanem apostol.⁴²

⁴⁰ Máshol (*Stato di Eccesione/Rendkívüli állapot*) Agamben maga is részletesen vizsgálja a rendkívüli állapotban a törvény paradox figuráját, főleg a náci rendszerre vonatkozóan. A hatályon kívül helyezett törvény egyidőben felfüggeszt és beteljesít/lásd a törvénybe foglalt rendkívüli állapot leszögezését, mely a törvény hatályon kívül helyezése: paradoxon. C. Schmitt szerint a törvény működését és strukturáját definiáló paradigma nem a norma, hanem a kivétel/bevonó kivétel.

⁴¹ Róm 2, 16.

⁴² Badiou a Pál-könyvében három diskurzus-típust különböztet meg: a) zsidó (a jel diskurzusa) – a próféta figuráját/szubjektumát létesíti; b) görög (a kozmikus rend diskurzusa) – a bölcs figuráját létesíti; c) a páli keresztény diskurzus (új esemény hirdetése: a halál legyőzésének lehetősége) – az *apostol* figuráját létesíti. A zsidó és a görög két koherens intellektuális alakzat, mindkettő az Atya diskurzusa, az uralom ugyanazon alakzatának két arca. A harmadik, a Fiú diskurzusa: a messiási eseménnyel egy radikálisan új diskurzus lép fel. Amíg a politikai ihletésű görög-római, illetve a vallási elkötelezettségű zsidó gondolkodás a kozmikus világrend kalkulálhatóságára épített, és – bár nagyon eltérő módon – a törvényhez való hűséget hangsúlyozta, addig Pál apostol az Isten világba történő belépésének *kalkulálhatatlanságát* hirdeti és egy *nem falszifikálható* igazságot jelent be.

_____ Ismétlés és messiási időtapasztalat Giorgio Agamben Pál-interpretációjában

A *tornadában* Agamben Pál *Leveleinek* és Benjamin *Téziseinek*⁴³ összefüggéseiről ír, pontosabban arról, hogy a mi tradíciónknak 2000 évnyi különbséggel megszülető két nagy messianisztikus szövege egy konstellációt alkot. Benjamin messianisztikus történelemfelfogásáról beszél Agamben úgy, hogy közben az elemzés eddigi kulcsfogalmai újra előkerülnek más megvilágításban a benjamini kép/*Bild* (múlt képe) fogalmán keresztül. Benjamin utolsó tézise végén írja, hogy a *most* ideje (*Jetzt-zeit*) mint a messiási idő modellje, átfogja/megismétli az emberiség teljes történetét egy koloszszerű rövidítésben.

⁴³ Walter Benjamin: *Gesammelte Werke* (1974-1989). I-VIII. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

