

az Újszövetség tanúságtétele, hasonlóan a Héber Bibliához, ebből a szempontból igen vegyes: számos részlet megvilágító erővel leplezi le a bűnbakképző mechanizmusban rejlő nyers erőszakot, más részletek viszont továbbra is a szükséges áldozat, a megváltó erőszak mítosza keretében értelmezik Jézus halálát és feltámadását. Az előbbieket a *Christus Victor* tradíciót táplálják, az utóbbiak pedig a „Jézus, mint helyettes elégtétel” értelmező keret újszövetségi alapjaként szolgálnak.

Wink elismeri, hogy a megváltás, mint helyettes elégtétel, sok ember számára ma is releváns, életformáló értelmezés lehet, de a saját ügye, az erőszak feltárása és leleplezése, valamint az erőszakmentes alternatíva megtalálása szempontjából igen nagy akadálynak tartja. Ez az értelmezés, csakúgy, mint a mitikus bűnbakképző mechanizmus, elrejtja a Jézussal szemben megnyilvánuló erőszakot, és elrejtja Jézus aktív erőszakmentes ellenállását is. Hosszú árnyékát Istenre is ráveti, hiszen szerinte Isten szándéka szerint halt meg Jézus, ezzel pedig utat ad annak a mélyről fakadó lelki igényünknek, hogy a saját erőszakos vágyainkat Istenre vetítsük rá. Az erőszak elrejtésével együtt a helyettes elégtétel tana elrejtja az erőszak áldozatait is, mindazokat, akik Jézus előtt és után, hozzá hasonlóan szenvedtek a Bukott Hatalmak kezében. Ha nem látszik az áldozat, nem látszik az erőszak sem. A helyettes elégtétel tana szerint Jézus szenvedése annyira különleges, hogy senkinek a szenvedésével nem hozható kapcsolatba, ha tehát valaki erőszakot szenved, nem fogjuk szenvedésében felfedezni a szenvedő Jézust, nem fog bennünket felháborítani az ellene irányuló erőszak, s ezzel megint csak teret nyer az erőszak. Wink idézi Simone Weil ismert szavait: „a hamis isten a szenvedést erőszakká alakítja át, az igaz Isten pedig az erőszakot szenvedéssé” transzformálja, (Wink, 1992:149) - saját szenvedésévé, amely legyőzi az erőszakot. Idézhetné Bonhoeffer (1999) híres, Hívők és pogányok című versét is, amely ugyanezt a felismerést tárja fel. A *Christus Victor* tradíció kortárs tapasztalatokkal felfrissített értelmezési keretében viszont megjelenik az erőszak minden részlete, a legártatlanabbnak tűnő mimetikus rivalizálástól fogva a rafinált és hideg fejjel végrehajtott bűnbakképzésig. Ami pedig ennél is fontosabb, megjelenik benne Jézus Krisztus mennyei Atyja, az az Isten, akitől idegen az erőszakos uralom igénye, s éppen ebben támaszt velünk szemben soha meg nem szűnő kihívást. Ahogyan ezt Weöres Sándor is megsejtette:

Én is világot hódítani jöttem, s magamat meg nem hódíthatom, csak ostromolhatom nehéz kövekkel, vagy ámíthatom és becsaphatom.

Valaha én is úr akartam lenni; ó bár jó szolga lehetnék!

De jaj, szolga csak egy van: az Isten,

S uraktól nyüzszög a végtelenség.

Wink kérdése tulajdonképpen az, hogy rátalálhatunk-e egy olyan értelmezésre, amelyben Istennek ez a *mássága* el nem hárítható vonzerőt gyakorolhat ránk. Ezt az értelmezési keretet találta meg a *Christus Victor* tradíció felújított változatában, ehhez talált segítségre Girard hipotézisének kritikus alkalmazása révén.

Irodalom

Wink, W. (1984). *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Fortress Press

Wink, W. (1986). *Unmasking the Powers: The Invisible*

Forces That Determine Human Existence. Fortress Press

Wink, W. (1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Fortress Press

Bonhoeffer, D. (1999) *Börtönlevelek.*, Budapest: Harmat Kiadó,

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

ERŐSZAK A (NEM CSAK) KERESZTÉNYSÉG SZÁMLÁJÁN

„Az a véres Isten nincsen” Babits Mihály

Az utóbbi évtizedben különösen az új ateizmus képviselői hangsúlyozzák a kereszténység és az erőszak elválaszthatatlan kapcsolatát. Richard Dawkins gyakorta ismételt fordulata szerint a kereszténység minden kor legvéresebb vallása. A kereszténység és az erőszak szíami ikrek, szól az érv, ha tehát az ateizmus növekszik, akkor az erőszak is csökken a világban. A kereszténység történetében elsősorban a kereszties hadjáratokra és az inkvizícióra szokás hivatkozni, mint az erőszak szervezett és intézményesített formájára, amelynek gyökerében a kereszténység vallási eszméi állnak. Karlheinz Deschner 1986 és 2013 között 10 kötetet jelentetett meg a kereszténység bünténytörténete címmel, amelyben a vallási alapú erőszaknak sok ezer formáját és esetét dolgozta fel. A vallás és az erőszak kortárs kapcsolatához adódik a Közel-Kelet zsidó-palesztin konfliktusa, amely nem kevés áldozatot követel, s amelynek legitimációjához vallási forrásokra is hivatkoznak a szemben álló felek. Nem különben a balkáni háborúk esetében, továbbá terrorcselekmények alkalmával a vallási fanatizmus képviselői - nem csak az iszlámban. Lehet ugyan az erőszak és a

kereszténység kapcsolatára koncentrálni, amint az Európában és Észak-Amerikában szokás, s nem ritkán kapcsolódik a francia forradalmat követően hullámokban jelen lévő antikatólikus irányzatokhoz, melynek egyik legismertebb könyve és filmje a Da-Vinci kód, ám vallástudományi megközelítésben helyesebb a vallás és az erőszak kapcsolatát elemezni.

Erőszakdefiníció

„Und bist du nicht willig, so brauche ich Gewalt” - írja Goethe az Erlkönig c. közismert versében. Vas István szép fordításában: „Szeretlek, a szépséged ingerel; // eljössz, vagy erővel viszlek el.” Az erőszak fogalmát sokféleképpen határozzák meg a kézikönyvek. Az alábbi fejtegetések érdekében egy tágas meghatározást veszek alapul: az erőszak akaratátvitel szabad beleegyezés hiányában. Kerülendő a végeláthatatlan definíciós vitákat, nem foglalkozom az erőszak és az agresszió megkülönböztetésével, sem azokkal a mélyreható filozófiai felvetésekkel, melyek az akarat és a szabadság problematikájáról szofisztikált gondolatmenetek ezreivel ajándékozták meg a gondolkodás történetét. Az említett minimál-definíció előnyét abban látom, hogy tágasabb a személyközi erőszak problematikánál, és alkalmas az intézmények által gyakorolt erőszak tárgyalására is.⁷ E meghatározás továbbá nyitva hagyja a kérdést az erőszak alkalmazásának eszközeire vonatkozóan is, vagyis nem különböztet a pszichikai és fizikai erőszak között. Nem foglalkozik ezen túlmenően az erőszak alkalmazásának jogi vonatkozásaival sem, vagyis nem különböztet a jogos (önvédelem) és jogtalan (kiskorúak kényszermunkája) között. Végül pedig, ami az erőszak tárgyalása kapcsán gyakorta központi jelentőséget kap, ez a meghatározás zárójelbe teszi az erőszak alkalmazásának erkölcsi vonatkozásait is.

Minden inklúzó egyben exklúzió is - ez a kombinatorikából ismert állítás a társadalomelméletben is jelentős, s szorosan kapcsolódik a vallás és erőszak összefüggésének tárgyalásához. A vallás Durkheim felfogásában maga a társadalom, abban az értelemben, hogy az egyének a tömegtevékenység révén „mi” élményhez jutnak, amit fogalmi szinten társadalomként határoznak meg. Ez az élményre alapuló és az élményt fogalmi szinten megragadó folyamat a vallás, amelynek következtében a társadalom tagjai ehhez viszonyulva képeznek egy közösséget, erre hivatkozva szabályozzák magatartásukat, ebben a közegben teremtik és alkalmazzák identitásukat. A közösség önállóságát és

önvédelmét egyaránt a vallási dimenzióba helyezi Durkheim felfogása, amelyből szükségképpen következik, hogy a közösséget veszélyeztető fenyegetések elhárítása lényegében nem más, mint a társadalomnak, mint olyannak a másik oldala. A kirekesztés önmagában még nem erőszak. Erőszak jellege általában akkor mutatkozik meg, ha a központi hatalom centralizált, nem demokratikus, és nagymértékben épül a saját közösséghez való tartozásra, legyen szó akár faji, etnikai, vallási vagy más kulturális dimenzióról. (Enc Rel 9596)

Típusok

Vallási erőszak

Az első típust vallási erőszaknak nevezem, amelyben valamely vallási meggyőződés jelenti az erőszak forrását, motivációját. Az erőszakos cselekmény legitimálása megelőzheti a cselekményt vagy akár lehet utólagos is. A legitimáció vallási formájában a vallási mivolt akkor nyilvánul meg, ha az erőszakos cselekmény indoklásában kifejezetten vagy legalább implicit módon hivatkozás történik a „szentre”. A vallási rítusok nem csak közvetlenül kapcsolódhatnak erőszakos cselekményhez, pl. boszorkányégetés, hanem lehetnek közvetett kísérői is, pl. Mózes imádkozása az amalekitákkal ellen vívott küzdelem idején. (Kiv 17,8-16) Az erőszakos cselekmény lehet reális és virtuális is. Az előbbi példák a reális időben zajló erőszakot említették, míg azonban a vallási apokaliptika gazdag a virtuális erőszakcselekményekben, ahol maga az istenség vagy annak felhatalmazott megbízottja hajtja végre az erőszakot.

Nagy kérdés, hogy vajon az erőszak a vallás szerves részét képezi-e avagy csak kapcsolódik hozzá. A kérdést azért nehéz eldönteni, mert a vallás és erőszak mindig beágyazott az adott kultúrába, társadalmi konfliktusba, ekképpen pedig számos más hatóerővel közösen működik. Több vallásban létezik kifejezetten erőszakistenség, hadisten, mint Görögországban Arész (Rómában Mars), Erra a babilóniai pestisisten vagy Huitzilopochtli az Azték Birodalomban. (Enc Rel 9597) Ezek a mitológiai alakok a vallás világértelmező funkciójának alkotóelemei, ami önmagában még nem jelent megvalósult erőszakot. Nem is beszélve arról, hogy több vallásban mitologikus figurák és szereplők léteznek, amelyek a jelenlegi világrendben a bajok elhárítását végzik, más szóval az erőszak megvalósulását korlátozzák.

⁷ Galtung (1969) különböztette meg először a közvetlen

erőszakot a strukturális erőszaktól.

Vallásra hivatkozó erőszak

Erőszakos cselekmény motiválható és igazolható vallásra való hivatkozással, miközben nem maga a vallási ágens hajtja végre. Ide tartozik az inkvizíció közismert esete, amelyben a társadalom belső ellenségeit a vallási közösség által működtetett intézmény azonosította, ám az ítéletvégrehajtást az állami hatóságok végezték. Hasonlóan az országok vallásokkal és egyházakkal kapcsolatos törvényhozása és ennek végrehajtása állami illetve civil cselekmény, hivatkozással a vallásra. Kiemelt példája a vallásra hivatkozó erőszaknak a terrorcselekmények vallási igazolása.

Erőszak, mint vallási alkotóelem

A vallási rítusok, narratívák és képek a vallás nélkülözhetetlen, inherens alkotóelemei. Ezeket keresztül a vallási gondolkodás, érzület és intézmény éles határokat húz az elfogadható és elfogadhatatlan között, amely a kirekesztés révén megalapozza az elfogadhatatlannal szembeni erőszakos fellépést.

Restabilizáció az erőszak elszenvedése után

A vallás és az erőszak kapcsolatához hozzátartozik azonban a vallás erőszakot csökkentő, illetve az erőszak következményeit kezelő terület is. Számos vallás tanításában és gyakorlatában jelen van a béke eszméje és gyakorlata. A különböző vallások kiemelten tisztelt képviselői között számosan éppen a béke hírnökei és megvalósítói Assisi Szent Ferenctől Mahatma Gandhiig. Az elszenvedett erőszak, amely a társadalmat barátra és ellenségre osztja, éppen vallási források és eljárások révén újra rendeződhet és megnövelheti belső kohézióját, amely révén a barát és az ellenség közötti határt máshol húzzák meg.

Kulturális erőszak

Johann Galtung, akit a béketanulmányok alapítójaként tartanak számon, az erőszak három típusát különböztette meg. Az első a közvetlen erőszak, a második a strukturális, a harmadik a kulturális. Az első típus az erőszak hagyományos vagy szokványos felfogását jelenti, amennyiben kényszerítésről és fizikai agresszióról van szó, akár perszonális, akár szociális szinten. Ide tartozhat például a családban elkövetett erőszakcselekmények köre vagy a tengeri kalóztámadás. A strukturális erőszak, amely a közvetlen erőszak egyik alfaja, a társadalmi struktúrák lényegéből

fakadó kényszerítés, amely anélkül, hogy az áldozatok beleegyezésüket adták volna vagy a saját érdekükben állna, valamire rá vannak kényszerítve. Ilyen a kapitalista termelésimódban munkások kizsákmányolása vagy adott államban az idegenekkel szembeni kirekesztő magatartás. Végül a kulturális erőszak, amely szintén strukturális, de nem valamely társadalmi intézmény inherens dimenziója, hanem az adott közösség társadalmi, kulturális hagyományából fakadó, s azt építő, megvédő erőszak az azt fenyegetőkkel szemben. S minthogy a legtöbb társadalom kulturális hagyományát a vallási szokások, képzetek, értelmezések stb. nem kis mértékben befolyásolták, a vallás és az erőszak szerves összetartozását a kulturális erőszak fogalmának segítségével ragadhatjuk meg. (Galtung 1969)

Rítus és hatalom

Catherine Bellt sok tekintetben a rítuselmélet megújítójának tekintik. *Ritual Theory and Ritual Practice* c. művében nem arra törekedett, hogy a rítusokat leírja és nem is arra, hogy új rítuselméletet dolgozzon ki, hanem arra, hogy a rítusokkal kapcsolatos elméleteket rendszerezze és értékelje. Könyvének 6. fejezetében a rituális hatalomról értekezik. A kirekesztés és erőszak témájához Bell rítuselmélettel és rituális cselekménnyel kapcsolatos belátásai szervesen kapcsolódnak. A kirekesztésnek egy bizonyos dimenziójának értelmezését teszik lehetővé. Arra találhatunk választ a rítuselmélettel - természetesen nem csupán Bellével, hanem másokéval is, akikre Bell gyakorta hivatkozik (Gluckmann és Turner, Durkheim, Foucault és még sokan mások) -, hogy milyen eszközökkel érhető el egy adott társadalomban, közösségben vagy csoportban a résztvevők ösztönszerű egyetértése abban, hogy a társadalmat támadó illetve veszélyeztető elemeket ki kell rekeszteni, akár likvidálás útján. Másrészt a rítuselmélet arra is képes rámutatni, hogy a társadalomban a rituális gyakorlatok mentén hogyan halmozódhat fel ellenállás, hogyan tehet szert hatalomra a résztvevők némelyike vagy alcsoportja, amely azután a status quot megkérdőjelezi, adott esetben fel is boríthatja. Végül a rituális gyakorlat elemzése arra is rávilágít, hogyan zajlik a társadalmi hegemonia vallási igazolása.

Bell hangsúlytevése szerint a ritualizáció kialakítja és interiorizálhatóvá teszi a társadalmi normákat, s ezeket begyakoroltatja a társadalom tagjaival, illetve ezek magatartását, sőt gondolkodását ellenőrzi, s ezek számára nem csak útvonalakat jelöl ki, hanem a helyes és helytelen közötti, illetve a mi és az ők közötti határokat is kijelöli. A ritualizációnak kettős funkciója

van, egyrészt stabilizál, másrészt képes kikezdeni a rendszert. Egyrészt a hatalmon lévők hegemoniáját erősíti, másrészt az alattvalókat felhatalmazhatja az ellenállásra. Egyrészt képes a társadalmi értékrend elmélyítésére, másrészt képes alternatív felfogásokat és cselekményeket támogatni.

A ritualizáció egyik legfontosabb funkciója a *rituális kontroll*. (171-176) Durkheim ennek a kontrollnak négy területéről beszélt: a társadalmi szolidaritásról, a konfliktuskezelésről, az elnyomásról és a (szimbolikus) valóság meghatározásáról. Az elméletére alapozó, azt tovább fejlesztő illetve bíráló szerzők közül Lukes a társadalmi szolidaritás kialakításának vélelmezésével szemben inkább azt húzza alá, hogy a kollektív pezsgés, amely mi tudatot generál Durkheimnél, végső soron nem szolidaritást alakít ki, hanem a legerősebb csoport dominanciáját teszi lehetővé és erősíti meg. A konfliktuskezeléssel kapcsolatban Gluckmann és Turner egyetért abban, hogy a rítusok dramatizálják a társadalom konfliktusait, drámává alakítják, s ezzel utat nyitnak a feszültségek kanalizálására és ennek révén - amint kifejezetten Turner húzza alá - egy újfajta élményközösség, a *communitas* kialakítására. A rituális kontrollnak a kirekesztéshez és a vallási alapon legitimált erőszakhoz a harmadik durkheimi területe áll legközelebb. A dominancia a társadalom saját maga felé irányuló erőszakos indulatait elnyomja, a benne tomboló természetes ösztönöket illegitimmé teszi és számukra interiorizálható korlátokat állít fel. (Geertz, Douglas, Lukes) Voltaképpen ez a kultúra maga. Ugyanakkor ennek a dominanciának fenntartása érdekében, s ebből szervesen fakadóan a befelé korlátozott dominancia a kifelé korlátlan dominanciával jár együtt. A rituális kontroll megerősíti a belső dominanciát és egyben felhatalmaz a külső erőszakra. Végül a rítusok képesek az iménti módokon kialakított társadalmi rendet szimbolikusán modellezni, amellyel a társadalom vagy a csoport tagjai számára az ehhez a renchez való közvetlen hozzáférést és csatlakozást teszik lehetővé. A rituális kontroll ugyanis nem agy mosás és nem is kényszerítés. A társadalom tagjai az értékeket, szabályokat és közösséget magukévá teszik, s a rítus olyan reflexeket épít ki bennük, ami miatt a közösséghez és a közös értékekhez való ragaszkodásuk illetve a szabálykövetésük önkéntessé válik, s számukra nem a fennálló hatalomnak való szolgálai engedelmességgel azonos.

A rituális kontrollal szorosan összefügg a *hatalom legitimációja*, amit a ritualizáció dinamikájának elemzése révén mélyebben megérthetünk. (192-196) Szemben azzal a vélekedéssel, miszerint a rítusok pusztán a hatalom köntöseit, álcázói, találóbbnak tűnik

számos kortárs szerző abbéli álláspontja, hogy magát a rítust kell hatalomnak tekinteni. A szimbólumok és rítusok önmagukban hatékonyak, hatalommal ruháznak fel és nem másodlagosak, a hatalomnak pusztán csak kifejeződései, avagy csak ideológiai eszközök az agy mosáshoz a fölösleges és veszélyeket rejtő feszültségek kezelésére és a csoportlelkesedés fenntartására. (194) A rituális eszközökkel végzett legitimáció nem azonos a realitás szimbolikusba történő áthelyezésével, hanem a rítus egyik leglényegesebb képessége. Geertz, Cannadine és Bloch kifejtik, hogy mi a legitimációs rítusok három legfontosabb hatása. Az első a hagyományos szimbólumok új tartalommal való feltöltése, új módon történő csoportosítása és prezentálása, amely egyszerre képes demonstrálni a folytonosságot és a korábbi viszonyoktól való elhatárolódást, függetlenséget. Paradox módon a kontinuitás reprezentálása általi diszkontinuitásról van itt szó. A második a feszültségek generálása, amelyek a csoport tagjait a hegemonia képviselői által kívánt irányba mozgatják anélkül, hogy az új tanokat vagy értékeket erőszakosan kellene indoktrinálni. Végül a harmadik jellegzetes kapacitása a rítusoknak az, nem kapcsolódnak a politikához, nem valamilyen viszonyban vannak a politikával, hanem maguk a politika szerves részei. „A rituálé nem a hatalom álarca, hanem maga a hatalom egyik típusa.” (Cannadine, cit Bell 195)

A ritualizáció révén elérhető, hogy létrejöjjenek bizonyos hatalmi viszonyok adott társadalmi csoportban vagy szervezetekben. A hatalom kényszerítés, tekintély, befolyás és erő. Foucault bizonyos értelemben dekonstruálta a hatalommal kapcsolatos abbéli felfogást, mintha az bármilyen megnyilatkozásában hordozna valami közös folytonosságot vagy állandót. Ezzel szemben azt állította, hogy a hatalom esetleges, lokális, nem pontos, relációs és szervezeti. Ő nem valamiféle dolognak, tárgynak tekintette a hatalmat, úgy is mondhatnánk, önálló társadalmi entitásnak, hanem technológiának, diszkurzív cselekménynek, ami átfogja, behálózza a mindennapi életet. (199) „A hatalom alkotja az individuumot és az egyén a hatalom alkotásának a gyökere.” (203 - A Tudás és hatalom c. műből a 98. oldal)

A hatalmi viszonyok kialakításának ösztönössé tételénél a ritualizáció két alapvető dimenzióval rendelkezik.

Exkluzív igazságfogalom

Amikor a jelenkori nyugati világot sokan azzal vádolják, hogy elveszítette a hagyományos értékeket és eszméket, akkor eközben azt is érdemes megfontolni, hogy vajon nem az „igazságok elvesztése” alapozta meg az újkori társadalom civilizálását. (Ehalt Assmann előszó)

Jan Assmann egyik előadásában arra a kérdésre keresi a választ, hogy a monoteizmusra jellemző exkluzív igazságfogalom és az erőszak nyelve között milyen összefüggés állítható. „Kérdésem tehát az, milyen szerepet játszik azokban a szövegekben az erőszak témája, amelyek a bibliai monoteizmus keletkezéséről beszélnek, és erre emlékeztetnek.” Témájáról értekezve onnan indít, hogy a kultúra képes ugrásokra, szemben a természettel, amelyben nincsenek ugrások - korszakos fordulatok. Egy ilyen paradigmaticus fordulatot jelentett a zsidóság „visszatérése” a babiloni fogságból. Ez a történelmi váltás a zsidóság, a zsidó vallás és állam új megalapításának feladatát róta az akkori kor népi vezetőire és prófétáira. Az egyik iránytól való elfordulás és egy másik irányba való odafordulás - amit a bibliai szövegben a „megtérés” szava fejez ki, ami a katonai nyelvben hátra arcot jelent - vallási-szellemi és törvényi megalapozásához e fordulat radikalitását és teljességét kifejező nyelvre és metaforákra volt szükség. Ez az a történelmi háttér és társadalmi-vallási szükséglet, amely megalapozza, vagy legalábbis segít megérteni, hogy miért használ a zsidó Szentírás olyan rettenetes erőszak-elbeszéléseket. „Lehetséges ugyan, hogy a nagy kulturális változások és fordulatok hosszú észrevétlen előkészületek következményeiként zajlottak, ám érzékelésük, beállításuk és a rájuk való emlékezés ugrásként fogja fel őket.” (Assmann)

A szövegek gondos elemzése révén arra a megállapításra jut, miszerint az erőszak nyelvének gyökerében erős a zsidó monoteista istenképben található féltékenység illetve irigység motívum. Ennek az istenfogásnak felel meg az emberi féltékenység és az istenség iránti feltétlen buzgóság központi motívuma, ami az erőszak kiindulópontja és elsődleges vallási legitimációja. Az exkluzív, kizárólagos monoteizmus újdonsága az, hogy nem szorítkozik a kultuszra vagy csupán az általános világfelfogásra, hanem szabályozza az egész életvezetést, az ünnepeket és a hétköznapokat, a legkisebb részletekig menően.

A zsidó vallás és nemzet újraalapozásának kulcsfontosságú szövegeiben Assmann az istenkép exkluzivitása és a fordulat radikalitása közötti alapvető kapcsolatot fedezi fel, amely megindokolja az erőszakkal telített elbeszéléseket. Ezek társadalmi és vallási szerepe nyilvánvaló és egyben döntő is. Az új társadalom, az új rendszer megalapozására szolgálnak, az új melletti elkötelezettség egyértelműségét és a visszaeséstől való elrettentést fogalmazzák meg. Assmann tehát nem arra keresi a választ, hogy a történettudomány és annak segédtudományai milyen megalapozott és hiteles adatokat tudnak gyűjteni a babiloni fogságot követő zsidó erőszakcselekményekről, melyek a bibliai szövegek tanúsága szerint elsősorban a saját közösség nem eléggé lojális tagjai és csoportjai ellen irányultak és kevésbé a környező népekkel szemben vívott küzdelmeket beszélnek el. Kérdése arra vonatkozik, hogy az erőszak nyelvi motívumát milyen társadalmi és vallási kihívások indokolják.

A zsidó bibliai szövegekben talált összefüggés a monoteista istenkép exkluzivitása és az erőszak szemantikája között más monoteizmusok illetve más központi igazságra épített világnézetek területére is érvényes.⁸ Minden társadalmi, kulturális és személyes radikalitás mögött felfedezhető a saját igazságba vetett hit illetve meggyőződés exkluzivitása és radikalitása, amely részben lehetővé teszi a mélyreható fordulatokat, részben megengedi vagy megindokolja a hozzá kapcsolódó erőszakos cselekmények bármely fajtáját. Assmann felteszi a kérdést, hogy vajon a globalizáció és a digitalizáció történelmi fordulata, amelynek ma tanúi és érintettjei vagyunk nem hasonlítható-e össze az ókori radikális monoteizmus kiépülésének radikális fordulatával. Vajon az emberiség nem ugyanúgy egy új korszak küszöbén áll-e, mint annak idején a fogság utáni zsidóság, s ez új korszak nem indokolja-e, hogy számot vessünk az akkori fordulat vallási szemantikájával és ennek következményeivel. Úgy tűnik, írja, hogy az exkluzív monoteizmus szemantikai bombája ma a fundamentalista mozgalmak kezében van. Az ezekétől eltérő világ-felfogásnak és magatartási normáknak ma le kell mondania az exkluzív igazságfogalomról, ami feltétele annak, hogy lemondhasson az erőszak nyelvről és az erőszak praxisáról.⁹

⁸ Egyetemes érvényűnek tekinthető az, amit Georg Baudler úgy fogalmaz, hogy a bestia isten megteremti a bestia embert.

http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_041.html - letöltés 2013.

11.12.

⁹ A monoteista istenkép fejlődését tárgyalja Newiadomski, aki - egyfajta teológiai prepkoncepció alapján, miszerint a zsidóság és a kereszténység között

Vallás - kirekesztés - erőszak

Az erőszak megvalósulásának, illetve folyamatának logikáját elemezve azt láthatjuk, hogy az erőszakos cselekmény feltétele a kirekesztés, a kirekesztés feltétele pedig olyan identitás vagy állítás, amely nem a másikkal való szembenállás, hanem a másik kirekesztése révén képes megfogalmazódni. Ha jelen kultúránkban az erőszakos cselekmények csökkentése érték, akkor ennek elérése érdekében egészen az identitás problematikájáig kell visszanyúlni. Az erőszak ugyanis következmény, amint a fentebb ismertetett két féle tipológia egyaránt mutatta. Bár kétségtelen, hogy erőszakos cselekmény létrejöhet személyes vagy közösségi önvédelemből is, ám ezt a mozzanatot az erőszak erőszakos következményének tekinthetjük, s nem egyik altípusának. A strukturális vagy a kulturális erőszak típusai ugyan hozzájárulhatnak az erőszak kiváltó okainak árnyaltabb megértéséhez, végső soron azonban csak azt mutatják be, milyen feltételek kedveznek vagy nem kedveznek annak, hogy valamely identitás megvalósításában erőszakos kirekesztéshez kelljen folyamodni.

A kirekesztés alternatívája nem a berekesztés, az exklúzió nem az inklúzió, mert az egyén és a közösség egyaránt a másikkal való szembenállásnak képes csak saját identitását megfogalmazni és e megfogalmazás folyamatát fenntartani. A kirekesztés valódi alternatívája az agónia, a másik másságának elszívása. Ebben a hozzáállásban megmarad a radikális különbözőség, ami az identitás alakítás és fenntartás feltétele, ugyanakkor nincs benne a kirekesztés, amely adott esetben erőszakhoz vezet. Chantal Mouffe ezt a különbséget az antagonisztikus és agonikus alapállás fogalmaival írta le.¹⁰

Az ellenfél logika mélyebb megértése érdekében különbséget kell tennünk az antagonizmus és az agonizmus között. Az agonisztikus politika szempontjából a demokratikus politika célja az antagonizmus átalakítása agonizmussá. Ez olyan csatornákat igényel, melyekben a kollektív szenvedélyek (passion) kifejezésre juthatnak olyan témákkal kapcsolatban, melyek az egymással szemben álló feleket nem ellenséggé teszik, hanem ellenfélle. Nem az a cél, hogy a demokrácia eliminálja a szenvedélyt (passion) a nyilvános diskurzusból, hogy

ezzel mintegy lehetőséget biztosítson a racionális érvelésnek és konszenzusnak, hanem az, hogy ezeket a szenvedélyeket (passion) mobilizálja a politika demokratikus dizájnja érdekében.

Az agonisztikus konfrontáció a demokráciát nem veszélyezteti, hanem éppen ellenkezőleg, létének igazi feltétele. A modern demokrácia sajátossága éppen az, hogy újra gondolja, és újra legitimálja a konfliktust és elutasítja annak valamely autoriter rend általi elnyomását. Szakítani kell a társadalom olyan jellegű szimbolikus reprezentációjával, mintha az organikus test lenne, amely a társadalomszervezés holisztikus modellje. A demokratikus társadalom elismeri az értékek pluralizmusát, a világ varázstalanítását (Weberi értelemben) és az elkerülhetetlen konfliktusokat.

Az agonisztikus modellnek szüksége van bizonyos politikai-etika konszenzusra, ám ezek kizárólag egymástól eltérő és egymással konfliktusban álló értelmezések által vannak jelen. Vagyis csak „konfliktuális konszenzusról” lehet szó, amely az ellenfelek közötti agonisztikus konfrontáció kiemelt területe. A jól működő demokráciát a demokratikus politikai pozíciók ütközései jellemzik. Ha ez hiányozna, fennáll a veszélye annak, hogy a demokratikus konfrontációt leváltják a kollektív identifikációk más formái, mint az identitás-politika esetében. A túl sok egyetértés és a konfrontációtól való tartózkodás apátiához vezet, elveszi a kedvet a politikában való részvételtől. Rosszabb esetben ez azzal jár, hogy a kollektív szenvedélyek olyan témák körül kristályosodnak ki, melyek a demokratikus folyamatok keretei között nem orvosolhatók. Valamint olyan antagonizmusokhoz vezetnek, melyek veszélyeztetik a civilitás alapjait.

Az aggregációs és deliberatív modellel szemben Mouffe az „agonisztikus pluralizmus” modelljét ajánlja. (101kk) A felvetés lényege szerint azt célozza, hogy más úton hozza létre a demokratikus politika a mi/ők közötti megkülönböztetést a radikális pluralizmus társadalmi feltételei között. Megkülönbözteti az ellenséget az ellenféltől (enemy / adversary). Az előbbivel kapcsolatos politikai magatartás azt célozza, hogy az ellenséget ki kell zárni és elvenni azt a jogát, hogy hegemoniához jusson, az utóbbival ugyan szintén nincs egyetértés, ám nincs elvitatva az a joga, hogy saját

fejlődési fokozatkülönbség állapítható meg - tanulmányában kimutatja, hogy az istenképben a szelídség motívuma kidolgozottabb Jézus korában, illetve Jézusnál. (Vigilia 2007/6) Hasonló felvetésekkel foglalkozik Reinhard Schulze, Religion Wahrheit und Gewalt c. előadásában. (<http://www.perlentaucher.de/essay/religion-wahrheit-und-gewalt.html> - megtekintés 2014. 02. 07.)

//www.perlentaucher.de/essay/religion-wahrheit-und-gewalt.html - megtekintés 2014. 02. 07.)

¹⁰Mouffe az utóbbi években írt tanulmányait átdolgozva és kiegészítve Agonistics címmel jelentette meg legújabb kötetét 2013-ban a Verso kiadónál.

eszméit védelmezze. Az ellenféllel közösen osztjuk a plurális demokrácia alapértékeit. Ugyanakkor nem értünk egyet vele alapelveit illetően, s nem is látunk esélyt arra, hogy valamely racionális diskurzus folyamata révén egyetértésre jussunk. Mert az elveink közötti különbség alapvető és a plurális demokratikus modell feltétlen feltétele. Az ellenség-modellnek az ellenfél-modellre történő leváltása nem fokozatos belátás útján lehetséges, hanem olyan alapvető jelentőségű, mint a megtérés, mint Kuhn paradigmaváltása.

Következtetések

Az erőszak és a vallás összefüggéseit vizsgálva, különös tekintettel arra a kérdésre, hogyan alkotják meg a szemben álló felek a vallást, mint legitimációs faktort az erőszak alkalmazására, arra jutunk, hogy a vallás is egy azon értelemadási lehetőségek között, amelyekkel emberi magatartást meg lehet indokolni, amellyel különböző magatartásra lehet motiválni. A vallási elkötelezettség erőszak-legitimációs képessége vagy hajlama a vallás és erőszak összefüggésének csak az egyik oldala. A másik oldal a vallásteremtő legitimálás, amely nem vallási elkötelezettségből fakad, hanem a vallástól való személyes függetlenség alapján alkalmazza a vallást. Végül egy harmadik lehetőség is tetten érhető, amelyet az erőszak eminens vallási legitimációjának nevezhetünk, miszerint legitimációs aktus maga vallási természetű, annak ideologikus és rituális dimenzióját hasznosítja és jeleníti meg. Mindezek a finomítások és elméleti megközelítések, a vallástörténeti árnyalt és a forrásokkal szembeni kritikát alkalmazó megközelítésen túl, arra intenek, hogy a vallás és az erőszak egymásba fonódásának, összetartozásának és egymásra vonatkozásának kérdésköreinek tárgyalásánál óvatosság szükségeltetik, nehogy a leegyszerűsített megközelítések maguk is a kirekesztés és ebből következően a verbális vagy akár fizikális erőszak kultúráját támogassák.

Irodalom

Assmann, J. (2013). *Monotheismus und Gewalt*. <http://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-und-gewalt.html>

Bell C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: New York University Press, 1992.

Deschner, K. (1986-2013). *Kriminalgeschichte des Christentums*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Eliade, M. (1993). *The Encyclopedia of religion (Complete and unabridged ed.)*. New York London: Macmillan Pub. Co.

Galtung, J. (1969). *Violence, Peace and Peace Research*. *Journal of Peace Research*, 6, 167-191.

Mouffe, C. (2013). *Agonistic : thinking the world politically: Verso*.

TARNAI IMRE

A II. Vatikáni Zsinatot Követő REFORMOK - AHOGYAN EGY EGYHÁZMEGYÉS PAP ÁTÉLTE ÉS MA LÁTJA

E cím némi nehézséget okoz: A cím második felének alanya, az „egyházmegyés pap” kifejezés előtt határozatlan névelő áll. Ami azt jelenti, hogy valami általánosan jellemző képre lenne kíváncsi, aki a témát kijelölte. Én viszont elsősorban arról tudok beszámolni, hogy én magam hogyan éltem át a reformfolyamatot, ami pedig — amint rövidesen ki fog derülni — minden bizonnyal nem mondható jellemzőnek. De kiindulópontnak talán meg fog felelni.

A XX. századi liturgikus megújulás „nagyöregje”, Parsch Pius, *Volksli- turgie* c. könyvében foglalta össze és tárta az érdeklődők elé elgondolásait. Könyve első fejezetének ezt a címet adta: „Wie ich zür Volksliturgie kam”. Ebben a mondatban a lényeges az „ich” névmás. Nem hangsúlyos, de lényeges. Saját életének azon mozzanatait mutatja be e fejezetben, amelyek megérlelték benne életének nagy művét. Én is csak úgy tudom érthetővé tenni a magam hozzáállását a liturgikus reformokhoz, ha saját előéletemből felvillantok egyet s mást. Elnézést kérek ezért a magam-mutogatásért, de e nélkül nem tudom a témát megközelíteni.

Kezdem gyerekkorommal.

Nem tudom, mennyire közismert az a szó, hogy „smokk”. Mióta elkerültem otthonról, nem nagyon hallom. Az Értelmező szótár szerint sznobot vagy fontoskodó személyt jelent. Ez utóbbi jelentésébe illik az az értelmezés, amit gyerekkoromban ismertem meg: olyan személy, aki öncélúan és kínos pontossággal ragaszkodik az előírásokhoz, és a rajta kívül álló eseményekben is azt figyeli, hogy szabályosan történnek-e. Például partitúrával a hóna alatt megy az operába, és egész előadás alatt a kottát lesi.

Nos, én ilyesmit nem műveltem, mert sajnos a zene világa meglehetősen távol áll tőlem, de tettem sok egyebet, ami miatt gyerekkoromban sokszor neveztek smokknak.

Egy példa: nagyon szerettem a társasjátékokat, mert azokat pontos szabályok szerint kellett játszani. Minél bonyolultabb szabályai voltak a játéknak, annál jobban