

# POLITIKAI FANTÁZIA VERSUS TEOPOLITIKAI KÉPZELET<sup>1</sup>

SZALAY MÁTYÁS

*Mi pedig, atyámfiai, Izsák szerint,  
ígéretnek gyermekei vagyunk. (Gal, 4, 28)*

## ABSTRACT

Political reflection as well as political action implies a specific usage of the imaginative faculty let it be in a secular or in a theologically informed context. Following the footsteps of William Cavanaugh, one of the most important exponents of contemporary Catholic theological reflections on politics, I contrast two fundamentally different approaches to politics by analysing how exactly the imaginative faculty operates. The basic distinction that I critically elaborate between „political fantasy” and „theopolitical imagination” is based on a close reading of the chapters of the *De civitate Dei* in which St. Augustine distinguishes the two cities in relation to Abraham’s two sons. St. Augustine is keen on describing the dramatic decision of the father of faith to secure his descendance. The two radically distinct ways of becoming fruitful imply different terms to conceive „future”. One future vision is an apocalyptic political fantasy that understands the future as something we are heading towards, and is less fruitful than the eschatological future that is approaching us. In the last paragraph I flesh out how this distinction is relevant for our struggle against transhumanism.

## POLITIKAI TEOLÓGIA – TEOPOLITIKA

A teopolitikai képzelet alatt egészen mást értünk, mint amire a politikai teológia vállalkozik, nem csupán az eredményét, hanem módszerét és működési elvét, pontosabban fogalmazva ihletettségét illetően is. E gondolat meggyőzőbbnek tűnik, ha figyelembe vesszük a Peter Scott és William T. Cavanaugh által a *Blackwell Companion to Political Theology*-hoz írott bevezetésben felvázolt tipológiát:

<sup>1</sup> Az alábbi esszé alap gondolata az Artur Mrowczynski-van Allen professzorral közösen tartott előadássorozat keretei között fogalmazódott meg a *Beyond Secular Faith* című granadai nemzetközi konferencián. A dolgozatot eltávozott barátom emlékének ajánlom.

Ebben az általános összefüggésben <keresztény politikai teológia> a politikai teológiát a különböző szerzők eltérő módon értelmezik. Akadnak olyanok, akik a politikát a maga világi autonómiájával együtt adottnak veszik. Számukra a politika s a teológia ezért két lényegesen eltérő tevékenységet jelöl; az egyik a társadalmi tekintélyt, míg a másik elsősorban a vallási tapasztalatot érinti, és a hívek félig-meddig magánjellegű egyesülésével foglalkozik. A politikai teológia feladata itt – gondosan őrizve mindkét terület önállóságát – a vallási tapasztalat összekötése a nagyobb társadalmi ügyekkel. Mások számára a teológia a politika kritikai reflexiója. A teológia felépítményként viszonyul a materiális politikai gazdaságtanhoz, amikor visszatükrözi vagy felerősíti az igazságos vagy igazságtalan politikai berendezkedést. A politikai teológia feladata ennyiben egyfelől azon módok megvilágítása lehet, ahogyan a teológiai diskurzus újratemti az osztályok, a nemek és fajok közötti egyenlőtlenséget, másfelől a teológia olyan újraalkotása, amely az igazságot szolgálja.<sup>2</sup>

Noha Cavanaugh legitimnek tartja e megközelítéseket, megemlíti egy további lehetőséget is, mely új összefüggésbe helyezi teológia és politika különbségét, amennyiben felmutatja, miért nem lehet őket egymástól elválasztani.

Megint mások számára azonban a teológia és a politika lényegében hasonló tevékenységek: mindkettőt azon metafizikai képek megalkotása hozza létre, amelyek köré a közösségek szerveződnek. Minden politika magába foglal valamiféle teológiát, s a szervezettség sajátos formái implicit módon megtalálhatóak például a Szentháromságról, az eszkatológiáról vagy az egyházzól szóló tanításban. Nem különíthető el egymástól lényegi módon az anyagi alap és a kulturális felépítmény.<sup>3</sup>

Ha a politika már mindenkor magába foglal bizonyos teológiát, ahogyan bármilyen teológia szükségképpen tartalmaz bizonyos politikai implikációkat, akkor felmerül a kérdés, pontosan milyen feladat hárul itt a bölcseletre. Az USA-beli teológus így fogalmaz: „A feladat itt abban áll, hogy felszínre hozzuk a hamis teológiákat, amelyek az állítólagos világi politika megalapozására szolgának, és támogassuk az olyan igaz politikát, amely igaz teológiában foglaltatik.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Peter Scott – William T. Cavanaugh (szerk.): *The Blackwell...*, 2.

<sup>3</sup> Uo., 2.

<sup>4</sup> Uo.

## TEOPOLITIKAI KÉPZELET

E gondolatmenet során némi távolságot tartok a két először említett megközelítéstől, és a harmadik alternatíva nyomán igyekszem érvelni. Cavanaugh terminológiáját követve ezt *teopolitikai* megközelítésnek hívom. Amennyiben ennek feladata a valódi teológiára alapozott politikai elképzelés, vízió kidolgozása, akkor ez olyan spirituális és intellektuális kihívást jelent, melyben lényegi szerep jut a képzelőtehetségnek is. Kétségkívül érdemes tisztáznunk tehát, mit is értünk a *teopolitikai képzelet* fogalmán. Ennek rendszeres és fenomenológiai kifejtése mellett azt is be kell mutatni, hogyan működik a maga konkrét formájában. Jóllehet Cavanaugh lefektette egy ilyesfajta vizsgálódás alapjait, nem világította meg rendszeres formában az igaz és hamis teopolitikai képzelet fogalmát. Ugyanakkor *Migration of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church* című esszéjének „From One City to Two” című fejezetében<sup>5</sup> Szent Ágoston nyomán kritizálja John Courtney Murray és mindazok munkásságát, akik úgy gondolták, hogy a két város a szent, illetve profán célok megvalósítására törekedvén békében létezhet egymás mellett. Az elmélet olyan vízió alapul, melyben a szent város a világi város középpontjában, vagyis annak keretei között létezhet. Így a világi város, egyfajta neutrális összefüggésként, nemcsak különválasztható a vallási szférától, amennyiben más célokat szolgál, és önálló elvek szerint működik, hanem egyenesen ez ad teret a vallásnak.

John Milbank, Rowan Williams, Oliver O’Donovan.<sup>6</sup> valamint a Radical Orthodoxy számos más képviselőjének politikaelméleti munkássága<sup>7</sup> felhívja a figyelmet ezen elmélet hamisságára, amikor Szent Ágoston nyomán leszögezik: az Egyház az egyetlen és tulajdonképpeni nyilvános tér, a *res publica* valódi letéteményese. Milbank értelmezése szerint<sup>8</sup> Szent Ágoston azt állítja, hogy a *civitas terrena* céljai nem egyszerűen végesek, hanem olyan javak, amelyek nélkülöznek minden referenciát a végső jóra, s ezért egyenesen hamis és rossz célok, amelyek elérésére a *libido dominandi* készlet bennünket. A világi vallás hamis politikai szintéziseket, a béke és egység csalóka látszatát képes csak világra hozni.

A továbbiakban e kritikai fonalat szándékozom felvenni, hogy kidolgozzam a kétféle képzelet közötti különbséget a politikát, pontosabban szólva az eljövendő közösséget, Isten országát illetően. Jóllehet magyarul a képzelet és a fantázia rokonértelmű szavak, igyekszem megkülönböztetni a képzelőtehetség fakultásának e kétféle, spirituálisan és morálisan is eltérő előjelű használatát, amikor azt, ami

<sup>5</sup> Cavanaugh: *Migration of the Holy*, 46–63.

<sup>6</sup> O’Donovan: *The Desire of the Nations*.

<sup>7</sup> Sureau: *Pour une nouvelle théologie*.

<sup>8</sup> Milbank: *Theology and Social Theory*, 406.

Szent Ágoston szerint az isteni városhoz, Jeruzsálemhez kapcsolódik, *képzeletnek*, ami pedig Babilont jellemzi, *fantáziának* nevezem.<sup>9</sup>

## KÉT VÁROS – A KÉPZELŐTEHETSÉG KÉTFÉLE MŰKÖDÉSE

Idézzük fel Szent Ágoston híres különbségtételét a két város között (*De civitate Dei*, XVIII.) azon aspektusokra összpontosítva, amelyek segítenek megérteni, hogyan működik a képzelőtehetség egyik, illetve másik esetben! Ahogyan az köztudott, Szent Ágoston komplex történeti összefüggésbe ágyazva mutatja be a két város együttélését. Noha világosan különböznek egymástól, mégis ugyanazon földi valóság részei, tehát az, hogy ki melyik város polgára, attól függ, mennyiben vesz részt az adott közösséget megalapozó és működtető eredeti aktusban. A szeretet rendje (*ordo amoris*) és az ennek megfelelő alapvető beállítódás alapozza meg azt, ahogyan a személyes viszonyokat egy egzisztenciális történeti narratíván belül éljük meg és értelmezzük, a szeretet-tapasztalat mindent átfogó értelme ugyanis egy történeten belül és egy sajátos történet-értelmezésen keresztül bontakozhat ki.<sup>10</sup> A kulcsszó itt is a részvétel, a participáció. Szent Ágoston a két város történetét a teremtetéstől az eszkatológiai valóságig meséli el, kiemelve, hogy a lényegi elem mindenkor az, hogyan viszonyulunk a Krisztus-eseményhez.

Ágoston értelmezésében az üdvtörténet egyik kulcspontja nem is annyira a hit atyjának megpróbáltatása, hanem ennek előzménye, Ábrahám és Sára házasságának átalakulása, pontosabban Izsák és Izmaél fogantatásának és születésének különböző narratívája. Figyelemreméltó módon a két város eszmeiségének kidolgozásakor a Szentírást követve (Gal 4,21-31) egy családtörténetet mesél el, egy férfi és egy nő viszonyát elemezve gondolja megjeleníteni az egész emberiség számára releváns történeti döntést.

<sup>9</sup> A képzelőtehetség ambivalens szerepére a Biblia és a klasszikus források is világosan utalnak. Ld. Kearney: *The Wake of Imagination*. Érdemes kiemelni, hogy amint ezt a szerző gondos történeti áttekintésében helyesen jelzi, a keresztény kultúrtörténetben Kant képzelőerő-fogalma radikális átalakulást idézett elő. Forczek: *Képzelőerő...*, 128–147.

<sup>10</sup> “Az emberiséget két csoportra osztottuk. Egyik azoknak a csoportja, akik az ember szerint, másik meg azoké, akik Isten szerint élnek. Ezeket misztikus értelemben két városnak nevezzük. Az egyik az Istennek való örök uralomra van rendelve, a másik pedig a Sátánnal együtt örök büntetésre van ítélve. [...] Most pedig mivel már eleget mondtam e két város keletkezéséről [...] szükségesnek tartom, hogy a két város történetéről is szóljak, amely akkor kezdődött, amikor az első emberpár utódot nemzett, és addig tart, amíg az emberi nemzés meg nem szűnik. Ez az egész idő, vagy korszak, amelyben halottak távoznak el, és a helyükre szülöttek érkeznek, hozzátartozik a két város történetéhez.” Szent Ágoston: *Isten városáról...*, 265–266.

A dráma egyik különös aspektusa, hogy Ábrahám morálisan nem ítéltethető el azért, hogy a szolgálójával hált, hiszen egyfelől felesége kérését teljesítette, másfelől tette nem ütközik a zsidó törvényekbe. Az ő esetében még nem annyira bűn és erény szembeállításáról beszélhetünk, mint inkább két, egymástól eltérő szeretetforma és viszonyrendszer megkülönböztetéséről. Krisztus után természetesen radikálisan új összefüggésről van szó, és Ábrahám példája épp ezen újdonság analogikus megértését segíti elő. Ennyiben fontos, hogy Ágoston magasabbrendűnek tartja azt a szeretetet, mely nem egyszerűen pozitív spontán érzelmi válasz, hanem egy tanulási folyamat nyomán kialakuló alapvető beállítódás: radikális válasz a feltáruuló valóságra. Az ilyen szeretetben az ember elhivatottságának tudata tör felszínre, s ezért önmagunk teljes elajándékozásának hivatástapasztalata (*vocatio*), mely egyszersmind kiszólít bennünket az életvilág összefüggéseiből (*exvocatio*), és bevezet egy másik, eredendőbb és teljesebb vallási világba és történetbe (*invocatio*). Szent Ágoston értelmezése azt sugallja, hogy az égi város mellett elkötelezve magunkat egészen másféle narratívának lehetünk részesei. Ennek kulcsfontosságú része, éppen mert a képzelet iskolapéldája, ha megértjük és magunk is beleereshetünk abban a viszonyba, amely Ábrahámot Sárahoz kötötte.

Ábrahám és Sára sorsa mindenekelőtt azért egészen különleges, mert a történetüket hangsúlyosan nem maguk írják, az sokkal inkább Isten-viszonyuk formálódásával bomlik ki előttünk, szemben Ábrahám és Hágár drámai viszonyával, melyet – legalábbis a zsidó elbeszélés szerint – az emberi természet esendősege határoz meg.

Amikor Pál apostol galatákhöz írt levelének alaptézisét (Gal 4, 21–31) követve Szent Ágoston újrameséli a bibliai epizódot, kiemelt figyelmet szentel a képzelet szerepének abban, miként alakul Ábrahám és a választott nép sorsa. Nem általában véve a képzeleti aktusról van itt szó, hanem annak elképzeléséről, hogyan valósul meg Isten ígérete a világban, vagyis miként alakítja át az isteni akarat a valóságot, s az emberi viszonyokat.

Figyelemreméltó, hogy e szentírási történet sem hagy kétséget afelől, hogy az a színpad, ahol az isteni akarat kibontakozhat, nem más, mint a legitimebb emberi kapcsolat, a házasság. A mindig nagyobb, *semper maior* isteni szeretet mindenekelőtt az emberi szeretet-kapcsolatok átalakulásában mutatkozik meg, s különösen a férfi és nő drámai viszonyában következik be a csoda, a *szív teljes átalakulása*. Szent Ágoston ezt hangsúlyozva tartja fontosnak, hogy noha nem történik házasságtörés, amikor Ábrahám Hágárral gyermeket nemz (hiszen követi a választott nép törvényét), mégis meg kell tanulnia, hogy Isten szeretetére válaszolni többet jelent, mint egyszerűen betartani a törvény szavát: teljes ráhagyatkozást kíván. A képzeleti aktus, annak kitapogatása, felfedezése, miben és kiben bízva engedheti el az ember saját jövőképét, s válhat nyitottá Isten kezdeményezésére.

Fontos megjegyezni, hogy minden polemikus különbségtétel ellenére sem a két szeretet-forma szembeállításáról beszélhetünk, hiszen Ábrahám viszonya Hágárhoz,

a rabszolgához nem más, mint Ábrahám és Sára kapcsolatának árnyékszerű változata, s nem ennek ellentéte. Kétségtelen azonban, hogy Hágár nincs teljesen jelen a maga emberi és női mivoltában, csupán egy, ha mégoly nemes funkciót is lát el, pontosabban helyettesítő szerepet játszik. Ennyiben szimbolikus jelentéssel bír, hogy nem szabad emberként, hanem rabszolgaként kerül az események sodrába, nem irányítja a sorsát; végső soron ő is (mint a közösség egésze) egy időre Ábrahám és Sára kétségbeesésének áldozatává válik. Jóllehet a *fantázia* számára látszólag az ő termékenysége jelenti a menekülő utat, odaadása mégsem a teljesség felé indítja el. Figyelemreméltó és az ember, az emberi kicsinység iránti könyörület szép ak-tusa, hogy Isten Hágár méhének gyümölcsét is megáldja, és Ábrahám is igyekszik visszavezetni a választott néphez.

Az ígéret beteljesedése nem a múltbéli vágyak valóra válása, hanem valódi újdonság, s ezt csak a bizalmas ráhagyatkozás, önmagunk átadása nyomán képes felszínre törni. Ábrahám és Sára (szemben Ábrahám és Hágár kapcsolatával) akkor válik különlegessé, amikor nem egyszerűen egymás szemébe néznek, hanem megnyílnak az újra, s beengednek egy harmadikat is a viszonyukba, amikor tehát Isten kezébe helyezve sorsuk alakulását, kiszolgáltatják magukat egy *új élet* számukra is ismeretlen következményeinek. Nem nehéz belehelyezkednünk sorsukba, hiszen minden gyermek megszületése új életet ad a szülőknek is, újrendezi a szeretetviszonyokat, s e radikális újdonság és kiszolgáltatottság befogadása olyan ráhagyatkozást kíván, mely meghaladja a szülők egymáshoz való viszonyát. Ők egymást választották, a gyermek azonban túl van minden elképzelhetőn. Még azelőtt, hogy egy esendő gyermeket ajándékozna neki, Isten Ábrahámtól és Sárától ezt a ráhagyatkozást kéri, s erre készíti fel őket, lassan, türelmesen, atyai módon vezetve.

A Krisztus-esemény fényében már értjük az óvatosságot, hiszen paradox módon az Isten mindig termékeny akarata úgy nyilvánul meg, hogy azzal maga is kiszolgáltatja magát az embernek. Ez a Jézus születését megidéző prófécia adja meg az eljövendő elképzelésének egyik alapvető karakterjegyét: az sosem egy terv kidolgozását jelenti, s még csak nem is annak kreatív végrehajtásában működik közre. Mi több, az ember szerepe nem is egyszerűen az, hogy teremtményként válaszoljon a Teremtőjének, hanem sokkal inkább, hogy engedje magát bevonni abba a szentháromságos mozgásba, melynek révén az Atya átadja magát a Fiúnak a Szentlélek által, és Ő válaszképpen átadja magát az Atya akaratának a Szentlélek által. Innen, az Újszövetség megvilágította Krisztus-történet felől nézve világos, hogy Ábrahám feladata sem az, hogy feladva önmagát mechanikusan végrehajtsa egy isteni akaratot, hanem hogy saját szabadságával és teljes emberi mivoltával e titokzatos mozgásba beleereshkedve lassanként ráeszméljen, minek is vált részévé.

E tekintetben figyelemreméltó, hogy Ábrahám a féltékeny Sára kérésére a sivatagba száműzi Hágárt, aki gyermeket adott neki. Isten válaszképpen angyalt küld a végsőkig kiszolgáltatott anyához. Később maga Ábrahám kéri, hogy Hágártól

született gyermeke, Szent Ágoston megfogalmazásában a testi gyermek se maradjon ki Isten ígéretéből, mégha az más formában is vonatkozik rá mint a kegyelemből született gyermekre. Ami tehát e történetben, s egyáltalán az emberiség üdvtörténetében kibomlik, megvalósul, mindig az isteni és emberi akarat önmagát a másiknak kiszolgáltató dialógikus viszonyából születik.

E párbeszéd, az odaadott és az erre felelő szó, állandó tanulási folyamatot jelent, s ez maga a valóság, így Isten országának a kibontakozása. Ebből következik, hogy Ábrahám és Sára kapcsolatára akkor száll áldás, amikor e közösséget nem csak megnyitják Isten felé, hanem alapvetően benne és által kapcsolódnak össze. Ábrahám és Hágár ehhez képest az esendő ember magányát próbálta csak feloldani, s nem vesz tudomást arról, hogy az Istennel való közösség eredendőbb, ontológiai értelemben is alapvetőbb a kétségbeesett magánynál.<sup>11</sup> Ábrahám és Sára akkor tud ráhagyatkozni az ígéretre, ha megsejtenek valamit abból a rejtélyből, hogy az ígéret önfeltáró jellegű, vagyis fellebbenti a fátylat az ígéret szubjektumáról, aki maga az idők ura, s akinek ezért az emberi életkor nem jelent határt. Ahogyan Isten ígérete végül is beteljesedik Sárának a reménytelenséget felülmúló termékennyé válásában, kétségkívül előképe annak, ahogyan a teremtő és eljövendő Isten Krisztusban végletes módon kiszolgáltatta magát a világnak és beleereszkedett az időbeliségbe.

A Szentháromság persze még nem nyilatkoztatta ki magát olyan világosan Ábrahámnak, ahogyan azt a Megváltó élete elénk tárta. A hit atyjának képzelőtehetsége Istent keresve saját és népe történetének alakulásában ezért mindenekelőtt az időn túli öröklét valóságát volt hivatott felfedezni. Számára az ígéret nem csak egy kimondott szó, hanem a kezdet *jelen*-valósága, a teremtő aktus visszhangja is. Világ és valóságértelmezésében Ábrahámnak el kellett jutnia addig, hogy a kezdetektől a végidőkig tekintse át a valóságot, és ebből a széles perspektívából szemlélve tanulja meg értelmezni, mit jelent az ígéret, mit jelent a be nem teljesedett ígéret *jelen*-valósága. Szent Ágoston *Az Isten városának* fejezeteiben végigkíséri olvasóit e szellemi és spirituális utazáson, amelynek révén kibontakozhat a képzelet szabadsága, mely az isteni akarat igénylésében érhető tetten, felfedezve a valóság új és újabb részleteit és azok szimbolikus, Isten természetére vonatkozó igazságait.

Az utazás tanulságát így foglalhatjuk össze: Isten ígérete éppen azért valósulhat meg, ha teret adunk kibontakozásához, ha tehát nem akarunk elébe vágni. Mit jelent azonban teret, pontosabban időt adni egy be nem teljesült ígéretnek? Mit kíván az embertől a meg nem születő gyermek, vagyis az el nem kezdődött jövő befogadása, miféle nyitottsággal fordulhatnánk egy fájó hiánytapasztalathoz? Ábrahám és Sára viszonyában ez a paradox kérdés merül fel, ennek a mélyére hatolva érthetjük meg, hogy kettejük és a nép tágabb közösségének sorsa végső soron attól függ, milyen választ adnak rá.

<sup>11</sup> Kierkegaard: A halálos betegség...

JÖVŐ ÉS ELJÖVENDŐ<sup>12</sup>

Annak fényében, hogyan szembesül Ábrahám ismét a hit drámai kihívásával, könnyebb e paradoxon mélyére hatolni. Frédéric Manns francia biblikus értelmezése szerint Ábrahám második próbatételekor nem az a kérdés, fel tudja-e áldozni Izsákot, hanem hogy az érosz-elvű, felemelkedő szeretete képes-e megtisztulni, hogy méltó válasz lehessen Isten feltétlen odaadására.<sup>13</sup> Ábrahámnak ehhez meg kell tanulnia a befogadó, engedelmes szeretetet, s el kell engednie *az általa elképzelt jövő fogalmát*. Csak az képes erre, aki megtapasztalta, hogy Isten nem egyszerűen betartja az ígérését, hanem meghaladja azt, amit ebből emberi elménk megértett, s hűsége ezért nem a vak hit, hanem ráhagyatkozás kívánalmával szembesít.

Ábrahám életének fő kérdése a termékenység és atyaság. Ahhoz, hogy felismerje ennek transzcendens dimenzióját, tekintetét egészen mindenek teremtőjéhez *mint atyához* kell felemelnie. Így juthat el odáig, hogy – ahogyan Szent Ágoston a *De doctrina christianá*-ban fogalmaz – *mindent Isten kedvéért és Őt Önmagáért szeresse*.<sup>14</sup> Nem is annyira Isten parancsának mint parancsnak a teljesítése áll itt a középpontban, hanem inkább a *gyermeki beállítódás* és szemléletmód elsajátítása, az Atya felismerése, akinek hinni lehet a semmiből teremteni képes szavában. Ábrahám ugyanis csak az Atyát felismerve válhat maga is szabaddá tévő atyává, aki a (próbatétel után) visszakapott gyermekben már nem saját meghosszabbítását, projekcióját látja, hanem a szabadon kibontakozó jövőt, melyet nem az tesz „atyaivá”, hogy tőle származik, s uralhatja, hanem az, hogy atyaián elfogadja azt, amivé lesz.

E sajátos értelem akkor világosodik meg Ábrahám előtt, amikor úgy kapja vissza fiát az Istentől, mint az Atya ingyenesen adott ajándékát. E gyermek, a közösség, a nép jövőjének kulcsa és letéteményese, csodálatos ajándék, aki újra és újra elfogadva sem lesz a tulajdona, akit nem lehet kisajátítani, mert Istentől nyert saját útja és sorsa van. Még a beteljesedet ígérlet sem kisajátítható, úgy a miénk, hogy közben teljesen kiszolgáltatottak maradunk neki! Krisztus, az igazi Fiú mutatta meg, hogy e kiszolgáltatottság, a gyermek függése az atyától és az ember függése Istentől, nem

<sup>12</sup> Ld. Mezei: Vallásbölcselet... 362-370. Mezei „A tévedés jóvátétele” című fejezetben eredeti és lenyűgöző módon elemzi az ígérlet jelenségét kiemelve, hogy az önvalóság. Értelmezésében az ígérlet a vallás lényegi vonása. „A vallás nem csak igazságot, hanem ígérletet is tesz; s ez az ígérlet [...] magára a vallásra vonatkozik: egyrészt a tévedés jóvátételére, másrészt a vallás megújítására.” (365.o.)

<sup>13</sup> “L’itinéraire d’Abraham est parsemé de difficultés: Dieu Lui demandera même de sacrifier son fils. Non pas qu’il désire des sacrifices humains, mais il veut une purification de l’amour-éros. Le sacrifice n’est pas le sacrifice d’Isaac, mais celui d’Abraham. C’est lui qui doit renoncer à son amour captatif pour s’ouvrir à l’amour oblatif.” = Manns: Mais pour vous, qui suis-je? ..., 86.

<sup>14</sup> Vö. Szent Ágoston: De doctrina christiana..., 1.27.28. Az ilyen szeretet képes csak elismerni, hogy a másik is személy is Isten felé tart, és ezért önmagáért szerethető. Ld, uo. 1.33.37.



egy hatalmi viszony jellemzője, hanem a szeretet sajátsága, hiszen Krisztusban az Atya szolgáltatta ki magát teljesen és végérvényesen.

Visszatérve Ábrahám két gyermekéhez, először is a kétféle viszony horizontján eléje táruló jövő fogalmát kell megvizsgálnunk! Ábrahám és Hágár kapcsolata egy konkrét célt szolgál, egy meghatározott jövő előmozdítására szolgál. A képzelőtehetség mint fantázia itt épp annak elgondolását segíti elő, miként valósíthatnánk meg azt a forgatókönyvet, amitől azt remélik, olyan boldoggá teszi őket, mint Isten ígéretének beteljesülése. A fantázia aktusát tehát már mindig is az Istenhez emelkedő, de önmagára visszahulló, frusztrált vágy hívja életre. Még akkor is így van ez, ha később megerősödik és egy konkrét célt szem előtt tartva hamis magabiztossággal keresi a hozzá vezető utakat. Az így megkonstruált jövőkép lételeme, hogy kiszámítható, s mindaz, ami megtörténhet, ahhoz viszonyítva, aminek meg kell történnie, szinte számszerűsíthetően valószínű.

Az ilyen jövő azonban nem más, mint a múlt egy olyan változata, amire, jobb híján, akkor vágyunk, amikor az igazi boldogság elérhetetlennek tűnik. Jellemzően az ilyen elérhető vágyképen uralkodhatunk; a fantázia aktusa a valóság uralhatatlan részeit illetően hódító jellegű, még akkor is, ha sokszor ezt a félelem és létbizonytalanság indukálja. Mindazonáltal az ember természetes kiszolgáltatottsága aligha tűnik el, noha látszólag korlátok közé szorítható. A jövő nem teljesen ismeretlenként tornyosul fölénk, hanem számtalan ösvényt kínálva bomlik ki előttünk, s ahogy ezeken egyre tovább haladunk a cél felé, úgy hagyjuk magunk mögött az isteni ígéretet, s ezzel azt a közösséget is, amelyből a teljesen másféle jövő, az új kezdet megszülethetett volna. Hágár még akkor is maga felelős a jövőjéért, ha az nem úgy alakul, ahogyan várta, hiszen éppen erre szövetkezett Ábrahámmal, amikor az saját kezébe vette sorsuk alakítását.

Létezik-e azonban olyan jövő, amelyet nem mi választunk magunknak, s mégsem abból alakul ki, hogy tehetetlenül sodródunk az eseményekkel? Ha létezik ilyen, igaz rá, hogy nem mi választjuk, hanem sokkal inkább az választ bennünket, amikor a *valóságnál is valóságosabb* létlehetőségként tárul elénk, s mi épp ezért tudunk igent mondani rá. Szó sincs az értelem feladásáról, amikor e kihívásra felelve, egy olyan konkrét létformával szembesülünk, amely egyszerre beteljesíti és túlszárnyalja a múltban formálódó vágyainkat, elvárásainkat. Ami újdonságként elénk tárul ennyiben levezethetetlen a múltból, noha épp a múlt drámai történeteséi válik érthetővé mint újdonság. Összevetve múltbéli elvárásainkkal (ami elkerülhetetlen az értelmezéséhez) új és megújító kezdetként körvonalazódik számunkra. Az új kezdet ráhagyatkozást kíván, s ez épp azért értelmes, mert kínálkozó jelenvalósága valóságosabb múltbéli tapasztalatainknál.

Ábrahámnak, hitünk atyjának Izsák születésekor még nem adatott meg az új kezdet. A jelenvalóság számára fájó hiánytapasztalat volt. A „még nem” élménye Sárával a kétségbeesésbe taszította őket, amikor eltávolodtak attól, hogy az ígéretből

élve megajándékozottként tekintsenek a jelenre, mint ami a beteljesülés jegyét viseli magán. Egy rabszolgától vártak segítséget, s maguk is múltjuk rabszolgáivá tették magukat, amikor a boldogság ígérését elengedve saját tervet szöttek arra, hogyan boldoguljanak önerőből. Nem ítéltük el Sárát és Ábrahámot, amiért szükségük volt arra, hogy a nekik tett ígérlet, anyagi valóságként beteljesüljön, hiszen Isten maga is kegyelmes szeretettel fordul felénk, amikor elnézve hűtlenségüket, megengedi, hogy világra jöjjön a szolgáló gyermeke, Izmael. A bűnbeesett ember képzelőtehetsége nehezen érti meg, hogy tárhatja fel a látszólagos távollét Isten közelségét, jelenvalóságát. Ez az esendő ember iránti feneketlenül mély isteni türelem nyilvánul meg a megtestesülés misztériumában és később is, Jézus feltámadásától a mennybemenetelig tartó tanulási időszakban is, amikor az apostolok lassan megértik, hogyan marad velünk az, akinek jelenvalósága sokszor kérdéses számunkra. Szent Ágoston így fogalmaz: „Tehát a földi városban kétféle képet találunk. Az egyik saját jelenlétét igazolja, a másik pedig jelenléte által a mennyei város jelzésére szolgál.”<sup>15</sup>

Ábrahám viszonya Izsákhöz és Izmaelhez visszatükrözi e drámai kettősséget, melyben lassan megtanulja, hogy a képzelet miként tárhatja fel a jelenlét utalásösszefüggését, vagyis hogyan mutat túl önmagán Izsák létezése, aki születésével rácsafolt minden emberi számításra: ő az Istennel való szövetség és közösség, pontosabban az ígérlet formájában feltörő Isteni kegyelem megtestesítője. Ábrahám a zsidó hagyomány szerint számos próbát kiállva mélyíti el a hitét, és ismeri el az egy, igaz Isten hatalmát. Az egyik ilyen próba, vagyis tanúbizonyság amellet, hogy a valóság Ábrahám számára már valóban az ígérlet által feltárt szélesebb összefüggés és nagyobb közösségi tér, Izmael, vagy ahogyan Szent Ágoston az Írást idézve nevezi, a „test szerinti”, vagyis a „természet szokásos törvénye szerint”<sup>16</sup> született gyermek elbocsátása. Ábrahámnak el kell engednie az Izsák által megtestesített jövőképet, melyet az emberi közreműködés és erőfeszítés logikáját követve a fantázia alkotott meg. Izsák elengedése szakítás egy sajátos gondolkodásmóddal, amelyben a kontingens valóság megőrzésére és fenntartására törekvő találékony fantázia megnyerhetetlen háborút vív a pusztulás, a halál és a szenvedéssel szemben. Tagadhatatlan, hogy noha Izsák a kétségbeesés szülötte, egyúttal a nemes emberi küzdelmet is szimbolizálja, amelynek révén az ember megvív mindazzal, ami az ősbűn következményeképpen folyton fenyegeti boldogulásunkat és túlélésünket. Ha Isten valóban elhagyta volna Ábrahámot, a két öreg Hágárral kötött leleményes „szövetségéről” azt gondolhatnánk, az a magára maradt emberiség fantáziadús ellenállásának jelképe.

Ez a közösség azonban nem szűnt meg, csupán elhomályosult az ember szeme előtt! *A képzelet valódi és elsődleges feladata éppen az, hogy az élő közösség perspektívájából ragadja meg az élénk táruló valóságot, innen ered a képzelet párbeszéd*

<sup>15</sup> Szent Ágoston: Isten városáról..., 268.

<sup>16</sup> Uo., 269.

jellege. Ez bonyolultabb gondolati mozgást jelent, mint a fantázia előrefutása a célhoz, hogy aztán a visszatérve a konkrét helyzetbe kijelölje a projekt (az ember előre vetülése) adta teendőket.

A képzelet a valóság őseredetéhez emelkedik fel a kegyelmi adományként feltárulkozó valóságból, amelyet áthat az isteni jelenlét, pontosabban „jelenvalóság”. Ábrahám Izsák segítségével éppen azt tanulja meg, hogy a boldogság természetes módon ugyan elérhetetlen, kegyelmi ajándékként azonban már benne rejlik az ígéletben is: jelenvaló. Az ígélet sem attól válik valóssá, hogy beteljesedik, hanem azért valóságos, mert Isten velünk kötött szövetségének, közösségvállalásának egyik kifejezése. Ezért írja Szent Ágoston, hogy

helyesen jelképezi Izsák a kegyelmi ígélet szerint született gyermekeit, a szabad város polgárait, az örök béke társait, ahol nem a saját és egyéni akarat szeretete uralkodik, hanem az, amely a közös és változatlan jónak örül, és a sokból egy szívet alkot, vagyis ahol tökéletesen egyetértő szeretetből fakadó engedelmisség van.<sup>17</sup>

A képzelet nem szegényes, amennyiben a fantáziával szemben nem az egyén és az egyén meghosszabbításaként értelmezett közösség javait akarja gyarapítani, hanem a megajándékozott gazdagságát igyekszik megosztani engedelmes módon. A képzelet dialógikus mozgása szabad, de korántsem önkényes: az ajándékban felszínre törő parancsot követi, mely annak mind termékenyebb szétosztására szólítja fel. Az ajándék ugyanis csak azáltal maradhat meg annak ami, vagyis a kegyelem mint isteni jelenlét kifejeződésének, ha elfogadjuk, hagyjuk, hogy átformáljon és ingyenes módon továbbajándékozzuk. A képzelet, miután elismerte és felfedezte az ajándékot, valamint a reflexió gyújtópontjába állította az ajándék forrását, éppen a továbbajándékozás leleményes kutatására vállalkozik. Ennek kapcsán nem előrefut, s közelít egy célként kiválasztott állapothoz, hanem a jelenvalóságban elmélyülve tárja fel, hogy az mennyiben az *eljövendő*, a hozzánk közelítő teljes *communio*, *koinonia tón hagión*- kifejezése.

*A képzelet logikáját tekintve tehát mindig is eucharisztikus, működési elvét tekintve pedig liturgikus jellegű.* Eucharisztikus logika alatt azt értem, hogy a természetfeletti és természetes, az isteni és világi egységét világítja meg, a dolgoknak azon egyszerre sajátos és mindent átfogó értelmét, amely kegyelmi adomány voltukból fakad. A képzelet ennyiben mindig a megtestesülés és az isteni szeretet megváltó erejére összpontosít, vagyis lényegét tekintve a jelenvalóság reményteljes vetületét hivatott felfedni, az örökkévaló jót a mulandó világban. Ez pedig aligha lehetséges egy olyan liturgikus mozgás nélkül, ami a bűn teljes negativitását átöleli egészen a Kereszthalálig. Míg a fantázia a kétségbeesett küzdelem a bűnbeesés számtalan

<sup>17</sup> Uo., 270.

következményével, addig a képzelet egy harcban álló világban hirdeti a jónak a rossz fölötti végső győzelmét, hiszen csak ennek hála magasztosulhatnak fel a legyőzöttek és bocsáthatnak meg az áldozatok.

## APOKALIPTIKUS POLITIKAI FANTÁZIA

*A földi város harcáról és békéjéről* című fejezetben Szent Ágoston pontosan kijelöli a földi város képzelőerejének, vagy ahogy itt fogalmaztunk, a fantázia mozgásának határait: „A földi város nem áll fenn örökké, mert amint az utolsó ítéletkor utoléri a büntetés, már nem is lesz város, most is rendelkezik azzal a jóval, amelynek részeseként örvendezik, ha ugyan az ilyen dolgoknak egyáltalán örülni lehet.”<sup>18</sup> A város, amely nem áll fenn örökké, folytonosan retteg egyfelől az utolsó ítélettől, másfelől, azért mert ebben a mulandó városban „nincs olyan jó, mely kedvelőjének szorongást ne okozna.”<sup>19</sup>

Akinek fantáziája mulandó javakra, hatalomra, uralomra irányul, az Szent Ágoston szerint meghasonlik önmagával, hiszen ezeket csak harc árán érheti el, nyugodt élvezetükhöz azonban béke kell. A javakért folytatott versenyben a hön áhított béke tehát csak mások legyőzése árán vívható ki, így azonban a béke átmeneti állapot lehet csupán. Nem csuda, hogy a fantázia lényegszerűen a végső, apokaliptikus harc által szerzett győzelmet vízionálja, s ezzel enyhítené elkerülhetetlen nyomorúságát.

Az apokalipszis itt azonban nem Isten örvendetes végső kinyilatkoztatása, nem is az eljövendő örök közösség, hanem a törékeny jelen pillanat állandó, kozmikus fenyegetettsége. Akinek képzelőerejét a Hágár és Ábrahám kapcsolatát jellemző *alapvető beállítódás* határozza meg, annak politikai közössége komoly feladat elé néz: menteni kell a még menthetőt és végleg le kell győzni mindazt és mindazokat, akik a törékeny jelen válságát előidéztek! A permanens *békeharc* paradoxonja tehát állandó válságpolitizálást idéz elő és természetes módon maga után vonja a politikai tér felosztását barátokra és ellenségre.<sup>20</sup>

A fantázia azonban nem csak emiatt problematikus. E sajátos beállítódásnak megvannak a maga metafizikai, antropológiai és etikai következményei, s ezek kétségkívül kihatnak arra, hogyan képzeljük el a politikai közösség boldogulását és boldogságát.

A végső győzelem fantáziaképe, mely fokozatosan elhozhatja a békét az egész közösség számára nem egyszerűen hamis illúzió, hanem ennél mélyebb, metafizikai hazugság is, amennyiben a győzelmet kizárólag az emberi erőfeszítések sikerétől

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Ld. Schmidt: A politika fogalma..., 160.o.

várja.<sup>21</sup> Hágár gyermekeinek ez az antropocentrikus (*versus* teocentrikus) politikája, soha véget nem érő sivatagi vándorláshoz hasonlít. Abból indul ki ugyanis, hogy a jó és rossz harcának alakulása, mi több végső kimenetele tőlünk, emberektől függ, s ennek felismerése az emberi emancipáció első lépése. A politika így értelemszerűen maga is az egyik legfontosabb harcterré válik, aki azonban az embert állítja e gigászi harc középpontjába, az szükségképpen embertelenné teszi azt, hiszen a tét maga az emberiség jövője, amihez képest a harcban adott esetben rossz oldalon álló egyes ember élete részvalóság csupán. Az apokaliptikus fantázia ugyanakkor azért is embertelen, mert küzdeni mindig csak a legfőbb valósággal érdemes, s ha ez maga az emberi természet, akkor a progressziót kétségkívül csak ennek felülmúlása, legyőzése biztosítja.

## HÁGÁR MAI GYERMEKEI: A TRANZHUMANISTA POLITIKA

Hágár mai gyermekei sok esetben a transzhumanizmusba menekülnek.<sup>22</sup> Az ember befejezetlen teremtmény, ahhoz, hogy önmaga lehessen, meg kell haladnia önmagát. A keresztény világnézetnek ezt a pontját a transzhumanisták is elfogadják, a meghaladást azonban számukra nem a szentségi átlényegülés jelenti, hanem az emberi természet fokozatos megváltoztatását, vagyis az ember testi, szellemi és lelki képességeinek technikai úton történő fejlesztését (*enhancement*).<sup>23</sup>

A fantázia irányába mozdult a képzelőtehetség itt is egy narratívában, történetmesélő módon képes kibontakozni. A keresztény teológiai differenciált és drámai látásmódját, miszerint az emberi természet eredendően jó, de bűnbeesett és ezt az eredeti közösséghez való visszatérés, vagyis a kiengesztelődés révén lehet korrigálni, itt felváltja egy sommás negatív ítéletet a *conditio humana* és tágabb értelemben az egész valóság (teremtett világ) felett: az emberi természet javításra, fejlesztésre szorul – nem csupán a jelenlegi állapotában, hanem örökké.

A transzhumanista szemléletet lényegi értelemben jellemzi az apokaliptikus zaklatottság; a fantáziavilág mindig a szegényes valósággal szemben, és sok esetben azzal párhuzamos dimenzióban bontakozik ki, a fenyegető katasztrófa árnyékában tör uralomra, ahol fogytán az idő. Hágár gyermekeinek, akik apátlanul nőnek fel,

<sup>21</sup> A természetes és természetfölötti, a természet és kegyelem szétválasztásának, vagyis nem pusztán megkülönböztetésének, hanem a két szféra radikális különválasztásának engesztelhetetlen kritikusa John Milbank anglikán teológus, aki egyebek mellett Henri de Lubac nyomán egy újfajta, nem jobboldali, hanem baloldali intergalizmus mellett áll ki. Ld. különösen Milbank: *The future of love...*; Milbank – Pabst: *The politics of virtue...*

<sup>22</sup> Hughes: *The politics of transhumanism ...*, 757–776.

<sup>23</sup> E kétséges vállalkozást számos kritika érte teológiai és filozófiai szempontból egyaránt.

s ezért nem is tudnak hálásak lenni saját egzisztenciájukért, sebtiben kell emancipálódniuk és menekülni, futva cselekszenek, anyjukat, az anyatermészetet is hátrahagyva, hogy kiszakítsák a világból a jussukat.<sup>24</sup> Közösségük a nomád hordáké, akik nem tartoznak sehová, nincs múltjuk, se jelenük, és egy jövőképet hajszolva vándorolnak sivataggá téve a világot maguk körül. Bármiféle hagyomány csak kötöttség és teher számukra, amin túl kell lendülni, mi több saját testi valóságuk is, ami mint adottság még hálára kötelezheti őket, csupán nyűg számukra. Nem egyszerűen az egyes testi és szellemi képességek határait akarják tehát meghaladni, hanem magát az emberi természetet mint alapvetően korlátolt valóságot. Az önszeretettől vezérelt céljuk továbbra is a megistenülés s az örök élet, de ezt konkrét formában képzelik, tehát mint korlátlanul meghosszabbítható és a végtelenül fokozhatóan intenzív egzisztenciát.<sup>25</sup>

Ágoston még földi városról, tehát ha deficiens formában is, de közösségről beszélt, mára azonban versengő egyedek kényszerűen együtt élő magányos tömegeiről írhatnánk, melyet különböző fejlettségű állapotban lévő individuumok alkotnak;<sup>26</sup> a vírushordozó tömegemember csoportosulásain belül állandó a feszültség és senki sincs biztonságban: bárkin túlléphet az idő, akárhogy igyekszik megfelelni az önfejlesztés kegyetlen, hiszen önemésztő kívánalmainak, lemaradhat, kieshet a fejlődés feszített ritmusából. Az a torzszülött „politika”, ha beszélhetünk még egyáltalán a polisz közös ügyeiről, amit Hágár, a rabszolga menekülő mai gyermekei még elismernek, nem az isteni kegyelem mindig túlradó gazdagságából merít, hanem a túléléshez szükséges fogyatkozó erőforrások és nyersanyagok elosztására összpontosít. Nem lehet kétségünk affelől, hogy az ilyen politika álszent módon minden erejével – és ez főként a virtualitás dimenziójának teljes kiaknázását jelenti –, tagadja és elkendőzi, hogy lényege szerint erő és hatalompolitika. Nem rosszhiszeműség, hanem realizmus, ha felfigyelünk rá, hogy sokszor épp a szenvedők sorsa iránti érzékenységre apellálva minden eddiginél szigorúbb és az élet minden egyes dimenziójában (a fogantatástól a halálig) totális uralomra törekszik. Legnagyobb kincse maga is a fantázia terméke, az innovációból származó információ, az adatok újfajta kombinációs összefüggése; ez azonban nem hoz, nem hozhat valódi áttörést. Az ilyen apokaliptikus politika nem akarja elhárítani a végső összeomlást, hanem mindig csak elodázza a közelgő katasztrófát, hiszen ez, vagyis a végső pusztulás réme legfőbb legitimációs forrása.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ld. Ulrich: Isten a mi Atyánk... 98–110.

<sup>25</sup> Ld. More: The philosophy of transhumanism..., 3-17.

<sup>26</sup> Vö. Anruba: La soledad...

<sup>27</sup> Ld. Han: Pszichopolitika..., 47-51

## POLITIKAI KÉPZELET – KORTÁRS ÖSSZEFÜGGÉSBEN

Politikai fantázia és képzelet között az egyik legfőbb különbség az idő-tapasztalat és az erre épülő időszemlélet. A fantázia rohanása gyökeresen szembenáll a képzelet elidőző szemlélődésével, mely a jelenvalóság mélységeit igyekszik feltárni a lehető legtágabb, a kezdettől a végidőig tartó perspektívában. A fantázia számára a jelen semmis átmenet a jövőbe, mely a kiteljesedő egzisztencia teljesebb életével kecsegtet. A képzeletet ellenben egy olyan tapasztalat hozza mozgásba, melyben múlt és jövő összeér a jelenben, s ezért az egyaránt megvilágítja az idő kezdetének és végének misztériumát.

Azok, akik ma Ábrahám és Izsák örökösei, vagyis az ígélet gyermekeinek szeretnének lenni, a politikai képzeletük kiindulópontjának a Krisztus-eseményt tartják, elismerve, hogy ez egy semmihez sem hasonlítható új kezdetet jelent az emberi történelemben.<sup>28</sup> Ma is az a feladatuk, hogy e kezdetből kiindulva gondolják át a közösségünk *eljövendőjét*. Az *eljövendő*, ahogyan fentebb Ágostont idézve érveltem, a jelenvalóságból bomlik ki azok számára, akik a projekciós, előremene-külő gondolkodással szemben képesek a *ráhagyatkozó szemlélődésre*, vagyis nem előrevetik magukat valami emberiség-jobbító terv irányába, elhárítandó az éppen aktuális, közelgő katasztrófát, hanem az Istennel való jelenvaló és szentségi közösség érvényesülésére vállalkoznak.

Az emberi közösség tulajdonképpeni valósága azokat illeti meg, akik Ábrahámnak a kegyelmi ajándékként kapott gyermekétől származtatják magukat. Ez az ígélet Krisztusban immár beteljesedett, így a valódi dráma számukra abban áll, hogy fel és elismerjék ezt a mindenfajta emberi közösséget megalapozó kapcsolatot a teremtés teljességét átható, átjáró isteni jelenvalósággal. E törekvés teszi a képzeletet realitás-elvűvé: a teljes valóság megragadására törekedve mindenekelőtt azt a minden pillanat adódásában ott munkáló drámai momentumot akarja megragadni, amellyel az *eljövendő* kiszolgáltatja magát a jelennek. A képzeletteljes politika, vagyis a közösség átlényegülése azok tanúságtételének gyümölcse, akik maguk is részt vállalnak e kiszolgáltatottságban, odaadásban. Számukra a vezetés nem hatalmi kérdés, hanem olyan szolgálat, amelynek révén érvényre juthat a jelenvalóság, amely paradox módon épp kiszolgáltatottsága révén uralkodik, amennyiben maga fölé emel.<sup>29</sup>

Az ilyen politika célja nem lehet más mint a közösség megújítása, vagyis az istengyermekség elismerése révén a kiengesztelődés kegyelme. A bűnbeesés után

<sup>28</sup> Ld. Pégyu: Véronique...

<sup>29</sup> Ld. Ferdinand Ulrich az Atya tekintélyét elemezve hívja fel a figyelmet a felülről irányító és az alulról fenntartó hatalom között. Az Atya tekintélye nem parancsuralmi jellegű, hanem annak végső kiszolgáltatottságából fakad, aki Krisztusban teljesen odaadta magát és Ő mindent maga fölé emelve, fenntart. Ld. Ulrich: Isten a mi Atyánk..., 98-109.

az emberek közötti konfliktus és nézeteltérések nem szüntethetőek meg semmilyen technikai innováció révén, ennek egyetlen módja a kiengesztelő áldozat.

Ábrahám egész életének története jól mutatja, milyen drámai a választás képzelet és fantázia között.

## KÉPZELET ÉS KÖZÖSSÉG

A fantázia kiváltságos képesség, mely elkerülhetetlenül kiélezi a vezetők és vezetettek, a felvilágosultak és sötétben tapogatózók különbségét, hiszen mindenekelőtt e különbség konstituálja a politikai teret. Korunk fantáziája két irányba működik: egyfelől az innováció révén biztosítja a kiváltságosak gazdaság és társadalmi előnyét, másfelől az által csökkenti a nyomor és másodrendűség érzése okozta frusztrációt, hogy a hátrányos helyzetűeket pacifikálja, menekülő utat kínálva a virtuális térbe, a párhuzamos valóságokba. E két funkció sokszor egybeolvad, egymást erősítve jelentkezik, a képzelőtehetség ugyanis idomítható: a hatalom megőrzésére törekvő politikai elitnek egyik legfontosabb feladata, hogy uralják az elnyomottak fantáziaképeit, alacsonyabb rendű, a kielégülésre és nem a kiteljesedésre irányuló és nem ritkán félelemvezérelt vágyakat táplálva beléjük. Jó példa erre a tömegkultúra visszatérő toposza, egy adott ellenség (pl. terrorizmus, egyenlőtlenség, egy a közösség egészét sújtó vírus, etc.) fölött aratott győzelem, jobbára valami olyan technikai újításnak köszönhetően, amelyet az uralkodó elit tett lehetővé. Már csak a hatalom megőrzése végett miatt is szükség van a fenyegetettség érzésének fenntartására az élet minden területén és dimenziójában, a munkahelytől, a családi életen és szexualitáson keresztül a fogyasztói tevékenységig.

Míg a képzelet elismeri Isten és ember közösségének, *kölcsönös kiszolgáltatottságának* eredendő értelmét, s azt kutatja, hogyan vehetnénk benne jobban részt, a fantázia, még ha jószándékúan egy gyümölcsöző közösséget akarna is létrehozni (mint Ábrahám és Hágár), akkor is képtelen erre. Ahogy ki akar szakadni a múltból és előre veti magát, elkerülhetetlenül polarizál, hiszen elvon a valóságtól, amelyet a működési elvben foglalt értékítélet szerint, erőszakosan át kell alakítani ahhoz, hogy „emberhez méltó” legyen. Politikai felszabadulás és valódi közösség tehát aligha lehetséges a képzelőtehetség felszabadítása nélkül.<sup>30</sup>

Szent II. János Pál hangsúlyozta, hogy csak az igazság mint a létező adományszerű megmutatkozása szabadítja fel az embert. A képzelőtehetség feladata, hogy feltárja a valóság mélyrétegeit és rejtett összefüggéseit. A keresztény kinyilatkoztatás szerint a valóság végső alapszerkezete személyelvű, közösségi, pontosabban szentháromságos.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Bottici: From imagination..., 16-37

<sup>31</sup> Hemmerle: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie...



A képzelet által felfedett politikai tekintély Krisztusé, az Atyától származik és a Szentlélek segítségével az által nyilvánul meg, hogy az istengyermekséget (fiúk a Fiúban) felvállalók szabad viselkedése visszatükrözi. E tükörkép konkrétuma kaput nyit a szemlélődésre képes képzelőtehetség előtt, rajta belépve Krisztus és az Egyház menyegzőjének képe bontakozik ki előttünk. A teopolitikai képzelet tulajdonképpeni, tehát drámai, mi több teodramatikus értelme szerint vendéglátó (*hospitalitas*)<sup>32</sup> részvétel ezen az ünnepségen.<sup>33</sup>

## BIBLIOGRÁFIA

- Anruba, Enrique: *La soledad*. Madrid: Editorial Sintesis, 2018.
- Augustine: *De doctrina christiana*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Bottici, Chiara: *From imagination to the imaginary and beyond: towards a theory of imaginal politics* = Bottici, Chiara – Challand, Benoit (eds.): *The Politics of Imagination*. Oxon: Birbeck Law Press, 2011, 16–37.
- Cavanaugh, William: *Migration of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*. Cambridge: Eerdmans, 2011.
- Conway, Trudy: *Compassion and Hospitality* = McCarthy, David Matzko (ed.): *The Heart of Catholic Social Teaching. Its Origins and Contemporary Significance*. Brazos Press, 2009.
- Forczek, Ákos: *Képzelőerő és fantázia Kantnál: A tapasztalati megismerés és a kritikailag hitetlen értelemképződések viszonyáról* = *Magyar Filozófiai Szemle*, 2017/61, 128–147.
- Han, Byung Chul: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Typotex, 2020.
- Hemmerle, Klaus: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- Hughes, James J.: *The politics of transhumanism and the techno-millennial imagination 1626–2030*. = *Zygon*, 2012/47, 757–776.
- Kearney, Richard: *The Wake of Imagination*. London: HarperCollins, 1998.

<sup>32</sup> Vö. Conway: *Compassion and Hospitality...*, 169–183.

<sup>33</sup> E gondolat tudatosan szembehelyezkedik a gyakran hangoztatott állásponttal, miszerint a katolikus hit politikai hozadéka utópikus jellegű és ideálokkal szolgál a konkrét politikai cselekvéshez. Thomas Massaro, a Boston College School of Theology and Ministry jezsuita professzora példának okáért így fogalmaz: „It is no embarrassment to say that religion offers politics the perspective of utopia, a place that does not actually exist but nevertheless provides us with standards for judging the political order that does not exist. Under the influence of theological principles and the religious imagination, people of faith have consistently supplied ordinary politics with indispensable portrayals of ideal order, virtue, and pure motivation that have served the common good in many cultures and contexts. Religion lends these ideas to the political order in various ways”, in: Massaro: *Living Justice...*, 26. Jóllehet a keresztény politikai képzelet valóban sokféle iránymutatás ad a politikai aktoroknak, nem utópiát fogalmaz meg, hanem a valóságosabbnál is valósabb létszférához kínál hozzáférést az által, hogy ennek létevelvetni engedi a személyes tanúságtételen keresztül. Röviden: elsősorban nem absztrakt elveket fogalmaz meg és nem is ezekből merít, hanem a személyközi viszonyokban teret enged, pontosabban időt ad a valóság kinyilatkoztató erejének.

- Kierkegaard, Sören: A halálos betegség. Ford. Rácz Péter. Budapest: Göncöl, 1993.
- Manns, Frédéric: Mais pour vous, qui suis-je? Éléments de christologie. Paris: Médiaspaul, 1997.
- Massaro, Thomas: Living Justice. Catholic Social Teaching in Action. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- Mezei Balázs: Vallásbölcselet, Máriabesenyő–Gödöllő: Attraktor, 2004.
- Milbank, John: The future of love: essays in political theology. La Vergne: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- Milbank, John: Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell, 1990.
- Milbank, John – Pabst, Adrian: The politics of virtue: Post-liberalism and the human future. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- More, Max: The philosophy of transhumanism = More, Max – Vita-More, Natasha (eds.): The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 3–17.
- O'Donovan, Oliver: The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Péguy, Charles: Véronique: dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle. Paris: Gallimard, 1972.
- Schmidt, Carl: A politika fogalma. Ford. Cs. Kiss Lajos, Budapest: Osiris–Attraktor, 2002.
- Scott, Peter – Cavanaugh, William T. (eds.): The Blackwell Companion to Political Theology, Vol. 40. Chichester: John Wiley & Sons, 2008.
- Sureau, Denis: Pour une nouvelle théologie politique (autour de Radical Orthodoxy). Paris: Éditions Parole et Silence, 2008.
- Szent Ágoston: Az Isten városáról. Ford. Földváry Antal. Budapest: Kairosz Kiadó, 2009.
- Ulrich, Ferdinand: Isten a mi Atyánk = Communio, 2016/24, 98–109.