

Tallár Ferenc

Sacrum és politicum – Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretetközösség

BEVEZETÉS

A politikai fogalma mellett a politikai teológia is azon fogalmak közé tartozik, melyek Carl Schmitt neve kapcsán az elsők között merülnek fel. Amiből akár arra is következtethetnénk, hogy a fogalom jelentése, politika és teológia kapcsolata világos és egyértelmű. Ami Schmittet illeti, ő valóban a rá jellemző lakonikussággal, tézisszerű egyértelműséggel fogalmaz: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.” (SCHMITT 1992, 19.) Azt hiszem azonban, igaza van Ottmannak abban, hogy Schmitt „olvasói dolgát könnyűvé, értelmezőinek dolgát nehézé tette”. Mesteri retorikájával ugyanis „szövegeinek a felületén világos, a háttérben azonban rejtjelezett értelmet adott” (OTTMANN 1990, 61).

Erről a rejtjelezett értelemről akár le is mondhatunk persze. Így tesz például, egyébként nagyon tudatosan, Hermann Lübbe: „A politikai teológia schmitti fogalma, amennyire én látom, nem egy olyan teológia fogalma, amely igényt támasztana arra, hogy egy politikai vagy ismét politikaivá vált vallás teológiája legyen. Nekem úgy tűnik, hogy a politikai teológia schmitti fogalma jelentésmagját tekintve analitikusan megragadható és azután történelmileg értelmezhető strukturális analógiákra utal, egyrészt centrális teológiai fogalmak, másrészt centrális jogi fogalmak között. Mint könyvcím, az így értelmezett »politikai teológia« egy akadémiai kutatási program megnevezése.” (LÜBBE 1983, 47.) Lübbe megfogalmazása korrektnek tetszhet, ám valójában arra irányul, hogy a „rejtjelezett értelmet” érvénytelennek nyilvánítsa, s ezzel a politikai teológia „méregfogát” kihúzza. Egészen világossá akkor válik ez, amikor azt írja, hogy ebben az „akadémiai programban” a politikai teológia „semlegesítődik” és „ártalmatlanná” lesz (LÜBBE 1983, 50). Az irónia nyilvánvaló. Hiszen Schmitt-től, aki a „semlegesítődések” folyamatában a modernitás válságának bizonyosságát látta, aligha állt valami is távolabb, mint ennek a semlegesítődésnek a támogatása egy ártalmatlan akadémiai kutatási program keretében.

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS LEGITIMITÁS

Mindebből természetesen nem következik, hogy Schmitt alkalomadtán ne élt volna maga is hasonlóan „ártalmatlan” megfogalmazásokkal. A *Politikai teológia II.*-ben azt olvashatjuk például, hogy „amit a politikai teológia témája kapcsán elmondtam, egy jogász kijelentései teológiai és jogi fogalmak jogelméletileg és joggyakorlatilag felmerülő, rendszeres strukturális rokonságáról. Az egész a jogtörténeti és szociológiai kutatás területén mozog.” (SCHMITT 1970, 101.) Épp erre a helyre utalva jegyzi meg azonban Blumenberg, hogy Schmitt ily módon „a szekularizációs tézist a

strukturális analógia fogalmára redukálja”. Ám Blumenberg úgy látja, hogy a politikai teológiát illetően épp a *szekularizációs tézis* a döntő mozzanat, hiszen az „ál-lamteoretikus Schmitt számára a szekularizáció a legitimitás kategóriája” (BLUMENBERG 1988, 104–105, 108). Ami természetesen azt jelenti, hogy a politikai teológia „semleges” vagy „akadémikus” fogalma mögött egy, az újkor *legitimitását* érintő kérdés rejlik: ha igaz az, hogy a modern államelmélet, s így módon a modern állam minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom, akkor a modern állam, mely a teológia és az Egyház elorzott javait gyűjti maga köré, hogy azokból, elrejtendő a belső úrt, egy barokk homlokzatot húzzon fel maga elé, csak *legális*, azaz törvényszerű (*gesetzmäßig*) lehet, de nem *legitim*, azaz jogszerű (*rechtsmäßig*). Mert szemben a legalitással, azaz „egy állami vagy más, kiszámíthatóan tevékenykedő bürokrácia működésmódjával”, mely a maga által kibocsátott törvények alapján saját maga teremti meg önnön jogalapját, a legitimitás ennél többet, tudniillik *metafizikai* alapokat feltételez (vö. SCHMITT 1970, 112–113). E metafizikai alapok hiányára utalva írhatja csak Schmitt, hogy „a teológiával a morál, és a morállal a politikai eszmék is eltűnnek, és minden politikai és morális döntés megbénul a természetes életnek, a problémamentes közvetlenségnek paradicsomi evilágiságában” (SCHMITT 1992, 34).

Úgy tűnik tehát, hogy az újkor legitimitását állító Blumenbergnek igaz a van: bár Schmitt maga is él a politikai teológia semleges megfogalmazásaival, a fogalmat illetően a szekularizációs tézis, valamint a hozzá kapcsolódó legitimitás/legalitás probléma döntő pontnak bizonyul. Jellemző, hogy amikor Blumenberg amellett érvel, hogy az újkor önmagát igazolja, Schmitt azzal válaszol, hogy Blumenberg érvelése „autisztikus”, mert az „érvelés immanenciája, mely polemikus éllel egy teológiai transzcendencia ellen irányul, nem más, mint önfelhatalmazás” (SCHMITT 1970, 114). Amiből természetesen megint csak az következik, hogy Schmitt szerint a modern állam feltartóztathatatlanul a pusztá legalitás irányába tart. A modern jogállam a maga által hozott törvények igazolásának alapját is maga teremti meg azzal az alpnormával (alkotmánnyal), amin túl nincs, de nem is szükséges immár hivatkozási alap: a jogrenddel azonosított modern jogállam „nem más, mint a végső beszámítási pontra és az alpnormára történő hivatkozások rendszere. Az államban uralkodó alá- és fölérendeltség alapja az, hogy a legsúlyos fokozat felhatalmazásáig és hatásköréig minden egységes középpontból indul ki. [...] Ugyanakkor ez a »pont« egy »tovább nem levezethető rend« is. [...] A döntő, minden tudományos ellenféllel szemben állandóan és ismételtelen felhozott érv mindig ugyanaz: valamely norma érvényességének alapja csakis egy másik norma lehet; ezért a jogi szemlélet számára az állam azonos alkotmányával, azaz az egységes alpnormával.” (SCHMITT 1992, 9–10.)

Legitim rendről ezzel szemben Schmitt szerint akkor lehet szó, ha az állam, bizonyítva, hogy „a jogi normák érvényessége fölött fölényben van”, *szuverén* államként „megszabadul minden normatív köteléktől”, és magára vállalja az abszolút döntés felelősségét, ami által valami „új és idegen” jelenik meg a „problémamentes közvetlenség paradicsomi evilágiságában” (SCHMITT 1992, 5) – egy olyan metafizikai mozzanat tehát, mely legitimitást biztosít az őt reprezentáló állam számára. Mert a legitim állam mindig egy felette álló, nálánál nagyobb eszme *reprezentációjaként* legitim. A reprezentáció ugyanis „azt jelenti, hogy egy láthatatlan létet egy nyilvánosan jelenlévő által láthatóvá teszünk és megjelenítünk”. Ahol pedig, mint a modernitásban, veszendőbe megy az a tudat és az a képesség, hogy „egy *politikai egységként* léte-

ző nép” a természetes étellel szemben „a létezésnek egy magasabb, szellemibb és intenzívebb módját” birtokolja, ott hiányzik a reprezentáció eszméje iránti megértés is (SCHMITT 1957, 209–210).

Ily módon a politikai teológia nemcsak a szekularizációs téziszhez és azon keresztül a legitimitás problémájához kapcsolódik, hanem a szuverenitás fogalmához is. Ahhoz, hogy a legitimitás és a szuverenitás egyszerre politikainak és teológiaiinak tetsző fogalmát összekapcsolhassuk, a politikai teológia *teológiáját* kell rekonstruálnunk. A kiindulópontot ehhez a magát hívő kereszténynek és gyakorló katolikusnak valló Schmitt *történelemszemléletében* lelhetjük fel. „A keresztény aion egésze – írja Schmitt a *Politikai teológia II.*-ben – nem egy hosszú menetelés; ez egyetlen hosszú várakozás, egy hosszú interim két egyidejűség között, az Úrnak Augustus római császár idején való megjelenése és az idők végezetén bekövetkező második eljövetele között. E nagy interimen belül szüntelenül számos új, nagyobb vagy kisebb földi interim keletkezik, melyek mind *köztes idők.*” (SCHMITT 1970, 75.) Úgy *tűnhet* tehát, hogy egy sajátosan keresztény, *esztatologikus* látásmódról van itt szó, mindazokkal a paradoxonokkal, melyek a parúziára való kétezer éves várakozásból fakadnak. Mert bár Krisztus megváltó halála olyan „örök jelenné” változott, mely az emberi létezés állandó metafizikai horizontját alkotja, maga az emberi létezés historizálódott, és létrehozta a maga profán történelmét. Ebben a profán történelemben pedig – idézem Cs. Kiss Lajos idevágó értelmezését – „lehetőség szerint minden esemény válhat a betörés pillanatává, tehát minden eseményben benne rejlik a transzcendencia mitikus ereje, azonban vannak struktúrameghatározó események, amelyek mindig rendkívüli helyzetet jelentenek és metafizikai horderejű döntést igényelnek a semmiből teremtés mintájára. A történelmi esemény tehát az abszolútum betörésének pillanata, amely mindig konkrét »itt és most«-ként a profán világ kronológiai idejében közvetíthetetlen és megismételhetetlen.” (Cs. Kiss 2002, 248.)

Bár mint majd látni fogjuk, ez a Schmittnek tulajdonított esztatologikus szemlélet néhány alapvető kérdést megválaszolatlanul hagy, első megközelítésben mégiscsak úgy tűnik, hogy ebben a történelemfilozófiai keretben a politikai teológia egyik alapproblémájaként megjelenő legitimitásfogalmat meggyőző módon össze tudjuk kapcsolni a mű másik jól ismert tézisével, a híres-hírhedt nyitómondatával, mely szerint „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Ismét lakonikus és tézisszerű a fogalmazás, ám „rejtjelezett értelme” időközben világossá válhatott: míg a profán történelem normál állapotában a jogrend érvényesül, s az általános normarendszer mintegy elta- karja a mögötte megbúvó döntés mozzanatát, az abszolútum betörését jelző kivételes állapotban szükségképpen előtérbe lép a döntés a maga tiszta formájában. Mert ahogy „rendes körülmények között a döntés autonóm mozzanata a minimumra szorítható vissza, úgy semmisül meg a norma a kivételes állapot idején”. Ahhoz ugyanis, „hogy értelmet nyerjen a jogrend, előbb a rendet kell helyreállítani. Normális állapotot kell teremteni, és az a szuverén, aki megállapítja, valóban normális állapot uralkodik-e.” Ezek szerint „az autoritás számára a jog létrehozásához nincs szükség jogra”, mert *legitimitása* nem a *legalitás* függvénye, mert „az állam a jog eltűnésekor is fennmarad” (SCHMITT 1992, 5–6).

A jogrenddel szembeállított *rendnek*, az általános normával szembeállított *döntésnek* és a normál állapottal szembeállított *kivételes állapotnak* a szuverén állam „személyében” történő összekapcsolása azért válna tehát lehetségessé, mert a szuverén a „paradicsomi evilágiságot” transzcendáló abszolútum *eo ipso* legitim reprezentá-

ciója. Abszolút döntésével maga hozza létre a „politikai egységként létező népet”, azaz „a létezésnek egy magasabb, szellemibb és intenzívebb módját”. Nyilvánvalóan ugyanez a gondolat munkál *A politikai fogalmában* is: a szuverén mindig az a mértékadó csoport, mely rendelkezik a nép politikai egységét létrehozó, a „barát és ellenség önálló megkülönböztetésének és szükség esetén a háború viselésének a képességével vagy akaratával” (SCHMITT 2002, 26). Úgy is mondhatnánk, hogy szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt, hiszen még „ma is a háború esete a »rendkívüli helyzet«. Azt is mondhatjuk, hogy itt, bárhogyan is legyen, éppen a kivételes esetnek van különösen döntő és a dolgok lényegét leleplező jelentése.” (SCHMITT 2002, 24.) A dolgok lényegét pedig az az abszolút, egzisztenciális döntés leplezi le, mely határt vonva a barát és az ellenség között, létrehozza a legitim politikai rendet, melynek „magasabb, szellemibb és intenzívebb” létmódjára ráépülhet majd a legalitás új, „evilági” jogrendje.

KERESZTÉNY HAGYOMÁNY ÉS A POLITIKUM SZAKRALIZÁLÁSA

Úgy tűnhet tehát, hogy Schmitt keresztény, eszkatologikus történelemszemléletében, ahol a profán történelem menetét az abszolútumnak egyedi és egyszeri, metafizikai döntések által közvetített betörései szakítják meg, valóban összekapcsolódik egymással politika, legitimitás és teológia. De, mint jeleztem, ez a kereszténynek mondott történelemszemlélet számos kérdést mégis nyitva hagy. A lehetséges problémák közül itt most csak néhányat említenék.

Hobbes, akit Schmitt „testvérének” és „barátjának” nevez, akinek lelkéért imádkozik (SCHMITT 1950c, 64, 67), s aki „igazi tanára” volt (SCHMITT 1982, 132), a szuverén hatalom teoretikusaként és a decizionizmus következetes képviselőjeként nemcsak a *Politikai teológiában* játszik központi szerepet, hanem Schmitt egész életművében. Éppen úgy, mint az ellenforradalom katolikus államfilozófusai, s közöttük is elsősorban Donoso Cortés. Amennyiben mindkettő a diktatúra és a jogrend felett álló szuverén hatalom elkötelezettje, ebben nincs is semmi meglepő. Pethő Sándor mégis teljes joggal hangsúlyozza esetükben „az értékek letagadhatatlan különbségének és együttes jelenlétének ellentmondását”, mely metafizikai előfeltevéseik inkompatibilitására vezethető vissza (PETHŐ 1993, 144, 146). Míg a nem Istentől eredő szuverenitás Donoso Cortés számára nyilvánvaló abszurditás, Hobbes épp a vallási meggyőződések semlegesítésére törekszik, s a *Leviatán*, e „halandó Isten” szuverén hatalmát az individuális önérdekre és az öfenntartás racionális megfontolásaira építő szerződésre alapozza. A *Leviatán* egy olyan „gépezet – írja Heinrich Meier –, amely a reprezentáció eszméjét a tényleges védelem faktikus-jelenvaló teljesítményével kiszorítja” (MEIER 1994, 178). Ezek szerint azonban az omnipotens Deus mintájára megkonstruált „halandó Isten” csak az Istentől vagy az Egyháztól elorzott, *szekularizált* javak birtokosa, s ezért – Schmitt saját előfeltevései szerint – nélkülözi a legitimitás szükségképpen metafizikai alapjait. 1938-as Hobbes-könyvében Schmitt lényegében vállalja is ezeket a konzekvenciákat, de tisztában volt velük már a *Politikai teológia* megírása idején is: „[...] amikor az állam *Leviatán*ná vált – írja 1923-ban –, eltűnt a reprezentáció világából.” (SCHMITT 1925, 30.)

Hogyan kerül hát mégis egymás mellé Donoso Cortés Róma-központú hatalmi extázisa és Hobbes szekularizált, „halandó Istene”? Nem hiszem, hogy pusztán inkonzisz-

tenciáról, esetleg a preferenciák időbeli módosulásáról lenne szó.¹ Valami sokkalta fontosabbra derül itt fény. Arra ugyanis, hogy Schmitt számára a nyitó mondat, a szuverén, a jogrend és normák fölött álló *hatalom*, az *auctoritas, non veritas facit legem* tézise a döntő mozzanat. Amiből természetesen nem következik, hogy a mögötte álló, a legitimitást egyedül biztosítani képes metafizika csak szédelgés, üres masinéria lenne. Az viszont következik belőle, hogy Schmitt – mindeddig pusztán adottságnak tekintett – keresztény-katolikus metafizikáját és történelemszemléletét alaposabb vizsgálat alá kell vetnünk, s nem elégedhetünk meg azzal, hogy esetében egy „beszorolhatatlan, nehezen rekonstruálható kereszténység- és vallásfelfogásról” (Cs. Kiss 2002, 247) beszéljünk.

Erre int egyébként Schmittnek a nemzetiszocializmushoz és a Führerhez fűződő viszonya is. Túlságosan is mély és túlságosan is szerves volt ez a kapcsolat ahhoz, mintsem elintézhetnénk a politika világában tájékozatlanul csetlő-botló szobatudós megtévedéséről szóló mesével. Schmitt először is nem volt a politika világában tájékozatlan, és nem volt szobatudós. Másrészt, ha elolvassuk Schmitt hírhedt, *A Führer oltalmazza a jogot* című 1934-es tanulmányát, be kell látnunk, hogy ez a tanulmány minden, csak nem kisiklás vagy megbicsaklás. Amikor Schmitt azt írja, hogy a Führer „a veszély pillanatában vezéri mivoltának erejénél fogva legfőbb bíróként közvetlenül jogot teremtett”, és így tette „nem tartozik az igazságszolgáltatás alá, hanem maga a legfőbb igazságszolgáltatás”, akkor gondolatmenete nem siklik félre, és nem tesz engedményeket. Schmitt egyszerűen csak levonja szuverenitáselméletének konzekvenciáit, illetve ezt az elméletet egy konkrét helyzetre alkalmazza: a Führer mint szuverén a különleges állapotról döntött. Az egy más kérdés, hogy ez a szuverenitáselmélet hogyan egyeztethető össze Schmitt politikai teológiájának keresztény alapjaival. Hogy láthatja Schmitt az abszolútum reprezentációját abban a Führerben, akinek a kereszténységhez való viszonya enyhén szólva is problematikus volt, és aki nyíltan hangoztatta: „Abban a szerencsétlenségben van részünk, hogy egy hamis vallásunk van”? (Vö. SPEER 1969, 110.) Hogyan kokettálhat Schmitt a „Német Keresztényekkel” (Deutsche Christen), akik az Ószövetség könyveit germán-árja mítoszokkal helyettesítették, és Marcion XX. századi követőiként az Újszövetségből is igyekeztek kiiktatni a „judaizmus” minden nyomát? És akkor az út végéről, a gázkamrákról még nem is esett szó.

Lübbe semlegesítő törekvésével szemben igaza lenne hát Blumenbergnek abban, hogy a politikai teológia csak a „teológia mint politika”, egy politikailag átfunkcionált, a politika szolgálatába állított vallás fedőneve (vö. BLUMENBERG 1988, 108)? Mint jeleztem, a magam részéről igyekszem komolyan venni a politikai teológia *teológiáját*, a Schmitt által megjelölt keresztény metafizikai horizontot. Ám úgy látom, komolyan kell

¹ Annyit azért érdemes ezen a ponton megjegyezni, hogy Schmitt *A politikai fogalma* 1963-as kiadásához írott „Hivatkozások”-ban, illetve az 1965-ös *Die vollendete Reformation*-ban kísérletet tesz arra, hogy Hobbesból mégis „politikai teológust” faragjon. Hobbes egész gondolatrendszerének, a rekonstruálni vélt „Hobbes-krisztálynak” a középpontjába Schmitt most a „Jézus a Krisztus” tételt állítja, amivel Hobbes „nyitva hagy egy ajtót a transzcendencia számára” (SCHMITT 2002, 90). Ez a kísérlet azonban nem különösebben meggyőző. Azt hiszem, Ruth Groh-nak igaza van abban, hogy a „Jézus a Krisztus” tétellel Hobbes azt a „legkisebb közös nevezőt” igyekszik felmutatni a vallásháborúba bonyolódott különböző hitvallások számára, mely lehetővé tenné a konszenzust. Ebben az értelemben a „Jézus a Krisztus” tétel nem a transzcendencia irányába nyit, hanem éppen a transzcendencia „semlegesítését” szolgálja. „teljességgel világi államcél *szolgálatában* áll. [...] Hobbes nem politikai teológus, hanem egy szekularizált államforma teoretikusa.” (Vö. GROH 1998, 52–53.)

vennünk Blumenberg ellenvetését is. Ahhoz, hogy ebből a zsákutcából kikerüljünk, választ kell találnunk a következő, eddig még fel nem tett, ám nagyon is kézenfekvő kérdésre: Schmitt miért egy nép *politikai* létmódját tekinti annak a „mértékadó állapotnak”, mely lehetővé teszi e nép számára „a létezésnek egy magasabb, szellemibb és intenzívebb módját”? A politika egy nép szellemi életében játszott szerepének efféle hangsúlyozása, a *politicum* *szakralizálása* mindenestre nem magától értődő eleme a keresztény tradíciónak.

Schmittnek természetesen megvan a saját válasza, amely a hagyományt illetően jogosultnak tűnik. A Római levél híres 13. részére tett nyilvánvaló utalással írja: „Ha a keresztény engedelmeskedik a felettes hatalomnak, mert az, alap és határ, Istentől való, Istennek engedelmeskedik és nem a felettes hatalomnak. Ez a világtörténelem egyetlen forradalma, mely kiérdemli a »nagy« jelzőt: elismerése által a kereszténység a világi hatalomnak új alapot adott.” (SCHMITT 1917, 74.) De ez a *sacrum* és *politicum* viszonyát firtató kérdésre adott schmitti válasz csak újabb kérdéseket vet fel. Mert bármennyire is egyértelműnek tetszhet a Római levél 13. részének összefüggéseiből kiragadott első hat vers mondandója,² joggal kérdezhetjük, valóban elismeri-e Pál apostol és általában a keresztény hagyomány a politikai hatalmat a schmitti értelemben legitim hatalomként. És ha elismeri, azt jelentené-e ez, hogy a szuverén állam, egy omnipotens Deus reprezentánsaként, a szakrális jegyeivel rendelkezik?

Ezekre a kérdésekre a következő részben, Pál és az Újszövetség politikai teológiájának értelmezésével szeretnék választ adni, amihez az inspirációt elsősorban Jacob Taubestől kaptam. Taubes, s ezt itt és most hangsúlyoznunk kell, zsidó vallástörténész és filozófus, aki igencsak sajátos szellemi és személyes viszonyban állt Carl Schmitt-tel,³ ahogyan ő fogalmazott, az „ellentmondó illeszkedés” (*gegenstrebig-e Fügung*) viszonyában. Alleida és Jan Assmann által *negatív*nak nevezett politikai teológiája bizonyos értelemben Schmitt *pozitív* politikai teológiájának tagadása. Ám 1987-ben Taubes saját bevallása szerint részben azért vállalkozott mégis arra, hogy immár halálos betegen Heidelbergben megtartsa Pál politikai teológiájáról szóló előadásait, mert egy „viharos és megrendítő” plettenbergi beszélgetés után, ahol kifejtette az apostollal kapcsolatos elképzeléseit, Schmitt maga kérte meg erre: „Mielőtt meghal, mondja ezt el a néhányaknak.” (TAUBES 1987, 71.)

Taubes odáig egyébként egyetért Schmitt-tel, hogy nincsenek olyan immanens kategóriák, melyek legitimálhatnának egy politikai rendet. Ám Taubes bizonyos értelemben radikalizálja ezt az álláspontot. Mert míg Schmitt Pál apostol a Rómabeliekhez írt levelének 13. fejezetére utalva azt állítja, hogy a kereszténység a világi hatalomnak új, metafizikai alapot adott, addig Taubes szerint Pál általában vonja meg a világi hatalomtól a legitimitás lehetőségét: „Mert nem a nomosz, hanem a nomosz által

² A Római levél 13. részének belső összefüggéseivel kapcsolatban két megjegyzést tennék. A 7. vers az „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami Istené” (Márk 12,17) híres logionjára utal, és ez a jézusi felszólítás, mint majd látni fogjuk, semmiképpen sem értelmezhető a *politicum* szakralizációjaként. A 13. rész utolsó négy verse, azaz az adott tartalmi egység „kifutása” pedig világosan eszkatologikus jelentést hordoz, és a nappal alá rendelve az éjszakát, a világosság fegyverei alá a sötétség tetteit, kétségkívül az eljövendő alá rendeli a világi politikát is.

³ Schmitt és Taubes kapcsolatát illetően lásd Jacob Taubes, „Die Geschichte Carl Schmitt – Jacob Taubes” című írását, amely a *Die Politische Theologie des Paulus* függelékében jelent meg. Ugyanez az írás később megjelent Taubes *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebig-e Fügung* című kötetében is (TAUBES 1987), amely kettőjük kapcsolatának több más dokumentumát is tartalmazza.

keresztre feszített az imperátor.” (TAUBES 1993, 38.) Taubes szerint semmilyen államot, így a keresztény államot sem tekinthetjük a *sacrum reprezentációjának*. Politikai hatalom csak *legális* lehet, de soha nem lehet *legitim* a schmitti értelemben. Amit Schmittnek meg szeretnék mutatni – mondja Taubes mintegy álláspontja összefoglalásaképpen –, az az, „hogya a hatalmak szétválasztása a világi és a szellemi között *abszolút szükségszerűség*. Ha ez a határvonás nem történik meg, elfogy a nyugati lélegzetünk.” (TAUBES 1993, 139.)

Súlyos és megfontolandó szavak. Súlyukat a mi szempontunkból csak növeli, hogy Taubes a világi és szellemi szétválasztásával azt a „tipikusan zsidókeresztény doktrínát” fejt ki, melyet Schmitt *Leviathanjában* olyan élesen visszautasít. Ez a doktrína, állítja Schmitt, „vallásnak és politikának az államot leromboló szétválasztásában” áll, Hobbes politikai elméletének „tulajdonképpeni értelme” pedig az lenne, hogy vallás és politika „természetes egységének zsidókeresztény lerombolásával szemben felveszi a harcot” (SCHMITT 1938, 21, 23). Hogy ez a természetes egység mit jelent, az persze kérdés. Mert éppúgy jelentheti a politika metafizikai-erkölcsi értékek alá rendelését, mint ahogy jelentheti a vallás politikai átfunkcionalizálását, a világi hatalom szolgálatába állítását is. Ha valamitől, ettől minden bizonytalansággal valóban elfogyna „nyugati lélegzetünk”.

AZ IDEGEN

„Az ellenség éppen a másik, az idegen – írja Schmitt –, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele [...]” Mivel ezek szerint az ellenség nem erkölcsi, esztétikai vagy gazdasági, hanem egzisztenciális minőség, „minden résztvevő egyedül maga döntheti el, hogy az idegen más-léte a konkrétan fennforgó konfliktushelyzetben az egzisztencia saját fajtájának tagadását jelenti-e, és ezért az idegent elhárítja, vagy harcban legyőzi, hogy megőrizze az élet saját létszerű fajtáját” (SCHMITT 2002, 19). Ma divatos szóhasználatlaltal ezt úgy mondhatnánk talán, hogy a politikai ellenség, azaz „az egzisztencia saját fajtájának tagadása” elsősorban identitásunk kérdése. De ki az az idegen, az a másik, aki egy nép identitását fenyegetheti? A Schmittre jellemző formális meghatározás alapján erre a kérdésre természetesen nem adható konkrét tartalmi válasz, ám a XX. század egyik meghatározó, és Schmitt-től távolról sem idegen diskurzusában meg van jelölve a *par excellence* idegen: az örök vándor, a hazátlan, az utakon bolygó zsidó.

Szemünk előtt kell ezt tartani, ha fel akarjuk mérni annak a jelentőségét, hogy Taubes épp az idegenben látja annak a zsidó apokaliptikának a központi fogalmát, mely Pál politikai teológiájának szellemi hátterét képezi: „Az idegen az apokaliptika első nagy összava, és teljességgel új az emberi beszéd történetében általában.” Az „idegen-lét azt jelenti: valahonnan máshonnan származni, az Ittben nem otthon lenni. Ez az Itt az idegen és a nem otthonias. Az az élet, amely ebben az Itt-ben tartózkodik, az idegenben találja magát, és az idegen sorsát szenvedni el.” (TAUBES 1947, 26.) Ebből az idegenségből egyrészt természetesen a gnózis, a világ individuális elutasítása következik, ami – hangsúlyozza Taubes – Pálnál is jelen van, mint a lehetséges következmények egyike. Ám Pál egy másik utat választott, mégpedig azt, amely az Egyházhoz mint Krisztus testéhez és ezzel a keresztény egyházfelfogás megalapo-

zásához vezetett. Ennek az egyházfelfogásnak azonban a gnózis, tudjuk jól, születésétől fogva örök kísértője és kísérője maradt. Ezért hát jól tesszük, ha mindkét utat, a gnózishoz és az egyházhoz vezető figyelembe vesszük. Hisz épp az idegenségnek, a meg nem felelésnek és az egybe nem hangzásnak a zsidóságon belül eleven tapasztalata ad különös jelentőséget az idegen, a jövevény befogadásának. „A jövevényt ne nyomorgasd; hiszen ti ismeritek a jövevény életét, mivelhogy jövevények voltak Egyiptom földjén.” (2Móz 23,9.) De Izráel nem csak Egyiptom földjén volt idegen. Az Úr első szava Ábrahámhoz, Ábrahám kiválasztása egyúttal Ábrahám kihívása és elhívása is: „Eredj ki a te földedből, és a te rokonságod közül, és a te atyádnak házából, a földre, amelyet én mutatok neked.” (1Móz 12,1.) Azóta Ábrahám fiai, *miként az Ember az Édenből* való kiűzetése óta, úton vannak, a cél felé tartva, de a cél előtt, eredet- és végpont között, az idegenségben bolyongva. Így születik meg, írja Taubes, a népnek egy új eszméje, melyben a nép és a föld közötti kapcsolat eloldozódik. Hiszen az út köztes létében, s még inkább az egyiptomi, majd a babiloni fogságban „hiányzik a földbe való gyökerezettség és az államiság köteléke. Épp így teljesedhet ki azonban a prófétálás, mert az intézmények és a hatalom, melyek saját országában akadályozták, a száműzetésben hiányoznak. Ezékiel, a száműzetés prófétája számára világossá válik, hogy az államba és a földbe eresztett gyökérezet elhibázott volt, és így teljességgel kiszakítja a nép fáját régi, földi birodalmából, és minden természetes növekedés példátlan kifordításával, gyökereivel felfelé ülteti el újra.” (TAUBES 1947, 24.) A népnek egy új, „magasabb, szellemibb és intenzívebb” létmódja jön ily módon létre, mely azonban éppenséggel *nem politikai*, és a földi lét idegenségéből kiszakadva lel új hazára Isten országában.

A transzcendálás mozzanatát, égi és földi, szent és világi sajátos feszültségét közvetíti az Újszövetség eszkatologikus vonulata is. Ahogy az Úr elszóltotta Ábrahámot földjéről, kiszóltotta rokonságából és atyja házából, úgy szólítja ki Jézus is tanítványait. De a kihívás-elhívás tipológiai azonosságával a minket érdeklő ó- és újszövetségi analógia természetesen nem ér véget. Ahogy a babiloni fogság idején Izráel fája kitépetik a földből, hogy gyökerével az égnek fordítva ültessék el újra, úgy szakítja ki Jézus igehirdetése és a ráépülő vallási gyakorlat most az *egyes embert* a maga földjéből és partikuláris erényközösségéből, hogy egyedül Isten elé állítsa, akinek majd „mindegyikük magáról ad számot” (Róm 14,12). Így jön létre az „Istenben lehorgonyzott” individuumok „radikális vallási individualizmusa”, mely a „magát Istennek erkölcsi engedelmisséggel átadó, és ez által az individuumot metafizikailag lehorgonyzó és elpusztíthatatlanná avató hitből” fakad (TROELTSCH 1925, 168), s egyúttal lehetővé teszi a partikuláris közösségük idegenségéből kilépő, individualizált egyének új típusú szolidaritását, egy testvéri szeretetközösség kialakulását: „Mi ugyanis – írja Pál apostol – mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresetséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok. Mindnyájunkat egy Lélek itatott át.” (1Kor 12,13.) Taubes ezzel kapcsolatban írja: „Pálnál arról van szó, hogy én a tökéletesség állapotában sem egy Én vagyok, hanem mi egy Mi részesei vagyunk. [...] A megváltás ontológiája előfeltételezi a [szeretet] szükségletét, előfeltételezi Krisztus testét, egy közösséget. Nem úgy van, ahogy ezt a gnosztikusok értelmezik, hogy tudniillik mindegyikünk a maga számára lenne tökéletes. Szükségletünkben vagyunk közösek Krisztus testében.” (TAUBES 1993, 78.)

Világosan kell azonban látnunk: az Istenben lehorgonyzott individuumok univerzális szeretetközössége nem feleltethető meg egyetlen polisznak, egyetlen világi közös-

ségnek sem. Amikor Pál azt írja, mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a kereszt-ségben, „akár rabszolgák, akár szabadok”, ezzel nem azt állítja, hogy *nincsenek* többé rabszolgák és szabadok, azaz megszűnt volna minden „szociálisan meghatározott aszimmetria”. Épp a „világ” szabad polgárai és rabszolgái azok, akik mint Istenben lehorgonyzott individuumok most egyenlő tagjaivá válnak egy, a világból kiemelkedő, pneumatikus közösségnek, *Isten új népének*, mely mindenkit magába fogadván többé nem definiálható politikailag, azaz a barát/ellenség megkülönböztetés mentén. A páli eklézsia nem autark, más közösségekkel szemben elhatárolódó poliszként értelmezi önmagát, hanem univerzális szeretetközösségként, amely Jézus teste. Ebben a világi konkurenciaharc helyére a kölcsönös elismerés, a világi jog, hatalom és erőszak helyére a szeretet lép, anélkül azonban, hogy ezzel megszűnne a világban uralkodó jogrend, hatalom és erőszak.

Az Istenben lehorgonyzott individuumok kölcsönös elismerésen alapuló szeretetközössége, és a hatalmon, erőszakon és konkurenciaharcon alapuló világ *kettőssége* egy olyan „nem végigvitt” emberi emancipációra látszik tehát utalni, melyet Marx majd a kereszténységet betetőző politikai emancipáció kapcsán ír le (vö. MARX 1957). A politikai emancipációt a kereszténységre visszavezető marxi megfigyelés helyessége nehezen vitatható. Legyen szó akár *civitas Dei* és *civitas terrena*, akár *citoyen* és *bourgeoise*, *politikai állam* és *polgári társadalom* kettősségéről, a „kettős élet” ténye mindkét esetben fennáll. A kérdés csak az, nem az idős Hegelnek volt-e igaza Marxszal, de egyben az ifjú Hegellel szemben is, amikor úgy gondolta, hogy épp ennek a *kettősségnek*, ennek a kitarzott és életben tartott *feszültségnek* köszönhető az európai társadalom minden emancipációs vívmánya. Fogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy a kereszténység azért nem maradt meg a kicsiny nazarénus szekta belügyének, mert ahelyett, hogy megkísérelte volna „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába történő ugrást”, kitarzott Jézus Pilátusnak adott válasza mellett: „Az én országom nem ebből a világból való. Ha ebből a világból volna országom, harcra kelnék szolgálaim, hogy ne kerüljek a zsidók kezére. De az én országom nem innen való.” (Ján8,36.)

Hogy felmérjük ennek a kijelentésnek a jelentőségét, és választ adjunk a kérdésre, milyen értelemben adott, illetve adott-e új alapot a kereszténység a világi hatalomnak, érdemes a „két ország” egy másik híres megfogalmazását idéznünk. Amikor a farizeusok azt kérdezik Jézustól, szabad-e adót fizetni a császárnak, ő így válaszol: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené.” (Márk 12,17.) Jézus itt kétségkívül a császárnak és az Istennek, politicumnak és sacrumnak egyidejű elismerésére szólít fel, s ebben az értelemben nemcsak kompromisszumkésznek, de talán cinikusnak is tűnhet. Ám ha a felszólítást alaposabban megvizsgáljuk, kiderül, hogy nemcsak cinikus mellérendelésről, de valójában kompromisszumkész-ségről sincs benne szó. A válasz éppenséggel radikális, hiszen levonva a monoteizmus egyetlen lehetséges teológiai konzekvenciáját, Jézus elutasítja a Róma által megkövetelt császárkultuszt, az imperátor istenítését. Szó sincs tehát arról, hogy Jézus új, szakrális, s ily módon legitimitást biztosító alapot adott volna a világi hatalomnak. Az adót épp azért fizethetjük meg, mert az csak ennek a világnak az ügye, és semmi köze nincs Isten iránti kötelességünkhöz.⁴ És ha valaki ezt, mint „pusztán zsidókeresztény” álláspontot akarná félretolni, érdemes megjegyezni, hogy ugyanebbe az irányba mutat majd a zsidókereszténynek már aligha nevezhető Ágoston érve is: „Ami pedig

⁴ A fentiekkel, illetve Márk evangéliuma 12,17 értelmezésével kapcsolatban vö. PETHŐ 2001, 171–172.

a halandók világi életét illeti, mely csak néhány napig tart s már véget is ér: mit számít, kinek hatalma alatt él a halandó ember, ha az uralkodók nem kényszerítik istentelen és igazságtalan tettekre.” (Augustinus: *De civitate Dei*. V, 17.)

Elválasztva egymástól a császár és az Isten iránti kötelezettségünket, Jézus a politikai hatalom profanítása, sacrum és politicum *kettőssége* mellett foglal tehát állást. Ily módon olyan mellérendelés jön létre, mely valójában hierarchiát, vagy ahogy Dumont fogalmaz, egy „hierarchikus komplementaritást” takar (vö. DUMONT 1998, 50). Bár Pál a Római levél híres helyén arra szólít fel, hogy „mindenki vesse alá magát a fölttes hatalomnak”, s elismeri a világi hatalom isteni eredetét is (Róm 13,1), ebből egyáltalában nem következik, hogy Pál a hatalom szakrális voltát is elismerné. A fokozatosan kikristályosodó, majd Ágostonnál végleges alakot öltő keresztény meggyőződés szerint a világi állam hatalma az az eszköz, melyet Isten a bűnbe esett emberiség rendelkezésére bocsátott, hogy ebben a világban meg lehessen fékezni az önkényt, a bűnt és az erőszakot. A politikai hatalom egyszerre bizonyul tehát a bűn folyamánynak és annak az eszköznek, melynek segítségével az egyház megfékezheti a bűnt. Így a politicum, bár elismerést nyert, a bűn világának részeként nyerte ezt az elismerést, és alá van rendelve a sacrumnak: eredete ugyan Isten akaratában van, de nem annak reprezentációja.

Természetesen a politicum csak annyiban lehet alárendelve a sacrumnak, amennyiben elismerést nyert, ám elismertsége viszonylagos, hiszen „abszolút értéknek rendelődik alá. Szabályozott dichotómia ez.” (DUMONT 1998, 36.) Amiben az igazi nóvum persze nem az, hogy a szentség megjelenik a világban. Sokkalta inkább az, hogy a „világ”, miként ezt a bűnbeesés mítosza már előrevetíti, bizonyos önállóságot nyer a szentséggel szemben, amely persze relatív, újra és újra kisiklatott, de mégiscsak létező önállóság. Ezért aztán az embernek *itt* és *most* lehet és kell számot vetnie az evilággal, amelybe a bűn foglyaként bele van ágyazva. Ám ugyanez az ember egyúttal tagja egy univerzális szeretetközösségnek is, mely megnyitja előtte az evilági *ittet* és a *mostot* transzcendáló, folyamatos érkezésben lévő *civitas Dei* perspektíváját.

A keresztény tradíció úgynevezett konzervativizmusa, a földi hatalom és az aszimmetrikus világi viszonyok elismerése így sajátos jelentést kap. Ez a „konzervatív magatartás – írja Troeltsch – éppenséggel nem az intézmények iránti szereteten alapul, hanem a megvetés, a megadás és a relatív elismerés keverékén. Minden alázata ellenére a római állam lerombolásához vezetett, amennyiben a lelkeket ideáljaiktól elidegenítette, és rombolólag hat minden nacionalizmusra és minden pusztán világi autoritásra általában.” A keresztény „konzervativizmus” tehát azoknak „a társadalmi képződményeknek az elismerését és használatát jelenti, melyek nem jöhettek volna létre Isten akarata nélkül, és a jó egy elemét is tartalmazzák, egyúttal jelenti azonban belső elutasításukat is, függetlenséget e mulandó világhoz tartozó képződményekkel szemben” (TROELTSCH 1912, 72–73).

ESZKATON ÉS KATEKHON

E függetlenség nélkül, világi és spirituális, sacrum és politicum függetlensége nélkül, azt hiszem, valóban elfogyna a nyugati lélegzetünk, mint ahogy elfogy akkor is, ha igaz lenne Schmittnek, amikor Proudhont idézi: „Aki emberiséget mond, csalni akar.” (SCHMITT 2002, 37.) Ma, egy posztmodernnek mondott, de valójában csak a moderni-

tás új hullámának bizonyuló közegben ez az állítás távolról sem tűnik meglepőnek, de meglepőnek egy olyan gondolkodó szájából, aki azt állítja magáról: „Én úgy vagyok katolikus, ahogyan a fák zöldek.” (Idézi PETHŐ 1993, 36.) Ahogy meglepőnek tűnik egy katolikus, azaz *per definitionem* az egyetemességnek elkötelezett gondolkodó szájából az is, hogy „a természetjogi és liberális-individualisztikus doktrínák emberisége egy univerzális, azaz minden, a Földön élő embert átfogó szociális ideálkonstrukció, az egyes emberek közötti kapcsolatok rendszere, amely csak akkor létezik valóságosan, ha kizárták a harc reális lehetőségét, és lehetetlenné vált minden barát/ellenség csoportosítás.” (SCHMITT 2002, 37) Hiszen ha elhagyjuk a „liberális” jelzőt, mi más lenne ez a valótlannak ítélt „szociális ideálkonstrukció”, mint az ecclesia univerzális szeretetközössége, mely valóban „egyes emberek”, tudniillik olyan individuumok közötti kapcsolatok rendszere, akiket „egy Lélek itatott át”, és így társaikat mint *imago Dei*, mint testvérüket ismerik fel.

Tudjuk persze jól: ez a pneumatikus szeretetközösség éppoly kevésbé zárja ki a hatalmon, erőszakon és konkurenciaharcon alapuló világ barát/ellenség viszonylat-rendszereit, mint ahogy a klerikust, lovagot és parasztot, rabszolgát és szabadot egyetlen egységbe foglaló *imago Dei* sem zárja ki a társadalmi kapcsolatok aszimmetriáját. Ám azt állítani, hogy ez a „szociális ideálkonstrukció” mindaddig csak család és valótlanlás, amíg a barát/ellenség csoportosítás fennáll, s mindeközben épp ezt a politikai csoportosítást tekinteni annak a „mértékadó állapotnak”, mely a létezés „magasabb, szellemibb és intenzívebb módját” hozza létre – ez, ismétlem, meglepő állítás egy katolikus gondolkodó részéről. Mert *imago Dei* és bűnös kreatúra, az Istenben egyenlő és a szociális aszimmetriáknak mégis alávetett ember, ecclesia és világi állam kettősége nem teszi ugyan lehetővé az „értékek megtestesülésének” hegelizáló, világtörténelmi folyamatát és az idegenség dialektikus felszámolását, de lehetővé tesz egy, a gnózis és a megbékélés, a vagy-vagy és a dialektikus szintézis szélsőségei között mozgó emberi történelmet. Lehetővé teszi a „mulandó világ” társadalmi intézményeinek és aszimmetrikus viszonyainak mind újra bekövetkező „kiskiklatását”, s ily módon az egyetemes-spirituális szféra eszkatologikus perspektívájának fenntartását.⁵

Ebből a perspektívából, tehát az univerzális szeretetközösség perspektívájából mondhatjuk Taubesszel együtt, hogy „én nem egy Én vagyok, hanem mi egy Mi részesei vagyunk”. Schmitt azonban, úgy tűnik, csak a bűnös kreatúrát ismeri, de nem az embert mint *imago Dei*, csak a társadalmi aszimmetriát, de nem az Istenben való egyenlőséget, csak a szakrális jegyekkel felruházott, szuverén államot és a világi hatalom igényével fellépő egyházat, de nem az univerzális szeretetközösséget. A modernitás kettészelt, megcsonkolt világát tehát, melynek szuverén uralkodóját egy olyan omnipotens Deusban látja, akitől idegen az az emberi szolidaritásviszony, mely az ecclesia szeretetközösségét a világ idegenségével szemben egybefűzte, és az embert egy „szerető Istennel” kötött új szövetségre bízta. A végítélet harsonái közt trónoló Pantokrátor nem az *eszkatológia*, hanem az *apokaliptika* világát idézi. Schmitt szerint csak „az Utolsó Ítéletre várakozás” lehet Cortés (és így persze saját) szélsőséges decizionizmusának magyarázata, amely csak a „jó és rossz”, az „Isten és ördög”, az „élet és halál közötti ellentétet” ismeri, csak vagy-vagy típusú kérdéseket hajlandó feltenni, és tagadja bármiféle szintézis vagy „magasabb harmadik” általi közvetítés lehetsé-

⁵ Itt szeretném megjegyezni, hogy ez a tanulmány egy tervezett kötetbe illeszkedik, melyben a fent jelzett kettőséget az igazságosság és szeretet feszültségeként értelmezem.

gét (SCHMITT 1992, 33, 29). A „gyökeres rosszal” vívott „végső harc” az, ami egy „következetes, tiszta, ésszerű vita és igazolás nélküli, vagyis egy, a semmiből teremtett abszolút döntést” követel (SCHMITT 1992, 35). Egy új rendet teremtve ez a döntés a legkevésbé sem lehet tekintettel azokra „az ember számára jó”-val kapcsolatos elképzelésekre, melyek az ember természetéből, szolidaritásviszonyaiból és a szeretet szükségletéből lennének kibonthatóak.

Nem nehéz e szélsőséges decizionizmus mögött felfedezni Ocham istenképét és az abszolút döntést lehetővé tevő *libertas indifferentiae*t. Mert Ocham volt az, aki a középkor végén, de inkább az újkor hajnalán úgy szabadította el a gnóvizist, hogy az ember nem található többé otthonára az idegenné vált világból kiemelkedő, s az Istenel kötött új szövetségen nyugvó univerzális szeretetközösségben. Ocham Istenét a *potentia Dei absoluta* jellemzi. Istennek lenni és abszolút szabadsággal rendelkezni Ochamnál ugyanazt jelenti. És mert ez az abszolút szabadság egy olyan akaratban összpontosul, melynek a közömbösség és esetlegesség (*indifferentia et contingentia*) az egyetlen tulajdonsága; mert ily módon minden belső vagy külső meghatározottságtól, minden „természettől” idegen, az ochami Pantokrátor szabadsága a *semmi szabadságaként* tornyosul felénk. Az omnipotens Deus mindent megtehet, mert semmi sem korlátozza, mert meghatározottsága éppen a Semmi, s ezért a *cursus ordinarius rerum*ot, saját semmijéből szabadon merítve, bármikor a *cursus extraordinarius rerum*ba fordíthatja. Így nyílik meg az út Schmitt szuverenitáselméletében és a különleges állapot teorémájában központi szerepet játszó „csoda”, a „semmiből teremtett abszolút döntés” előtt. Lévéen ez az Isten kiszámíthatatlan, lévén esetében nincs mire számítani, hiszen az erkölcsi törvényeket és a Tízparancsolatot is bármikor felmondhatja, megparancsolván akár, hogy a teremtett akarat gyűlölje őt, szükségképpen felbomlik az emberrel kötött *szövetsége* is. A *Deus absconditus* szabadjára engedi idegenné vált gyermekeit, hogy azok „saját semmijükben”, az értelem fölél rendelt akaratban saját *libertas indifferentiae*jüket ismerjék fel.

Blumenberggel szemben úgy látom, hogy Ochammal nem a gnóvizis sikertelen meghaladási kísérletének eredményéhez, nem a középkor végéhez érkeztünk el, hanem éppenséggel az újkor szellemének születéséhez. Ami pedig Schmittet illeti, „szemiochamistaként” ő sem az újkor kritikusa, hanem éppenséggel a *modernitás legsajátabb gyermeke*. Ugyanabból a szolidaritáshiányból, a „szövetségnek” ugyanabból a hiányából indul ki, mint a születő modernitás szélsőséges individualizmusa: a „gőg fiaiból” (Hobbes), megannyi kis Leviatánból, akik, hogy kikerüljenek a természeti állapot nyomorúságából, az ochami Pantokrátor mintájára maguk hozzák létre a nagy Leviatánt, s kötik meg szövetségüket vele.

„Az állami abszolutizmus – írja Schmitt – egy magvában, tudniillik az individuumban elfojthatatlan káosz elfojtója.” (SCHMITT 1982, 34) Így kerül az *esztakton* helyére a *katekhon*⁶, amiben Schmitt politikai teológiájának lényegét látom megfogalmazódni, mely „lényeg” hosszú ideig Schmitt előtt is rejtve maradt. Schmitt először az ötvenes évek elején beszél „az Antikrisztus feltartóztatójának (kat-ekhon) keresztény birodalmáról”, ahol is a birodalom „az Antikrisztus megjelenésének és a jelenlegi aion végének feltartóztatására képes történelmi hatalmat jelenti, egy erőt, Pál apostol szavai szerint,

⁶ A katekhon teológiai fogalmáról és e fogalom történetéről lásd MOTSCHENBACHER 2000, 187–204; a fogalom schmitti értelmezéséről lásd MOTSCHENBACHER 2000, 205–209.

mely a Thessalonikabeliekhez írott második levél 2. részében olvasható. Ez a birodalmi gondolat [...] a középkor végéig dokumentálható, s akár azt is mondhatnánk, hogy egy történelmi korszak ismertetőjegyét pillanthatjuk meg benne. A középkor keresztény birodalma addig tart, amíg a kat-ekhon gondolata eleven marad. Nem hiszem – teszi még hozzá Schmitt –, hogy egy eredendően keresztény hit számára más történelemkép, mint a kat-ekhon, egyáltalában lehetséges lenne.” (SCHMITT 1950a, 29.)

Azt hiszem, teljes joggal fűzi ehhez a gondolathoz Taubes azt a megjegyzést, hogy a Thessalonikabeliekhez írt levél idézett helye – éppúgy, mint a Timótheushoz írott első levél (1Tim 2,1–2) – „az egyik első jele annak, hogyan domesztikálódik a végidő keresztény tapasztalata, hogyan egyezik ki a világgal és hatalmaival” (TAUBES 1987, 22). Csakhogy Schmittnél ebből a „kiegyezésből”, mely lehetővé teszi a kettősség, a *diarchia* fenntartását, a szakralizált világi hatalom, a *monarchia* apológiája lesz,⁷ s az „ellenforradalom apokaliptikusává” avanszáló Schmitt immár tudatosan utasítja el a káosszal fenyegető eszkatológiát. „Úgy tűnik – írja –, hogy a várakozás a közvetlenül előttünk álló végre megfosztja a történelmet értelmétől, s eszkatologikus benuhátságot okoz.” Ez a keresztény történelemkép lényegéből adódó probléma egy olyan „erő képzetével hidalható át, mely a véget feltartóztatja, és a Gonoszt elfojtja. Ez a Thessalonikabeliekhez írott második levél titokzatos páli helyének katekhonja” (SCHMITT 1950b, 929). Ezt a katekhont, a „bűn emberének, a kárhozat fiának” (2Thess2,3) feltartóztatóját egyébként Schmitt azonosítja a Nagy Inkvizítorral: „[...] aki nem látja be – mondja Taubesnek a plettenbergi beszélgetés során –, hogy a jézusi kegyesség minden rajongásával szemben a Nagy Inkvizítornak egyszerűen igaza van, az sem azt nem értette meg, mi az Egyház, sem azt, hogy Dosztojevskij – saját érzelmei ellenére – mit is mondott valójában »a problémafelvetés hatalma által kényszerítve.«” (TAUBES 1987, 15.)

A katekhon ettől még természetesen *teológiai* fogalom marad, de immár nem eszkatologikus, hanem határozottan apokaliptikus színezettel. Főszereplője nem Krisztus, akinek második eljövetele a tét, hanem a Sátán, akit fel kell tartóztatni. A fogalom aránylag későn jelenik meg ugyan Schmitt gondolkodásában, de nem nyit új fejezetet. Úgy vélem, inkább e fogalom által, mintegy *visszamenőleg* tisztázza Schmitt azt a történelemfilozófiai és teológiai keretet, amelyben tulajdonképpen mindig is gondolkodott. A katekhon fogalmában Hobbes már valóban Donoso Cortés mellé léphet. Nem egy messiási ígéret hordozói ők, nem a metafizikai szférát reprezentáló állam képviselői, hanem a Sátánt feltartóztatni képes, szuverén világi hatalom teoretikusai. Ennek az államnak a *legitimitása* abból ered, hogy ellent tud állni a metafizikai rangra emelt káosznak.

Már láttuk, hogy ennek a káosznak a „magva” nem más, mint a szuverén individuum. Így most csak annyit tennék ehhez hozzá, hogy a modern individuum káosszal fenyegető szuverenitása pontosan ugyanabból a szuverenitásfelfogásból, ugyanabból a Pantokrátorból eredeztethető, mint annak a szuverén hatalomnak az ideája, mely a semmiből hozza abszolút döntéseit, s a világra szabadított gyilkos káoszt csodának nevezi.

⁷ Ezen a ponton joggal merül fel Schmittnek a *bizánci* államfelfogással és teológiával, elsősorban Eusebiuszsal való kapcsolata, ami Erik Peterson nevezetes, *Der Monotheismus als politisches Problem* című könyvének (PETERSON 1935) megjelenése óta az érdeklődés középpontjában áll.

IRODALOM

- BLUMENBERG, Hans 1988. *Die Legitimität der Neuzeit*. 2. Aufl., erneuerte Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CS. KISS Lajos 2002. Egy keresztény Epimétheusz. In SCHMITT 2002.
- DUMONT, Louis 1998. *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány.
- GROH, Ruth 1998. *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LÜBBE, Hermann 1983. Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion. In Jacob, Taubes (Hrsg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. 2., verb. Aufl. München: Fink–Schöningh.
- MARX, Karl 1957. A zsidókérdéshez. In *Marx–Engels művei* 1. Budapest: Kossuth. 349–377.
- MEIER, Heinrich 1994. *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- MOTSCHENBACHER, Alfons 2000. *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg: Tectum.
- OTTMANN, Henning 1990. Carl Schmitt. In Graf Ballestrem, Karl – Ottmann, Henning (Hrsg.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Oldenbourg.
- PETERSON, Erik 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig: Hegner.
- PETHŐ Sándor 1993. *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet.
- PETHŐ Sándor 2001. *Démosz vagy Deus?* Budapest: Osiris.
- SCHMITT, Carl 1917. Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung. *Summa*, 2.
- SCHMITT, Carl 1925. *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner.
- SCHMITT, Carl 1950a. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven.
- SCHMITT, Carl 1950b. Drei Stufen historischer Sinngebung. *Universitas*, 5.
- SCHMITT, Carl 1950c. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Köln: Greven.
- SCHMITT, Carl 1957. *Verfassungslehre*. 3., unv. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1970. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl 1982. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln: Hohenheim.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: ELTE ÁJK.
- SCHMITT, Carl 2002. *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris – Palas Stúdió – Attraktor.
- SPEER, Albert 1969. *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- TAUBES, Jacob 1947. *Abendländische Eschatologie*. Bern–Berlin: Francke.
- TAUBES, Jacob 1987. *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve.
- TAUBES, Jacob 1993. *Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*. München: Fink.
- TROELTSCH, Ernst 1912. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 1. Tübingen: Mohr.
- TROELTSCH, Ernst 1925. Das stoisch-christliche Naturrecht und das profane Naturrecht. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Tübingen: Mohr.

A bibliai források rövidítésének feloldása:

- 1Móz – Mózes I. könyve
 2Móz – Mózes II. könyve
 Márk – Márk írása szerint való szent evangélium
 Ján – János írása szerint való szent evangélium
 Róm – Pál apostolnak a Rómabeliekhez írt levele
 1Kor – Pál apostolnak a Korinthusbeliekhez írt első levele
 2Thess – Pál apostolnak a Thessalonikabeliekhez írt második levele
 1Tim – Pál apostolnak Timótheushoz írt első levele