

Kulturális-közéleti havilap, harminckilencedik évfolyam

2012 augusztus Tanulmány

Gábor György: A vallási kultúra mint politikafilozófiai igény

A metafizikai alapkérdések egyike, amelyre a filozófia és a vallásbölcselet évezredek óta keresi a választ, hogy honnan ered, miből származik, milyen hatóokból vezethető le a világban érzékelhető rossz: vajon a rossz a jó hiánya volna csupán, avagy önálló princípium a jó mellett, vagyis a jóval egyenrangú létrehozó ok (*causa efficiens*).

A kérdés kivált a zsidó-keresztény hagyományt, azaz a monoteista vallási tradíciót állította nagy nehézség elé. Hiszen amíg a politeista kultúrákban az egyes elvek létét önálló istenek határozták meg, s a világ valamennyi princípiuma levezethetővé vált a fölé rendelt vagy annak eredetéért felelős istenségből, addig az egyistenhiten nyugvó nyugati kultúrának a teodicea legsúlyosabb kérdésére kellett megtalálnia a választ. Ha ugyanis az egy Isten mindenek egyetlen és kizárólagos oka és megalkotója, s maga a legfőbb jó, létrehozója lehetett-e az emberi lét területén tapasztalható rossznak, bűnnek, gonoszságnak? Nincs-e itt valamilyen feloldhatatlan ellentmondás, a kauzalitás, az ok-okozatiság elvében beállott végzetes metafizikai error? A héber Bibliában olvasható *Jób könyve* is ezt a kérdést vizsgálja, s noha megnyugtató válasszal e szöveg sem szolgál, a rejtélyt azzal próbálja lezárni, hogy az ember nem látja, nem is láthatja át a világ egészét s a mindenható isteni működés titkos rendjét. Mindenesetre a héber Bibliában a rossz (*rá*) az emberi szabad akarat és szabad választás következménye – amint erről a *Genézis könyve* számol be –, de eredhet magától Istentől is, aki a nép bűneire válaszul küldi választottjaira a rosszat, vagyis maga válik okozójává a csapásoknak, ám egyúttal ő is lesz minden alkalommal – s persze az utolsó időkben is – a szabadító, a világ bűneinek legyőzője s a rossz feletti végső triumfátor.

Az Újszövetség és a keresztény hagyomány is – értelemszerűen – megpróbálja elkerülni a metafizikai dualizmus veszélyét, a jó és rossz kettősségének manicheus felfogását, de ez csak részben sikerül. Mert ugyan – legfőként Augustinus nyomán – a rosszat nem szubsztanciának tekinti, hanem épp ellenkezőleg, léthiánynak, a jó hiányának, amelynek valójában a létezőben benne kellene lennie. „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu”,¹ vagyis a rossz nem más, mint a létező bármely lényeges összetevőjétől való megfosztottság állapota. Ugyanakkor az Újszövetségből világossá válik, hogy a rossz hatalmába került ember teszi a rosszat.² Továbbá Krisztus előtt az emberiség a rossz hatalmában volt,³ azaz a rossz relációba lép Krisztussal, a személlyel, pontosabban Krisztus megváltói hiányával.

A rossz Istennek és Krisztusnak hadat üzent,⁴ vagyis az üdvrend kibontakozásának és beteljesedésének akadályozójává, gátlójává vált. Ezért hát az ima: „szabadíts meg a gonosztól.”⁵ Minthogy tehát Jézus megváltói kereszthalálával törte meg a rossz hatalmát, a mindenkori felsőbbségnek – mintegy tevékenységével alkalmazkodva az üdvrendhez – kötelessége büntetni és megtorolni a rosszat, amint azt Pál apostol írja: „A felsőbbség nem arra való, hogy a jótettől ijesszen el, hanem a rossztól. Azt szeretnéd tehát, hogy ne kelljen a

hatalomtól tartanod? Tedd a jót és megdicsér.”⁶ Annál is inkább, hiszen a hatalom Isten ügyének földi képviselőjeként az üdvrend kiteljesítésén munkálkodik: „Engedelmeskedjete az Úrért minden emberi hatalomnak, mind a királynak, a legfőbbnek, mind a helytartóknak, akiket ő küldött, hogy a gonoszokat megbüntessék, a jókat pedig kitüntessék.”⁷

Vagyis a földi hatalom ténykedését, büntető és jutalmazó reakcióit az isteni hatalom legitimálja, igazolja, törvényesíti, egyszóval: megszenteli. S a közösségnek – legyen az akár politikai, akár vallási – ugyancsak Isten ügyében kell eljárnia: sosem szembefordulni, hanem mindig felismerni és végrehajtani a transzcendens szándékot és akaratot: „A kívülálló főlött majd Isten ítélkezik. Távolítsátok el a gonoszt magatok közül!”⁸

Azaz – végső soron – az Újszövetség politikai teológiájának a lényegét Pál a *Rómaiakhoz írott levelében* foglalja össze: „Mindenkinek vesse alá magát a fölötte hatalomnak. Mert nincs hatalom, csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte.”⁹ A hatalmat tehát egyértelműen a transzcendens isteni felsőbbség legitimálja, s eme legitimációból következően a kérdés a továbbiakban csupán az marad (mindez különösen élesen merül majd fel a 17–18. század nagy vitájáig, hogy tudniillik megölhető-e a zsarnok, s ha igen, mely esetben), hogy a hatalom – abszolút legitimációjából következően – milyen relatív vagy abszolút felhatalmazást kap, s e felhatalmazással miként sáfárokodik.

Persze a kereszténységnek ellenállnia kellett annak, hogy a politikai realitást teológiailag felvagy túlértékelje, hiszen Isten országa (*civitas Dei*) és a földi ország (*civitas terrena*) éles szembeállítás, gnosztikus dualizmusa a szekuláris politikai térnek a teljes delegitimálását jelenti, a Sátán birodalmaként (*civitas Diaboli*) való definiálását, s a végső országhoz képest jelentéktelen intermezzónak tűnik csupán.

Augustinus *De civitate Dei* c. művében a két város (*civitas Dei*, *civitas terrena*) már bizonyos fokig és bizonyos értelemben keveredik (*civitas permixtae*), s a világi társadalomhoz való tartozást nem megszünteti, hanem kiegészíti az Isten városában elnyert polgárjog. Ám a földi állam nem autonóm, hiszen minden esetben az a kérdés, hogy a földi város polgárai és intézményrendszere, akiket és amelyet a *libido dominandi*, vagyis az uralkodásvágy és az önszeretet határoz meg, mennyire képesek eljutni Isten szeretetéhez, a szerető szolgálathoz, a *caritashoz*. Ennélfogva a hatalom (a császár, a király, a mindenkori szuverén) *minister deinek* kell hogy érezze magát, *pontifex maximus*nak, aki – egyfelől – tisztában van azzal, hogy „*salus extra ecclesiam non est*”,¹⁰ másrészt uralkodása a földi város lakóinak Krisztus testébe való incorporációját segíti elő vagy kényszeríti ki.

A hatalom legitimációjának másik iránya és útja a törvény, a jogrend és az igazságosság autonóm-evilági értékrendjének tudomásulvétele s az ahhoz való viszony kialakítása. Ebből a politikafilozófiai struktúrából az következik, hogy a mindenkori hatalom a fenti elemeknek törekszik alárendelni a kormányzást, s a társadalom megfelelő működése (avagy működésképtelensége) a *Iustitiához* képest válik érzékelhetővé és értékelhetővé, amint az Cícero óta elfogadott („az államot teljesen az igazságosságnak kell áthatnia”),¹¹ s amint azt Lorenzetti már az 1338–1340-es években megfestette híres sienai munkájában.¹² Míg Lorenzetti freskóján a rossz kormányzás, a zsarnoki uralom önmagát tekinti a mindenható igazságnak, addig a jó kormányzás attribútumaiként a négy sarkalatos erény¹³ (*Prudentia* – Okosság, *Temperantia* – Mértékletesség, *Fortitudo* – Bátorság, *Iustitia* – Igazságosság) mellett megjelenik a politikai (polgári) erények (*virtutes politicae*) egyik alapfeltétele, a közösségi-e világi élet legmeghatározóbb jelképe, az Egyetértés (*Concordia*).

Az 1600-as évek közepe táján Hobbes a *Leviatánban* már egyenesen annak ad hangot, hogy

„olyan *finis ultimus* (végső cél) vagy *summum bonum* (legnagyobb jó), amit a régi erkölcsfilozófusok könyveikben emlegetnek, nem létezik.”¹⁴ Hobbes az ember általános törekvéséből, antropológiai indíttatásából, tudniillik a hatalom iránti örökös vágyából – vagyis nem morális küldetéséből, hanem a bírvágy uralta rossz emberi természetből – vezeti le a koordinálás racionális, e világi szükségességét, a közhatalom, a törvény és az igazságosság formális, tehát nem szubsztantív szabályrendszerét, a társadalmi megállapodás szerződésben manifesztálódó módját. A hatalom itt nem jut szupraracionális legitimációhoz, aminek jegyében – minthogy „magasabbrendű” értékek védelméről volna szó – minden megengedhetőnek tűnhetett. Itt nincs kötelező ideológia, az államhatalom értékmentes érdekkalkulációi alapján nem kényszeríti ki az állampolgárok *in foro interno* vallott hitének, erkölcsének a konfesszióját. Vagyis a természeti állapot (*bellum omnium contra omnes* – mindenki harca mindenki ellen, *homo homini lupus* – ember embernek farkasa) kényszeríti ki a természetjog alkalmazását, amely a békére való törekvésben s az abszolút szabadságról való egymás érdekében tett kölcsönös lemondásban manifesztálódik, valamint abban a hatalomban, amely a megállapodások megtartását hivatott biztosítani.

Az autonómia, a trón és az oltár elválása, a ráció immanens elve, a parlamentarizmus, a plurális demokrácia, a pozitív jogelmélet stb. a 18. századtól hordozta magában azt a felvilágosult illúziót, amely szerint a nyugati társadalmakban a vallás és az egyes egyházak, felekezetek a szeparáció kiépülésével párhuzamosan fokozatosan elveszítik politikai-hatalmi legitimációs szerepüket, s ezt az illúziót látszottak alátámasztani azok az empirikus megfigyelések és szociológiai felmérések, amelyek a modern társadalom megállíthatatlannak tűnő szekularizálódásáról, a vallási praxis kimutatható csökkenéséről,¹⁵ a templomba járás visszaeséséről, az egyházból való kilépésről,¹⁶ a papság- és lelkészlétszám csökkenéséről¹⁷ vagy akár az önmagukat hívő emberekként definiáló, ám értékrendjükben egyházuk hivatalos tanítását egyre kevésbé akceptálók helyzetéről, az egyháziasság hanyatlásáról,¹⁸ az „odatartozás nélküli hit” állapotáról számoltak be. A 19. századi „nagy tagadóktól”, a „világ varázstalanítóitól”, Nietzschétől, aki „Isten haláláról” beszél és Marxtól kezdődően, aki a vallást „a nép ópiumának” nevezi, Freudon, aki a vallással mint egyfajta illúzióval számol, és Durkheimen át, aki a vallásban a társadalmi rendet leképező metaforát lát, egészen Max Weberig, aki a racionalizációval, a tudományos gondolkodás dominanciájával szemben mondja ki a vallási gondolkodás eljelentéktelenedését, úgyszólván társadalomtudományi közhellyé vált a vallás funkcióvesztésének és marginalizálódásának hangsúlyozása. A tradicionális közösségek helyébe lépő s egyre differenciálódó társadalom célracionalitása, az öntörvényű és autonóm alrendszerek mechanizmusa egyre kevésbé tart igényt a vallás központi szerepet játszó értelemadó és társadalomformáló erejére. A vallás – úgy tűnt – mint a lelkiismereti és vallásszabadság alkotóeleme a privát szférába szorul vissza, s a politikára közvetlenül kiható szerepe, legitimációs funkciója lassan elhal.

Az elhíresült szekularizációs elméletnek azonban az utóbbi évtizedekben egyre látványosabb kudarcát, válságát figyelhetjük meg, amelynek lényege a vallás(ok) globális újjáéledése a modern (posztmodern) világon belül. Jóllehet ezt a folyamatot más társadalmi és szociológiai tényezők határozták és határozzák meg a rendszerváltó országokban, amelyekben a vallásszabadság több évtizedes, hol durvább, hol puhább elnyomását követően, mintegy annak szükségszerű ellenhatásaként a kilencvenes évektől egy szakrális reneszánsz vette kezdetét; más határozza meg Nyugat-Európában, ahol a globalizáció és a migráció következményeként új, eddig ismeretlen vagy alig ismert vallási közösségek jelentek meg, s a bevándorlók identitásának váltak sokszor épp az integrálódással szembeni hordozóivá; más Dél-Amerikában, ahol a szociális helyzet okán a közvetlen politizálást folytató egyház (felszabadítási teológia) tovább erősödött; más az iszlám világban, ahol helyenként a vallás a legradikálisabb politikai tényezővé, egy eszmerendszer militáns hordozójává és jogi-törvényalkotó erővé vált; s

megint más az Egyesült Államokban, ahol a struktúrájukban egyre inkább elidegenedő nagyegyházakkal szemben jöttek létre azok a dinamikus neoprotestáns „kisegyházak”, amelyek szervezetükben modernként utasították el a szekuláris társadalommal, annak erkölcsével, szabadosságával együtt fundamentalista bibliaolvasatuk következményeként a tudományos világnézet (lásd pl. darwinizmus kontra kreacionizmus) egyes elemeit, s váltak egyre markánsabb szereplőivé a politikai életnek.

De mi lehet az oka annak az egyre nyilvánvalóbb jelenségnek, amelyről Peter Berger mint a szekularizációs elmélet hajdani híve ma már – egykori önmagát is bírálva – így ír: „Álláspontom az, hogy ama vélekedés, amely szerint szekuláris világban élünk, hamis. A világ ma, néhány kivételtől eltekintve éppoly izzóan vallásos, mint bármikor volt, egyes helyeken még annál is inkább. Vagyis a szekularizációs elmélet alapvetően téves.”¹⁹

Tény, az egykori hidegháború bipoláris világhatalmi helyzetét felváltó új világrendet nemcsak új gazdasági erők felemelkedése, régi birodalmak szétesése, a kommunizmus hitelvesztése jellemzi, hanem az etnikai és vallási alapú állampolgári lojalitás eszméjének újjáéledése is. A 17. század óta diadalútját járó racionalizmus és a modernizmus válságáról van szó, amely az ész, a tudomány, a technológia és a bürokratikus racionalitás mentén a vallást, a spiritualitást, a szakralitást figyelmen kívül hagyta. A bipoláris világrend felbomlását követően a világ – Huntington ma már egyre kevésbé vitatott elmélete szerint – civilizatorikus törésvonalak mentén szerveződik újra.²⁰ A társadalmi tényezők mintegy önmaguk ellentéteit hívják életre: a globalizációval szemben felerősödik a lokalizáció, az univerzalizációval szemben a partikularizáció, s a territorializációval szemben a deterritorializáció. Az urbanizáció és a migráció magával vonja nagyszámú tömegek gyökértelessé válását, egyúttal új pszeudoközösségek életre hívásával próbálnak sokan visszatérni eredeti gyökereikhez.

A korábban marginalizálódott primordiális tényezők – a vallás és etnikai identitás – jelentősége tehát megnő, s ez új helyzetet teremt a politikai gyakorlatban. Eme primordiális jelenségek felerősödésének különféle változatai figyelhetők meg napjainkban: a politikai és vallási fundamentalizmus egymásra találásától az újevangelizációs–rekrisztianizációs törekvéseken át²¹ egészen addig – s erre a sajátos magyar példa hozható fel –, ahogy a politikai hatalom önmagát s a politikai közösséget egy meghatározott misztikus télosz, cél megvalósításának jogkörével ruházza fel.

Ez utóbbi mindenekeelőtt azt jelenti, hogy az ősalap, az isteni–transzcendens metafizikai akarat, az örök törvény, a kozmikus harmónia letéteményeseként a hatalom egyfajta küldetésstudattal vezérelve a politikai cselekvést nem a gazdasági, szociális stb. racionalitás alapján fejti ki, hanem a jó és a rossz kategóriájába illeszti a társadalmi mechanizmusokat, s abszolút erkölcsi, spirituális törvényekre hivatkozva a vallást politikai erőforrássá teszi. Ez a spirituális politizálás (a jó és a rossz tételezése) meghatározó helyet ad a nem racionális vágyaknak, ösztönöknek, szenvedélyeknek. A politika kikerül a racionális diskurzusból, s a tudatost megelőző hitvíták világába helyeződik, ezáltal egyre kevesebb biztosít lehetőséget a racionális argumentációnak s az ésszerű ellentmondásokra építő párbeszédnek. A politikai hatalom immár nem újra és újra változó szituációkat, újra és újra átgondolandó és elemzendő szempontokat érzékel, hanem örök, változatlan és megváltoztathatatlan dogmákat. A politika mostantól nem különféle elképzelések és víziók színtere, hanem egy kiteljesedő szakrális háború terepévé válik, egy apokaliptikus küzdelemmé, ahol a politikai hatalomban testet öltött Legfőbb Jóval (Summum Bonum) szemben a Legfőbb Rossz (Summum Malum) perszonifikációja áll, maga a Gonosz, aki ettől kezdve nem politikai ellenfél, hanem legyőzendő és elpusztítandó ellenség. A politikai viták és a demokratikus mechanizmusok helyett szent háborúban kell megsemmisíteni a Gonoszt, a másikat, a politikai terep másik oldalát, hiszen a „saját” politikai hitünknek csak így lehetséges érvényt szerezni, megszabadítva az emberiséget, de legalábbis a saját politikai

közösségünket az erkölcstelen, beteges és romlott, vagyis az igazakra állandó fenyegetést jelentő ellenségtől. A politika lényege a permanens harc, a küzdelem, amelynek tartalmát az exorcizálás kötelező gyakorlata tölti ki.

Az ellenség esszencializálásával párhuzamosan a rá való folyamatos hivatkozás (a gonosz megidézése) a fennálló és állandósuló fenyegetettséget fejezi ki, ezáltal értelmezhetővé téve a kötelező éberséget, az állandó harci készültséget, s megmagyarázhatóvá téve, hogy az ellenséggel szemben minden eszköz igénybevétele megengedett, sőt egyenesen kívánatos, akár még a demokratikus szabályok felrúgásának árán is. Ugyanis a szupraracionális legitimációs törekvés, amely a magasabb rendű értékek védelmét jelenti, végső soron mindent igazol, s mindent megengedhetővé tesz. Logikussá s érthetővé válik az autoritarizmus erősödése, minthogy a misztikus spirituális küldetés, a transzcendens cél és feladat szilárd és eltökélt vezért igényel: a demokratikus jogállamiság plurális érték- és intézményrendszerének, a hatalom megosztásának elve helyett egy centrális erőter kiépítését, s a központi akaratnak és szándéknak az élet minden területét behálózó szükségességét és elkerülhetetlenségét.

Az állam nemzetnevelő küldetése megkérdőjelezhetlenné és stratégiaileg megkerülhetetlenül fontossá válik: a spirituális-szagrális háború közepette az ancien régime ellenforradalmi eszmeiségével és annak képviselőivel való végső leszámolással párhuzamosan forradalmi hevülettel zajlik az „új ember” állami megtervezése, és a saját képre és hasonlatosságra átalakított új oktatási elvek, struktúrák és intézmények kiaknázásával eme homo novus „kivitelezése”: tudatának, világnézetének, gondolkodásának, történelmi ismereteinek, esztétikai ízlésvilágának, kultúrájának, iskolai és egyetemi tanulmányainak, de még szabad idejének (a bevásárlócentrumok vasárnapi nyitva tartásának központi szabályozására irányuló szándék) célirányos újratervezése. A történelmi, politikai, jogi, gazdasági, esztétikai stb. tények rovására egy meghatározott és kanonizált ideológiai-világnézeti eszmerendszer idiómáinak és paradigmáinak szükséges alárendelni a forradalomban fogant új nemzedéket. A fizikán túli bevégezetlen hitviták racionális érveléstől mentes diskurzusa maradjon csak lehetőség, ahol a beszéd (újbeszéd) képekbe, metaforákba – netán dakota mondásokba – burkolózva fedi le a valóságos problémákat, miközben magasabb értékeket szem előtt tartva írja át a politika a múltat, a művészeteket, az irodalmat, a színházat, s világnézeti intervencióknak veti alá az iskolákat, egyetemeket, tudományos és kulturális műhelyeket, intézeteket.

A törvényhozó – legfőképp a kiválasztott és számára különösen kedves – egyházak hitelveiből normatív következtetéseket igyekszik levonni, ami egyfelől „érthető”, minthogy az egyházak univerzalisztikus tudatában az erkölcsi parancsok és előírások mindenkire vonatkoznak, nemcsak azokra, akik hisznek benne. Másfelől lábballá tiprása egy világnézetekben, vallásokban, hitvilágokban, politikai elkötelezettségekben, ízésekben és erkölcsi megfontolásokban plurális társadalom demokratikus berendezkedésének és értékrendjének. Elég, ha csak az Alaptörvény Nemzeti hitvallásra átkeresztelt preambulumát említjük, amely helytelenül vagy pontatlanul használt szagrális kifejezésektől hemzseg, s amely eme szakralitásban véli felfedezni a nemzet összetartó erejét. De említhető az új egyházi törvény, amely súlyosan diszkriminatív módon egyes egyházakat közhatalmi-közjogi kiváltságokkal ruház fel, másoktól viszont a mindenkori politikai erő nagyúri kényének-kedvének kitéve hatalmi szóval vonja meg (viszszamenőleges hatállyal!) az egyházi státust, fittyet hányva a vallási és lelkiismereti szabadság alapjára.

A politika tehát instrumentalizálja a vallást, a vallási érzületet, saját legitimációjához használva fel a vallás fenomenológiai sajátosságait. A szakralitás, a szagrális kultuszteremtés mintegy időtlenné, intemporálissá és megkérdőjelezhetlenné kísérli meg tenni a politikai hatalmat, a történelmi múlt tendenciózus fel- és kihasználása pedig üdvörténeti keretet ad a fennállónak. Az antropológiai fordulat a hatalom legitimációs forrásának újragondolásában kapja meg értelmét: nem a hobbesi Leviatánnak az egymással versengő vágyakat és ösztönöket

semlegesítő s a káoszt megszüntető e világi, racionális formájában, hanem egy régi-új legitimációs bázis hierarchikus rendjében, jelesül az ember nem racionális vágyainak és ösztöneinek transzcendens, az Isten állama felől érkező igazolásában, azaz az isteni szuverenitás relációjában. Carl Schmitt nevezetes – és legalábbis erősen vitatható – megállapítását („a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”)²² immár visszajára fordítva elmondható, hogy napjaink magyar antimodernista (ortodox) politikai gyakorlatának minden jellemző fogalma szakralizált politikai fogalom.

A küldetéses attitűd *ab ovo* magában hordozza az igazságot, aminek következtében a racionális okfejtés, s az elemző érvelés legalábbis szükségtelenné vagy eredendően feleslegessé válik. A politika átcsúsztatása a vallási mezőbe nem pusztán a racionális belátást vagy a logika szabályaira építő érvelést helyezi zárójelbe, hanem döntő szerepet szán egy racionon túli, a hit feltétlen és kizárólagos jellegére bázisozó, abszolutisztikus és csak emocionális igényű attitűdnek. Hiszen a vallási attitűd lényegéből s a vallás „természetadta” jellegéből következik, hogy az saját abszolútumára koncentrálna minden más irányultságot tévedésnek, az igaz útról való letérésnek, az egy és igaz Isten elárulásának, avagy idegen istenekkel és bálványokkal való paráználkodásnak tekint.

Max Weber helyesen érzékelte, hogy a vallás sok más funkciója mellett az élet nehézségeire és igazságtalanságaira adott válasz, amely ezek értelmezésével és feldolgozásával növeli az ember önbizalmát. Megszünteti az ellentmondást a *lennie kéne* és a *valóságosan adott* között, s ezzel rendezetté, áttekinthetővé teszi a kaotikusnak tűnő univerzumot. A vallás kognitív szerepe, hogy magyarázatok hiányában magyarázattal szolgál; pszichoterápiái értelme pedig Jung szerint, hogy értelmet ad a létezésnek, csökkentvén a félelmekből és szorongásokból táplálkozó frusztráció érzületét.

Az e világi tetteket jutalmazó és megtorló végső, transzcendens igazságszolgáltatás a párt, a hívek, a politikai közösség teodíceájaként szupraracionális értelmet és magyarázatot biztosít a hatalom számára, miközben a vezető egyéni harca a Mindenhatónak szentelt oltáron a nemzet jövőjéért bemutatott áldozattal nyeri el magasabb értelmét. Cserébe mindezért a karizmatikus vezető egyszerre öltheti magára a szakrális-főpapi és a világi-uralkodói szerep személyre szabott jelmezét.

Mára egyre inkább homályba vesznek azok a szörnyűségek és tragédiák, amelyeket egy magát valamiféle morális értékrend letéteményeseként meghirdető, irracionális identitáspolitikizálást folytató nemzetnevelő állam volt képes elkövetni a múltban. Mintha elfelejtődne, hogy hova vezethet, amikor a politika megkérdőjelezhetetlen morális normák szószólójaként tekint önmagára, magát ezek letéteményeseként pozicionálja, s az állam mint morális instancia abszolútnak tekintett morális-világnézeti direktívákat fogalmaz meg.

A politikusi-vezetői krédó itt nem is lehet más, csak az, hogy a földi-evilági hatalom az isteni autoritásból ered, s az alkotmány és a törvények feletti legitimációját ezen legfőbb autoritás transzcendens jellege biztosítja. A meglehetősen anakronisztikusnak tetsző miniszterelnöki szándék és célkitűzés félreérthetetlen: „nekem az országot kell építenem, kis o-val, az országot – ami a magyar nemzet e világi országa –, és nagy O-val is, az országot, Isten országát, és ez a magasabb rendű célja és értelme annak, amit teszek”. A végső tanulság, a politikai hitvallás és ars poetica summázata ennél fogva csak egy lehet: „Az istenfélelem kulcskérdés. Az Istent nem féltő politikusoktól mentsen meg bennünket a Jóisten... azt a kérdést kell föltennünk, hogy persze a törvények korlátozzák az embert, a parlament korlátozza az embert, a hatalom meg van osztva, de azért mégiscsak hatalom, mi az utolsó, a végső korlátja a hatalomnak?... a végső korlát nem más, mint az istenfélelem.”²³

A miniszterelnök végső következtetésre jut: „amikor egy politikusban istenfélelem van, akkor elgondolkodik azon, hogy kitől is fél valójában? Hiszen látszólag minden hatalom az ő kezében van. És a Jóisten nem jelenik meg előtte vértetben, hogy megijedjünk, ugye. És ha az ember ezen elgondolkodik, akkor rájön arra, hogy ott fordul meg a dolog, az a helyzet kulcsa, hogy hiszünk-e abban, hogy egyszer valamikor, nem tudom pontosan, milyen körülmények között, semmilyen dramaturgiai látomás nincs előttem, de hogy egyszer az életben, vagy annak a végén, akárhogy is nevezzük, lesz egy pillanat, amikor az embernek mindenért meg kell fizetnie. Amikor el kell számolnia. Hiszi-e egy politikus, hogy ez a momentum nem kerülhető el? És ha hiszi, hogy egy ilyen pillanat van, akkor biztonságban érezhetjük magunkat mindannyian. Ugyanis ha jól belegondolunk, az, aki érti az istenfélelmet, az nem egy számára ismeretlenül hatalmas úrtól fél. Akinek nem ismeri a természetét. Egy hatalmas zsarnoktól, aki tetszése szerint bánik majd el vele – nem attól félünk, hogy egy ismeretlen nagy úr elé kerülünk. Hanem attól, hogy pontosan azt fogjuk kapni, amit megérdemlünk. Ettől félünk. Attól félünk, hogy a saját tetteinkkel fogunk szembesülni. És ez a legutolsó, minden törvényen, hatalommegosztáson meg alkotmányon túli korlátja szerintem annak a veszélyes üzemnek, amit hatalomnak nevezünk.”²⁴

Azt persze nem tudhatjuk – még a miniszterelnök számára is legfeljebb hitének tárgyát képezheti csupán –, hogy viselt dolgaink és személyes tetteink következményeit, privát személyiségünket hibáinkkal, tévedéseinkkel és bűneinkkel együtt hol, mikor, hogyan és ki fogja végső elszámoltatás formájában számon kérni.

Továbbá kérdés marad az is, hogy a vallás tendenciózus politikai felhasználása napjaink válságoktól gyötört világában az elkövetkezendő években-évtizedekben általánossá válik-e, avagy a középkor (új középkor – Umberto Eco) szellemisége csupán helyi sajátosságként bukkan fel itt vagy ott. Mindenesetre az autoritárius típusú berendezkedések számára a hatalomtechnikai szempontok mellett elengedhetetlennek tűnik a hatalom ideológiailag vezérelt működtetése. A végső dilemmát persze az jelenti, hogy a legfelsőbb hatalmi kör számára eme ideológia pusztán hatalomtechnikai kérdés marad, avagy egyfajta küldetéstudattól vezérelt s bensővé tett bizonyosság.

Jegyzetek

1 „A jó az ép okból származik, a rossz bármi fogyatkozásból.”

2 *János 3,19; Rómaiakhoz írt levél 1,29; Kolosszeiekhez írt levél 1,21; 2 Timóteushoz írt levél 3,13.*

3 *Kolosszeiekhez írt levél 1,21; Tituszhoz írt levél 3,3.*

4 *1 János 5,18.*

5 *Máté 6,13; János 17,15.*

6 *Rómaiaknak írt levél 13,3.*

7 *1 Péter 2,13–14.*

8 *Korintusiaknak írott első levél 5,12.*

9 Rómaiakhoz 13,1.

10 Cyprianus: *Epist.* 73. „Az egyházon kívül nincs üdvösség.”

11 Cicero: *De re publica* II, 44. „Sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse.”

12 Ambrogio Lorenzetti: *A Jó és a Rossz Kormányzás allegóriája*, Siena, Palazzo Pubblico, Sale dei Nove.

13 Ambrosius „virtutes cardinales”-t emleget (*De sacr.* III, 2, 8–10).

14 Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*, Budapest, 1970, Magyar Helikon, 85.

15 Lásd Daniele Hervien – Léger (et al): *La religione degli europei*, Torino, 1992, Fondazione Giovanni Agnelli; Gerhard Schmidtchen: *Gottesdienst in einer rationalen Welt*, Stuttgart, Calwer – Freiburg, 1973, Herder; Paul Michael Zulehner: *Wie kommen wir aus der Krise?* Wien, 1978, Herder.

16 Andreas Frege: *Kirchenaustritte*, Gelnhausen, 1977, Burckhardthaus.

17 J. J. Dellepoort (szerk.): *Die europäische Priesterfrage*, Wien, 1959, Internationale Katholisches Institut für Kirchliche Sozialforschung; Jacques Duquesne: *Demain, une Église sans prêtres?* Paris, 1968, Grasset; Jan Kerkhofs (szerk.): *Europe without Priests?* London, 1995, SCM Press; Osmund Schrender (szerk.): *Der alarmierende Trend*, München, Kaiser – Mainz, Grünewald, 1970.

18 Peter Ester, Halman Loek – Ruud de Moor (szerk.): *The Individualizing Society*, Tilburg, 1994, Tilburg University; Hélène Riffault: *Les valeurs des français*, Paris, 1994, Presses Universitaires de France.

19 Peter L. Berger (szerk.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999. 2.

20 Lásd Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*, Budapest, 1998, Európa Könyvkiadó.

21 George Weigel, neves katolikus szerző, II. János Pál biográfusának megfogalmazásában: „úgy tűnik, évek óta ez a forgatókönyv irányítja a Vatikánt: az egyesülő Európa arra fog kényszerülni, hogy feltegye a kérdést, vajon mi egységének forrása, és erre végső soron egyetlen válasz adódik: a kereszténység. Így a leglelkesebb vatikáni »Európa-pártiak« az Európai Unióban és annak bővítésében evangéliumi lehetőséget látnak lehetőséget arra, hogy visszafordítsák az európai szekularizáció évszázados folyamatát. Brüsszel, amely azon van, hogy Európa hátralévő maradványát is »Belgiummá« tegye, éppen ellenkezőleg, Európa maradványát is Lengyelországgá fogja tenni.” (George Weigel: *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*, New York, 2005, Basic Books, 149.)

22 Carl Schmitt: *Politikai teológia*, Budapest, 1992, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 19.

23 Rab László: *Orbán Viktor tanúságtétele*, in *Népszabadság*, 2006. december 21. Lásd még <http://nol.hu/archivum/archiv-428887>

24 Uo.

Tetszik

2 ember kedveli. Legyél te az első az ismerőseid közül!

Kapcsolódó írások:

1. **Gábor György: A torokból előtörő fáklya avagy miért különbek az európai tudósok, mint az ázsiaiak?** Közismert körülmény, egyúttal tudományosan igazolt tény, hogy Isten a világot...
2. **Gábor György: A nemzet hitvallása avagy a piac ködképei** Platón a Törvények című munkájának egy helyén annak ad hangot,...
3. **Gábor György: Antropológia és istenkirályság** Gábor György Antropológia és istenkirályság Ha majd úgy száz-százötven...
4. **Gábor György: Leszerelési teológia** Ha egy férfi az úton találkozik egy másik férfival,...
5. **Gábor György : Párhuzamos életrajzok – A címzetes lateráni kanonok és az alcsútdobozai táltos*** * Külön köszönet illeti Kósa Lajost, a Fidesz alelnökét, aki...

Cimkék: **Gábor György**