

Teológiai politikai teológia?

Carl Schmitt politikai teológiájának kritikája Jan Assmann részéről és annak teológiai értékelése

Kivonat

A politikai teológia egyik fontos 20. századi vitája Erik Peterson és Carl Schmitt között zajlott. Különböző álláspontokból közelítették meg annak a kérdését, hogy lehetséges-e egy olyan politikai teológia, melyben a fogalom két alkotóeleme megőrzi eredeti jelentését. A különböző álláspontokból adódik, hogy elbeszélnek egymás mellett, így a vitát ugyan lezárni nem lehet, de tanulni belőle igen: a Szentháromság jelentőségét egy teológiai politikai teológiában.

A következő írásban Carl Schmitt és Jan Assmann politikai teológiával kapcsolatos nézeteit vetem össze azzal a céllal, hogy a politikai teológia azon sajátosságaira irányítsam a figyelmet, amelyek a teológiából erednek. Ebből következik a címben feltett kérdés, mely arra utal, hogy a politikai teológiát a teológia oldaláról közelítem meg, és ennek ontológiai elsőbbségét tekintem kiindulási pontnak. Véleményem szerint ezzel a döntéssel azt az utat követem, amelyen Carl Schmitt is halad. Jan Assmann nézőpontja ehhez képest elsősorban történeti. Amíg ő különösen az ókori Egyiptom világából tájékozódik, addig Schmittnek a történelmi háttér legfeljebb a korabeli állapothoz vezető körülmény, de nem maga a lényeg. A két szerzőt véleményem szerint nem kell bemutatni magyar nyelvterületen, mivel több írásuk magyar fordításban is hozzáférhető, ezekre rendszeresen, több tudományterületről is hivatkoznak, sőt Schmitt esetében a rendszerváltás óta a recepciótörténet megalapozottnak, nemzetközi szempontból is jónak mondható, hiszen elkerüli a leggyakoribb hibát: az ideológiai kritikát.¹

¹ A magyar nyelven megjelent legfontosabb monográfiák: Pethő Sándor: *Norma és kivétel, Carl Schmitt útja a totális állam felé*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest 1993; Techet Péter: *Carl Schmitt, egy szellemi kalandor*. Attraktor, Máriabesnyő 2013; Karácsony András: *A jogtudomány teológusa, Carl Schmitt politikai teológiája*. Attraktor, Gödöllő – Máriabesnyő 2016. Carl Schmitttel foglalkozó gyűjteményes munkák magyar nyelven: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya, Tanulmányok Carl Schmitttről*. Gondolat Kiadó, Budapest 2004; *A Világosság* folyóirat LI. szá-

A tanulmány megírására az indított, hogy a doktori disszertációhoz kapcsolódó szakirodalom-kutatás során nem találtam érdemi teológiai elemzést Carl Schmitt és Jan Assmann a következőkben bemutatandó tételeire vonatkozóan. Ennek okát fel lehet abban is ismerni, hogy egyik szerző sem művel a szó klasszikus értelmében vett teológiát, nem beszélnek érdemben Istenről, így a teológiai reflexió óhatatlanul egy olyan szempontot jelenthetne, mely a két szerzőtől idegennek mondható, és így a politológia vagy egyiptológia iránt érdeklődő olvasók számára (akik manapság a két szerző elsődleges közönségét adják) talán lényegtelen is. A teológia hiányára vonatkozó fenti állítás azonban azért feltételes, mert míg Carl Schmittnél a teológia kidolgozatlanul hagyása ellenére feltételeznünk kell egy határozott teológiai struktúrát, addig Jan Assmann esetében ilyen nincs, itt a teológia (pontosabban a vallás, azaz a kultusz²) csak a politika, „átkönyveléséből” jön létre.³ Tehát Carl Schmittnél körvonalazható egy teológiai tartalom, míg Jan Assmannál ez hiányzik; ez egyébként magától értetődően következik a két szerző vázlatosan alább ismertetett téziséből, így elmondható, hogy önmagában mindkét gondolkodó rendszere koherens. A probléma inkább a két rendszer kapcsolódásánál jelenik meg, akkor, ha Assmann elgondolásával szeretnénk a Schmitt meglátását lényegi kritika alá vonni. Ez azért is nehézkes, mert már a politika definícióját is máshogyan adják meg, így óhatatlanul elbeszélnek egymás mellett. A probléma azonban – mint látni fogjuk – ennél mélyebb. A kérdés ezért inkább ez: lehetséges-e lényegi kapcsolat a két tézis között? Jan Assmann tézise valóban Carl Schmitt tételének megfordítása? A válasz segít nekünk válaszolni a címben feltett kérdésre is.

Carl Schmitt tézise

Schmitt *Politikai teológia* című műve a címben szereplő két téma összefüggését vizsgáló gondolkodók egyik biztos kiindulási pontja és egyúttal magának a politikai teológia 20. századi reneszánszának állandósult szakirodalmi hivatkozása is. Utóbbi állítás jelen állás szerint a 21. század első két évtizedére is igaz. Schmitt központi tétele nagyon leegyszerűsítve a következő idézettel foglalható össze:

mának (2010. ősz) tematikája is Carl Schmitt munkásságát vizsgálja. Az említett példány letölthető: <https://www.eltereader.hu/kiadvanyok/vilagossag-20103/> (Utolsó letöltés: 2021. május 31.)

² B. Simon Krisztián: „Isten nem vált zsarnokká.” Jan Assmann egyiptológus, vallástudós. *Magyar Narancs*, 2009. 07. 23.; utolsó megtekintés: 2021. március 17. https://magyarnarancs.hu/film2/isten_nem_valt_zsarnokka_jan_assmann_egyiptologus_vallastudos-71833

³ Jan Assmann: *Uralom és üdvösség – Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2008, 63–67.

„A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.”⁴ Ez a megállapítás szervesen kapcsolódik a megelőző két fejezethez, melyben Carl Schmitt lépéseket tesz ahhoz, hogy a szuverenitás fogalmát minél több konkrétumhoz kapcsolva pontosítsa a saját kora számára. A szuverenitás lényege szerint a szuverénben ragadható meg, aki pedig arról ismerhető fel, hogy a közelebről meg nem határozandó kivételes állapottal (*Ausnahmezustand*) kapcsolatosan dönt.⁵ Az első fejezetben mutatja be a kivételes állapot jelentőségét, a másodikban pedig a döntését. A negyedik fejezet a könyvhöz fűzött utólagos toldaléknak is tekinthető, míg az első három fejezet Schmittnek egy korábbi életszakaszához, az ún. ’müncheni időszakhoz’ köthető.⁶ Az első három és a negyedik fejezet abban is különbözik, hogy a szerző a politikai teológiát leíró hozzáállásból átvált az azt művelő írásba,⁷ és a fogalmi meghatározáson túl a politikai teológia konkrét tartalmát vitatja. Jan Assmann jól érzékeli, hogy az általa alkalmazott besorolás szerint Schmitt munkája kettősnek mondható, azt azonban nem írja le, hogy a kettős jelleg a könyvben a fentiek szerint (1–3. és 4. fejezet) jól elkülöníthető.⁸ Bár a negyedik fejezet különbözik az előző háromtól, abban kapcsolódik azokhoz, hogy a politikai és a teológiai szférák rendszerszintű összefüggése a forradalmi és ellenforradalmi államfilozófiák szuverénről mondott tanításában itt domborodnak ki a legnyilvánvalóbban. Azt is mondhatjuk, hogy az első három fejezetben fölállított tézisének Carl Schmitt a negyedik fejezetben alkalmazza, és ehhez igazodik a kifejtés módja is. Schmitt tanításának applikációjaként is tekinthetünk tehát erre az utolsó fejezetre.

Schmitt az 1922-ben megjelent *Politikai teológiában* a politikai szférát még csak az államtudomány konkretizálásának a vonatkozásában érinti, és a politikai fogalmát csak az 1929-ben megjelent *A politikai fogalma* című könyvében vizsgálja. Ebben a politikai (*politisch*) fogalmának megkülönböztető sajátosságát keresi,⁹ hogy azt el tudja határolni minden más területtől. Ezt a *differentia specificát* a barát/ellenség fogalom párban találja meg.¹⁰ Schmitt úgy tekinti, hogy onnantól lesz valami egyértelműen politikai kérdés, hogy egy kapcsolatot kizárólag ezen fogalom pár valamelyike jellemez. Valójában – a Schmitt által adott hangsúlyok szerint

⁴ Carl Schmitt: *Politikai teológia*. ELTE ÁJK, Budapest 1992, 19.

⁵ *Politikai teológia* 1.

⁶ Reinhard Mehring: *Carl Schmitt, A Biography*. Polity Press, Cambridge 2014, 106.

⁷ Assmann: *Uralom és üdvösség* 23.

⁸ Uo. 22–23.

⁹ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest 2002, 18–19.

¹⁰ Uo.

is – a politikai jellegű viszony elsősorban az utóbbival, az ellenséggel kapcsolatban dominál. Ha valakivel az ellenségesség olyan mértékű, hogy az a vele kapcsolatba hozható egyéb értékek (hasznosság, igazság, szépség, erkölcsösség) mértéke fölé emelkedik, akkor ez a kapcsolat nevezhető elméletileg inkább politikainak. Megfordítva ez azt jelenti, hogy a politikai viszonyban a „barát” akkor is ilyenként szerepel, ha a vele való kapcsolat egyébként haszontalan, hazug, visszataszító és erkölcstelen. Ilyenkor ezeken a hibákon felül áll a politikai szférában gyökerező barátság. Egyértelműen vitatható, hogy a gyakorlatban vannak-e ilyen kapcsolatok, de itt nem is annyira gyakorlati, mint inkább sematizált fogalmi körülhatárolást kell fölismerünk, illetve azt, hogy a barát/ellenség kapcsolat mentén bármely társadalmi helyzet vagy szakterület lehet politikai töltetű, hiszen ez a kapcsolat jellemzi a politikai szférát.¹¹ A fogalompár másik tagjára vonatkozóan Schmitt szerint politikai szempontból az ellenségességnek olyan mértékűnek kell lennie, hogy az lehetőségként magába foglalja a másik fizikai megsemmisítését, máshogy mondva: a háborút.¹² Ez Takács Péter szerint értékelhető úgy, mint veszélyes megközelítés, hiszen a politikai szféra szempontjából a háború szinte előírásnak is tekinthető, azonban ezt az értelmezést Takács szerint maga Schmitt is kizárja, amikor a háborút nem normatív, hanem „létszerű” eseményként értelmezi.¹³ Emiatt nevezhető Schmitt politikai fogalma szűknek, és értékelhető úgy, mint ami elsősorban a nemzetközi kapcsolatokra vonatkozik. Ezzel az értékeléssel azonban indokolatlanul záránánk ki a polgárháború körét a politikai szférából. Ezt a megjegyzést azért érdemes itt megtenni, mert így érthető lesz, hogy a 'politikai' schmitti fogalma kapcsolatban lehet a politikai szférában ma jellemző barbarizálódással.¹⁴

Annak ellenére, hogy a két mű megjelenése között több év telt el, indokolt Assmann azon döntése, hogy a politikai teológiát és a politikai fogalmát egymásra vetíti, és így a kettőt együtt vizsgálja.¹⁵

¹¹ Carl Schmitt: *Politikai Teológia II*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2006, 20.

¹² *A politikai fogalma*, 20–21.

¹³ Takács Péter: Az állam politikai fogalma. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya, Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Gondolat Kiadó, Budapest 2004, 177.

¹⁴ Véleményem szerint az ide vezető folyamat azzal magyarázható, hogy a Schmitt által megalkotott politikai fogalom a társadalmi képzelet részévé vált. A társadalmi képzelet fogalmára és ennek a politikai gondolkodásra vonatkozó részére: Charles Taylor: *A Secular Age* Belknap Press, Cambridge, Massachusetts 2007, 159–162. Itt a Taylor által bemutatott változás analóg lehet a schmitti elmélet szerepének változásával. Takács Péter fenti felvetése is az arra adott reflexió lehet, hogy Schmitt fogalma hogyan kezd el néhányaknál preskriptívként hatni, noha eredendően nem az volt.

¹⁵ A magyar szakirodalomban ezt a megközelítést alkalmazza Karácsony András is. *A jogtudomány teológusa*, 10.

Jan Assmann állítása

Assmann a maga kiindulópontját Schmitt tételének megfordításával így határozza meg: „A teológia minden meghatározó – vagy talán mondjuk szerényebben: némelyik központi – fogalma teologizált politikai fogalom. Feladatunk annak a kimutatása, hogy létezik olyan folyamat is, amelynek iránya a szekularizálódásával ellentétes.”¹⁶ Kétségtelen, hogy ez a folyamat fogalmilag Schmitt tételének megfordításaként hat, és Assmann hangsúlyozza is, hogy álláspontját Schmittével szemben alakította ki.¹⁷ Assmann azonban a schmitti tétel megfordításánál tovább megy: „Az általam kínált perspektíva a schmitti tézist *nem egyszerűen megfordítja, hanem kibővíti az előtörténetével. A vallás, amely az államelmélet meghatározó fogalmait nyújtotta, maga is keletkezett valamiből. [...]* Meg akarom mutatni, hogy a vallást ugyanolyan értelemben találták fel Izraelben, ahogy a politikai gondolkodás egy bizonyos típusát Athénban.”¹⁸

A „vallás feltalálása” itt nem az emberiség történelmét kísérő jelenségre vonatkozik, hanem az Assmann által „szekunder vallásnak” nevezett tudatos reflexió gyümölcseire, mely más vallások fölé helyezi saját magát. A szekunder valláshoz képest ezeket a kritizált vallásokat Assmann primer vallásnak is nevezi.¹⁹

„Szekunder vallás ott születik, ahol érvényesítik [az] igaz és hamis megkülönböztetését, és ezt a különbségtételt bevezetik a vallási térbe. Csak ennek a megkülönböztetésnek az alapján lehetséges azután polemikus módon elhatárolódni minden korábbi vallási hagyománytól, és a 'hamisként' kirekesztett primer vallások romjain felépíteni a szekunder vallás új épületét.”²⁰

Assmann tehát azt állítja, hogy a Schmitt által kiindulási pontnak tekintett európai keresztyén teológia előtörténetében egyszer már megtörtént egy ellenkező előjelű fordulat, amikor Izrael szekunder vallása létrejött és a politikai fogalmakat átkönyvelték a teológiai szférába. Könyvében ehhez sorakoztat föl különböző területekről vett példákat, értelemszerűen az egyiptológia és az ószövetségi bibliakutatás felhasználásával. Előbbire nemcsak azért van szükség, mert ez Assmann szakterülete, hanem azért is, mert az átkönyvelés Assmann szerint valahol ott gyökerezik, ahol az izraeli és egyiptomi vallás kapcsolatba került. Ezt a kapcsolatot Assmann legnyilvánvalóbban Mózes alakjában ragadja meg, akit mint „emlékezési

¹⁶ Assmann: *Uralom és üdvösség*, 35.

¹⁷ Uo. 23–35.

¹⁸ Uo. 37.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 38.

alakzatot” vizsgál. Véleménye szerint Mózes és Ehnaton alakja között vitathatatlanul van kapcsolat, ami egy „emergencia feltevéséből” érthető meg. Eszerint „két egymáshoz semmilyen módon nem kapcsolódó emlékezési áramlat a történelem során egybefolyt és kapcsolatot teremtett: én ezt az utóbbi tézist képviselem.”²¹

Ezen a ponton zavarba ejtően nehéznek találom annak a megválaszolását, hogy pontosan milyen előtörténetről is kellene beszélnünk, és valójában hol vagy hogyan is történt meg annak az átkönyvelése, amit Assmann Schmitt tézisével szembenállónak mutat be. Nem derül ki, hogy ez az előtörténet rendelkezik-e történelmi gyökerekkel, vagy inkább Mózes alakjának egy olyan értelmezéséről van szó, mely a Kr. e. 3. század környékére datálható, 2. Ptolemaiosz idejére.²² A fenti idézet alapján történelmileg nem beszélhetünk közös gyökerekről az ókori Izrael és Egyiptom vonatkozásában, legalábbis olyan értelemben nem, ahol alapvető összefüggésekre találhatunk rá, mint például Izrael és vallásának eredete. Assmann Mózes alakjára vonatkozó vizsgálata alapján tehát az összefüggés nyomán nem is annyira előtörténetről, mint inkább hatástörténetről beszélhetünk, és arról sem Izrael keretein belül, hanem Izrael teológiájának (ezen belül is a Mózes alakjához kötődő vonásainak) a környező népekre gyakorolt hatásáról eshet szó. Ez azonban nem az, amit Assmann Schmitt tételének megfordítása kapcsán ígért.

Assmann és Schmitt tételének összevetése

Mivel az *Uralom és üdvösség* gyűjteményes kötet, ezért a fentiekre vonatkozóan mondhatjuk azt is, hogy igazságosabb, ha csak azt a részt vizsgáljuk tüzetesebben, amely az első megjelenéskor is egységet képezett. Ez a bevezetéstől a harmadik fejezetig terjedő részt jelenti.²³ Ha ilyen szemmel olvassuk Assmann írását, akkor az tűnhet fel, hogy az ókori Egyiptom és Izrael tárgyalása egymás mellett halad, és nincs szó arról, hogy az előtörténetben valahol kapcsolódási pontot talál-nánk arra vonatkozóan, hogy Izrael teológiája (szekunder vallása) egyiptomi való-si gyökerekből táplálkozna. Ez a párhuzamosság a második fejezetben (Izrael és

²¹ Uo. 301.

²² Uo. 302–303.

²³ Uo. 339. Erre a különbségtételre azért is van szükség, mert a könyv egységesítésének ellenére maradtak olyan részek, melyek ellentmondáshoz vezetnek. Például a fáraó kezében összpontosuló hatalom politikai és kultikus szférára vonatkozó szétválasztása nem megalapozott a könyv további részei alapján. Ez azért fontos, mert Assmann ezt írja: „Ezen a megkülönböztetésen alapszik az egész további okfejtésem.” Vö. *Uralom és üdvösség*, 50. és 113., 131. és 224–226. Schmitt esetében nincs szükség a negyedik fejezet figyelmen kívül hagyására, mivel ott – a korábban írottak fényében – szerves egységet alkot a szöveg.

állam) a legerősebb,²⁴ de az összehasonlító vallástörténeti elemzésen túl közelebbi kapcsolatot itt sem találunk arra vonatkozóan, hogy az egyiptomi teológia elemeit felhasználva alakította volna ki Izrael a saját szekunder vallását. Bár kétségtelen, hogy az ókori Egyiptom és Izrael között volt olyan kapcsolat, mely az Ószövetség írásában is felismerhető, ennek hatása Izrael teológiájában, különösen a politikai szféra teologizálódásában nem elfogadott. Rainer Albertz például kiemeli Mózes egyiptomi nevét, de se az ő, se a vele tartók vallási kötődését nem kapcsolja Egyiptomhoz, sokkal inkább gazdasági és életviteli vonatkozásokat említ.²⁵ Ziony Zevit szerint is láthatók párhuzamok a kultusszal kapcsolatban Izrael (ez esetben az északi királyságot értve alatta) és Egyiptom között a huszadik dinasztia idejében (Kr. e. 1196–1070), más tekintetben viszont (például: a királyi rendelkezésekhez való hozzáállásban) Babilonnal vannak erősebb összefüggések.²⁶ Ha a kérdést sokkal részletesebben tárgyalnám, Izrael vallásának eredetét történelmileg akkor sem tudnám igazán megragadni, és a bibliai elbeszélés sem törekszik arra, hogy a pátriárkák vallását élesen elhatárolja kortársaik vallásától.²⁷ Mindenesetre ha a népi vallásosság nyomait figyelembe vesszük az ószövetségi irodalomban, és ezeket vallásfenomenológiailag rendszerezzük, akkor azt láthatjuk, hogy Izrael vallása egyáltalán nem különült el olyan markánsan saját korától, mint ahogy ezt később a törvények megkövetelték.²⁸

Ha a továbbiakban csak Izrael teológiájára vagyunk figyelemmel, akkor a legerősebb érvet a teológiába „átkönyvelt” politikai gondolatra Izrael esetében a szövetség teológiájában találjuk. Ennek az írásos háttérét olyan államközi szerződések adják, melyek megközelítőleg 800 éven keresztül nagyon hasonló formát öltöttek az ókori Közel-Keleten.²⁹ Izrael szövetség-teológiájának legmarkánsabb megjele-

²⁴ Különösen: *Uralom és üdvösség*, 61–62.

²⁵ Rainer Albertz: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994, 45.

²⁶ Ziony Zevit: *The Religions of Ancient Israel*. Continuum, London 2001, 457–458.; Egyébként a könyvben inkább Izrael vallásosságának egyediségét hangsúlyozza a szerző.

²⁷ Richard S. Hess: *Israelite Religions, An Archaeological and Biblical Survey*. Baker Academic, Grand Rapids 2007, 149–151.

²⁸ Karasszon István: *Az ókori Izrael vallása*. A Budapesti Ref. Teol. Akadémia Bibliai és Judaiztikai Kutatócsoportja, Budapest 1994, 27–35.

²⁹ Moshe Weinfeld: מִשְׁכָּן. In: Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren (szerk.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1999, 253–279., 267. Assmann Moshe Weinfeld egy másik munkája nyomán úgy értelmezi, mintha a szerződés egy belpolitikai szerződés mintáját követné, azonban Weinfeld az Assmann által hivatkozott részben éppen arról ír, hogy az Ószövetségben megtaláljuk mindkettő jellegzetességeit. Weinfeld szerint, míg a korábbi szövegek inkább a belföldi szerződés mintáját követik (ahol a törvény megtartása a

nése irodalmilag a Deuteronomiumhoz (Mózes ötödik könyvéhez) kapcsolható. Assmann úgy látja, hogy a teologizálódás miatt már nem beszélhetünk analógiáról, tehát arról, hogy az államközi szerződésekhez hasonló, azzal párhuzamos írásról van szó, mivel a szerződéses viszony nyelvezetének használata révén radikálisan új értelmet nyer az Istennel való kapcsolat. Az államközi szerződés teologizálódása miatt a vazallust többé nem földi hűbérurához köti hűségesküje, mert helyébe mennyei ura iránti kötelezettsége kerül, és a két viszony (földi és mennyei) kizárja egymást.

A Deuteronomium időszakára lefordítva: Jósiást nem köti többé fenyegető szövetség a meggyengült Asszír uralkodókhoz, mert ő egyedül Izrael Istene mellett kötelezi el magát.³⁰ Közben Babilon Nabopolassar uralkodása során új vezető hatalomként emelkedik föl, mely nemcsak Asszíriára nézve jelent veszélyt, hanem Egyiptom számára is. Ennek a helyzetnek az Izraelen belüli történelmi, politikai, gazdasági és teológiai vonatkozásait lényegre törően foglalja össze Karasszon István.³¹ Ő is írja, hogy Jósiás Assúr-Etil-Iláni halálának évében indította meg a Bibliából is jól ismert reformját, melynek központi dokumentuma a Deuteronomium. Ennek a reformnak az értelmezése természetesen nem lehetséges hipotézisek nélkül, az értelmezés mégis – a történelmi analógiák és egy visszafogott szövegkritika nyomán – bizonyos fokú igazolást és bizonyosságot nyerhet. A hipotézisek és azok alátámasztása vonatkozásában is az utóbbi cikkekre építünk.

A reformnak vallási, teológiai gyökerei voltak, melynek egy politikai közösség (a vidéki nemesség) is a bázisa volt.³² Ez úgy értelmezhető, hogy Jósiás idejében a politikai és a teológiai szféra szorosan összetartozott, meghatározta egymást. Ha ennek a kettőnek a jelentőségét elkezdenénk rangsorolni, félő, hogy a történések megértése helyett saját értékrendünket olvasnánk bele az eseményekbe. Egy szekularizáció előtti társadalomban természetesnek vehető egy-egy esemény ilyen differenciálatlan értelmezése. Assmann ezt ragadja meg a „kompaktság” fogalmával.³³

hangsúlyos), addig a későbbi szövegek a nemzetközi szerződésekhez hasonlítanak (ahol a szövetségesek kapcsolata a fontos). Moshe Weinfeld: *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Clarendon Press, Oxford 1972, 151–157. Erre a változásra egyébként az előbbi cikkében éppen a Jósiás-féle reform Asszíriával szemben előidézett nemzetközi-politikai változásaira utal. 268 גְּרִיִּית. Assmann hivatkozik Weinfeld könyvére: *Uralom és üdvösség* 64., 18. lábjegyzet.

³⁰ Assúr-Etil-Iláni (Kr. e. 631–628), és Szín-Sar-Iskun (Kr. e. 628–612).

³¹ Karasszon István: Deuteronomium – Teológia és politika a Kr. e. VII. századi Izraelben. In: Fazakas Sándor, Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika, Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről*. DRHE Szociáletikai Intézete, Debrecen 2019, 25–37.

³² Karasszon István: Deuteronomium 30.

³³ *Uralom és üdvösség* 131–132.

Ha ebből az összefüggésből kiemelünk egy tényezőt (a politikait) és úgy kezeljük, mint ami a teológiába lett átkönyvelve, az anakronizmusnak tekinthető. A héber בְּרִית (*börit*) gazdag jelentéstartománya³⁴ éppen a kompaktságot erősíti. Véleményem szerint a szövetség-teológiának a megjelenése a Deuteronomiumban és a jósági reformban a politikai és a teológiai olyan egységét támasztja alá, amelyről Schmitt is beszélt. A szövetség fogalmát tehát véleményem szerint helyesebb úgy értelmezni, mint az ókori ember kompakt világképének egyik megnyilvánulását, és nem úgy, mint az átkönyvelés példáját. Elsőnek úgy tűnhet, hogy Schmitt tétele annyiban változna a szövetség-teológia Deuteronomiumban megismerhető változata révén, hogy itt a teológiai fogalomtól a politikaiig nem egyirányú út vélelmezhető. Ha ezt a politikai teológia előtörténetének kezeljük, akkor a modern kor változását abban vélhetjük fölfedezni az előtörténet ezen szakaszához képest (mely szakaszt teológiailag nem érdemes kezdetnek nevezni), hogy a teológia idővel átvette az elsőbbséget a politikaival szemben. Máshogy mondva: úgy tűnhet, hogy a hatás idővel egyirányú lett, és fogalmilag követhetően a teológiától vezetett a politikaihoz. Hamarosan, megvilágítom, hogy miért csak elsőnek tűnhet így.

Schmitt és Assmann tételének eddigi összevetése révén tehát az rajzolódhat ki a számunkra, hogy az Assmann által kiindulásnak tekintett anyag Őszövetségre vonatkozó része nem vonja kétségbe Schmitt tételét. Valóban megtalálható benne egyfajta előtörténet, de ez nem különbözik jelentősen Schmitt állításától, sőt segíthet azt egyfajta változás következményeként értelmezni.

Assmann és Schmitt tételének különbsége: a politikai teológia lényege

Miután megvizsgáltuk Schmitt és Assmann tételének pozitív kapcsolódási lehetőségeit, és megállapítottuk, hogy az Assmann által kiindulásnak tekintett *szövetség* fogalom szolgálhat Schmitt tételének kontextualizálására, érdemes kihangsúlyozni azt az eltérést és hiányosságot, amely miatt a két nézet nehezen összeegyeztethető. Itt térek vissza a bevezetőben írt kérdésre: Valóban van lényegi kapcsolat a két tézis között? Jan Assmann tézise valóban Carl Schmitt tételének megfordítása? Máshogy fogalmazva: Schmitt tételének megfordítása relativizálja annak erejét? Véleményem szerint nem. Válaszom első és legfontosabb érvét maga Schmitt adja, aki felveti azt, hogy ha érdemi vizsgálatnak vetnék alá az államtu-

³⁴ Moshe Weinfeld: בְּרִית 255–262

dományi fogalmakat, akkor válaszolni kellene arra is, hogy történelmi (*historisch*) eredete van-e annak, hogy az államtudományok vonzódnak a teológiához és a metafizikához.³⁵ Ezzel maga Schmitt is elismeri, hogy a politikai teológia számára nem a sorrendiség a fő kérdés, hanem a két fogalmi elem közti kapcsolat. Később ugyanebben a fejezetben egyértelműen le is írja, hogy egy adott korszak metafizikai világképe „ugyanolyan szerkezetű, mint amilyen szerkezete a politikai világkép rendjének van.”³⁶ Ezt Schmitt azért ismerheti el lényegi állításának aláaknázása nélkül, mert nem eredetről, hanem lényegről akar beszélni. Máshogy mondván: nem episztemológiailag, hanem ontológiailag vizsgálódik. Nem arra kíváncsi, hogy honnan ered, és az eredeten keresztül hogyan ismerhető meg egy mai jelenség, hanem a mai létét, a jelenség lényegét akarja megragadni. Ez a lényeg a maga idejében történetesen a teológiából eredt, és így a teológia segítségével lehetett megérteni a politikait. Schmitt a lényegre tekintve állíthatja be egyaránt szélsőségesként a felvilágosodás forradalmi szerzőit és a velük szemben álló ellenforradalmi írókat is.³⁷ Velük szemben idézi Lorenz von Stein gondolatát, aki a szélsőségek harmóniájának lényegét az élet ellentmondásos voltából vezeti le.³⁸ Stein ennek a gondolatnak az elméleti megalapozása során minden élet mozgatórugóját a személyesség dialektikájában ismeri föl, és a személyesség teljes győzelmét a személytelenség fölött az isteni állapot lényegének írja le, mely az ember földi léte során elérhetetlen.³⁹

Véleményem szerint itt találjuk annak a kiindulópontját is, ami Schmitt politikai teológiájának magvát adja: ontológiai érdeklődését. Ez az ontológiai megközelítés a második érv azzal szemben, hogy Schmitt tételének sikeres megfordítása megkérdőjelezné Schmitt tételét. Ha a schmitti politikai teológiát alapvetően akarnánk relativizálni (és ezzel valamennyire önkényesnek állítani be), akkor azt

³⁵ *Politikai teológia* 20.

³⁶ Uo. 24.

³⁷ Uo. 22.

³⁸ Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Bd. 1, *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, 499. Idézi Schmitt: *Politikai teológia* 32.

³⁹ „Jedes Leben ist, wie gezeigt ward, die Bewegung, welche in einem und demselben Ganzen durch den Stoss und Gegenstoss des Persönlichen und Unpersönlichen, von denen das erstere sich das zweite immer aufs neue unterwerfen, das zweite sich von dem ersteren immer aufs neue wieder ablösen will, hervorgebracht wird. Der absolute Sieg des ersteren, die gänzliche Vernichtung des Nichtpersönlichen in Persönlichkeit, ist die Eine Grenze des Lebens, denn diese absolute Herrschaft des rein Persönlichen, die durch den Begriffe des irdischen Menschen absolut ausgeschlossen ist, ist das Dasein des Überirdischen, der Gottheit.” *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 1, 31.

úgy lehetne megtenni, ha bizonyítanánk, hogy a politikainak és a teológiának a kapcsolódása bármelyikre nézve csakis az eredeti koncepció torzulásából következhet.⁴⁰ Assmann írása ezzel szemben éppen azt támasztja alá, hogy a kettő kapcsolata más kultúrákban és korokban is adott, és akár átkönyveléssel (amit az ókori Egyiptom esetében fenn kell tartani), akár a világkép kompaktsága folytán (ami Izrael esetében jobb magyarázatnak bizonyul), de létező, szerves egységet képes alkotni. Schmitt ontológiai megközelítésének tudatosítása segíthet abban is, hogy felismerjük a *Politikai teológia* tematikáját összefoglaló gondolatot. A szuverenitás vizsgálata során ugyanis Schmitt azokat az elemeket mutatja be, melyekből megérthető a szuverenitás léte és lényege: a kivételes állapotot, a döntést és a metafizikai hátteret, továbbá azt, hogy mindezek saját korában hogyan működnek különböző szerzők gondolkodásában. Ha komolyan vesszük Schmitt elképzelését a politikai és a teológiai gondolkodás analógiás voltáról, akkor a fenti felosztás egy teológiai vizsgálódásban a következők szerint nézhet ki. Az istenség fogalmi vizsgálata során a csodából (azaz az isteni jelből), a teremtésből (értve ebben a *creatio continuát* is, amelyben a gondviselés is megnyilvánul),⁴¹ valamint az ő Igéjéből (*revelatio specialis* és *specialissima*) kellene kiindulnunk ahhoz, hogy végül megérkezzünk az Istenről szóló teológia értelmezéséhez. Az ontológiai vonatkozás abból a szempontból is fontos, hogy ezen keresztül jól látszik: Schmitt politikai teológiájában a teológia rendezőelvként hangsúlyos. Ez persze nem jelenti azt, hogy Schmitt teológiát művelne. Írása jogtudományi hátterű és érdeklődésű, melynek kontextusát is itt találjuk meg (különösen a weimari alkotmány 48. §-ban). Viszont az ontológiai megközelítés megerősíti azt a vélekedést, miszerint Schmitt politikai teológiája alkalmas arra, hogy a teológiával folytatott párbeszéd kiindulópontját képezze. Ebben a párbeszédben Schmitt fogalmaiból kiindulva – de a fogalmaknak genuin teológiai tartalmat adva – lehetséges egy keresztyén politikai teológia vázolása.

Egyetlen részletet érdemes még tisztázni, ez pedig a teológia ontológiai jellege, tehát az a sajátossága, hogy magát a lét lényegét keresi. Ma nem teljesen egyértelmű ez, de a teológia történetében Órigenésztől kezdve folyamatosan követhető a reformátorokon át egészen Hegelig az a gondolat, hogy a teológia az ontológiai

⁴⁰ Ez az a megközelítés, amit Erik Peterson képviselt *Der Monotheismus als politisches Problem* című írásában, melyben szintén Schmitt politikai teológiáját vitatta. Schmitt erre reagált a következő (magyarul is megjelent) írásában: *Politikai teológia II. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2013*. Németh 1970-ben jelent meg, tíz évvel Peterson halála után.

⁴¹ Heidelbergi Káté 26–27. kérdés-felelet, Második Helvét Hitvallás VI–VII. fejezet.

rendszer középpontjában teremt kapcsolatot a lét és Isten között.⁴² A 20. században Paul Tillichet érdemes kiemelni, ha a teológia és az ontológia egymásra vonatkoztatásáról beszélünk, bár itt már az ontológia egzisztencialista megközelítéséről beszélhetünk. Nála „Isten léte ön maga-lét”,⁴³ a „lét kérdése Isten a válasz”,⁴⁴ vagy máshogyan fogalmazva, az „ember végességéből adódó kérdésre 'Isten' a válasz.”⁴⁵ Az ő teológiai rendszere arra épül föl, hogy az ember a teológia és a lét kapcsolatát vizsgálja a filozófia bevonásával.⁴⁶ John B. Webster is arra hívja föl a figyelmet, hogy a teológia azzal veszítette el teológiai jellegét, és került ezzel egyfajta válságba, hogy lemondott az ontológia elsőbbségéről.⁴⁷ Pedig a teológia nem szakadhat el attól a léttől (és így a létkérdés megválaszolásától), amely Istentől ered, és amely fölött végső soron Isten az Úr. A teológia ilyen értelemben nem állíthatja be magát „szabad tudománynak.”⁴⁸ Schmitt politikai teológiájának vonatkozásában ez az ontológiai hangsúly (egzisztencialista felütések nélkül) abban nyilvánul meg, hogy a jogpozitivisták irányzattal szemben folyamatosan visszavezeti az elméleti kérdéseket a társadalmi lét komplexitásához. Ahol a pozitivisták egy olyan rendszert akartak elgondolni, mely a belső szabályszerűségek által önmagában képes megállni és működni, ott Schmitt azokra az összefüggésekre irányította a figyelmet, melyek alááshatják ezt a rendszert. Utalva a *Politikai teológia* első három fejezetének tartalmára, így foglalhatjuk össze Schmitt pozitivistákkal szembeni jogrendszer-kritikáját: 1) a kivételes állapot (*Ausnahmezustand*) a jogrendszer működését és az élethelyzetek szabályozhatóságát biztosító normatívan szabályozható homogén (társadalmi, politikai) állapot végét jelöli ki; 2) a döntés a rendszerből automatikusan következő eredmények emberi oldalát világítja meg; 3) a politikai teológia a rendszer metafizikai alapját tárja föl. A (társadalmi) lét komplexitása, kompakt volta jelenik itt meg a jogrendszerre vonatkoztatva.

Egy teológiailag elkötelezett politikai teológia akkor lehet sikeres (az egyház Istentől jövő elhívása szempontjából értelmezve a sikert, tehát más szóval: felelősségteljes), ha a Schmitt által említett fogalmakra (mint a politikai teológia meg-

⁴² Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1 (Neukirchen (Moers), Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955) 71.

⁴³ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 2002, 195.

⁴⁴ *Rendszeres teológia* 141.

⁴⁵ Uo. 177.

⁴⁶ Uo. 37.

⁴⁷ John B. Webster: *Theological Theology in Confessing God, Essays in Christian Theology II*. Bloomsbury, London 2016, 11–13.; 25–26. A címben szereplő kérdésnek ez a cikk adta az ihletet.

⁴⁸ *Theological Theology* 26.

határozó kiindulási pontjaira) a saját létéből és lényegére tekintettel tud reflektálni. Ilyen tekintetben például a fenti összefüggésekből eredően (csoda, teremtés, kijelentés) a szuverenitást mint Isten szuverenitását kell vizsgálni, és azt nem a politikai közbeszédből vagy a politológia szaknyelvéből kell meríteni. A politikai teológia másik (politikai) oldaláról szemlélve, az analógiás összefüggés nyomán a politikai fogalmak így olyan kontextusban jelennek meg, amelyek segíthetnek a politikai szférának a megértés új (vagy Schmitt szerint: eredendő) vonatkozásait föltárni. Ehhez az is szükséges, hogy a teológia (az egyház tudományaként) egyedül Istennek kötelezze el magát.