

Geréby György

Az egyház és a politikai forma: Carl Schmitt és Hans Barion

A megjelölt kérdésre, miszerint „Kortársunk-e Carl Schmitt?“, úgy vélem, nem adható egyszerű és egyértelmű felelet – főként nem egy ilyen rövid dolgozatban. Amennyiben mégis rá lennénk szorítva, azt az olcsó választ persze egyből odavethetnénk, hogy van, amiben igen, és van, amiben nem. Az érdekesebb megoldást választva a következőkben figyelmen kívül hagyom azokat a dolgokat, amikben Schmitt nem lehet kortársunk, azaz ahol nyilvánvalóan tévedett, elfogultan vagy elfogadhatatlanul cselekedett, ahol elragadta nagy ívű (és sokszor bombasztikusba hajló) retorikája, vagy ahol egyértelműen korának szellemében fogalmazott és gondolkodott. Ezeket hagyjuk a történészekre. Ehelyett Schmittnek inkább egy olyan gondolatát eleveníteném fel, illetve gondolnám tovább, amelyet kimondottan mélyrehatónak, relevánsnak, és súlyos problémák megértése szempontjából ma is termékenynek tartok, és amelyet ritkán említenek vele kapcsolatban.

Schmittnek e releváns gondolatát egy kevéssé ismert – és egyébként számos tekintetben problematikus – művében fedeztem fel. Az 1923-ban publikált esszé, a *Római katolicizmus és politikai forma (Römischer Katholizismus und politische Form)*, mint a címe is mutatja, a római katolikus egyház mint politikai jelenség elemzését nyújtja (SCHMITT 1925). A következőkben először Schmittnek a politikai formával kapcsolatos gondolatát fejtem ki (melyet a katolikus egyház esetén mutat be), de oly módon, hogy eredeti megfogalmazásait inspirációnak tekintve megkísérlem azt rendszerezni. Ezek után áttérek Schmitt barátja és tisztelője, a kánonjogász Hans Barion értelmezésére, aki a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* pasztorális konstitúciójának államelméleti részét elemezve mutatja ki Schmitt fogalmainak relevanciáját, esettanulmány formájában. A probléma a látszat ellenére nem teológiai, hanem politikai, illetve – a korabeli jelentés szerint – szociológiai. Schmitt megállapításai nem csak és nem is kizárólag a római egyházra vonatkoznak, hanem az intézmények általános tulajdonságaira (nyilvánosságukra és stabilitásukra). Témaválasztásában szerepet játszhatott, hogy Schmitt köztudottan katolikusnak vallotta magát – habár ma úgy látjuk, hogy egy nagyon speciális, tudniillik XX. század elejei, illetve politikai értelemben értve (lásd GERÉBY 2004) –, valamint talán a Centrum Párt (illetve a katolicizmus) németországi szerepe is ott lehet a háttérben, de írásában vallási kérdéseket nem tárgyal.¹ A katolikus pap és egyházjogász Barion elemzése is inkább esettanulmánynak tekintendő, mint konkrét egyházi jogi kérdések vitájának, s ekként tarthatjuk Schmitt elemzése termékeny továbbgondolásának, illetve konkrét alkalmazására tett kísérletnek.

A műfaját tekintve esszében – amelynek *al fresco* duktusát Hans Barion majd ki is emeli – Schmitt a római katolikus egyházat mint „világtörténelmi hatalmi formát” (*weltgeschichtliche Machtform*) elemzi. A Schmitt által bevezetett „világtörténelmi hatal-

¹ A weimari német katolicizmus problematikájába jó bevezetés: DAHLHEIMER 1998.

mi forma” már megfogalmazásában sugallja, hogy liminális (azaz egy másik állásponttal szembeni elhatárolódást kifejező) fogalomról van szó. Az egyház ugyanis Schmitt számára evilági, látható hatalmi forma, s ekként Rudolph Sohmnak (1841–1917), a kor nagy lutheránus jogtörténészének mond ellent, aki szerint az egyház láthatatlan, és éppen az intézményesülés során logikusan megjelenő jogi aspektusok eredményezik majd a juridikusságnak az egyház történetében végzetesnek bizonyuló hibáját.²

Schmitt az egyház „eszméje” (ideája) és a politikum kapcsolatát vizsgálva a római katolikus egyházat eminensen politikai formának tartja, amely azonban minden államformát és kormányzati formát egyesít magában. Az egyháznak az ellentmondó aspektusok egyesítésére való törekvését lényegi elemnek tartja, és a Cusanusra utaló „complexio oppositorum” (az ellentétek kombinálódása, lényegében a szinkretizmus) fogalmával nevezi meg. E meglátására, illetve a gondolatmenet során fontos szerephez jutó reprezentáció fogalmának elemzésére most nem térek ki, hanem egy látszólag csak odavetett, ugyanakkor véleményem szerint zseniális gondolatára szeretném felhívni a figyelmet.

Ez a gondolat Schmittnek a „politikai forma” operatív megfogalmazására tett kísérlete, ami azonban az egyház elemzéséhez nyújtott segítségen túl kiterjeszhető és felhasználható a történelmi alakzatok, illetve általában véve a stabilis történelmi entitások megértéséhez is.

Schmitt kiinduló problémája az, hogy mi magyarázza az egyház politikai hatalmát (SCHMITT 1925, 5). E mindenki által elismert világi hatalom titkát az egyház rendkívüli rugalmassága felől közelíti meg. Mi rejlik az egyház látszólagos opportunizmusa, „elaszticitása”, illetve azon képessége mögött, hogy az emberi életvilágot jellemző ellentéteket egységbe tudja foglalni (i. m. 6–10)? Schmitt számtalan példát hoz arra, hogy az egyház története során hányszor és hányféleképpen integrálta együtt és egyszerre a „trón és oltár” egységét itt, és párhuzamosan a demokráciát másutt; hogyan támogatta a royalistákat, de a republikánusokat is; sőt, a békét és a háborút egyaránt (minden részt vevő fél ágyúit megáldva). Schmitt elemzésében az egyház azért képes az ellentétek összefogására, a *complexio oppositorum*ra, mert rendelkezik az emberi élet „anyagát” integráló *formával*. „Formán” Schmitt a képviselőt (a reprezentáció) képességét érti (i. m. 12), ami az egyház alapvető eszméje szerint az emberiségnek (a *civitas humana*) a megváltással a történelemben (vagyis inkább az üdvtörténetben) megvalósuló kapcsolata (i. m. 26). A megváltás a „dicsőséges, uralkodó és győzelmes Krisztus” reprezentációja; e három jelző külön-külön és együtt is rendelkezik politikai jelentőséggel (i. m. 43; lásd GERÉBY 2005, 31–32). A reprezentáció (azaz az alapvető gondolat evilági, kézzelfogható megjelenítése) magyarázza Schmitt számára az egyház „racionalitását”: mármint hatalmi racionalitását, intézményi irányultságát és lényegileg jogi természetét.³ Az egyház tehát ily módon a reprezentáció fogalmán keresztül eminensen politikai intézményként jelenik meg, amelynek alapja az „autoritás” (ma talán inkább „legitimációt” mondanánk). Autoritás pedig nincsen a „meggyőződés etikája” nélkül (SCHMITT 1925, 23). Az egyház tehát nyilvános és kézzelfogható intézmény, s ennek kimondásával Schmitt radikálisan szakít a korban uralkodó (a liberális protestantizmus, valamint a Kierkegaard, illetve például a fentebb említett Sohm által is képviselt) „privát vallásosság” eszméjével, ami a vallást a legszorosabban kor-

² Schmitt egy egészen korai írásában, *Az egyház láthatósága (Sichtbarkeit der Kirche)* címen már foglalkozott ezzel a kérdéssel, de itt sokkal nagyobb szabású elméletet vázol fel (SCHMITT 1917).

³ A Schmittet jobban ismerők számára már itt felbukkan a Nagy Inkvizítor (SCHMITT 1925, 5), előre vetítve a *katekhon* sajátos schmitti értelmezését, amennyiben egyedül a forma képes visszatartani a káosz erőit.

látozott magánszférába, azon belül is a privát érzelmek körébe (a „szív mélyére”) utalta.⁴ Az egyház – Schmitt elemzésében – lényege szerint publikus, történelmi alakzat, amelyet ugyanúgy egy forma jellemez, mint minden más történelmi alakzatot.

Hans Barion jól fogalmazza meg a Schmitt által bevezetett „forma” fogalom jelentését. A forma az az eszme, amelyet egy történelmi entitás (egyház, állam) megjelenít és kifejez. Úgy is mondhatnánk, hogy a forma lényegében az, amiben a történelmileg releváns intézmények megalapoztatnak.

Schmitt azonban nem elégszik meg az egyház „világi alakjának” kimondásával, hanem elemzi a „láthatóság” formájának követelményeit is. Nézetem szerinte e követelmények megfogalmazása Schmitt gondolatmenetének legizgalmasabb része. Schmitt a világban politikai formaként megjelenő egyház alakjának három (illetve valójában, mint látni fogjuk, négy) aspektusát emeli ki. E követelmények teszik lehetővé, hogy evilági politikai erőként jelenhessen meg. Schmitt megfogalmazásában „az egyház egy [értékekből és emberi voltból álló] világot jelenít meg [...] belőle meríti a katolicizmus politikai eszméjét, és a hármasság nagy formához való erejét: a művészet esztétikai formájához, a jogi formához, végül a világtörténelmi hatalmi forma dicsőséges fényéhez.” (l. m. 30.)⁵

Schmitt nem részletezi a továbbiakban a magától értetődőnek tekintett utalásokat. Rekonstrukciónk szerint a politikai forma általa azonosított három követelménye közül az első aspektus az *esztétikára való képesség*, amit legjobban talán úgy fogalmazhatnánk meg, hogy ez a tér berendezésére, illetve a retorika megalkotására való képesség. A térformálásra való képesség magáért beszél. Mindenki azonnal látja, hogy templomban, zsinagógában vagy egy mecsetben, esetleg egy parlamentben lép be, amit nem feltétlenül hosszú előtanulmányok vagy vizsgálat nyomán, hanem a tér jellegzetes kialakítása alapján dönt el. A nyilvános terek alakítása – például egy római fórum vagy egy középkori vásártér – jellemzi a korszakot és a kultúrát, amelyben épp ilyen módon jött létre. Schmitt első feltételének második eleme a retorikára való képesség. Egy intézmény retorikára való képessége a saját üzenet jellegzetes megfogalmazásának igényét jelenti. Minden jelentős történelmi intézményt kitüntet egy sajátos nyelv vagy fogalmi készlet, ez pedig az adott intézményt jellemző beszédmód alakítására való képesség. Ilyen nyelvi – vagy ha úgy tetszik: retorikai – aspektusnak tekinthetjük az egyház esetében a liturgiát, a himnográfát, de általában a széles értelemben vett teológia nyelvét, illetve, teszem hozzá, a zene vagy akár az ikonográfiai programok képi nyelvezetét, sőt a ruházatot is. Ennek lehet példája minden vallás szakrális (azaz liturgikus) nyelve, de mint jelezni próbáltam, ide érthetjük a sajátos önkifejezés bármely változatát.

Schmitt-tel szemben persze felvethető, hogy az esztétikai feltétel alatt összevont téralakítás és retorika (az intézmény nyelvezete) valójában nem szükségképpen esik egybe. Megjelenésük lehet különálló, amennyiben a hatalom megjelenítésének szimbolikus világa más, mint a nyelv. A modern társadalmakat például sokkal inkább csak a nyelv határozza meg, mintsem a tér valamilyen közös szimbolika szerinti megformálása. Az első feltétel tehát inkább kettőnek tűnik.

A politikai forma második nagy feltétele Schmitt szerint a *jogalkotó képesség*, azaz a jogforrásként való működés, valamint a jogérvényesítés képessége, magyarul a törvényhozásnak és a szankcionálásnak a saját körein belüli megalkotási képessége.

⁴ Schmitt érdekes észrevétele, hogy a vallás „privát ügyé” nyilvánítása egyúttal a privát szféra szakralizálását is jelenti (l. m. 39).

⁵ A fordítás parafrázis, mert magyarul igen nehéz visszaadni Schmitt fogalmait, például tautológia nélkül azt, hogy „juridische Rechtsform”.

Ez a katolikus egyház esetében nyilvánvalóan fennáll a kánonjog, illetve az egyházi bíróságok formájában. Ennek persze előfeltétele, hogy legyenek olyan jogterületek, amelyek sajátlagosak. Létezniük kell olyan cselekedeteknek, amelyeket csak az egyház törvénye ellen lehet elkövetni, és ezekben az esetekben csak az egyházi bíróság hozhat ítéletet. Ezt mondja ki a XV. Benedek által kiadott *Corpus Iuris Canonici* nevezetes, 2198. paragrafusa. Ilyen sajátlagos jogterület a bűnök esete, illetve az egyház belső működésével kapcsolatos kihágások.

A forma harmadik feltétele a kissé túlfűtött retorika mögé nézve annyit jelent: a *hatalomgyakorlásra való képesség*, az ehhez tartozó legitimáció, hierarchia, adminisztratív végrehajtás, illetve a hatalomgyakorlás kifejezése és megjelenítése. Felvethető itt, hogy valójában a hatalomgyakorlás összefügg a jogalkotási képességgel is, hiszen abba nemcsak a törvényhozás, hanem a végrehajtás is beleértendő.

Schmitt formai követelményeit elemezve azt látjuk, hogy e „formák” valóban fontos dolgot ragadnak meg. Leegyszerűsítve Schmitt bombasztikus nyelvezetét, illetve elvonatkoztatva a speciális kontextustól, nagyon hatékony fogalmi eszközre tehetünk szert. A formai kritériumok ugyanis nem csak és kizárólag az egyház esetében használhatók. Nem sorolnám hosszasan a példákat, de a legkisebbektől a legnagyobb „formákig” működni látszik a formák elvárásrendszere. A klubok, egyletek működése sem volna lehetséges saját szabályzat, csak a klub tagjaira jellemző fordulatok (például egy focicsapat szurkolóinak énekei), sőt, klubhelyiségének jellegzetes atmoszférája nélkül (a csapat logójára, színeire, sáljaira gondolok).

Súlyosabb példának tekinthetjük a Római Birodalmat: a római jog, a latin, illetve a görög nyelv (amelynek elsajátítása a *gymnasionok*ban a városokban elnyerhető polgárjog előfeltétele volt), valamint a birodalomszerte a városok ideális alaprajzának tekintett *Roma quadrata* utánzása, az úthálózat mérföldköveinek feliratai, a limesen álló császárszobrok, valamint a császári trónus körüli szolgálat mind-mind a „történelmi hatalmi forma” identitásának önkifejezése volt.

Úgy tűnik Schmitt nyomán: arról van szó, hogy az a forma tekinthető történelmileg sikeresnek, azaz képes stabil identitás kialakítására, amely e négy követelménynek meg tud felelni. Szinte minden *longue durée* történelmi forma esetében megtaláljuk ezen aspektusok párhuzamos megjelenését. A Schmitt által azonosított aspektusokban nem az az igazi újdonság, hogy éppen ezek mentén fejeződik ki egy társadalmi forma – mert külön-külön ezt korábban is ismerte volna a történettudomány –, hanem az, hogy ezen aspektusok egységet alkotnak. Egy formát a három dimenzió rendezett és konzisztens együttese jellemez – és bármelyik aspektus jelentős változása a teljes forma megváltozását vonja maga után.⁶ Azaz a jog, a nyelv és a tér hármásának összefüggő együttese segítségével lesz jól megragadható egy társadalmi rendszer formája, vagy egy történelmi forma átalakulása. Schmitt nyomán megfogalmazhatjuk talán azt az elég erős tételt is, hogy ezen aspektusok együttes fennállása nélkül nem képzelhető el egyetlen stabil társadalmi formáció sem.

A történelmi formák kritériumrendszerének alkalmazására jó példa, hogy a formák közé nemcsak államalakulatokat sorolhatunk be, hanem például vallásokat is. A rabbinikus zsidóság, az iszlám és természetesen Schmitt fő tárgya, az egyház stabil alakzatának éppen úgy a fenti dimenziók alkotják az alapját, mint az államalakulatoknak. Például a zsidóság törvénye a vallási törvény (a *Tóra*, illetve a *halacha*), nyelve a Biblia nyelve (mely liturgi-

⁶ Itt felmerül az a probléma, hogy az egyik aspektus változása mennyiben befolyásolja a többit – de ezzel a fontos kérdéssel most nem foglalkozhatunk.

kus és nem hétköznapi nyelv), liturgikus tere a zsinagóga, s a rabbinátusnak a zsidóságot meghatározó hatalmi formája jellegzetes módon alakítja ki a rabbinikus zsidóság arculatát. Hasonlóképpen a kereszténység is kialakítja jellemző egyházjogát, saját teológiai nyelvhasználatát, illetve egyházi (nem csak a templomokban, de az ikonográfiában, zenében is megnyilvánuló) művészetét, valamint az egyházi rendet. Az iszlám szintén a törvénykezés (a *sharia*), az arab Korán, illetve az iszlám építészet és a vallási vezetők szervezeteinek karakterisztikus hatalomgyakorlása révén teremti meg saját „történelmi formáját”.

E négy aspektus: a jogalkotásra való képesség, a retorikára való képesség, az esztétikára való képesség, valamint a „hatalmi forma dicsőséges fénye” (hogy Schmitt kissé dagályos megfogalmazását használjuk) együtt alkotja tehát a „történelmi formát”. Mennyire használható ezen aspektusok heurisztikája? Úgy vélem, Schmitt belátása abból a szempontból is működőképes, hogy nem statikus, hanem dinamikus aspektusokat azonosít. A dinamika két tekintetben jelenik meg: egyrészt ezen aspektusok fejlődhetnek egymástól függetlenül, másfelől pedig változhatnak az időben. Az így létrejövő alakzatok tehát azáltal, hogy bizonyos értelemben független dimenziókként, illetve időben változva fejlődnek, lehetővé teszik a formák változását, az egyenetlenül kifejlődött formákat, a nem egyensúlyi alakulatok létrejöttét. Igaz, úgy tűnik, hogy egy történelmi formához az aspektusok együttes fennállása szükséges, másrészt azonban az aspektusok mindegyike fejlődhet időben, „sajátvektorként” is. Ez igaz a jogalkotás folyamatára, a nyelv kialakítására (akármennyire is próbálja tömöríteni mondjuk a sztálinizmus nyelvét a „*Kratkij kursz*”), de a tér megformálására vagy a hatalomgyakorlás módozataira is – tehát az aspektusok kifejlődése ténylegesen más-más ritmus szerint alakulhat. Ez pedig egy destabilizáló tényező, ha feltesszük, hogy a rend, a stabilitás feltétele e négy aspektus egyfajta arányos és konzisztens kifejlődése.

Ha a rend feltétele az aspektusok egyidejű és arányos megjelenésében manifesztálódó forma, akkor hiánya a káosz, az anarchia. És valóban: tapasztalhatjuk, hogy akár a jogalkotásra, akár a közös tér kialakítására való képesség hiánya (a szegregáció vagy a gettó), de akár például a hatalomgyakorlás hiánya a társadalmak széttagoltságának tüneteiként jelzik a társadalom instabilitását. A tiszavirág életű birodalmak, vallási kísérletek pedig negatív oldalról mutatják a kritériumok jelentőségét: hiányuk láthatólag instabilitáshoz vezet.⁷

Nem akarom itt és most aprópénzre váltani Schmitt belátását. Ugyanakkor történelmileg igazolhatónak látom, hogy a társadalmi átalakulásokat az e dimenziók vagy aspektusok tekintetében bekövetkező változások jellemzik. A fenti példában a Római Birodalmon belüli jelentős változásokat is éppen e dimenziók megváltozása mentén követhetjük nyomon. A legegyszerűbb esetben – politikai (és jogi) folytonosság mellett – az új császárra cserélték ki a limesen álló nagy szobrok fejrészét.⁸ Jelentősebb változás esetén a nyelv és a tér kialakítása is megváltozott, gondoljunk a kereszténység dominánssá válásával összefüggésben átalakuló közterekre és középületekre, például a pogány templomok radikális átalakítására (ami lerombolásukat vagy keresztény templommá való átformálásukat jelentette) – de ezt találjuk a francia forradalomnak a múltat végképp eltörölni vágyó rombolási programjában is.⁹

⁷ Schmitt belátása összefügg a jogrend stabilitására vonatkozó Böckeförde-tézissel, illetve Habermas kommunikatív cselekvési elméletével is (lásd GERÉBY 2005; újranyomva in GERÉBY 2009, 17–32).

⁸ A régít meg eldobták. Ennek a gyakorlatnak köszönhetjük a pécsi múzeumban látható Marcus Aurelius-fejet.

⁹ E szimbolikus elemek jelentőségének anekdotikus példája, amikor az 1950-es évek elején komolyan felmerült, hogy ki kell cserélni a régebbi vasúti síneket, mert azokon a „Magyar Királyi Vasgár” felirat ellentmondott az új társadalmi „formának”.

Nem szükséges tovább szaporítani a példákat a jog, a nyelv, a tér és a hatalomgyakorlás párhuzamos átalakulására. Annyi azonban talán már bebizonyosodott, hogy a schmitti fogalmak rendszere, ha csak heurisztikus eszközként is (amennyiben nem magyarázatot ad a jelenségekre, hanem az egyes jelenségek megközelítésére, értelmezésre, identitásának pontosabb azonosítására képesít), de alkalmas a történelmi formák azonosítására, elemzésére, illetve változásainak leírására.

A négy aspektus egymásra utaltságát használta ki Hans Barion, amikor a Schmitt nyolcvanadik születésnapjára kiadott *Festschrift*-ben ezen aspektusok egyikének változását vizsgálta az egyház tekintetében, jelesül a II. vatikáni zsinat által 1965-ben kibocsátott pasztorális konstitúció, a *Gaudium et spes* 74. és 75. fejezetét.¹⁰ A tudós kánonjogász az új korszakba lépés tudatában az vizsgálja, vajon még mindig érvényes-e Schmitt egykor rendkívüli erejű megfogalmazása, miszerint a római katolikus egyházban „ragyog-e még a világtörténelmi hatalmi forma”. (BARION 1968; vö. BARION 1984a.)

De ki volt a kevesek által ismert Hans Barion, a „korrekt kánonista” (amint saját pozícióját jellemezte)? Hans Barion, a nagy formátumú, de NSDAP-tagsága, illetve az 1933-as sterilizációs törvény támogatása miatt ellehetetlenült kánonjogász 1899-ben, Düsseldorfban született. Katonáskodása (1917–1918) után Bonnban tanult történelmet, filozófiát és teológiát, majd 1924-ben pappá szentelték. A nyíltan német-katolikus Barion 1933-ban a fundamentálteológus Karl Eschweiler (1886–1936), valamint éppen Carl Schmitt hatására belépett az NSDAP-be. Az 1933-as sterilizációs törvény támogatása miatt a Hittani Kongregáció *suspensio in divinisszel* sújtotta. Egyházi büntetését ugyan 1935-ben feloldották, de 1937-ben Faulhaber bíboros a müncheni katolikus teológiai kar megszűnése (1939) árán is ellenállt (végül sikertelenül) Barion professzori kinevezésének. 1945 után Barion magánemberként élt Bonn mellett. 1965-ben nyilvánosan visszavonta korábbi nézeteit a totalitárius államról, különösen amennyiben azok a nemzetiszocialista rezsimet támogatták (SCHRÖCKER 1984, 25–78; DAHLHEIMER 1998, 219–223 és 368–371).

Barion mint kánonjogász szerint az egyház számára nem lehetséges politikai teológia – az tehát, ami amúgy Schmitt egyik alapvető eszméje. Ennek három oka: (1) egyrészt a közvetett és a közvetlen hatalom lényegi különbsége, amely az egyház eszkatologikus, azaz a végidőre való irányultsága miatt áll fenn – ebben Barion egyetért Erik Petersonnal (GERÉBY 2004a); (2) másodsor az, hogy az egyház kívül és túl van a politikum Schmitt által konstitutívnek tekintett fogalompárján, a barát–ellenség megkülönböztetésén; (3) végül pedig az, hogy e két szempont alapján egyház és politika között az egyetlen lehetséges kapcsolat a *ratio peccati*, a világ bűnössége, mégpedig elkerülhetetlen bűnössége. „Elmúlik e világnak alakja” – idézi Barion Pál első korinthusi levét.

A „politikai teológia” terminus Barion szerint kétféle dolgot jelenthet. Egyrészt a teológiának általa fenntartott előjogot, miszerint (Pál apostol nyomán) „a szellemi ember mindent megítél, de őt nem ítéli meg senki”; Barion – erre hivatkozva – az egyház feladatát abban látja, hogy vesse alá szellemi irányításának a világban megjelenő politikait, és törekedjék befolyásolni azt. Másrészt viszont jelentheti a politikai teológia az egyház azon törekvését, hogy a világi-politikai szempontok alapján értelmezze a teológiát. Ez a fajta politikai teológia az egyház azon – teljesen más eredetű és célú – törekvését igazolhatná (azt a *kísértést* jelentve tehát), hogy saját politikai hatalmi pretencióit teológiai eszmékkel is alátámassza. Barion a politikai területén – hagyományos kifeje-

¹⁰ <http://www.ewn.com/library/councils/v2gaulat.htm>. Elérve 2010. szeptember 28.

zessel *in temporalibus* (az időbeli világ dolgaiban) – a *potestas directa* (a világi állam közvetlen hatalma) és a *potestas indirecta* (az egyház közvetett hatalma) összekeverését tulajdonítja Schmittnek, ezért a „politikai teológiát” ebben a formájában súlyos veszélynek látja az egyház számára.

Ezen túlmenően azonban Barion elfogadta Schmitt fent elemzett négy (illetve az esztétikai és a retorikai együttes kezelése révén három) dimenzióját, illetve ezek formaként megjelenő összefüggését, s ebből jutott arra a belátására, hogy a politikai teológia megjelenése az egyház jogalkotásában (amit zsinati „nyitásként” – *aggiornamento* – szokás értelmezni) feladja a történelmileg megjelenő „hatalmi formát”. A politikai teológia ezen „felzárkózási” törekvése az egyház számára elkerülhetetlen feszültséget teremt a temporális világgal, illetve annak berendezkedésével, mert Barion éppen a temporális világhoz szabott „felzárkózás” gondolatában látja a Schmitt által felsorolt formai feltételek konzisztenciájának feladását.

Nincs módom ezt ehelyütt részletesen kifejteni, de a *Gaudium et spes* 73., illetve 74. paragrafusának fogalomhasználatában megjelenő belső és külső (értsd: teológiai) inkonzisztenciák azok, amelyek a „korrekt kánonista” számára a jogi, illetve a nyelvi hatalmi formához való viszony megváltozását mutatják.

Egyetlen példa: a zsinati dokumentum a „a politikai közösség természetéről és céljáról” beszél. Barion világosan kimutatja, hogy a konstitúció egyfelől az állami-politikai aspektus keret-állammá való visszaszorítását mondja ki azáltal, hogy az állam feladatának a társadalmi, illetve az egyéni haladás biztosítását szánja. Ez az elv a liberális jogállam fogalma felé mutat. Másfelől azonban a társadalmi egység biztosítása érdekében éppen e „politikai tekintély” (korábban még legitimnek tekintett) sokféleségének (szintén legitim) visszaszorítását kívánja meg. Ez viszont a liberális jogállam fogalmával nem egyeztethető össze, még akkor sem, ha az állam csak a „dinamikusan felfogott közjó”, illetve az „erkölcsi törvény” keretei között szoríthatja vissza a sokféleséget.

A jogi forma tehát ellentmondásossá válik. Barion számára ez egy külső, idegen elem szempontjának tisztázatlan beemelése miatt alakulhatott ki. E külső szempontok figyelembevétele önmagában formaidegen elemek vegyítését jelenti az egyház spirituális (teológiai) elveken nyugvó jogi formájával.

Barion egyfelől megadja a tiszteletet Schmittnek fogalmi eszközei időtállóságáért, hiszen segítségükkel írható le a jelen helyzet, másfelől egyúttal megerősíti saját régebbi Schmitt-bírálatát, amennyiben a politikai szempont dominanciája kudarcáá változtatta a „világtörténelmi hatalmi formát”. Barion az egyház formáját immár „egy hibás történelmi fejlemény dicsőséges fényére” módosítja.

Összegzésképpen: Schmitt a *Römischer Katholizismus* című esszéjében felveti a „politikai forma” meghatározásának egy igen érdekes lehetőségét. Ezt ugyan ő maga szisztematikusan nem dolgozta ki, de egy kis módosítással talán összefoglalható a következő formulában: politikai formáról akkor beszélhetünk, ha az önálló jogalkotó képességnek, a saját retorikának, valamint a tér elrendezésének – ha tetszik az esztétikai önkifejezésnek –, illetve a hatalomgyakorlás módjának egymástól részben függő, részben független, de mégis együttesen megkívánt négy feltétele megvalósul. E heurisztikus fogalmi eszköztár segítségével a formák történeti és modern értelemben egyaránt jellemezhetők, s segítségükkel megragadhatók a formák közötti különbségek és azok változásai is. A négy aspektus magyarázó értékét tovább növeli az, hogy részleges függetlenségük lehetővé teszi egyenlőtlen fejlődésüket, amire Hans Barion példát is mutatott a katolikus egyház egy fontos döntésének esetében.

E rövid, figyelemfelhívó megfontolás talán segít ama kérdés megválaszolásában, miért tanulságos – természetesen kritikus szemmel – ma is végiggondolnunk Carl Schmitt jelentős belátásait.

IRODALOM

- BARION, Hans 1968. „Weltgeschichtliche Machtform”? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils. In Hans Barion – Ernst-Wolfgang Böckenförde – Ernst Forsthoff – Werner Weber: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- BARION, Hans 1984: *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Paderborn – München – Wien – Zürich: W. Ferdinand Schönigh.
- BARION, Hans 1984a. Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form. In BARION 1984.
- Cs. KISS Lajos 2004: *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről*. Budapest: Gondolat.
- DAHLHEIMER, Manfred 1998. *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schönigh.
- GERÉBY György 2004: Carl Schmitt teológiája. In Cs. KISS 2004.
- GERÉBY György 2004a. A „párthus nyíllövés.” Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum.
- GERÉBY, György 2005. Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz. In János M. Bak – Aziz al-Azmeh (eds): *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*. Budapest: CEU Press.
- GERÉBY György 2005a. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger vitája. *Holmi* 11, 1383–1392.
- GERÉBY György 2009. *Isten és birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.
- SCHMITT, Carl 1917. Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung. *Summa* 2, 71–80 (1917–1918).
- SCHMITT, Carl 1925. *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner Verlag.
- SCHRÖCKER, Sebastian 1984. Der Fall Barion. In BARION 1984.