

bits gyönyörű parafrázisát, egyúttal a saját kultúrafelfogásának jelképéül: „*És én ne szánjam Ninivét, amely / évszázak folytán épült vala fel? [...] A várost amely mint egy fáklya égett / nagy korszakokon át, és nemzedékek / éltek fényénél, s nem bírt meg vele / a sivatagnak annyi vad szele? / Melyben lakott sok százszor ezer ember / s rakta fészket munkálva türelemmel: / ő sem tudta, és ki választja széjjel, / mit rakott jobb-, s mit rakott balkezevel?*” Itt az Úr meg is válaszolja utóbbi kérdését: „*Bízd azt reám, majd szétválasztom én.*” Ninive, Róma, Budapest, ennyiben persze mindegy. Babits alighanem ennek szellemében fogalmazta meg a következő év egyik könyvkritikáját írva, hogy a magyar kultúra ezeréves építményét nem szabad gyarló emberi kézzel, utólag, hebehurgyán kettéválasztani, mondvacsinált ürüggyel kilökve belőle egyik felét. Manapság, egyre aggasztóbban gyűlölködő politikai megosztottságunkban ide kívánkozik, hogy a magyar irodalom történészei nemhiába folyamodtak szemléltetésül a kőfejtés s főként a házépítés metaforájához, a magyar íráskultúra közös tárházára utalva, amikor mesterségükről gondolkoztak. Szerencsénk, hogy ehhez mindnyájunkra, minden valamirevaló igyekezetre szükség van; így csak dolgoznunk kell, elég dolgoznunk, ahogy tőlünk telik, ki-ki a maga módján, szíve, alkalmá, tehetsége szerint, s hálásan, mert tehetünk valamit, ami beépül, s bár idővel kicserélhetik, mint egy-egy megkopott Shakespeare-fordítást, ahogy Babitséra cserélték Szász Károly fél évszázadig használt szövegét, közben akár el is felejthetik, mint például Bulcsú másfél évszázadig azonosítatlanul lappangott fordítástörődékét, de valaha szolgált, ezért valahol megmarad.

Geréby György

JOSEPH RATZINGER ÉS JÜRGEN HABERMAS VITÁJA¹

A szimbolikus jelentőségű találkozóóról készült fényképeken két hófehér hajú, hetvenes úr beszélget egymással. A felvételek figyelmes tekinteteket és kontrollált gesztikulálást rögzítenek. Egy generációhoz tartoznak, és mindketten németként élték át a XX. századot. Életútjaik párhuzamosak (egy-két év eltéréssel habilitáltak, majd lettek professzorok Frankfurtban, illetve Tübingenben). Tekintélyük egyképpen óriási, nemcsak Németországban, hanem Franciaországban, a másik meghatározó kontinentális szellemi hatalom életében is. Formális elemekben párhuzamos életük során azonban két teljességgel eltérő világot képviselnek, amelyek történetileg nem álltak egymással kimondottan barátságos viszonyban. Jürgen Habermas (sz. 1929) a frankfurti iskola kritikai elméletét, a felvilágosult, szekularizált tradíciót, a társadalom-központú filozófi-

¹ Az előadások teljes szövege a sajtóvisszhanggal együtt: http://www.kath-akademie-bayern.de/contentserver/www.katholische.de/data/media/_shared/debatte1.pdf

át jelképezi. Adorno és Horkheimer eszmevilágának folytatójaként a posztmetafizikai modernitás, a marxista orientációjú, szociáldemokrata, baloldali liberalizmus megtestesítője, aki Max Weberet idézve, magát „*vallási értelemben botfülűnek*” tartja. Vele szemben Joseph Ratzinger (sz. 1927) ül, a vita idején a római katolikus egyház bíborosa, a Hittani Kongregáció prefektusa, korszakunk egyik legerőteljesebb római katolikus teológusa, a római egyház tanításának kérérlhetetlen hírví hivatalos őrzője, aki XVI. Benedek néven immár a római katolikus egyház pápája.

A két ember nem véletlenül figyel olyan éles tekintettel egymásra. Mindketten tudatában vannak találkozásuk jelentőségének. Már az is furcsa, hogy vitájuk egyáltalán megtörténhetett. Az eltérő szellemiség arrafelé is táborokat állít fel, s a német szellemi élet e két rendkívüli alakja korábban sohasem találkozott egy pódiumon. Ritkán kerülhet sor szekularizáció és vallás, hit és tudás megszemélyesített vitájára. A különleges, nem kockázatmentes eseményt teljes diplomáciai titoktartás mellett készítette elő az egyébként nem éppen ultramontán egyháziasságáról nevezetes Bajor Katolikus Akadémia. A vitára 2004. január 19-én került sor. A kevesebb mint harmincfőnyi közönséget személyre szólóan hívták meg. A kiválasztottak maroknyi csoportjába a bíborosok (Leo Scheffczyk, Friedrich Wetter) és politikusok (Hans-Jochen Vogel [SPD], Theo Waigel [CSU]) mellé a filozófia, a jog és a teológia egyes nagy neveit érdemesítették a szervezők. Találkozásuk másik érdekes pontja az volt, hogy éles vita helyett – a különbségek fenntartása mellett – barátságos tónusban zajlott, sőt számos kérdésben, különösen a társadalmi cselekvés kérdéseiben mindketten „erősíteni javasolták” a közös vonásokat. Az, hogy a felvilágosodás és a katolikus egyház bizonyos alapvető kérdésekben egy oldalon találja magát – nos, ez talán meglepő első pillanatra, de mélyebben elemezve a kérdést, már nem annyira. Mind Habermas, mind Ratzinger felismerte azt a váratlan fordulatot, amely hirtelen, éppen a történelmi fejlődés soha nem látott anyagi jólétet hozó korában következett be. Egy mindkettőjük ellen irányuló világ lehetősége nemcsak az európai kereszténység és a felvilágosodás összetartozását hozta felszínre, hanem bizonyos értelemben azt a közös örökséget is, amit mindketten a hellénisztikus (azaz nem csak görög) múltból örököltek.

A vita kommentátorai rámutatnak, hogy a találkozó előtörténete Habermas 2001. október derekán mondott híres beszédére megy vissza. Habermas a német könyvkiadók és könyvkereskedők békédíjára válaszolva (egy hónappal szeptember 11. merénylete után), a modernitás sok képviselőjének megrökönyödésére azt állította beszédében, hogy a felvilágosult államnak is szüksége lehet „*elzárt vallásos jelentéspotenciálok szekularizált felszabadtására*”, mindközönségesen az eddig a felvilágosult ész területéről kizárt vallási tanításoknak a szekuláris diskurzusba történő beemelésére. Habermas azt ismerte föl, hogy nemcsak a zsidó-keresztény vallási hagyomány kultúrafüggő (ezt már eddig is sokan mondták), hanem azt a sokkal meglepőbb dolgot is, hogy a felvilágosodás észbe vetett bizalmának magabiztos univerzalizmusa is ki van szolgáltatva európai eredetének. *De facto* az ész érvényessége és befolyása sem korlátlan. A világ jelentős része nem fogadja el az emberi jogok egyetemes érvényének eszméjét (legfeljebb kötelező verbalizmusként), ami a kritikai elmélet társadalmának alapja. A felvilágosodás emberképét a fogyasztást kontrolláló nyugati világ ideológiájának és szálláscsinálójának tartja a világ egy jelentős része, és ezt eredetével, a nyugati kultúrával, a Nyugat vallásaival is azonosítják.

Habermas „nyitása” tulajdonképpen a felvilágosult ész önkritikáját jelzi, saját esetlegességének felismerését, amely a katolikus egyháznál hasonló korlátok tapasztalata

nyomán értő válaszra talált. A két reprezentatív gondolkodó találkozója ezért tulajdonképpen e két nagy, a Nyugat kultúráját alkotó univerzalizmus korlátokba ütközéséről szól, korlátokról, amelyekre nem készült fel. E közös élmény felébresztette a közös sors tudatát. A korlátok ugyanis nem tűnnek ideiglenesnek – s ekként valami nagyobb veszély leselkedik a háttérben mindkettőjükre. Az összekötött sors felismerése eredményezte a sajátos „békekötést”. A terror sokkja után, az európai integráció megválaszolatlan elvi kérdései között, a hagyományos integráló eszmék kiüresedését tapasztalva, a biotechnológia etikai fenyegetései, a termelési és fogyasztási infrastruktúra (ideértve a kommunikációs fogyasztást is) irdatlan sebességgel kiépülő világtársadalma tornyosuló problémáinak terében elhangzó beszéd megalapozta a mintegy három évvel későbbi találkozót.

A szervezők a vita témájának *A SZABADELVŰ ÁLLAM POLITIKA ELŐTTI MORÁLIS ALAPJAI*-nak problémáját jelölték ki. Ez a politikus cím – mint arra Habermas maga is utal – egy jelen nem lévő harmadik nagy gondolkodó, Ernst Wolfgang Böckenförde (sz. 1930) német alkotmánybíró és katolikus jogfilozófus híres formulájára utal. Böckenförde, akit a társadalmi formációk kohéziója, az állam és a politikai berendezkedések stabilitása érdekelt, azt a híressé vált tételt mondta ki, miszerint a szekularizált, szabadelvű állam olyan normatív, a jog előtti előfeltételekre épül, amelyeket ő maga nem tud garantálni.

Mit jelent Böckenförde tétele? Azt, hogy a szekuláris állam pozitív joga azáltal, hogy a jogalkotók rendje (hierarchiája, illetve szabályozott viszonyai) a politikai berendezkedést fejezi ki. A jogrend végső soron a társadalom kohézióján alapul. A kohézió azonban nem jogi természetű, kialakulása „jog előtti” etikai, morális, illetve (amennyiben az etika nem alapozható meg immanensen) vallási alapokon nyugszik. A jog előtti elvek nélkül a jogkövetés és jogakarát, azaz magának a politikának, illetve a társadalomnak a feltételei hiányoznának. Ilyen jog előtti kohéziós elv például az igazságosság vagy az önkorlátozás elve. A jog lehet önmagában igazságos, de igazságtalan is, mint erre éppen a XX. század mutatott szörnyű példákat. A jog a jog előtti egyenlőséget, de a nem egyenlőséget is kodifikálni tudja. A jogrend nem alapulhat csak önmagán. Nemcsak arról van szó, hogy a legalitás még nem legitimitás, hanem a jogrendeget igenis meg lehet ítélni. Az ítélethez azonban valami más, külső mércére van szükség. Ez a mérce hagyományosan az igazságosság fogalma. Az az igazságosság azonban, amely egy-egy jogrendet legitimál, nem hozható létre pusztán a legalitás eszközeivel. Valamiféle természetes rend, de még inkább valamiféle transzcendens forrás igazolhatja csak. Adolf Arndt, a szociáldemokrata jogász és parlamenti tömör megfogalmazásában: „*a demokrácia többségi elvű döntéshozatali rendszere előfeltételezi a megegyezést arról, hogy miről nem lehet szavazni*”. Erre az évrre utal Ratzinger akkor, amikor a demokratikusan megválasztott diktátor példáját említi.

Böckenförde transzcendentális tézise a természetjognak a katolikus egyház (és általában a kereszténység) által mindig is vallott lehetőségét alapozza meg. Hasonlóképpen az önkorlátozás elvének el nem fogadása veszélyezteti a törvények általános érvényének lehetőségét, például a törvény előtti egyenlőség elvét.

A jog előttiség megjelenik a jog intézményeiben is. Az amerikai Legfelsőbb Bíróság (az amerikai alkotmánybírók egykori elnökének, Charles E. Hughes (1930 és 1941 között) szavai szerint „*Egy alkotmány alatt élünk, de azt, hogy mi az alkotmány, a bírák mondják meg*”). Mivel pedig az alkotmányt alakító bírák maguk is emberek, a tehetségük mellett a képzettségük és a környezetük által kondicionált elveket, eszméket képviselnek. Szellemi arculatuk és pozíciójuk emberi intézményeket reprezentál: képzettségük az

iskolarendszerre, személyük kiválasztásának története a politikai intézményrendszerre jellemző. Az intézmények pedig egy adott társadalom, állami berendezkedés állapotának kifejezői. A mondottak nemcsak az intézmények hierarchiájának egyik csúcására igazak. A társadalom intézményeit emberek működtetik, akik nem absztrakt létezők, hanem aktív alakítói és elszenvedői a társadalom működésének – éppen azoknak az intézményeknek a működtetése révén, amelyekben részt vesznek. Egy rosszul működő kiválasztási folyamat eredményei súlyosak lehetnek az adott társadalom számára.

A gazemberség vagy a konformitás is lehet kiválasztási elv – ezt a hazai szóhasználat „kontraszelekciónak” nevezi, habár elveinek ez is mindig megfelel. A szómáliai vagy afganisztáni hadurak kiválasztódása vagy az apparatcsik rendszerek bürokrácia-szempon-tú kiválasztási elvei éppúgy meghatároznak intézményeket és társadalmakat, mint az arisztokratikus rendszerek. Csak a társadalom működésének következményei lesznek mások. Böckenförde szemléletének fontos következménye, hogy a társadalmi intézmények változhatnak: jobbá és rosszabbá válhatnak, sőt adott esetben szét is eshetnek. Korunkban is számos példát ismerünk, amikor egykor működő államok nem-államokká válnak, és a politikai állapot előtti anarchiába zuhannak (például Afganisztán, Szómália vagy Libéria).

Az emberi élethez az állam, a jogrend, a társadalom önmagában vett működése nem elegendő, mint az egyébként jól működő diktatúrák példájából látszik. A társadalom működése tehát nem valamiféle magától értetődő adottság. Ez az elismerés jelenik meg abban, hogy a jó társadalmi pályákat formáló intézmények alapítóit, a „törvényhozókat”, mint Szolónt, Mózeszt vagy akár az amerikai alkotmány alapító atyáit joggal tekinti egyfajta kultúrhéroszoknak a kulturális emlékezet. Ezért olyan nagy baj a kulturális emlékezet veszélybe kerülése, amit a „kánonvita” mutat meg élesen. Az emlékezet kánonja közvetíti a szimbolikus értékeket. Ha ez az értékvilág rendezetlen, azaz minden és mindennek az ellenkezője is előfordulhat a kánon véges listáján egyfajta teljességkép önértékének illúziójától vezérelve, akkor a tájékozódás lehetetlenné válik – ami az általában vett kánon ellenzőinek szándékától függetlenül az önkényt és ezáltal az erőszakot juttatja döntő szerephez. Pontosan azt, amit visszaszorítani lenne hivatott. (Ilyen érvelés állhat Ratzingernek a jogot az állam fölé emelő gondolatmenete mögött is.)

Elvek, gondolatok, véleményreflexek nagyon finoman hangolt összefüggéshálója az, ami működteti a közbeszéd és közmeggyőződések hierarchiáit, a hétköznapi megnyilvánulásoktól egészen a formális megnyilvánulások szignifikáns szintjéig. Ezt a dinamikus kommunikációs hierarchiát elvek irányítják: éspedig olyan kodifikálatlan, a jogon túli maximák és formulák, amelyek rögzített és meg nem kérdőjelezett rövidítései hosszú érveknek, történelmi tapasztalatoknak, elvi bizonyításoknak. A társadalmi diskurzus hierarchiája persze igen sokféle belső hierarchiára oszlik: vannak városi, középosztályi és vannak – adott esetben – társadalom „alatti” formái is, de együttélésük igen komplex módozatokban mégis valamiféle egységbe szerveződik (pontosabban kell, hogy szerveződjék). Ha nem történik meg, akkor ott nagy baj van. Az elvek és hátterük között a kapcsolatokat, rendezési elveket a társadalom számtalan szimbolikus cselekvési példán, de főképp az iskolarendszeren keresztül tanítja meg felnövő tagjainak, illetve szocializálja őket fokozatos, nagy munkával (és több-kevesebb sikerrel). Az ember nem születésénél, hanem neveltetésénél fogva lesz civilizált lény. Az iskolarendszer (és persze a társadalmi gyakorlat) minőségétől függ, hogy milyen módon alakítja azt a finom kapcsolatot, ami a jogrend és a jogkövető viselkedés, politikai

rendszer (az államhatalom), illetve állampolgár között áll fenn. Ez Wellington herceg mondásának háttere, hogy „*a waterlooi csata Eton sportpályáin dőlt el*”.

A fenti gondolatmenet praktikusán azt jelenti, hogy a szabadelvű liberális állam, aminél valószínűleg még nem született jobb megoldás az emberiség történelmében, nagy, nem formális energiabefektetés nélkül, pusztán önmagától nem fog fennmaradni. Böckenförde tétele tehát implicite azt mondja, hogy a társadalomnak energiát kell arra fordítania, hogy jogrendjének morális, illetve vallási alapelveit fönntartsa. E kohéziós elvek folyamatos fenntartásának, ápolásának, társadalmi begyakorlásának elmulasztása – vagy szerencsétlen körülmények miatti megszűnése – eredményezi Szómália vagy Afganisztán kortárs eseteit.

Ennél a pontnál azonban igen komplexszé válik az érvelés. A jogelőttiség fogalma vajon implikálja-e a transzcendens megalapozás szükségességét? Habermas természetesen nem akar ilyen messzire elmenni az engedményekben. A kommunikatív cselekvés elméletének kidolgozója számára a demokratikus folyamatok, a nyilvános eszmecserék, a társadalmi diskussziók, az érdekkifejezések és érdekegyeztetések, a szimmetrikus politikai működések folyamatai magukban elegendők a normák megalapozásához. Ez egyébként teljesíti azt a feltételt, hogy „jog előtti” legyen a megalapozás, hiszen ezek a diskussziók, az állampolgár részvétele a reszublikában nem jogi, hanem konszenzuális természetű. Logikailag „társadalom előtti” állapotban történnek. Habermas elméletének azonban van egy előfeltevése. A demokrácia működése nem pusztán procedúrákból áll, hanem „*normatív tartalmas eljárásokból, amelyek aprópénzre váltva tartalmazzák az erkölcsi motívumokat*”. Azáltal, hogy vitákat és egyeztetési folyamatokat tételez fel, ezek kiegyensúlyozottságát, „szimmetrikusságát” is tételeznie kell, hiszen az értelmes viták demokratikus környezetet követelnek meg. E kommunikatív cselekvési rendszereknek szükséges feltétele a hatalmi túlsúlyoktól mentes, sőt általában mindenfajta elnyomástól szabad társadalmi környezet. Ez a környezet a kritikai társadalomelméletek erősebb verzióinak fontos politikai követelménye, ami az „uralmak”, a „dominanciák” mindenféle formájától mentesíteni akarja a társadalmi diskurzust, legyen az gazdasági vagy nemi uralom. Ezért olyan fontos Habermas számára elméleti szempontból is az alapvető szabadságjogok, illetve politikai alapjogok követelménye, és ezért akkora megrázkódtatás a kritikai elmélet számára az emberi jogok *de facto* korlátozott érvénye a világban.

Habermas abból indul ki, hogy az alapjogok fogalma az emberi jogok fogalma köré szerveződik. A minden embert megillető azonos jogok gondolata azonban nem empirikus eredetű, hanem posztulált elv. Az ember „*elidegeníthetetlen jogainak*” az amerikai FÜGGETLENSÉGI NYILATKOZAT-ban (1776) először megjelenő deklarációja azonban homlokán hordja, hogy eredete szerint teológiai eszme, amennyiben az ember istenképmásként teremtett voltából származik (GEN 1,26) – mint arra Habermas is utal. Természetesen a felvilágosodás során ez az eszme is sok másikkal együtt radikálisan szekularizálódott. Szekuláris jellegét nyilvánította ki, hogy a francia nemzetgyűlés érezte magát feljogosítva egyetemleges kihirdetésére (1789). A franciákat erre az *egyetemes* kihirdetésre semmilyen formában nem hatalmazta fel senki és semmi más, mint a haladás eszméjének képviseléből következő univerzalista önmeghatározás. Az abszolút ész tételezésével párosított haladás eszméje viszont igenis alkalmas volt a deklaráció megalapozására, amennyiben az ész és a haladás képviselői mindig jogosítva vannak ennek képviselétére az egész emberiség nevében – ami viszont azt is magával vonja, hogy ahol a haladás, az ész, a természetjog fogalmát valamilyen formában nem fogadják el, ott az egyetemes nyilatkozat érvényét veszti, mint például ott, ahol a természet-

jog és kinyilatkoztatott jog nem válik el egymástól (mert nem is válhat el), mint mondjuk az iszlám esetében.²

A korai modern kor által megkérdőjelezhetetlennek tekintett tudományos és társadalmi haladás eszméje, illetve a természet rendjéből eredeztetett nemzet fogalmának legitimáló ereje mára kimerült. Két világháború igazolta tapasztalatilag a nemzetfogalomban rejlő rettenetes negatív erőket. A tudományos haladás eszméjét pedig a fejlődéssel együtt növekvő tömegpusztító képesség, majd a hidegháború elmúltával a környezetszennyezés és a biotechnológia félelmet ébresztő tapasztalatai kérdőjelezték meg. Az emberiség eszméi és eszközei önvészélyes voltának napvilágra kerülését a modern társadalmak államának erejébe vetett bizalom is megsínylette. A polgári haladás öntudatának kiüresedése után azonban a modern társadalom roppant nehezen találja meg az új közösségképző közmeggyőződések rendszereit a fennálló iránti bizalmának megalapozásához.

Az az elképzelés, hogy ez az összetartó erő a jog lenne önmagában, illetve elegendő lenne a pusztá érdek, illetve önzés egyetemes elvére támaszkodni, éppen az Európai Unió „integrációjának” kapcsán bizonyul illúziósnak. A történelem által valaha látott legnagyobb gazdagság közepette a közérdek fogalma egyre inkább teret veszít. Habermas azt ismeri el előadásában, hogy bár elméletének elemi szükséglete, hogy a közösség megképeztesék, hiszen diskurzusának gyakorlásában alapoztatik meg jogállamisága, e diskurzus fennmaradásának lehetőségét valamiképp mégis garantálni kell. A diskurzusnak motiválóerőre van szüksége, és ehhez a civilizált önérdék-érvényesítés kevésnek látszik. Így jelenhet meg hirtelen a vallás szerepének elismerése Habermas számára is a modern társadalom megalapozásánál.

A szekuláris államnak a republikánus érzületű polgárok aktív csevején alapuló eszméjét (mely polgárságot Donoso Cortés a XIX. század derekán oly maró szellemességgel nevezett „*disputáló osztálynak*”) azonban nem mindenütt fogadják egyenlő lelkesedéssel a világban. Az érv külsőleges formája az, hogy ne írássék elő senkinek, miképp modernizálódjék. Magyarul épp az a fajta kommunikatív cselekvés, ami Habermas elméletének középpontja, vonhatja magára az Európa-centrikusság – és a kritikai elmélet által elítélt hatalmi elv – vádját.

Rawls „*pluralitási ténye*”, az immanens megalapozású (és szekularizált) „tisztá jog” ekként a kritikai elmélet szövetségesevé vált – csak hogy éppen a kritikai elmélet vonta meg önmaga univerzális érvényességének igényét. Ha valaki nem akar részt venni – valamilyen okból – a republikánus csevejben (bármilyen mély pátosza legyen is), akkor annak jogát el kell ismerni. Az ész uralmához való csatlakozás tehát „ész előtti” döntés eredménye. Azaz az ész univerzalizmusa végső soron az akarat primátusába látszik torkollni...

A demokratikus jogállam tehát egyrészt elvi felépítése szerint megköveteli a résztvevőknek a demokratikus folyamatok melletti elkötelezettségét. Ezeknek a folyamatoknak a gyakorlása, a plurális diskurzusban mint diskurzusban való részvétel garantálja ennek fennmaradását. Másrészt azonban hiába plurális az állam, hiába semleges világnézetiileg, ha egyszer a pluralitás, illetve az állam világnézeti semlegességének elfogadása olyan elvi döntéseken alapul, amelyek választást fejeznek ki. Ezen a ponton

² Az egyetemes jogok iszlám értelmezéséhez lásd: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>. Megjegyzendő, hogy a „törvény” fogalma (az angol szövegben végig nagybetűvel írva) természetesen Allah törvényét, a KORÁN-t jelenti.

azonban a nyugati szekuláris állam pluralizmusa súlyos dilemmába ütközik: meddig mehet el a pluralizmus alkalmazásával önmaga relativizálásában – azaz megtűrhet-e a gyakorlatban egy területen fennálló különböző jogszuverenitásokat?

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szabadelvű világi állam megalapozásának elvei nem teszik politikailag képviselhetővé azokat a nézeteket, amelyek a pluralitás lehetőségét tagadják, illetve az állam világnézeti semlegességét elvetik. Ennek a problémának gyakorlati esete Törökország integrációja: megoldható-e az iszlám integrálása az európai plurális demokráciák jogalkotási elvei alapján, amennyiben ez a jogot megelőző konszenzust tételez fel? A probléma ugyanis abban áll, hogy az iszlám elvei alapján nincs szekuláris jog (csak megszüntetendő pogányság). Az iszlám definíció szerint csak vallási jog van. Másrészt a pluralizmus iszlám értelmezése – annak bármikor felújítható eredeti formájában – annyit jelent, hogy (alacsonyabb rendű állampolgárként) az iszlám államban élhetnek zsidók és keresztények, pogányok azonban már nem. Az iszlámnak az európai jogrendbe való integrálhatóságával kapcsolatban súlyos kételyeket lehet megfogalmazni, különösen, ha olyan legutóbb történt példákat tekintünk, mint amikor az angliai iszlám közösség fölvetette, hogy a sariát kellene alkalmazni az angliai iszlámistákra. (Nem véletlen, hogy Böckenförde ellenzi Törökország felvételét az EU-ba.)

A vita során azonban nem csak Habermas álláspontja meglepő. Ellentétben azzal a várakozással, hogy a konzervatív dogmatikus hírében álló Ratzinger számára mi sem lesz magától értetődőbb, mint a természetjog, s majd triumfálva fogadja Habermas „megtérését”, épp ellenkező dolgot hallhatunk. Ratzinger roppant józanul néz szembe azzal, hogy a kereszténységet a világ nagy kultúrái jó esetben csak gyanakodva figyelik, ha nem egyenesen elutasítják, mint az iszlám, Kína, a hinduizmus vagy az afrikai törzsi vallásosság. Például ez utóbbi esetben a kereszténység „monoteizmusa” praktikus politikai értelemben kimondottan károsnak minősül, mivel a törzsi közösségeket és ezzel a közösségeket irányító vallási szokásokat, tehát a törzsi szokásjogot felbomlasztó, a társadalmak széthullását eredményező anarchikus erőként jelenik meg.

A katolikus egyház azonban két okból sem teheti meg, hogy lemondjon univerzalizációs igényéről. Először is, mert megalapozása nem immanens, hanem transzcendens. Nem emberi, hanem isteni törvényről van szó. A keresztény egyház (az a bizonyos „egy, szent, egyetemes egyház”, ami nem azonos a római katolika konfesszióval) alapítása szerint azt tartalmazza, hogy „tegyetek tanítvánnyommá minden népet”, mert az emberrel kötött új szövetség örömhíre Ádám, illetve az emberiség vétkének a Megtestesülés általi eltörléséről szól. S mivel „*nincs szkíta és barbár, görög és zsidó*”, ez az örömhír mindenkit megillet. Másodszer, a kereszténység Isten népeként nem a kritikai elméletre támaszkodó demokráciában, hanem „*Isten királyságának*” (*hé baszília tú theú*) politikai realitásában hisz. A kritikai elmélet tehát nem korlátozhatja belülről.

Ratzinger mégis roppant finoman fogalmaz, és explicit lemond az „Európa-centrikusságról”. Talán Erik Petersonra utal ekkor, akinek e témában írott magisztrális tanulmányait Ratzinger ismeri és idézi.³ Peterson arról beszél, hogy a korai kereszténység a mai világ által alig számon tartott súlyos vitát folytatott a Római Birodalom üdv-történeti jelentőségéről. Röviden: Hippolütosz és Ágoston, szemben Eusebiosz, il-

³ DER MONOTHEISMUS ALS POLITISCHES PROBLEM. Lipcse, 1935; DAS PROBLEM DES NATIONALISMUS IM ALTEN CHRISTENTHUM. IN: FRÜHKIRCHE, JUDENTUM UND GNOSIS. STUDIEN UND UNTERSUCHUNGEN. (Roma–Freiburg–Wien, 1959.) 51–63.

letve Orosius álláspontjával, egyértelműen tagadta, hogy a Római Birodalomnak üdvtörténeti jelentősége lett volna. Ágoston szerint a kereszténységnek a Római Birodalomban nem kell valami különleges, privilegizált fontosságú politikai formációt látnia. Miközben Ratzinger az Európa-központúság feladásáról beszél, ezzel valójában nagyon finoman arra utal, hogy amint a Római Birodalomnak, úgy Európának sincs az egész világra vonatkozó preferált üdvtrendi pozíciója. Ratzinger az egyház egyetemes küldetéséből nem enged, de ezt következetesen teszi, és így lemondhat Európa jelentőségéről. Ez a pozíció kiengedi az egyházat a politikai történet fogságából, és az üdvtörténet egyetemes küldetését képviselve, Ratzinger jogosan bírálhatja az európai múlt kolonialista, igazságtalan, sőt időnként embertelen erőszakosságát. Úgy látszik, hogy ez a visszatérés a korai egyház legmerészebb teológiai gondolataihoz (ami már ott volt II. János Pál pápa megnyilatkozásaiban is) igazi nagy politikai-teológiai újítás a tridenti zsinat álláspontjához képest (amit talán nevezhetnénk a nyugati egyház Karoling fogságának is).

Miközben Ratzinger finoman jelzi elméleti pozíciójának különállását, egy nagyon sajátos gyakorlati tekintetben mégis közösséget vállal Habermas felvilágosult eszméivel. Nagy jelentőségű közösséget vállal az, aki úgy áll a kritikai elmélet mellé, hogy az köztudottan nem tud mit mondani abban a kérdésben, hogy mi történik akkor, ha valakik elvileg nem fogadják el az ész univerzalitásának következményeit. Jacob Taubes szép szavával az euro-amerikai civilizáció „lélegzetét” adja természetjog és pozitív jog megkülönböztetése, ami összefügg a hihetetlenül mélyen beágyazódott „két város” elmélettel (azaz a világi államnak az egyháztól legpregnánsabbban Ágoston által megfogalmazott megkülönböztetésével), illetve a világi és a vallási, a racionális és a szakrális között megkülönböztető fogalmi distinkciókkal (amin egyebek között magánszféra és közszféra fogalmi elkülönítése is alapul). A „két város” distinkciója nyomán megint azt látjuk, hogy nyugati kultúránk alapvetőnek tekintett fogalmai, bármilyen furcsának tűnjék is, legmélyebb történeti eredetüket tekintve a görög filozófia *nomosz* és *logosz* megkülönböztetésén, valamint a zsidóság (és a kereszténység) hagyományos formációi által vallott emberi egyenlőség fogalmán, az élet tiszteletén, a jóra és rosszra való szabadság posztulálásán, az üdvtörténet fogalmában adott lineáris fejlődéstörténeten alapulnak, amelyekhez a kereszténység specifikusan új, teológiai eredetű politikai eszméje járult, a világban vándorló egyház fogalmának kettős természete is (tudniillik, hogy az egyház Isten *eljövendő* országának *jelen idejű* előképe).

A *de jure* univerzalizmus *de facto* korlátozottságának problémáját (most eltekintve a kereszténységtől) Ratzinger kezeli elméletileg jobban. Természetesen igaz az, hogy ennek a több formában megjelenő, de az atlanti–mediterrán kultúrkört alapvetően meghatározó fogalmi rendszernek a megkülönböztetése csak e kultúrán belül magától értetődők, és hogy egyedi, „különutas” szellemi és társadalmi fejlődés eredményeként jöttek létre. (Erre utal a mindkettejük által hivatkozott „teheráni kérdés”.) A „teheráni kérdés” azonban alapvetően elhibázott, mert olyan helyzetet tételez, ahonnan még lehetne döntést hozni a Nyugat „különútjáról”. Ilyen döntési helyzet azonban már nincs. Az ipari társadalom Carl Schmitt által megfogalmazott paradoxona (akinek a neve csak „negatív módon” hangzik el a vita során) már régen univerzálissá vált. A paradoxon azt fejezi ki, hogy a modern társadalom két ellentétes szervező gondolatra épül: a hiperracionális termelésre és a tökéletesen irracionális fogyasztásra. Mind a termelés, mind pedig a fogyasztás mára univerzálissá vált. Bizonyos fontos területeken az elmúlt évszázad során elképesztő sebességgel egységesült a globális társadalom, és-

pedig a kulturális különbségek teljes figyelmen kívül hagyásával: ezek a területek a könyvelés, az auditálás, a tőzsdei és pénzműveletek, az ipari szabványok, a gyártási racionalitás, az információs technológia programozási nyelvei vagy a telekommunikációs csatornák – a filmgyártás – képi világa lettek. E területek mindegyike univerzális nyelvvé vált. És nem volt más korábban sem: az európai gyarmatosítás exporttermékei között tarthatjuk számon a hindu nacionalizmust, a japán militarizmust, a török nemzetállamot is, melyek történetileg is igazolható módon készültek Londonban, Berlinben, Párizsban vagy akár Bécsben. A mai háborúk sokasága múlik az egykori angol–francia gyarmati határmegállapításokon – de a mai államok mégis azokat a határokat tekintik tárgyalási kiindulópontnak, mert helyette nem sikerült létrehozniuk mást. Univerzalisztikusak még a tudományok nyelvei is egytől egyig. Nincs „arab matematika”, legfeljebb olyan matematikai iskolák, amelyek – mondjuk – a halmazelméletet egy arab országban művelik, nincs japán benzolgyűrű, de hasonlóképp nincs olyan tőzsde sem a világon, amely – ha hatékonyan akar működni – kivonhatná magát a nemzetközi pénzügyi műveletek lebonyolításának követelményei alól.

Senki nem tagadja, hogy a fenti elemek nemcsak áldást, hanem verést is hoztak. De kijavításuk nem lehetséges a nyugati fogalmi eszköztár felhasználása nélkül. Ha pedig ezek a nyugati distinkciók az emberi személy egyenlő szabadságának, az ész autonómiájának, a haladás eszméjének egyáltalán nem magától értetődő, nem a természet-törvények mintájára objektíve levezethető fogalmainak feltételezésén alapulnak, akkor már a konzisztencia okán is kötelezettségekkel járnak. Képviselni kell őket, és egyetemességüket vállalni kell.

Ratzinger helyzetét az könnyíti meg, hogy a szekuláris eszmék teológiai eredetére tekint. Az emberi jogok egyetemes kiterjesztésének főtebb már látott problémája, az egyetemleges (persze felelős) emberi szabadság, a társadalmi és tudományos haladás elvi lehetősége, a világi és az isteni kettéválasztása, az emberi felelősség és az üdvrendet irányító isteni terv együttműködése mind-mind eredetileg görög–zsidó–keresztény teológiai örökség, melyet a kimondottan szekularizált európai gondolkodási hagyományok maguk is átvettek (még az alkalmasint kimondottan vallásellenes rendszerek is, mint a felvilágosodás vagy akár a jakobinus ideológia vagy a fasizmus, sőt a kommunizmus is). Ennek az az oka, hogy ha ellentétes előjellel, ha negatív lenyomatként vagy ellenségként is, de megőrizték és ellenképként képviselték az előfeltevés-rendszer legfontosabb elemeit. Legyen itt elég a király „politikai teste” (*body politic*), illetve „természetes teste” kettősségének egészen nyilvánvaló összefüggésére utalni a khalcedoni krisztológiai dogmával.⁴

Ratzinger továbbá közösséget vállal a felvilágosodással a görög tudomány racionalitáresetzméjének a kereszténység általi megőrzésére történő utalással is: a pogányoknak adott kinyilatkoztatás gondolatával a racionális tudomány beemeltetik a kinyilatkoztatások üdvtörténet által legitimált formái közé. A racionalitás eszméjének e sajátos vetületében a „természetes ész” által megalapozott természetes teológia legitim útnak minősül. Nem véletlen, hogy a JÁNOS-EVANGÉLIUM prológusának és Hérakleitosz első fragmentumának hasonlósága köztudott volt mind az egyházatyák, mind a neoplatonikus filozófusok számára – és ebben semmiféle abszurditást nem érzett egyik ol-

⁴ A teológiai fogalmak „szekularizálódásának”, azaz a világi jogba történő átalakulásnak ezt a – és még sok más – példáját E. Kantorowicz *THE KING'S TWO BODIES* című, számtalan kiadást megélt, rendkívül izgalmas könyvében találjuk.

dal sem. Erre utal Ratzinger a keresztény apologétáknak az egyetemes *logosz*ra hivatkozó stratégiája felidézésével.

A vita kapcsán beszélni kell egy háttérben hagyott elemről: ez pedig maga a vallás fogalma, ami különösen Habermas – amúgy nyíltan vállalt – „*vallási botfülöségéről*” árulkodik. Habermas ugyanis „A” vallásról beszél, és ez módszertanilag igen veszélyes dolog. A vallás fogalma ugyanis gyűjtőfogalom, amely nem minden vallás közös lényegét próbálja megragadni, azaz nem a különböző „mennyiségek” legnagyobb közös osztóját fogalmazza meg. Ilyen ugyanis nincs: a legtöbb vallás egymáshoz képest relatív prímuszám: nincs nem triviális közös tulajdonságuk. A buddhizmus nem hisz a személyes istenben, a hinduizmus sok istenben hisz, a zsidóság ugyan szigorúan monarchikus (mert egyetlen Isten és csak egy Isten van számára), de az iszlámmal mégis szigorúan ellenséges viszonyban áll. A zsidóság nem ismeri el, mert nem is ismerheti el a Törvényt korlátozó másik vallást. Attól még, hogy egy istent vall mindkettő, nem következik, hogy ugyanazt az egyet vallják, vagy azt, hogy a kettő egyszerre lehet igaz. Tekintsük az alábbi kis következtetést:

A zsidóság és az iszlám egy istenben hisz.

Az egy isten neve Allah.

Tehát a zsidóság Allahban hisz.

Az abszurd konklúzió mutatja, hogy valamelyik premisszával baj van. Ha viszont az egy isten neve nem Allah, akkor az iszlám nem ugyanabban az istenben hisz, mint a közismerten kimondhatatlan nevű Úr népe. És most a Szentháromságot valló kereszténység „monoteizmusát” nem is említettük. A probléma tehát az a vitában, hogy a „vallásilag nem muzikális” Habermas nem néz, mert valószínűleg nem is akar szembenézni azzal, hogy amikor a „*szekularizálható vallási jelentéspotenciálokról*” beszél, csak a fenti – azaz zsidó–keresztény – fogalmakról beszélhet. Azok a vallások ugyanis, amelyek a *saeculum* fogalmát tartalmazó rendszerbe nem épültek be – valószínűleg nem szekularizálhatók, illetve szekularizálhatóságuk lehetőségét a jövő rejti.

Ratzinger nem triumfál, hogy indirekt módon az akarat fogalma került előtérbe a vita során. A bíboros számára létezik a vallás patológikus – voluntarista – elfajulása. A vallás nemcsak stabilizálni, hanem destabilizálni is tud. Ebben a fényben talán más megvilágításba kerül a HIÉ és ÉSZ enciklikáját jegyző Ratzinger, aki nem az ész akarja terrorizálni, mint felszínesen gondolni szokták, hanem igen óvatosan a felvilágosodás gondolatáról mondja ki, hogy nem idegen a római kereszténységtől: akkor fajul el a vallás, ha lemond az értelem kontrolljáról. Talán éppen ezért mondja Ratzinger a fentebb már idézett formulát: a gyakorlati kérdésekben el kell mélyíteni a közös elemeket. Ezt akár úgy is érthetnénk, hogy az európai racionalizmus és felvilágosodás bizonyos értelemben szövetségese az egyháznak egyetemes küldetése betöltésében. Gondoljunk a fentebb már idézett *logosz* fogalmára: az ésszerű alkotó ésszerű világában Ratzinger szerint a vallásnak mindig maga mellett kell tartania a tisztító feladatot betöltő értelmet (és *vice versa*). Nem véletlenül fejezi be előadását azzal a fordulattal, hogy a feladat annak a gondolatnak a megint fontossá vált felszítása, „*ami a világot összetartja*”. Az összetartott világ ugyanis nem más, mint maga a *kozmosz*. A magam részéről igazat adok Ratzingernek: a jól rendezett világ „józanul mámoros” eszméjének tényleg nemigen van alternatívája.