

*Balogh László Levente*

## TOTALITARIZMUS ÉS POLITIKAI VALLÁSOK\*

„Hozsánna néked, új isten, hozsánna!

Legyen szavad teremtés új igéje,  
Formáld át sáros, bűnös, ócska bolygónk,  
Mit elrontott sok régi, úri isten,  
Ti istenek közt új és proletár,  
Formáld boldoggá pőrölyös kezeddél –  
Emelj minket roppant tenyereidre,  
És a magad képére gyúrd át minket!”

(Tóth Árpád: *Az új isten*)

### I.

A 20. század totalitárius politikai rendszerei és tömegmozgalmai kezdettől fogva nagy kihívást jelentettek mindazok számára, akik meg akarták érteni az eseményeket, fel akarták tárni okait és számot akartak vetni azok következményeivel. Mára ugyan számtalan magyarázatot ismerünk, de az egységes és általánosan elfogadott totalitarizmus-elmélet hiánya mintha arra utalna, hogy eleddig nem sikerült egészében felfogni és megragadni mindazt, ami történt. A megértés lehetőségének korlátozottsága és a magyarázatok esetlegessége azt jelenti, hogy mind az eredet, mind a megjelenési formák tekintetében rendkívül összetett jelenséggel állunk szemben, ezért lehetetlen a totalitarizmust néhány fontosabb okra visszavezetni és néhány sajátos jelenségre redukálni. Azzal sem jutunk előbbre, ha az előzményekből szükségszerűen következőnek tekintjük mindazt, ami bekövetkezett, és az eseményeket történelmi vagy társadalmi szükségszerűségeknek vetjük alá, esetleg az orosz vagy a német történelem különlegességéből vezetjük le. Minden, az értelmezésre tett kísérlet szempontjából különös gondot jelent, hogy lehetetlen pontosan megállapítani, mi az, ami radikálisan új és más a totalitárius mozgalmakban és a rájuk épülő rendszerekben, mivel abban a hagyományos despotizmus vonásai keverednek a csak a totalitárius zsarnokságra jellemző jegyekkel, mi pedig hajlamosak vagyunk a régivel magyarázni az újat, és a jól ismertre visszavezetni az eleddig ismeretlent. Nem kerülünk tehát sokkal közelebb a totalitarizmus megértéséhez, ha

\* A tanulmány megírását a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány *Tudomány az oktatásban* szakalapítványa támogatta.

azt egyszerűen valamilyen ördögi masinériának vagy a sötétség birodalmának tekintjük, és ezzel az emberi világon kívülre helyezzük, mert ha mindazt, ami zavarbajtó és megmagyarázhatatlan, egyszerűen démonizáljuk, akkor éppen azok a legveszélyesebb és legcsábítóbb tulajdonságai maradnak rejtve, amelyek korunkat is veszélyeztetik.

A fentebb említett, a megértésre tett kísérletek nehézségeit és a leírás teljességének lehetetlenségét tudomásul véve a totalitarizmus vizsgálatának két, egymástól jól elhatárolható területét jelölhetjük ki. Amíg az egyik a megvalósult totalitárius rendszerek empirikus vizsgálatán keresztül akarja megragadni azok egyedülállóságát, addig a másik inkább a rendszer eredetét kutatja, és azon keresztül próbálja feltárni annak újszerűségét. Az előbbi vizsgálati mód nem különbözi ugyan az elméleti kereteket, de az elméleti keretek inkább az összehasonlítást szolgálják, vagy az összehasonlítás maga az elméleti keret. Az összehasonlítások legnagyobb problémája, hogy gyakran esnek közvetlen politikai érdekek áldozatául, illetve a nemzetiszocializmus és a kommunizmus azonosításával eltüntetik a nyilvánvaló különbségeket, és hangsúlytalanná teszik a strukturális hasonlóságokat. Ezek a vizsgálódások többnyire az ismertetőjegyek katalógusán alapulnak, amelyek alapján a rendszert azonosítani lehet, illetve be lehet sorolni valamilyen rendszertani kategóriába. Ezt követve azonban viszonylag keveset tudunk meg a totalitárius mozgalmakról, a rájuk épülő uralomról, azok működéséről, változásra való képességeiről, valamint teljes megsemmisülésük vagy lassú erodálódásuk okairól. Ennek alapján úgy tekinthetünk ezekre a folyamatokra, mint az elmélyülő és állandósuló válságokra adott válaszra, amelyek a gazdaság, a társadalom és a politika kényszerítő erőinek alávetve végül terrorban végződnek. A totalitárius rendszerek azonban nem egyszerűen az erőszak korlátlansága, az elkövetett bűnök elképesztő mérete és kegyetlensége miatt elgondolkodtatóak számunkra. Ha kizárólag a terrorra helyeznénk a hangsúlyt, akkor a totalitárius rendszerek legfeljebb méretükben és kegyetlenségükben különböznének a zsarnokság más formáitól, és így legfeljebb azok új formáiként tekinthetnénk rájuk. De éppen ez a mérhetetlen és példátlan erőszak tereli el a figyelmet arról a kérdéstről, hogy milyen feltételek között jöttek létre ezek a rendszerek, és hogyan gyakorolhattak a tömegekre és elitre egyaránt vonzerőt. Márpedig számunkra ma az a legfontosabb kérdés, hogy hogyan jöhetett létre olyan politikai és társadalmi rend, ami mindezt lehetővé tette, és melyek azok a tényezők, amelyek a totalitárius rendszerek bukását is túléltek.

Ha kizárólag a rendszer terrorisztikus jellegére koncentrálunk, akkor rejtve marad a rendszer másik alapvető sajátossága: a vonzereje. A bűnöket ugyanis nem egyszerűen a néppel szemben, hanem a nép nevében és jórészt a nép tudtával, támogatásával követték el. Ebből a szempontból különösen a rendszer kezdeti vonzereje és végső perverzítése közötti folytonosság kíván magyarázatot, amelynek során kikapcsolják a józan eszt mint a fikció és valóság megkülönböztetésére való képességet, és lerombolják a természetes emberi kapcsolatokat mint az ellenállás alapjait megteremtő egyetlen lehetőséget. Ha ezt a vonást meg akarjuk érteni, akkor a totalitarizmust nem annyira rendszerként,

mint inkább egyfajta nagyszabású kísérletként kell felfognunk, amely a permanens forradalom dinamikáját követi. Ennek alapján a totalitarizmus olyan uralmi kísérlet, amit egy forradalmi mozgalom visz véghez, amely háborús vagy polgárháborús elvek alapján szerveződik pártba. Ha a hatalmat megszerezte, akkor vagy figyelmen kívül hagyja, vagy lerombolja a régi államot és a hagyományos társadalmi intézményeket. Az új forma ugyan magán viseli a hagyományos államok ismérveit, és látszólag fenntartja az intézményeit, valójában azonban a párt és a vezér átláthatatlan, sokszor nyomon követhetetlen uralmán nyugszik. Az új rend felszámolja az ember természetes szerveződési formáit. Az egyént elmagányosítja, és tömegként újjászervezi. A mozgalmak lehetővé teszik, hogy az ellenőrzést a lehető legtöbb egyénre és a közösség csaknem minden formájára kiterjesszék. A kísérlet során az emberek tömegét homogenizálják, integrálják és alávetik. Ennek eszközei rendkívül változatosak, és a nyílt erőszaktól az érzelmi megragadáson keresztül egészen a biztonság ígéretéig tartanak, áruk azonban minden esetben a szabadságról való lemondás. Ennek végkifejlete az az „antropológiai forradalom”, amelynek nincs más célja, mint hogy megalkossa az „új embert”, hogy azt bármilyen célra felhasználhassa. A totalitarizmus ennek alapján nem más, mint a modern történelem legnagyobb kísérleti terepe, azzal együtt is, hogy a kísérlet sohasem lehetett sikeres és a totalitárius rendszer befejezett.<sup>1</sup> A totalitarizmusban éppen ezért elsősorban nem a rendszer, hanem a kísérlet a totalitárius, aminek lényegi eleme maga az állandó mozgás.

## II.

A totalitarizmus teoretikusai kezdettől fogva felfigyeltek a totalitárius mozgalmakban és ideológiákban felbukkanó, vallásosságra emlékeztető jelenségekre, és ennek alapján a totalitarizmusértelmezésekben megjelenő vallásos utalásokat tartalmazó metaforákra illetve szimbólumokra.<sup>2</sup> A párhuzam méginkább nyilvánvalónak tűnt, miután a mozgalmak külső megjelenésükben is lépten-nyomon a vallásos élet jelenségeire és az egy-

<sup>1</sup> Vö. Emilio GENTILE: *Die Sakralisierung der Politik – Einige Definitionen, Interpretationen und Reflexionen = Wege in die Gewalt – Die modernen politischen Religionen*, szerk. Hans Maier, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2000, 166–182. (Eredetileg: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell' Italia fascista*, Roma–Bari, 1993.)

<sup>2</sup> A totalitarizmus klasszikusai közül Raymond Aron, Albert Camus, Nyikolaj Bergyajev, Waldemar Gurian, Jacob L. Talmon, Leszek Kolakowski és természetesen Eric Voegelin, míg az utóbbi időben a fogalom reneszánszával összefüggésben lásd: „Totalitarizmus” und „Politische Religionen”, I–III., szerk. Hans Maier, Paderborn, München, 1996–2003; Claus-Ekkehard BÄRSCH: *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München, 1997; Michael LEY: *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim, 1997; *Politische Religion – religiöse Politik*, szerk. Richard Faber, Würzburg, 1997; Emilio GENTILE: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma, 2001; *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, szerk. Klaus Hildebrand, 2003; Michael BURLEIGH: *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, London, 2005; Sabine A. HARING: *Verheißung und Erlösung. Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft*, Wien, 2008.

ház szertartásaira utaltak. Első hallásra persze talán mehökkentőnek tűnhet, hogy a politikát és a vallást a totalitarizmus jelenségével kapcsolatban hozzuk összefüggésbe, hiszen ha az ideológia és a vallás, vagy a mozgalom és az egyház viszonyára gondolunk a totalitárius rendszerekben, akkor első pillantásra nyilvánvaló a többnyire ellenséges viszony.

A politikai vallás fogalma azonban nem erre a jelenségre utal. A *politikai* jelzőként való használata egyszerre korlátozza a vallás fogalmát és hangsúlyozza a jelenség alapvetően evilági jellegét. A politikai vallás ennek alapján csak olyan társadalmi és politikai rend jelenségeként képzelhető el, amelyben a vallás és politika végleg elváltak egymástól. Az állam és az egyház szétválasztása azonban nem meríti ki ezt a problémát, mivel az – bármilyen messzemenőek legyenek is következményei – elsősorban azt jelenti, hogy a vallás kiszorul a közügyek közül, és végleg magánüggé válik, ez azonban semmi esetre sem fogja át a folyamat egészét. A politikai vallások fogalma ennél többet illetve mást jelent. A politika és a vallás viszonya ebben az esetben jóval bonyolultabb összefüggésekre utal, mivel nem egyszerűen csak a politika vallás helyére való lépéséről, és annak funkcionális pótlásáról, hanem legalább annyira szimbolikus megfeleléséről van szó. „A vallásos ember sajátos létezmódot vállal magára a világban, s ez a létezmód, a vallástörténeti formák minden különbözősége ellenére, mindig felismerhető. Bármilyen történelmi összefüggésbe kerül is a homo religiosus, mindig hisz annak a szentnek a létezésében, amely meghaladja világunkat, ám benne nyilatkozik meg, s ezáltal megszenteli és valósággá teszi a világot [...] A modern nem vallásos ember új léthelyzetet vállal magára: csakis a történelem alanyának és cselekvőjének tekinti magát, s megtagadja a transzcendenciát [...] Az ember önmaga alkotója, s csak abban a mértékben lehet valóban az, amelyben deszakralizálja önmagát és a világot. A szakrális áll közte és szabadsága között. Nem képes önmagává válni, amíg teljesen meg nem fosztja magát a misztikumtól. Nem lehet valóban szabad, amíg meg nem ölte az utolsó istent is.”<sup>3</sup> Ez a folyamat azonban bármennyire szélsőséges formákban nyilvánul is meg, soha sem lehet befejezett, mivel a „teljesen vallástalan ember még a legerősebben deszakralizált modern társadalmakban is ritka jelenség. A legtöbb »vallás nélküli« ember még mindig vallásosan viselkedik, noha ennek nincs tudatában [...] A »vallás nélküliek« túlnyomó többsége valójában nem mentes vallási viselkedésmódoktól, teológiáktól és mitológiáktól. Ezeket az embereket néha vallásos-mágikus elképzelések egész szemétdombja borítja, igaz, ezek a karikatúráig eltorzultak, s ezért nehezen felismerhetők.”<sup>4</sup> Mert a modern ember – ha akarja, ha nem – a *homo religiosus* leszármazottja, és magában hordozza mindazokat a tapasztalatokat, amelyek őt azzá tették, ami. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a politikai vallások a tradicionális vallások funkcióit csak részben képesek betölteni, és a rájuk épülő totalitárius mozgalmakat semmi esetre sem redukál-

<sup>3</sup> Mircea ELIADE: *A szent és a profán*, ford. Berényi Gábor, Európa, Budapest, 1987, 192–193 (legújabb kiadása: 2009).

<sup>4</sup> Uo., 194–196.

hatjuk kizárólag vallásos dimenzióikra.<sup>5</sup> Ennek alapján a politikai vallásokkal kapcsolatban az elsőrendű kérdés az, hogy mennyiben magyarázható a totalitárius ideológiák és mozgalmak vonzereje a modern kor emberének vallásos eredetű várákozásaival és vallásos élményeivel.

A modern ember állapotához szervesen hozzátartozik a rend és a halhatatlanság érzésének elvesztése, amely nemcsak a hagyomány megropppanásával, hanem a jövő elbizonytalanodásával is együtt jár. Ennek következtében a modern ember életét meghatározza a pótlékok keresése, ami a folyamatosan kiéleződő helyzetekkel kapcsolódik össze. Aligha lehet vitatni, hogy politikai vallások a háborúk, a forradalmak, az egymást érő válságok által felerősített elveszettségérzés kiváltotta reakciók voltak, amelyek egyszerre ébresztettek félelmet, vágyat és reményt valami újjal szemben. Ebben a helyzetben új mítoszok születtek, amelyek egyrészt ismerősek voltak, hiszen valamilyen ősi érzésből és vágyból fakadtak, másrészt azonban megvetést és radikális szakítást fejeztek ki mindazzal szemben, amit a modern világ és élet megtestesített. A világ és az élet elvesztették vonzerejüket, és helyükre az egyéni áldozat és önfeláldozás, illetve valamilyen kollektív üdvtan és a történelem ígérete lépett. Ez paradox módon egyszerre jelentette a világ és az élet megvetését, illetve az evilági megváltás hirdetését. Ennek a paradoxonnak a következménye az a vágy, hogy az ember a mindennapjaiban lépjen túl a mindennapok banalitásán, és létét valami magasabb rendű, de mégiscsak evilági cél felé irányítsa. Ez minden esetben valamilyen kultuszban – a halottak, hősök, mártírok tiszteletében –, rítusban – felvonulásokban és avatási szertartásokban – vagy üdvtanban fejeződött ki. De ezekben éppúgy hiába keresnénk a rendszerességet, mint ahogyan hiába utalnánk az ésszerűség hiányára is. Ezeknek ugyanis nem a tartalma a döntő, hanem az a közös élmény, ami felszabadítólag hat, és ami mégis képes a mozgalom tagjait érzelmileg megragadni és egyetlen közösségbe olvasztani. A mozgalom az ideológiával, illetve annak tartalmával – a fajjal, a vérrel, az osztállyal vagy a néppel – köti össze a mozgalom tagjait, ami a heterogén tömeget egy homogén közösséggé alakítja. Az ideológia szinkretista, tartalmi elemei szinte tetszőlegesen cserélhetők, és ennek köszönheti különösen pragmatikus jellegét; dogmái nem változtathatatlanok, hanem taktikai megfontolásoknak vannak alárendelve. Ez azonban a legkevésbé sem zavaró, mert a hit mindig képes felülírni bármilyen tudást. Ezt a hatást erősíti fel a beavatottság és kiválasztottság érzésének tudata, a tömeg és a vezér szimbolikus egyesülése, illetve minden másság megbélyegzése, elutasítása és elpusztításának vágya. Különösen hangsúlyos az a mozzanat, hogy ezek a mozgalmak nem tűrik a szakadást és az eretnekséget, mert abban mindig az esetlegesség újjászületésének veszélyét látják. Aki nem képes megérteni és hittel vallani a történelem vagy a természet parancsát, az szükségszerűen a történelem szemétdombjára kerül vagy a természet hulladékává válik. Hogy ezt vitathatatlaná tegyék és a harcnak dinamikát adjanak, érzelmekkel töltik meg, és megalkotják hozzá a maguk valós barátai-

<sup>5</sup> Vö. A. Sabine HARING: *Verhiefung und Erlösung – Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft*, Passagen, Wien, 2008, 20.

it és fiktív ellenségeit. Minden eseményt a végítélet előzményévé, illetve minden tettet végső harccá stilizálnak, amelynek ők a prófétái és lovagjai. Ennek egyik legparadoxabb vonása, hogy a rajtuk kívül levő világot bélyegzik meg a gonosz birodalmaként, miközben hallatlan bűnöket követnek el.

### III.

Ennek a jelenségének klasszikus leírása Eric Voegelintől származik, akinek 1938-ban Bécsben jelent meg *A politikai vallások* című műve.<sup>6</sup> Voegelin úgy vélte, hogy ha a fasizmus és a náciizmus értelmezési kísérletei nem látják meg ezeknek a mozgalmaknak a vallásos lényegét, akkor képtelenek megragadni annak gyökereit. „A politikai kollektívizmus nem kizárólag politikai és morális jelenség, sokkal fontosabbnak tűnik benne számomra a vallási elem.”<sup>7</sup> De vajon miben látja Voegelin a totalitárius mozgalmak vallásos jellegét, és miben áll azok vonzereje? Milyen vallásos motívumokat fedez fel a politikai vallásokban, és milyen jelenségekre ad magyarázatot a vallásos motiváció?

Úgy tűnik, hogy a totalitarizmus kapcsán a vallásos jelleg két szempontból érdekes, és Voegelin mindkét szempontot döntő jelentőségűnek tekinti, anélkül, hogy ezeket elkülönítené egymástól. Egyrészt a vallásosság eltűnése a politikából felszabadítja az embert hagyományos kötelekei alól, de az ember ennek nyomán állandóan új formákat keres, amelyekben újra megtalálhatja a kötelekeit és biztonságát, mint egyfajta valláspótlékban. Másrészt a vallásra emlékeztető jegyek miatt az ember úgy tekint ezekre a mozgalmakra, mint bizonyos vallásos eredetű hitek és remények kielégítőjére, amelyek funkcionálisan és szimbolikusan egyaránt kifejeződhetnek a sajátos nyelvhasználatban, szertartásrendben és szimbólumvilágban. A jelenség értelmezéséhez Voegelin megadja *a vallás és az állam definícióját*. Amíg az állam fogalma lényegében azonos a politika fogalmával, és meglehetősen konvencionális, addig a vallást a legszélesebb értelemben veszi, és nem kizárólag az intézményesült megváltó vallásokat érti alatta, hanem minden valóságként értelmezhető jelenséget. Ennek megfelelően kétféle vallást különböztet meg: a túlvilági (*überweltlich*) vagy szellemvallásokat és a belső-világú (*innerweltlich*) vallásokat.<sup>8</sup> Előbbiek sajátossága, hogy képesek átfogni a lét egészét az élettelen természettől istenig, míg a belső-világú vallásokat az jellemzi, hogy evilági jelenségekre vonatkoznak, ezért a létet nem képesek egészében megragadni. A belső-világú vallások azonban nem egysze-

<sup>6</sup> Eric VOEGELIN: *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Bécs 1938. Újranyomva és új előszóval ellátva: Stockholm, 1939. Voegelin később már nem használta a „politikai vallások” fogalmát, helyette egyre inkább a *gnózis* fogalmát alkalmazta.

<sup>7</sup> Eric VOEGELIN: *Die politischen Religionen*, szerk. és utószó Peter J. Opitz, Fink, München, 1993, 5–6.

<sup>8</sup> *Uo.*, 17. Voegelin későbbi műveiben elhagyta a „belső-világú” jelzőt, és helyette az *immanentizmus* kifejezést használta, többnyire ugyanabban az értelemben. A magyar fordítások az „innerweltlich” fogalmát gyakran egyszerűen az ’evilági’-val adják vissza, ami azonban ebben az esetben kevésbé világítja meg a fogalom összefüggéseit, ezért itt megtartottam az eredeti fogalom tükörfordítását.

rűen evilági jelenségek, lévén az evilágiság nem jelenti egyben a túlvilágiság tagadását, ezért legfontosabb jellemzőjük inkább az, hogy saját törvényszerűségeiknek engedelmessé válnak, önálló szimbólumrendszerük és nyelvi világuk van, és miután önmaguk középpontja köré zárulnak, elzárják az utat a transzcendencia felé. Saját középpontjukat tekintik *realissimum*nak, azaz a legvalóságosabb dolognak, amelynek hordozói a faj, az osztály vagy éppen a nép, melyek folyamatosan szakrális tartalommal telítődnek. A politikai vallások a belső-világú vallások egyik fajtáját jelentik, s minden esetben az immanencia és a transzcendencia egységének helyreállítását szimbolizálják. Ennek a vallásosságának az antropológiai alapja a teremtettség érzése, és az ebből fakadó szorongás. Ebben az érzésben tükröződik, illetve radikalizálódik a kontingencia, az esetlegesség és kiszolgáltatottság érzése, melyeknek leküzdése az ember számára megváltottságot sugall. Ez a megváltottság azonban már nem Istenre, hanem az emberre tartozik, ennek megfelelően pedig a legkülönbözőbb formákat öltheti. Az ember önmaga megváltójává válik, ami egyszerre jelenti az isteni képmátság elleni lázadást, és annak sajátos formában való megőrzését. Mindez abba a történeti-filozófiai folyamatba ágyazódik, amelynek kezdete a modern kor fordulópontja és tetőpontja: a totalitarizmus. Ezek az események azonban Voegelin szemében nem egyszerűen egy történelmi folyamat állomásai, hanem az általános szellemi válság, és nyomában a rend felbomlásának legfontosabb fordulópontjai.

Voegelin a politikai vallások kialakulását a politika és a vallás hasadásának kerettörténetébe foglalja, ami azonban szerinte nem a modernitással, hanem Ekhnaton napkultuszával kezdődik, amelynek jelentősége abban áll, hogy a történelem folyamán először jön létre olyan uralmi forma, melynek a transzcendencia nem egyszerűen legitímációs forrása, hanem maga az uralmi rend válik szentté. „Az államteológia szerint a király a világot az isten számára hódította meg, és az isten segítségét kérték, hogy a meghódított világot, illetve az isteni uralmat kiterjessék. Mivel maga a király is isten, az isteni és emberi szférák közötti határ elhomályosul. Az emberek által meghódított birodalmat és az isten által teremtett világot, az emberi és isteni uralmat, az emberi és isteni teremtést már nem tudjuk pontosan megkülönböztetni egymástól.”<sup>9</sup> Habár a folyamat ebben az esetben nem érte el a tökéletes befejezettséget, abban a tekintetben mégis példaértékű maradt, ahogyan az uralom jellegét képes volt kifejezni.

Voegelin szerint a középkorban még fennállt egyfajta egység a vallás és a politikai rend között, ami a szakrális szimbólumokon keresztül fejeződött ki a hierarchiában, az eklésziában mint közösségben, a spiritualitás és a temporalitás kettősségében, illetve az apokalipszisben. A középkor végén azonban már bekövetkezik a bomlás. „Az Istenhez hasonlatos állam kozmosza felbomlik; a személyes és a közösségi létezés két birodalomra oszlik, és a politikai-temporális terület a spirituális révén felemelkedik. Az állam intézményének problémája, amit Ágoston mint egy jelentéktelen dolgot figyelmen kívül

<sup>9</sup> *Uo.*, 23.

hagyott, most a középpontba kerül, és nyilvánvaló, hogy már csak a történelmi szituáció kérdése lesz, mikor tör ki az állam a feudális egyháznak való alárendeltségéből és vonja magához a szakrális tartalmakat.” II. Frigyes császár önmagát „messiáskirályá” emelte és „istenemberként” beszélt, ezzel pedig „megszületett az első belső-világú politikai vallás a krisztusi eklészia talaján”.<sup>10</sup>

A döntő fordulat azonban a modern kor kezdetén Hobbes filozófiájával következik be, amikor is a Voegelin által feltételezett egység végleg felbomlik és a keresztény eklészia a modern államban oldódik fel. Voegelin szerint a *Leviatán* szimbóluma a politikai vallások, és így az isteni rend elleni lázadás kétségbevonhatatlan jele, még akkor is, ha Hobbes és kortársai úgy tekintettek is a *commonwealthre*, mint a rend egyetlen lehetséges biztosítékára, amely képes kivezetni az embert a vallásháborúk zűrzavarából, és a *commonwealthben* éppenséggel a rend eszméjének és eszközének összefonódását látták. Éppen ezért a döntő kérdés talán nem is a rend elvesztésére, hanem újjáteremtésének képességére és teremtőjének kilétére vonatkozik. Kétségtelen, hogy a rend innentől kezdve nem az isteni kinyilatkoztatás része, ahogyan azt korábban gondolták, hanem emberi cselekvés eredménye, és ennyiben mindig az adott kor emberi állapotához kapcsolódik, s ezzel együtt természetes módon relativizálódik. A rend immáron nem az isteni rendelés megismerhetőségének kérdése, hanem az ember saját döntéséé és cselekvéséé. Ennek megfelelően a rend és annak intézményei nem szorulnak rá az isteni igazolásra, legfeljebb az ember önmaga által való felhatalmazására. Hobbes ugyan hivatkozik a halhatatlan Istenre a halandó isten, a *commonwealth* felett, de ennek a dolog lényege szempontjából már nincs jelentősége, mivel az isteni és a világi rend végleg elváltak egymástól. A világi rend minden nehézség nélkül elképzelhető Isten segítségével nélkül is. A *commonwealth* nem egyszerűen egy halandó Isten a halhatatlan Isten uralma alatt, hanem maga a földi isten, aki uralmát nem a halhatatlan Istennek köszönheti, hanem alattvalóinak. Történelmileg nézve ez a folyamat a modern állam 16. századi kialakulásától a nemzetállam kialakulásáig tart, és számos alakot öltött, ezzel azonban a politikai vallások kialakulásának folyamata még mindig nem teljesedett ki. A *Leviatán* ugyan kivételes jelentőségű, mivel ez jelenti az első lépést a belső-világú közösségi vallások kialakulásának folyamatában, hiszen az állam és az őt alkotó közösség zártságának szimbólumaként jelenik meg, de ezek itt még nem egyenrangúak, ezért inkább tekinthetők a folyamat kiindulópontjának, mintsem végkifejletének.

Voegelin szerint a történelmi folyamat feltartóztathatatlanul bontakozik ki, és szükségszerűen torkollik a belső-világú jelenségek kiteljesedésébe, amikor a „modern istenek”, a tudomány és a politika valóban Isten helyére lépnek, és elkezdik magukra ölni annak szimbólumait és betölteni annak funkcióit. A világról való tudás korlátlanul halmazható ismeretként és a történelem folyamatába ágyazódó feltartóztathatatlan haladásként jelennek meg, aminek végpontja magának a történelemnek a vége, az evilági üdvözülés lehető-

<sup>10</sup> *Uo.*, 38.



sége, az emberiség tökéletes földi állapota. „Az emberek úgy megnövelhetik a világtartalmat, hogy a világ és Isten eltűnjenek mögötte, de létezésük problematikáját ezzel nem szüntetik meg. A probléma minden egyén lelkében továbbél, és ha Isten már láthatatlanná vált a világ mögött, akkor a világtartalmak új istenekké válnak; ha a túlvilági vallásosság szimbólumait elűzik, akkor újak lépnek a helyükbe, mégpedig a belső-világú tudomány nyelvezetéből kifejlődött szimbólumok.”<sup>11</sup> A folyamat legdrámaibb következménye azonban a politika szakralizálódása, aminek csúcspontja a bolsevizmus, a fasizmus és a nemzetiszocializmus kialakulása, és minden olyan jelenség, amely ezekből következik. „Ha Isten helyére a belső-világú kollektív létezés kerül, akkor a személy a szakrális világtartalom kiszolgáló részévé válik; [...] életvitelének, fizikai és szellemi létezésének problémája kizárólag az őt magába foglaló közösség, mint *realissimum* létezésével összefüggésben fontos.”<sup>12</sup> Az ember ezekhez a mozgalmakhoz csatlakozva önmagát egy magasabb rendű cél eszközeként tekinti, és ezzel együtt aláveti magát a közösség szervezetének. Ezzel a folyamat lezárul. Az ember teljesen elvágja magát a transzcendenciától, a *realissimumot* a világ egyetlen tetszőlegesen kiválasztott belső-világú résztartalmában találja meg, önmagát pedig a *corpus mysticum* részének tekinti. A rend elvesztésével az ember már nem képes megérteni azokat a jelenségeket, amelyek őt körülveszik, így mindent a végtet megnyilvánulásának tekint, amit nem képes tudományos magyarázattal alátámasztani, és ezért éppolyan érthetetlennek tartja, mint a transzcendens jelenségeket. Ebben a tekintetben tulajdonképpen mindegy, hogy az evilági megváltás hordozója az individuum és annak jogai, vagy valamilyen közösség, esetleg a tudomány és annak derivátuma, a technika. „A naiv apokalipszis helyébe a tudatos apokalipszis lép, a rend helyébe a magát ésszerűnek, nemzetgazdasági- vagy szociológiaiainak valló rendszer, ami maga a »mítosz«; a mítoszt tudatosan teremtik annak érdekében, hogy a tömegeket érzelmileg egybekössék, és politikailag hatékony megváltásváró állapotba helyezték.”<sup>13</sup> Isten lefejezésével a folyamat beteljesül, és ezzel együtt új igazságfogalom születik.

Aligha vitatható azonban, hogy eme nagyívű történetfilozófiai vázlat több szempontból is meglehetősen problémás. Voegelin ugyanis a modernitás egész történetét egy hanyatlástörténetbe ágyazza, amelynek kiindulópontja a középkor, amikor vallás és politika egysége még fennállt, de ezzel szinte egyidőben megindult az a bomlási folyamat, amelynek fordulópontja a Leviatán szimbóluma, végkifejlete pedig a totalitarizmus. Voegelin ezeknek az eseményeknek az egymásrakövetkezésében egy szükségszerű folyamat kibontakozását látja, melynek eseményei egyetlen irányba mutatnak. Ezen szükségszerűség feltételezése azonban arra utal, hogy a szekularizáció nyomában kibontakozó különböző jelenségek között nem lényegi, legfeljebb fokozati különbségek vannak, és ennek alapján a liberalizmus és a totalitarizmus nemcsak egy töről fakadnak, hanem ugyanannak a történelmi fejlődésnek a különböző állomásai. Ez a felfogás direkt össze-

<sup>11</sup> *Uo.*, 50.

<sup>12</sup> *Uo.*, 54.

<sup>13</sup> *Uo.*, 53.

függést teremt az eszmék és a történelmi-politikai rend formációi között, mivel mindent, ami a gondolkodásban formát ölt, azt a valóságban is lehetségesnek tekinti. Ennek a történelemszemléletnek a legnagyobb problémája azonban az, hogy egyetlen történelmi folyamatot ismer el és ismer fel, és ezért éppúgy nem vesz tudomást a folyamat kialakulásának okairól, mint ahogyan figyelmen kívül hagyja annak következményeit. Éppúgy elfeledkezik a közvetlen okokról – a vallásháborúkról és protestánsüldözésekről mint a közvetett következményekről –, az erőszak csökkenéséről, a toleranciáról vagy az emberi jogokról.

Voegelin ugyan ezzel a történelemszemlélettel lerövidíti és leegyszerűsíti a folyamatot, de cserébe számos jelenség eredetét feltárja. Legfontosabb felismerése a szekularizáció folyamatának sokrétűsége. Ennek jelentősége abban áll, hogy számára a szekularizáció nem egyoldalú folyamat, mivel nem annyira a vallásos élet elvesztéséről, mint inkább gyökeres átalakulásáról van szó. Ennek során a vallás hagyományos formái, intézményei, szertartásai és szimbólumai nem eltűnnek, hanem átalakulnak. Elveszítik ugyan hagyományos értelmező és legitimáló funkciójukat, de szimbólumaikban továbbra is a vallásos élményre emlékeztetnek, és alkalmasak arra, hogy érzelmileg ragadják meg és kössék egymáshoz vagy egy eszméhez az embereket. A hagyományos vallások külsőségeivel lépnek fel, és ezzel – legalábbis részben – igyekeznek betölteni annak funkcióit, miközben új tartalommal töltik meg, és ezáltal elvilágiasítják és radikalizálják azokat. A deszakralizáció tehát mindig együtt jár a reszakralizációval; a varázstalanítás az újvarázsosítással.<sup>14</sup>

Kétségtelen, hogy a vallásos funkciók sokfélék lehetnek, számos formát ölthetnek, de bármennyire is általános érvényűnek tekinthető ez a folyamat, az aligha vitatható, hogy politikai következményei a legsúlyosabbak, ami abban nyilvánul meg, hogy míg a túlvilági vallások elfogadják, hogy az ember isten teremtménye és így a megváltást csak a túlvilágon nyerheti el, addig a belső-világú vallások esetében a megváltás az emberi cselekedetek eredménye, ezért inkább evilági jelenség, amely szorosan kapcsolódik a politikai mozgalmakhoz. Előbbi esetén feltételezünk egy olyan szférát, ahol az emberi cselekedetek nem érvényesülnek, utóbbi azonban éppen arra utal, hogy létezik olyan tér, ahol az emberi törvényszerűségek beteljesülhetnek, és ezzel megmenthetik az embert a teremtettségéből adódó félelmeitől és szabadságától egyaránt. Az utóbbi léte feleslegessé teszi az előbbit. A belső-világú vallások azokhoz a képzetekhez kötődnek, amelyek szerint az emberiség megválthatja önmagát. De a politikai vallások, mint a belső-világú vallások egyik formája, már kimondottan arra utalnak, hogy kizárólag a politika rendelkezik azokkal a képességekkel és eszközökkel, amelyek lehetővé teszik az evilági üdvözülést. „A túlvilági vallások megfosztják a politikát drámaiságától, míg a belső-világú vallások drámaivá teszik a politikát.”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> SABINE: *I. m.*, 15.

<sup>15</sup> Vö. Michael HENKEL: *Staatslehre und Kritik der Moderne. Voegelins Auseinandersetzung mit Ideologien und Autoritarismus in den dreißiger Jahren*, Politische Vierteljahresschrift 2000/4., 745–763.

A politikai vallások arra utalnak, hogy a modern ember helyzete megrendült a társadalomban, és amikor földcsuszamlásszerű változások következnek be, az ember a régi intézményekben már nem, az új intézményekben még nem tud biztonságot és vigaszt találni. A hagyományos közösségi formák vagy a vallás elerőtlenednek, mert az új kihívásokra nem találják a válaszokat. A hagyományos vallásosság elvesztése azonban nem jelenti a vallásilag motivált remények végét, mert a megváltás vágya olyan erős, hogy a remény szinte bármilyen formát ölthet. A megváltás vágya nem tűnik el, hanem radikalizálódik és elvilágiasodik.<sup>16</sup> Maga a teremtés és az üdvtörténet szekularizálódik, miközben egy olyan profán történelem jön létre, amely céljaiban, fordulataiban és szimbólumaiban továbbra is emlékeztet az üdvtörténetre. A különbség az lesz, hogy a megváltás helye a földre kerül és az emberi cselekvés eredménye lesz, és ebben a tekintetben lényegében mindegy, hogy a megváltást mi hordozza. A fontos az, hogy ez a fordulat a történelmet befejezhetőnek mutatja, sőt ki is jelöli az emberi történelem végét a földi világban. Ez a végkifejlet közeledtét jelző tudat újjáéleszti és aktualizálja az apokaliptikát, ami megváltás közelségére utal. A cél olyan magasztos, hogy minden eszköz felhasználását megengedi és egyúttal felment minden morális teher alól. Megszületik az apokaliptikus vallása: a forradalom pedig – ami gyakran a végítélet formáját ölti – magát úgy értelmezi, mint végső harcot. A politika szakralizálódik, és megszenteli az erőszakot. Minden erkölcsi teher alól felmenti alkalmazóját, mert az magasabb rendű törvényszerűségeknek, a természet vagy a történelem törvényeinek engedelmeskedik, és elfogadtatja az áldozatot mint a folyamat természetes velejáróját. Úgy tűnhet, hogy a katasztrófa elkerülhetetlen. Ma azonban már talán belátjuk ezt, és éppen az tart vissza minket attól, hogy a földre hozzuk a mennyországot, hogy az végül valahogy mindig jobban emlékeztet a pokolra.

<sup>16</sup> Vö. Michael LEY: *Die religiösen Dimensionen im Politischen*, [www.k-haus.at/stille/st\\_7\\_2.html](http://www.k-haus.at/stille/st_7_2.html).