

13. § Emlékezetet adni Európának: pluralista Európát laicista Európa helyett

1. Szekuláris projekt?

Napjainkban nemcsak a kereszténység, az európai politika is nehezen boldogul önmagával – mégpedig pontosan a kereszténységgel kapcsolatban. Hogy mire gondolok? Az elmúlt években az Európai Unió alkotmányának (pontosabban az alkotmány szerződésnek) a megalkotását megelőző viták során rendszeresen elhangzott, hogy „Európa szekuláris projekt, és ezért a kereszténységnek nem lehet helye az európai alkotmányban”. A kérdést azonban behatóbban meg kellene vizsgálnunk, egyrészt ami a szekularitás jelentését, másrészt az alkotmányban a „szekuláris európai projekt” alapján hangoztatott vallási és világnézeti semlegességét illeti. Az európai semlegességnek ugyanis két, egymással homlokegyenest ellentétes változata létezik. Az egyiket laicista változatnak, a másikat pluralista változatnak nevezhetjük, s ennek megfelelően az új Európa szellemi és erkölcsi klímája, újfajta éthosza vagy laicista vagy pluralista természetű lesz.

Az alkotmány szerződés pluralista változata nem száműzi a vallást a nyilvánosságból, hanem arra kényszeríti, hogy nyilvános összefüggésben vessen számot a vallások és a világnézetek lényegi pluralizmusával. Álláspontjával az alkotmányban biztosítandó vallásszabadság szellemében jár el. Az alkotmányos vallásszabadságnak egyszerre van pozitív és negatív vetülete: egyrészt védelmet biztosít a vallás számára, másrészt a vallástól is védelmet nyújt.

Ezzel szemben a – tudvalévőleg csakis a francia történelem egyik egészen konkrét konstellációja alapján érthető – laicista változat ragaszkodik a vallás szigorú privatizálásához. Valójában nem semleges a vallással szemben, hiszen a semlegességről

alkotott felfogásával óhatatlanul a negatív vallásszabadságot (a vallástól biztosított szabadságot) privilegizálja. Lényegét tekintve tehát pluralitásellenes. A majdan létrejövő európai alkotmány laicista éthosza egyenesen fundamentalista módon kötné gúzsba mindazoknak az európai nemzetállamoknak az alkotmányát, amelyekben a valláshoz való nyilvános viszonynak másféle formája alakult ki, mint Franciaországban.¹ Az alkotmány jelenlegi szövegében érvényesülő laicista változat nem szekuláris, hanem szekularista Európa irányába mutat.

Természetesen lehetséges, hogy ma sokan a laicista megközelítésben látják Európa előre, a jövőbe mutató alkotmányos éthoszáát. A magam részéről csupán Európa nemesen elavult képének tudom tartani, olyan vízióknak, amely nem veszi figyelembe az egydimenziós felvilágosodás és a egysíkú szekularizálódás folyamatainak ellentmondásokban bővelkedő – és napjainkban egyre pontosabban felismert dialektikáját. A laicista változat arra törekszik, hogy (mintegy fundamentalista gesztussal) a szekularizálódás dialektikátlan paradigmájának vessen alá az európai nyilvánosságot.

2. A szekularizáció dialektikája?

Ezzel kapcsolatban legalább néhány szóban ki szeretnék térni egy mostanában Németországban folyó vallásfilozófiai vitára. Mindig is csodálkoztam azon, hogy a felvilágosodás dialektikáján túl a frankfurti iskola miért nem beszélt lényegében soha a szekularizáció dialektikájáról. Jürgen Habermas újabb keletű írásaiban most viszont mintha körvonalazódni kezdene az alap-

¹ Lásd erről J. H. H. Weiler: *Ein christliches Europa*. Regensburg, 2004 (a könyvhöz írt előszavában E. Böckenförde szintén fontos szempontokat ad a laicista és a pluralista Európa közötti különbséghez). Lásd még J. Casanova: *Der Ort der Religion im säkularen Europa*. Transit, 2004.

vető vallások újfajta filozófiai „lefordításának” a lehetősége, „olyan átfordítás, amelyben a fordítás tárgya nem válik fölöslegessé” (J. Reikerstorfer), s a (vallás)filozófia nem szorítja ki a vallás autentikus nyelvét, arra törekedve, hogy fölöslegessé tegye a nyilvános modern diskurzusból, és megakadályozza, hogy javaslatot tudjon tenni a modernitás lényegi pluralizmusának normatív integrációjára nézve.² J. Habermas: „Egyforma etikai szabadságok biztosításához szükség van az államhatalom szekularizálására, ebből a szempontból viszont a szekularista világnézet túlzott politikai általánosítása már kerülendő. Amennyiben a szekularizált polgárok állampolgári szerepükben cselekszenek, nem engedhetik meg maguknak, hogy teljes egészében elvittassák a vallási világképektől az igazság lehetőségét, és nem foszthatják meg a hívő polgárokat attól a joguktól, hogy vallási nyelven szóljanak hozzá a nyilvános vitákhoz. Sőt a liberális politikai kultúra el is várhatja a szekularizált polgároktól, hogy maguk is kivegyék a részüket a releváns hozzászólások vallási nyelvről nyilvánosan érthető nyelvre végzett lefordítását célzó erőfeszítésekből.”³

Ez a polgári diskurzustársadalmakon belül megfigyelhető „szekularizációs dialektikáról” nyújtott, mintegy operatív definíció ugyanakkor kritikai kérdéseket is felvet. Diskurzuselméleti megközelítésével Habermas vajon nem tartja-e mégis túl kevésre a nyilvános diskurzusok anamnetikus bázisában rejlő intelligi-

² Vö. J. Reikerstorfer: *Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J. B. Metz*. Orientierung 70 (2006), 30–34.; a szöveg bővített formában is megjelent: *Eine „Übersetzung”, in der „Übersetztes” nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliche Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J. B. Metz*. In: R. Langthaler – H. Nagl-Docekal (szerk.): *Jürgen Habermas über Religion*. Wien–Berlin, 2006.

³ J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M., 2005, 322.; ezzel kapcsolatban Habermas kifejezetten „a kulturális szekularizálódás dialektikus felfogásához vezető folyamatról” beszél.

bilis és kritikai erőt, amely a zsidó-keresztény hagyományon keresztül nemcsak a hit éthoszába, de az emberiség szellemi éthoszába is beépült, és például a frankfurti iskolánál, W. Benjamin és Th. W. Adorno negatív metafizikájában is tükröződik?⁴

3. A kulturális amnézia sodrában

Azt hiszem, soha nem éreztem olyan egyértelműen a nyilvános diskurzus anamnetikus alapjának hiányát, mint az Európai Unió alkotmány szerződése körül folyó viták összefüggésében. Az anamnetikus alapra hivatkozóknak magától értetődően arról is számot kellene adniuk, hogy az emlékezetvezérelt nyilvánosság – különösen ami Európa történelmét illeti – miként tud ténylegesen a megegyezés és a béke fundamentumául szolgálni, s nem sértjük-e meg radikálisan, illetve nem iktatjuk-e ki vele a politikai felvilágosodás egyik legfontosabb vívmányát. Mert nem éppen a történelmi és kulturális gyökerű kollektív emlékek álltak-e mindig is a kölcsönös megegyezés útjában, nem eredményeztek-e rendszeresen fájdalmas konfliktusokat és drámai el-lenségeskedéseket (nemzeti és nemzetközi téren egyaránt), s nem táplálják-e a mai napig az összes nyílt vagy látens polgárháborút? Arra törekedve, hogy a memoria passionist a pluralista nyilvánosság színterén fellépő teológia alapkategóriájává tegyem, ennek a veszélynek próbálom elejét venni, s egyidejűleg a pluralista nyilvánossággal kialakítható viszony olyan formáját is igyekszem leírni, amely mindenki számára lehetséges és mindenkitől elvárható, oly módon, hogy közben azért ne kelljen

⁴ Részletesebben lásd a 14. §-ban kifejtett elgondolásaimat, amelyekkel a nyilvános észhasználat Kant utáni dialektikájára próbálom emlékeztetni a kantianusokat. Lásd még *Vernunft mit Leidensapriori*. In: K. Appel – W. Treitler – P. Zeillinger (szerk.): *Vernunftfähiger/vernunftbedürftiger Glaube. FS Johann Reikerstorfer*. Frankfurt a. M., 2005, 25–31.

a diskurzusok formális, merőben eljárási racionalitásához visszavonulnunk.⁵

Ugyanakkor a megszövegezett alkotmány szerződés tükrében úgy tűnik, mintha Európa teljesen elveszítette volna az emlékezetét, mintha áldozatul esett volna annak a dialektikátlanul előrehaladó kulturális amnéziának, amelyet ma szemlátomást számos európai az igazi fejlődésnek tart. Ennek a „fejlődésnek” a végállomása a biotechnika „emberi kísérlete” lenne, amely nem hagyná, hogy az emlékezet bármilyen ellenvetése normatív igényvel korlátozza. Az „emberképek” és az „értékek” körül folyó nyilvános vitán belül a kereszténység azt hangsúlyozza, hogy az ember nem egyszerűen önnön kísérlete, hanem (ami alapvetőbb) tulajdon emlékezte is. A racionalitásról folytatott mai diskurzus összefüggésében a teológia pedig azt hangoztatja, hogy különbséget kell tennünk technikai és anamnetikus racionalitás között, ily módon támogatva annak az emlékezet alapú politikának a biotechnikai kísérletekkel egyre inkább megcélzott totális emberi önreprodukció ellen emelt kifogásait, amely többnek és másnak tartja az embert, mint a természet azon utolsó szelétének, amelyet még nem sikerült kísérleti úton teljesen feltárni. Végso soron az ebben a nyilvános vitában ma meghatározó szerepet játszó diskurzuspolitika is csak akkor tudja elkerülni, hogy teljesen maga alá temesse az egyre inkább határait vesztő biopolitika, ha emlékezetforrású szemantikával közelít az embernek nevezett témakörhöz.

Az Európai Unió alkotmány szerződésének preambulumban Európa szellemi és erkölcsi klímájáról,⁶ egyszerűen Európa

⁵ A gondolkodásomat nyugtalanító kérdés a következő: létezik-e a ma visszavonhatatlanul elismert vallási és kulturális pluralitás mellett mindenki számára kötelező érvényű és ennyiben az igazság megragadására is képes kritériuma az egyetértésnek és az együttélésnek? Lásd az idevágó megfontolásokat a 11. §-ban.

⁶ Lásd erről M. Zechmeister: *Krise des Christentums – Krise Europas?* Concilium 41 (2005), 266–270.

éthoszáról esik szó. Az európai éthoszt a szöveg kizárólag a történelemtől elvonatkoztató, a világ bármely részére alkalmazható jelzőkkel („kulturális, vallási, humanista”) írja le. Csakhogy, mint említettem, az európai éthoszt lehetetlen kialakulásának történelmi emlékezte, illetve Európa vallási és kulturális mélystruktúráinak feltárása és megnevezése nélkül leírni. Kétségtelen, hogy a demokrácia a konszenzusban gyökerezik, a demokrácia éthoszának gyökere viszont elsősorban az emlékezetbe nyúlik. Az emlékezet pedig számot ad arról, hogy az EU alkotmányában elvontan említett „örökségek” (a kultúra, a vallás, a humanizmus) egyáltalán nem egymástól elszigetelten alakultak ki, hanem sok-sok szállal – egymást bírálva és előmozdítva – összefonódnak egymással, s ily módon alakítják Európa éthoszáát. Elvégre nem véletlen, hogy a vallásszabadságot szavatoló és védő semleges és ebben az értelemben szekuláris állam éppen abban a történelmi kultúrvilágban alakult ki, amelynek a zsidó-keresztény örökség is része. A vallásszabadságot nem mindegyik vallás fogja fel és gyakorolja ugyanúgy! Az e téren jelentkező különbségek figyelembe vétele nézetem szerint alapvető feladata az európai politikai kultúrának.

Éppen ezért a teljes és érett vallásszabadságot hosszú történelmi folyamat eredményeképpen elfogadó és (belső ellenállást is legyőzve) kialakító „zsidó-keresztény örökségnek” konkrétan, név szerint meg kellene jelennie „Európa örökségei” között – pontosan annak érdekében, hogy biztosítható legyen a teljes, tényleges vallásszabadság és az abban gyökerező pluralizmus.⁷ Ezt szem előtt tartva tettem javaslatot 2003 novemberében az

⁷ E helyütt azzal (még) nem tudok foglalkozni, hogy az említett posztulátum mennyiben veti fel azt a problémát, hogy létezik-e „elsődleges európai kultúra”, s ha igen, mennyiben egyeztethető össze a szigorúan pluralista nyilvánossággal. Ám ha létezik ilyen kultúra, mindenképpen magában kell foglalnia a politikai felvilágosodás örökségét – azt, amit felvilágosodás dialektikájaként ismerünk (vö. *Az új politikai teológia alapkérdései*, 10. §).

akkori német külügyminiszternek írt nyilvános levelemben arra, hogy az alkotmány preambuluma szánt erőtlén és határozatlan megfogalmazást („Európa kulturális, vallási és humanista hagyományaiból merítve”) legalább egy csekély kiegészítéssel pontosítsák, s így módosítsák a szöveget: „Európa kulturális, vallási, főként zsidó-keresztény, és humanista hagyományaiból merítve.”⁸ A külügyminiszter biztosított róla, hogy javaslatomnak francia és belga részről tanúsított ellenállás miatt nem lehetett érvényt szerezni az alkotmánybizottságban.

4. A kereszténység önprivatizálásának veszélye

Akárhogy is, a „szekularizáció dialektikája”, amelyről az imént beszéltem, nem vallásmentes nyilvánosságot, hanem vallási és világnézeti szempontból pluralista nyilvánosságot eredményez, amelyet ténylegesen megvalósuló vallásszabadság jellemez. E helyzet szempontjából véleményem szerint újfajta veszély van megjelenőben az európai kereszténység körében. A kereszténységet már nem, vagy legalábbis nem elsődlegesen kívülről, a szekuláris állam részéről rákényszerített privatizálás fenyegeti, hanem az a veszély, hogy a vallási és világnézeti szempontból pluralista nyilvánosság anonim nyomására a kereszténység fokozatosan saját magát privatizálja, s így megkérdőjelezi saját magát, identitását és küldetését. Az európai kereszténységet nemcsak a saját magán végrehajtott szekularizáció veszélyei fenyegetik, hanem az is, hogy saját maga privatizálja magából azt, amit nem lehet szekularizálni.

Ahogy az előző paragrafusban említettem, újfajta „politikai teológiát” körvonalazva már sok évvel ezelőtt megpróbáltam kidolgozni egy deprivatizációs programot.⁹ Mára a deprivatizáció

⁸ KNA, 2003. november 28.; lásd továbbá a lap 2004. június 9-i számában velem közölt interjút (*Für ein pluralistisches, gegen ein laizistisches Europa*).

második szakaszához érkeztünk: ma már az egyházi kereszténység önprivatizációs tendenciáinak a felszámolása a feladat.

A 12. §-ban már utaltunk az egyházi önprivatizáció két értelmű tünetére: egyrészt az önmagát „kicsiny nyájnak” tekintő, Istent mintegy a magántulajdonának tartó egyház fundamentalista színezetű tendenciáira, másrészt az egyháznak arra a kvázi liberális hajlandóságára, hogy polgári szolgáltatóegyházként lépjen fel, amely abban ugyan segítséget nyújt, hogy magánszférájukon belül az emberek keretet adjanak életüknek egyre diffúzabb és áttekinthetlenebb életvilágukban, de az élet nyilvános megformálásához nem nyújt támpontokat. Arra a veszélyre is utaltam már, hogy a II. Vatikáni zsinatnak a vallásszabadságról szóló, kérdésünk szempontjából különösen fontos és értékes dekrétumában egyesek könnyen az egyházi önprivatizálásra buzdító felhívást láthatnak.¹⁰ De mégis, hogyan festene a kereszténység, amelynek sikerülne elkerülnie azt a veszélyt, hogy privatizálja önmagát a pluralista Európában? Van-e egyáltalán olyan nyilvános igénye a kereszténységnek, amely összeegyeztethető a pluralitással? Hogyan lehet beszélni az Istenre való bibliai emlékezésről a szigorúan pluralista nyilvánosság keretei között? Másrészt: mi lenne, ha a nyilvános észhasználat ki-

⁹ Az új politikai teológia nem keverendő össze azzal a „politikai teológiával”, amely a teológia „klasszikus” hármass felosztásának egyik részeként (a mitikus és a természetes teológia mellett) már a sztoa óta ismert; e felosztás szerint, ha kapcsolható egyáltalán valahová, akkor az új politikai teológia a „természetes” (azaz filozófiai) teológiához kapcsolható. Lásd erről *Politische Theologie*. In: *LThK*³ 8 (1999), 392–394.; lásd továbbá alább a 18. §-t.

¹⁰ Lásd a 12. §-t. – Jellemző módon ez az egyetlen olyan zsinati dokumentum, amelynek előzetes vázlatát az észak-amerikai teológiának köszönhetjük. A nyilvánosság kérdésének teológiai elemzése során mindenképpen figyelembe kellene vennünk az angolszász, az észak-amerikai és a kontinentális európai vallási kultúra között fennálló különbséget; lásd erről *Az új politikai teológia alapkérdései*, 10. §, 2.

térne az emlékezés és a felejtés közötti dialektika elől, s kizárólag a felejtésre alapozódna? Ha tehát Európában a kulturális amnézia végérvényesen átvenné a hatalmat a nyilvános észhasználat fölött?¹¹

A mondottak értelmében Európa szellemiségének kialakítása során nem jelentené más vallási hagyományok kirekesztését, ha hangsúlyoznánk Európa zsidó-keresztény örökségét; éppen ellenkezőleg: ez lehetővé tenné, hogy a hagyományok békében és termékenyen éljenek együtt a pluralista európai nyilvánosságban. Európa népesedési változásai miatt egyre sürgetőbb szükség mutatkozik olyan vallási párbeszédre a keresztények és a muszlimok között, amelyet a pluralizmus kialakítására való készség hat át. Mi a helyzet például az iszlámban a vallásszabadság értelmezésével és megvalósításával, vagy a monoteizmus és a pluralizmus, a monoteizmus és az erőszak viszonyának kényes kérdésével kapcsolatban? Mennyiben fosztja meg magát a kereszténység saját, hiteles pluralizmuskészségétől azzal, hogy önként privatizálja önmagát? És mivel hosszú távon nem zárható ki, hogy Törökország tagja lesz az Európai Uniónak, előbb-utóbb megmutatkozik majd, milyen fontosak ezek és a hasonló – a laicista felfogás által eleve okafogyottnak tekintett – kérdések Európa politikai és kulturális arculatának kialakítására nézve. A német külügyminiszternek 2003. november 23-án írt (fentebb már említett) nyilvános levelében a következőket írom: „Euró-

¹¹ Hogy nincsen „pöre” ész, nincs az észnek a kultúrától mindenestől függetleníthető és ebben az értelemben kulturális szempontból teljesen dekontextualizált „magva”, s a „tisza ész” fogalma maga is kontextusfüggő, jelsül a (görög-) európai szellem absztrakciós kultúrája fejeződik ki benne: az én szememben mindez annak az anamnetikus észnek a premisszái közé tartozik, amelynek dialektikus természetét a 14. §-ban próbálom megvilágítani. Lásd *Im Bann kultureller Amnesie. Ein Beispiel aus Europa und seine Konsequenzen*. In: J. Downey – J. Manemann – St. Ostowitz (szerk.): *Missing God? Cultural amnesia and Political Theology*. Münster, 2006.

pa zsidó-keresztény örökségének kifejezett megemlékezésével ugyanakkor a Törökországgal folytatandó jövőbeli tárgyalások egyik figyelemre mindaddig alig méltatott, a politikai kultúra szempontjából azonban fontos kritériuma kerül előtérbe. Nem a Korán, hanem (elsősorban) a Biblia alakította ki az európai történelem vallási és kulturális hátterét. Ezt az Unióhoz csatlakozni kívánó Törökországnak is el kellene ismernie, lehetetlen és megengedhetetlen ugyanis, hogy Európa a kulturális amnézia árán bővüljön.”

Az egyenlőség bibliai tételét erkölcsi összefüggésben is hagyományozó kereszténység a szenvedők tekintélyén alapuló éthoszt kínál (erről már szó volt a 11. és a 12. §-ban), amely a körülményeink és meggyőződéseink pluralizmusának elismerésével egyetemesen kötelező érvényűnek tud mutatkozni. Ennélfogva a politikai teológia nem lát lehetőséget arra, hogy feladja azt a véleményét: létezik ebben az értelemben a szenvedők tekintélyén keresztül negatív közvetített egyetemes észjog. Ezért bírálattal illeti az eszt egészen egyszerűen inkompetenciával való felfogást, és arra törekszik, hogy az anamnetikus ész dialektikus természetében alapozza meg az ész egyetemességre támasztott igényeit.¹²

¹² A szenvedés aprioriját érvényesítő negatív metafizikáról lásd a 14. § 1. pontját.

Exkurzus: Európa és a „harmadik világ”

Mi következik Európa pluralitási készségéből a nem európai világgal kialakított viszonyára nézve? Miként viszonyul az emberi jogok Európában megszületett univerzalizmusa a többi nép és kultúra, főként az úgynevezett „harmadik világ” jogaihoz? Kétségtelen, hogy a mai helyzetben (a globalizáció során) egészen újfajta konfliktuslehetőségek alakulnak ki, nemcsak szociális, hanem kulturális és vallási ellentétek folyamánként is. A helyzet által felvetett kérdésekkel a 11. §-ban a *compassio* jegyében álló keresztény világprogramra tett javaslatommal próbáltam szembenézni. E helyütt viszont olyan (máig aktuális) szempontokra szeretném felhívni a figyelmet, amelyek abból a korból származnak, amelyben még minden további nélkül fel lehetett osztani glóbuszunkat első, második és harmadik (sőt negyedik) világra.

1. Európa politikai felvilágosodása

Az európaiak a mai napig univerzalisták, éppannyira kíváncsiak, mint amennyire érzéketlenek, továbbra is határterületeken járnak és határokat hágnak át, meghódítanak és alávetnek maguknak területeket, misszionáriusok, „exportőrök”, és mindeközben tagadhatatlanul – eurocentrikusok. Mit gondoljunk erről? Mi változott meg mára? Mi tekinthető fontosnak a nyugati világ és a világ „többi” része között kialakítható egyetértés szempontjából?

Először is röviden arról, hogy Európának továbbra is megvan a maga jelentősége, továbbra is feladata van a mai világban és a világ nem európai részével kapcsolatban. Kulturális és politikai téren Európa olyan univerzalizmust is kialakított, amely belső lényegét tekintve szigorúan anti-eurocentrikus. Nem Európa racionális és kereskedelmi uralmára gondolok, nem tudományos és technikai civilizációjára, hanem a politikai felvilágosodásra.

A felvilágosodás szabadságot és igazságot kutató-kereső univerzalizmusa eleinte ugyan csak szemantikailag volt univerzális, konkrét megvalósítása a mai napig partikuláris. Ugyanakkor újfajta politikai és hermeneutikai kultúra alapjait veti meg, olyan kultúráét, amely a minden embert szubjektum voltánál fogva megillető szabadság és méltóság elismerésére irányul. Az imént említett kérdések szempontjából ez azt jelenti, hogy a kultúrák hitelességének elismerése mellett sem szabad feladnunk az emberi jogoknak az európai hagyományokban kialakult univerzalizmusát. A teológia azzal mélyíti el, hogy a szenvedéstörténetként (az emberek szenvedéstörténeteként) felfogott történelmet tekinti az egyetlen olyan nagyelbeszélésnek, amely továbbra is érvényes – ezzel együtt az emberi jogok univerzalizmusa biztosítani tudja, hogy a kulturális pluralizmus nem bomlik relativizmussá, s nem szakadunk el az igazságtól, ha a másikat elismerjük a maga másletében. Ezért e helyütt behatóbban el kellene gondolkodnunk arról az axiómáról, mely szerint az emberi jog erősebb a népjognál, és erősebb a kulturális jognál is.

Most azonban valami olyanról szeretnék beszélni, ami kifejezetten a szóban forgó két kontinens viszonyát érinti. Kritikai kérdésem a következő: nincs-e a mai világpolitikában kétféle emberi jog? Van-e beleszólási joguk a föld szegény országainak polgáraiak méltóságával és szabadságával kapcsolatban? Ma már, mint említettem, arról folyik köztünk a szó, hogy bizonyos körülmények között az emberi jog erősebb lehet a népjognál. De nem szúr-e szemet, hogy ennek kapcsán mi itt Európában spontán módon mindig is csak a szegény országokban kialakuló válsághelyzetekre gondolunk, amelyekben szükség esetén intervenciót kell alkalmaznunk az emberi jogok érvényesülése érdekében? Kinek jutna eszébe közölnünk, hogy a szegény népeknek is lehetne joguk ahhoz, hogy beavatkozzanak a gazdag északi országok világpolitikájába, s a világgazdaság határozottabb demokratizálódását sürgezzék? Kinek jutna eszébe közölnünk, hogy a szegény országoknak is lehetne joguk ahhoz, hogy kritikai vizsgálat tár-

gyává tegyék azoknak a gazdag országoknak a szuverenitását, amelyek nemcsak az ökológiai katasztrófákért vonhatók felelősségre, de olyan modernizációs és gyorsulási nyomásnak tették ki a szegény vagy másféle fejlődési pályát leírt népeket és kultúrákat, amely nem táplálja, hanem elpusztítja az ezekben az országokban meglévő, emberhez méltó életformákat?

Nincs-e tehát kétféle emberi jog? És nem mutatkozik-e meg újra ez az egyenlőtlenség, mióta véget ért a hidegháború, s ezért a gazdag és erős északi ipari országoknak nem kell félniük többé attól, hogy a föld szegény országai esetleg a rossz politikai táborhoz csatlakoznak? Nem kellene-e a gazdag és a szegény országok metszéspontján elhelyezkedő egyháznak félelem nélkül lobbiznia a szegény országokért, azért, hogy beleszólásuk legyen a világpolitikába, és azonos megítélés alá essenek emberi jogi kérdésekben? Nem kellene-e felemelnie a szavát az ellen a téves nézet ellen, miszerint az emberi jogi követelések lényegében csak rendszeridegen imperatívuszok a világkereskedelem színterén? Elvégre Isten országa, amelyet az egyház hirdet, nem közömbös a világkereskedelmi árákkal szemben.¹

2. Az európai szellem válságai: az euro-esztéticizmus és az euro-provincializmus

De térjünk vissza Európához. Hosszú ideje újfajta hangulat, újfajta mentalitás uralkodik Európában; új szellem járja be Európát: annak egyik változata, amit az értelmiségi kultúra posztmodernizmusként tart számon. A szívek hétköznapi posztmodernizmus nyert teret; az úgynevezett harmadik világ szegénységét és nyomorát újra arc nélküli messzeségbe űzi tőlünk. A modern Európában mindig is létezett valamiféle euro-darwinizmus, amely megítélésem szerint abban érhető tetten, hogy az euró-

¹ Lásd erről *Unsere Hoffnung* I, 6.

paiak hajlamosak voltak az emberiség evolúciójának győzedelmes csúcspontjaként tekinteni önmagukra, s egyidejűleg képtelenek voltak arra, hogy áldozataik szemével nézzenek magukra. Ma az európai mentalitásnak, az európai szellemnek (ha szabad egyáltalán efféle kifejezéseket használnom) két vonása rajzolódik ki előttünk; az egyiket euro-esztéticizmusnak, a másikat euro-provincializmusnak nevezem. Mindkettő döntő jelentőségű Európának az úgynevezett harmadik világgal kialakított viszonyára nézve.

Mit is értek tehát először is euro-esztéticizmuson? A megvilágítására legyen szabad elmesélnem egy anekdotát. 1989-ben az akkori német munkaügyi miniszter Lengyelországba utazott. Lenyűgözték a lengyel átalakulások, és azt mondta: „Marx halott. Jézus él.” A miniszter tiszteletre méltó hitvallást tett. De vajon helyesen mérte-e fel a helyzetet? Aligha. Pontos helyzetértékelést (legalábbis Európát tekintve) így adhatnánk: „Marx halott. Nietzsche él.” Nietzsche jelzi azt a pontot, ahol a kései metafizikát, a történelemfilozófiát és a társadalomkritikát az esztétika és a pszichológia váltotta fel. Ugyanez tükröződik abban, hogy az európai intellektuális kultúrában ma bizonyos hajlandóság mutatkozik az európai identitás esztétizálására és pszichologizálására. Metafizikai szégyenérzet nélkül fosztogatják a nagy ázsiai kultúrák misztikáját és spiritualitását, illetve azt, amit annak tartanak. Így hát végső soron nemcsak Európa, de az egész világ annak van kiszolgáltatva, ami „ínyére van” az embereknek. A világot lassan feldolgozzák a posztmodernitás *nouvelle cuisine*-je számára.

De vajon nem menekülési vágy és rezignáció nyilvánul-e meg az euro-esztéticizmusban és az euro-pszichologizmusban? Nem a válságokhoz és a nyomorhoz hozzászokott európai gondolkodás sziporkázó paródiájával van-e dolgunk? Az a veszély fenyegeti Európát, hogy hozzászokik a világban folyamatosan jelenlévő szegénységi válságokhoz, amelyeket állandóságuk miatt mi, európaiak egy vállvonással valamiféle anonim, szubjektum nélküli társadalmi evolúció hatáskörébe utalunk.

Megítélésem szerint az euro-provincializmus szintén jellegzetes tünete Európa intellektuális kultúrájának, amely a hétköznapi tudatba is fokozatosan behatol. Hogy mire gondolok? Valamiféle új posztmodern „szerénységre”, lekicsinyített viszonyok között mozgó és lekicsinyített mértékek szerint tájékozódó gondolkodásra és érzékelésmódra. Gyanús minden nagy fogalom, legfeljebb utópisztikusnak vagy látomásosnak tekintik valamennyit. Idejétmúlnak, látenszen totalitáriusnak számít az a szemléletmód, amely szerint van egységes történelem, egységes társadalom, egységes világ. A kilencvenes évek elején a „történelem vége” vonatkozó (nagy visszhangot kiváltó) töprengéseivel az amerikai Francis Fukuyama pontosan kifejezte a Nyugaton, illetve Északon hódító új szellemiséget: a nagy történelemnek vége, már csak kis történetek léteznek.

Az európai szellem „kicsiben” szereti. Mintha az ártatlanság újfajta álma bővülte volna el az európai gondolkodást.² Abban nyilvánul meg, hogy nagy népszerűségnek örvendenek a mítoszok, amelyeket a szenvedéssel és halállal teli történelemnek hátat fordítva is el lehet beszélni.³ Az új európai szellemiség nagyra tartja az etikum és a politikum felfüggesztését, vagyis azt, amivel a mítoszok és a mesék szolgálnak. Így fest az új európai ártatlanság által meghatározott intellektuális kultusz, így kezdenek munkához az Európa immunizálását célzó szellemi stratégiák, így teremődik meg a talaj Európában valamiféle politikai apartheidgondolkodás számára, így kezdődik meg az, amit egy ízben Európa „taktikai provincializmusának” neveztem, így bontakozik ki az euro-provincializmus.

² A 3. § 2. pontjában a kis erkölcs kapcsán már utaltunk erre.

³ Arról, hogy mint nagyelbeszélés a történelem csakis az emberiség szenvedéstörténeteként közelíthető meg, lásd a 17. § végén szereplő, idevágó fejtegetéseket.

3. Európa emlékezetéből fakadó „világtárolat”

Ez a fajta „provincializmus” ellentmond az Európa zsidó-keresztény örökségében gyökerező, a pluralitással összeegyeztethető univerzalizmusnak. Utóbbit a memoria passionis szabja meg, amely gondoskodik arról, hogy az egyik embercsoportnak a többi emberrel kialakított viszonyán belül ne legyenek lekicsinyíthetők az igazságosság mértékei. Még ha figyelembe vesszük is az egyidejűtlenség tragikumát, amely a globalizációs folyamatok nyomán alakult ki, a memoria passionisban gyökerező éthosz akkor sem nyugtathatja meg magát azzal, hogy a szegények a saját részvéttelen oligarchiáik áldozatai vagy akár túszai. És miként lehet jelen az egyház ebben a folyamatban? Liturgiájával nem szabad politikai erőt megjelenítenie; reprezentációjával arra a politikai erőtlenségre kell emlékeztetnie, amelytől az Istenre a szenvedéssel együtt emlékezve sosem szakadhat el. Hogy Krisztus passiójának kultikus anamnézise ne váljon a történelemtől leváló mítosszá, az egyháznak olyan anamnetikus kultúrát kell elsajátítania, amely az emberek szenvedéstörténetére fókuszál, s abból alakítja ki a keresztény cselekvés távlatait és maximáit.