



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



Nádor Koppány Zsombor

Új evangelizáció és kultúra

A keresztény üzenet létjogosultsága
és dialógusképessége a posztmodern
társadalomban

Nádor Koppány Zsombor
Új evangelizáció és kultúra

Nádor Koppány Zsombor

Új evangelizáció és kultúra

A keresztény üzenet létjogosultsága
és dialógusképessége a posztmodern
társadalomban



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2023

Lektor
Ujházi Lóránd

A borítón Pál apostol először lép Európa földjére (mozaikkép, Kavála, Görögország)

Kiadja a Nemzeti Közszerológati Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

Felelős szerkesztő: Varga Zoltán
Olvasószerkesztő: Tomka Eszter
Korrektor: Bruckner Nóra
Tördelészerkesztő: Stubnya Tibor

Nyomdai kivitelezés: Nemzeti Közszerológati Egyetem

DOI: https://doi.org/10.36250/01076_00

ISBN 978-963-531-796-7 (nyomtatott)
ISBN 978-963-531-962-6 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-963-3 (ePub)

© A szerző, 2023
© A kiadó, 2023

Minden jog védve.

Tartalom

Bevezetés	9
I. Fogalmi, történeti meghatározás	13
1. A kultúra és a civilizáció mint jelenség	15
1.1. Az antikvitás kultúrafogalma	15
1.2. Kultúramítosok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása	17
1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása	20
1.4. A kultúra fogalmának változása a 20. században	23
2. A kultúra keresztény fogalma	27
2.1. A cultura christiana	27
2.2. Az egység megtörése és az újkor okozta kihívások	30
2.3. Keresztény kultúrafogalom a modernitás béklyójában	32
2.4. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója	34
2.5. A katolikus egyház kultúraértelmezései a zsinat után	39
2.5.1. VI. Pál és az Evangélium nuntiandi apostoli buzdítás látásmódja	39
2.5.2. Szent II. János Pál pápa és az inkulturáció	41
2.5.3. XVI. Benedek pápa kultúraértelmezése	44
2.5.4. Ferenc pápa kultúrafelfogása	48
2.5.5. Ökumenikus kitekintés: a kontextualizáció protestáns megközelítése	51
II. Az evangelizáció mint jelenség a társadalomban	57
1. Kereszténység és kultúra	59
1.1. A probléma gyökerei	59
1.2. Megoldási javaslatok a felvilágosodástól a posztmodernig	62
1.2.1. Krisztus a kultúrával szemben	65
1.2.2. A kultúra Krisztusa	67
1.2.3. Krisztus a kultúra felett	71
1.2.4. A két birodalomhoz tartozás dichotómiája napjaink kereszténységében	78
2. A hit védelme	84
2.1. Az apologetika fogalma	84
2.2. Az evangélium védelme és továbbadása az ősegyházban	85
2.3. Az intézményes hitvédelem kora	88
2.4. A párbeszéd mint a hitvédelem eszköze	89
3. Az ateista humanizmus és a posztmodern csődje	91
3.1. Az ateizmus fogalma és kialakulásának okai	91
3.2. Az ateizmus történetének áttekintése és főbb irányai	93
3.2.1. A francia forradalom és a hozzá kapcsolódó ateizmus	93
3.2.2. Az ateizmus szellemi megalapozói	98
3.2.3. Ateizmus és természettudomány	101
3.2.4. Isten halála és az egzisztencialista ateizmus	103
3.3. Az ateista humanizmus csődje	106
3.4. A posztmodern fogalma és jelensége	107
III. A keresztény örömhír napjaink kultúrájában. A kialakult helyzet és kísérlet a válaszadásra	113
1. A posztmodern világtérzés hatása a vallási gondolkodásra	115
1.1. Posztmodern, vallás és szekularizáció	115
1.2. Posztmodern az egyházban, egyház a posztmodernben	128
1.3. Egy hamis spiritualizmus kísértése és a keresztény lelkiség	132

1.4. A vallásszociológia segítségül hívása	138
1.5. Gyakorlati tapasztalat: kulturális keresztényüldözés Európában	143
2. Új teológiai hangsúlyok a 20. század második felétől kezdődően	147
2.1. Rövid kitekintés: a nouvelle théologie és a II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai változások a római katolikus egyházban	147
2.2. Az emberi kultúra fejlődésének teljessége a Gaudium et spes, a Populorum progressio és a Caritas in veritate tanítása tükrében	157
2.3. A hit és a tudás viszonyának keresztény megközelítése	167
IV. Új helyzet: az evangelizáció továbbadása a posztmodern társadalomban	177
1. Keresztény vízió Európáról	179
1.1. A római katolikus tanítás korunk Európájáról	179
1.1.1. Európa keresztény értékeinek katolikus megközelítése	179
1.1.2. Felhívás egy földrész lelkéért: Szent II. János Pál pápa Ecclesia in Europa kezdetű apostoli buzdítása	184
1.1.3. XVI. Benedek pápa: Európa kulturális válsága	189
1.1.4. Az Európai Unió katolikus püspökeinek állásfoglalása a COMECE: Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége című dokumentumban	193
1.2. Protestáns Európa-vízió	200
1.2.1. Bevezető gondolatok a kereszténység és az európai integráció kapcsolatáról	200
1.2.2. A politikai és gazdasági integráció mögötti értékek	202
1.2.3. Kultúra	203
1.2.4. Az integráció tapasztalatai	204
1.2.5. Protestáns felekezetek Európa jövőjéről vallott víziói	206
1.2.6. Keresztény értékek Európában	210
1.3. Egy kereszténységen és Európán kívüli megközelítés Joseph H. H. Weiler művében	213
2. A kereszténység kulturális „lehetőségei” és sajátos küldetése az európai kultúrában	222
2.1. A kulturális pluralizmus teológiai vetületei	223
2.2. Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége	230
2.3. Apologetikai megfontolások a 21. század elején	246
3. Tanúságtétel és új evangelizáció	252
3.1. Közösségi tanúságtétel: a jellé vált egyház egy pluralista világban	252
3.2. Egyéni tanúságtétel: a hívő ember napjaink kultúrájában	261
3.3. Új evangelizáció Európában, a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak pápai tanításának dimenziójában	267
Befejezés	273
Felhasznált irodalom	277

Szüleimnek.

Bevezetés

Az elmúlt évszázad olyan viharokat, struktúraváltásokat, tragédiákat és más területen olyan mértékű fejlődést hozott, hogy mind egyéni, mind közösségi szinten nyomasztó egzisztenciális kérdéssé vált helyünket újra megtalálni megváltozott világunkban. A teljesség igénye nélkül áttekintve e változások sarokpontjait, a történelem szempontjából idetartozik a két világháború, a totalitárius diktatúrák, a forradalmak, a hidegháború és napjaink globalizált világának számos feszültsége. Szociológiai szempontból nem tekinthetünk el a hagyományos társadalmi struktúrák lebomlásától és gyökeres átalakulásától, valamint korunk újonnan felmerülő nyomasztó problémáitól. A gazdasági és a technikai fejlődés egyrészt sosem látott gyarapodást hozott el világunk nyugati és egyes ázsiai régiói számára, másrészt azonban égbekiáltó egyenlőtlenségeket és gazdasági válságok sorát idézte elő. A globalizmus, a fundamentalizmus, a bioetika kérdései és az éghajlat-változás pedig olyan válaszokat várnak, amelyek elől nem menekülhetünk el.

Mindezen folyamatok mélyen érintik a vallásokat, így a kereszténységet is: egy megváltozott, egyre bonyolultabbá váló világban ennek megfelelő összetett válaszokat igényelnek. Történelmi egyházaink, meghallva az idő sürgető jeleit, megpróbálnak reagálni korunk kihívásaira. Ennek a felismerésnek a gyümölcsei a II. Vatikáni Zsinat tanításában, az elmúlt évtizedek pápai megnyilatkozásaiban, az ortodox és protestáns teológiai munkákban, egyházi állásfoglalásokban, valamint az ökumenikus mozgalomban megfogalmazódott világ felé való fordulás, az egységkeresés és a párbeszédre nyitottság.

Jelen kötet¹ arra a kialakult helyzetre próbál meg reflektálni, hogy egyfelől a modernitás az ateizmus térnyerésével és szélsőségesen értelmezett tudományosmányaival megfosztotta önmagát a transzcendenciára való nyitottságtól,² hosszú ideig tömegekkel elhitetve, hogy az embernek választania kell a haladás és a teista valóságértelmezés között.³ Másfelől céljai érdekében kizárta a világnézeti kérdéseket, feláldozva a tudás egységének és az egész igazságának a gondolatát.⁴

A jogpozitivizmusra koncentráló modern állam pedig a társadalom vélt szabadsága érdekében a helyes élet értékrendi és erkölcsi kérdéseinek a megválaszolását másra hagyta. A tudomány és technika részrendszerei nem tudnak ezen a világnézeti vákuumon segíteni, nem képesek érdemi válaszokkal szolgálni a felvetődő problémákra. Ez se

¹ Jelen kötet a szerző 2020-ban, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán megvédett PhD-dolgozatának (konzulens: Dr. Kránitz Mihály) jelentősen bővített és javított változata.

² Ghislain Lafont: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2007. 17.

³ Görfföl Tibor: *A kritika hangja és a valóság szerete. A kereszténység korunk európai kultúrájában.* Budapest, Gondolat Kiadó, 2018. 9.

⁴ „Amit e világ fel tud kínálni, az a jelenségek tudománya, mint nagyszerű pótlék, s ezzel együtt az anyag feletti hatalom és a látható (sőt láthatatlan) dolgok feletti tökéletes uralom mámoros álma, s ugyanakkor az Igazságról az Igazolás, a Valóságról a Jel kedvéért lemondó szellem leköszönése is.” Vö. Jacques Maritain: *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein.* Budapest, Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, 1999. 39.

nem feladatuk, se nem céljuk. Ahogy a francia püspökök fogalmaztak korunkat elemző írásukban: „a modern kultúra szétszakadt kultúra [...] nem ad többé egyértelmű meggyökerezést és az élet értelmét meghatározó célokat.”⁵

Így a posztmodernben, a vég nélküli önreflexió világában civilizációnk elérkezett a pótlékok szinkretista virágzásához, illetve ezzel párhuzamosan ahhoz az egyre erősebben jelentkező igényhez, hogy a légüres térben fogódzókat, zsinórmértéket találjanak kortársaink. A posztmodern szinkretizmus – amely igent mond a spiritualításra, de nemet Istenre – a boldogságot és a pszichologizált, esztétizált lelket keresi, elutasítva mindenfajta felelősséget és kötöttséget.⁶ Társadalmunk berendezkedése, elszakadva az isteni rendtől, a szabadság kezdeti ígérete után ma nyomasztóan hat az emberre, hiszen az értelemadás feladata individuális küldetesként az egyén vállára helyeződik, elviselhetetlen súllyá válva.⁷

Sem a tudományos haladás, sem az élet mind több területének ellenőrzés alá hajtása nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi tesz bennünket emberré. Mik voltak azok a folyamatok, amelyek által civilizációnk megfeledezett az istenképűségben gyökerező emberi méltóságról?

Könyvünk célja válaszkísérletet adni ezekre a problémákra és hozzájárulni a posztmodern kultúrája, illetve a kereszténység, szűkebben a katolicizmus kultúrája közötti viszony kölcsönös, mindkét fél számára előnyös újrafogalmazásához, és felmutatni azt, hogy a kereszténység napjaink nyugati civilizációjában képes és kész megadni embertársainknak azt a szilárd alapot és irányt, amire valamennyiünknek szüksége van.⁸ Felmutatni, „hogy Európa mai válságos valóságával szemben van egy másik Európa, amely szellemi és anyagi, közösségi és egyéni, szakrális és profán egységet őrizve egy olyan értékelvű hagyományt képvisel, amelyhez méltán fordulhatunk, ha civilizációnk megújulásának alapjait keressük”.⁹ Ez azért különösen fontos, mert a vallás és a kultúra folytonos dialektikus és oda-vissza ható viszonyban állnak egymással.¹⁰

Állításként fogalmazódik meg, hogy a modernítésben kialakult és a posztmodernben egzisztenciális érzéssé vált világnézeti deficitet a vallás – s ezen belül különös hangsúllyal a kereszténység – pótolhatja és pótolja. Ennek megfelelően a kereszténység kulturális missziójáról beszélve Alasdair MacIntyre (1929–) nyomán fogalmazhatunk úgy, hogy világunk nem Godot-ra, hanem egy új – a történelmitől eltérő – Nursiai Szent Benedekre (480–543/547) vár. Hitünk képes valódi és tartós válaszokkal szolgálni

⁵ Francia Püspöki Kar: *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1998. 48.

⁶ Diósi Dávid: *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Budapest–Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum Kiadó, 2012. 70.

⁷ Diósi (2012): i. m. 29.

⁸ „Az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az ember csak akkor értheti meg, »ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét«.” Görföl (2018): i. m. 20.

⁹ Frenyó Zoltán: *Korfordulón*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2015. 91.

¹⁰ Patsch Ferenc: *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai*. I. kötet. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2014. 57.

a helyesen feltett, ám az új gnózisok és a hamis spiritualizmus által rosszul megválaszolt kérdésekre. A kereszténység megvilágíthat és megvilágít olyan emberi valóságokat, amelyekre a kultúra keresi, ám saját erejéből nem találja a válaszokat. Az önmagához hű, Krisztusról tanúságot tevő egyház pedig kincseket tárhat fel valamennyiünk számára, felmutatva a szövetségről, a bűnről és a megváltásról szóló tanítását.¹¹

A teista nézőpont végső soron olyan ajánlásokat, viszonyítási pontokat kínál, amelyek szabadságával együtt szemlélik az embert, felelősséggel helyezve abba a világba, amelynek felépítésére küldetése van.¹² Nem feledkezve meg a minden hívő embert mélyen érintő egzisztenciális drámáról, a két városhoz tartozásról, a keresztény ember célja nem lehet kevesebb, mint a kultúra evangelizációja a mindennapi élete, munkája és tanúságtétele által.

A társadalmunk gyökeréig ható helyreállító és építő munka,¹³ amely a világot és az egyházat egyaránt érinti, sürgetően hat napjainkban, amikor nyugati társadalmaink szinkretista és agnosztikus tömegek otthonai, és e közegben a kereszténység alapjait sokan elfeledték, vagy még nem is találtak vele. A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *aggiornamentója* újra lehetővé tette a termékeny együttműködést és dialógust a kultúra világával, az ökumenikus mozgalomnak köszönhetően pedig a történelmi egyházak együttes erővel és az egység hitelességével szólhatnak fel számos kérdésben.

Szerkezeti szempontból kötetünk úgy épül fel, hogy egy hosszabb fogalmi, történeti bevezetés előzi meg a kialakult helyzet bemutatását és az arra vonatkozó válaszkísérletek, állítások ismertetését.

A fogalmi meghatározást nyújtó részben előbb a kultúra antik, majd a kulturális antropológia általi megközelítéseit, a kultúra keresztény fogalmát, valamint a kereszténység és a kultúra *dichotómiáját* definiáljuk. Azért van erre szükség, mert a II. Vatikáni Zsinattal évszázadok után újra lehetőség nyílt arra, hogy az egyház és a kulturális antropológia dialógusa számára közös fogalmi nyelv álljon rendelkezésre.

Szintén a fogalmi megalapozást szolgálja az apologetika meghatározása, rövid története és a párbeszédet előtérbe helyező jelenkori hangsúlyai. Az ateizmust a modernizmushoz kapcsolódóan, a posztmodern pedig mint napjaink kihívását mutatjuk be.

A kialakult helyzetre reflektálva elemzi a kötet a posztmodern és a vallás kapcsolatát, a szekularizációt, valamint a szekularizációs paradigma megingását. Napjaink egyházának vezérfonalat adó, az új teológia által is táplált II. Vatikáni Zsinat rövid említése után villan fel az egyház képe a mai világról, illetve helye, tanítása az európai civilizációban a fejlődés (*Populorum progressio*), az igazság és szeretet (*Caritas in veritate*),

¹¹ Lafont (2007): i. m. 158.

¹² Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 40.

¹³ „Nem úgy, hogy hozzáidomul ahhoz a világhoz, amelyben egykor hagyták egyoldalúan fejlődni az észet és a hatalmat, s most éppen ezek túlzásaitól haldoklik, s nem is úgy, hogy továbbra is elzárkózik tőle, sem pedig meglegedve azzal, hogy előírja a világnak, egyébként teljesen hiábavalóan, milyen magatartás lenne számára helyes, amely megnyithatná számára az üdvösséghez vezető utat. Valójában az egyháznak saját struktúráin belül kell rátalálnia az ember és a keresztény közösség helyes megfogalmazására.” Vö. Lafont (2007): i. m. 121.

a hit és a gondolkodás viszonya (*Fides et ratio*), valamint Európa (*Ecclesia in Europa*) fogalmain, témáin keresztül.

Az új helyzetnek az evangelizáció továbbadása szempontjából lényegi mozzanata a kulturális pluralizmus, a kialakult világnézeti vákuum, deficit említése, valamint az az állításként megjelenő meggyőződés, hogy hitünk képes válaszokkal szolgálni a feltett kérdésekre. Ennek a válaszadási képességnek a gyakorlati eszközei az új evangelizáció, a közösségi és az egyéni tanúságtétel. Olyan kérdéseket vetünk fel ezekben a fejezetekben, mint a világi krisztushívők mindennapi életével tett tanúságtétele, gyülekezeteink szerepe, a szolidaritás és szubszidiaritás kiemelt fontossága, valamint a misszió kérdésköre a vallási pluralitás korában.

I.

FOGALMI, TÖRTÉNETI
MEGHATÁROZÁS

Vákát

1. A kultúra és a civilizáció mint jelenség

A felvilágosodás és a II. Vatikáni Zsinat közti időszakban az egyház és a kultúrát kutató világi tudományok között az egymás megszólítására alkalmas kommunikációs híd hiányában egyre inkább elveszett a párbeszéd lehetősége.

A folyamat bemutatásához röviden áttekintjük az ehhez kapcsolódó kulcsfogalmakat és irányzatokat. Különösképpen a kultúra fogalmának változását, értelmezéseit, a modern kulturális antropológia által hozott új megközelítéseit és a kereszténység kultúra-definíciójának a sarokpontjait. Hol és mennyiben tértek ezek el egymástól, illetve milyen folyamatok vezettek az újbóli közeledéshez, a termékeny dialógus megvalósulásához?

1.1. Az antikvitás kultúrafogalma

A kultúra annak a jele, hogy kiváltságos lények vagyunk a világban. Magát a kifejezést azonban, mivel alapfogalom, nehéz pontosan meghatározni. Inkább körülírni lehetséges.¹⁴ Nyelvészeti szempontból kétféleképpen vezethetjük le a kultúra fogalmát: a görög és a római civilizáció terminusain keresztül.

Az ókori görög világban a *paideia* fejezte ki a műveltséget, s hozzá kapcsolódóan a nevelést is. A görögség azonban természetesen nem a napjaink modern kulturális antropológiájának szóhasználatára alapszik, hanem a fogalmat. Arisztotelésznél (Kr. e. 384–322) az ember természetének kiegészítését, nevelés általi magasabb rendű életre jutását jelentette, amelyben egyszerre van jelen az értelem aktusa és a jóhoz való hozzászokás.¹⁵ Platón (Kr. e. 427–347) ezt a meghatározást azzal egészítette ki, hogy az ember *paideiára* irányuló erőfeszítései végső soron megegyeznek a jóra és a helyesre való törekvéssel.

Az antikvitás úgy tekintett a kultúrára, hogy abban az ember „második természetet teremt önmagának. A kultúra az ember világa, ahol kiteljesedhet és mint személy magára találhat. A kultúra így az ember saját alkotása, s ez igazságának és szabadságának letéteményese.”¹⁶ A műveltség hiányában pedig senki „nem tud valódi emberként élni, hisz nem ismeri a nyelvet, az államot, a jogot, a művészetet, a bölcséletet. [...] Az ilyen lény *barbarosz*, barbár.”¹⁷

A fogalom fontosságát jelzi a görögök számára, hogy Hésziodosz (Kr. e. 8. század) a pánhellenség gondolatának megalkotásakor mint identifikációs alapot nem a nemzeti tudatot vagy egyéb etnikai jellemzőt említette első helyen, hanem a szellemi, filozófiai és retorikai alkotásokban felbukkanó *paideiát*.¹⁸

¹⁴ Boda László: *Inkulturáció, egyház, Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése*. Budapest, Munkácsy Kiadó, 1994. 17–18.

¹⁵ Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. VII, 16, p 1337, a 2.

¹⁶ Frenyó (2015): i. m. 140.

¹⁷ Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2013. 19.

¹⁸ Arend Theodoor van Leeuwen: *Kereszténység a világtörténelemben. Üdvösség és szekularizáció*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 161–162.

A görög kultúra letéteményei, köszönhetően a hellenizmus világhódító útjának, valamennyi, azóta megszületett európai kultúrában fellelhetőek. Elemei egyaránt tovább élnek a Római Birodalomban, Bizáncban, a középkori és az újkori Európában.¹⁹

Róma kultúrafelfogása jóval pragmatikusabb volt. A rómaiak saját képükre formálták a görög kultúrát, s fejlett jogrenddel járultak hozzá a civilizációs fejlődéshez, ám mindeközben nem felejtették el, hogy milyen sokat köszönhetnek a görögöknek. Ahogy Plinius (Kr. u. 23–79) fogalmazott: „Hellasban alakult ki a humanitás először, Hellas az a föld [...], melynek mi magunk rómaiak is [...] a társadalmi fejlődésünket és a kultúránkat köszönjük.”²⁰

A *colere* igéből származó latin *cultura* szó²¹ sokrétű jelentéstartalommal bír: „1. földet művel, [...] 2. gondolkodik valamiről, gondját viseli; [...] ünnepet megül vagy megtart; tisztel, nagyra értékeli vagy becsüli, imád, szentnek tart.”²² Első jelentése az agrikultúra, a földművelés volt. Az a tevékenység, amely által az ember egyszerre alakítja át a természetet, fordítja a saját hasznára, de egyben óvja, ápolja is, mindezzel biztosítva önnön jövőjét. Ez a jelentéstartalom sokáig megmaradt. A *colere* igét azonban használták lakni, ékesíteni, díszíteni, illetve tisztelni (*cultura deorum*) értelemben is.

A *cultura agris*, a termőföld megművelésének fogalmát Cato (Kr. e. 95–46) említette először,²³ s Cicero (Kr. e. 106–43) volt az, aki elvont értelemben, *cultura animi*ként használta. Így a fogalom a vallási élet keretrendszerébe került, és immár a belső teljességet is jelentette, valamint a transzcendens általi megérintettségére utalt.²⁴ Az anyagi valóság jobbítása, művelése értelmének kitágításával, Ciceróhoz hasonlóan, Livius (Kr. e. 59–Kr. u. 17) is a lélekkel, műveltséggel való összefüggésben hivatkozott a kifejezésre.

A görög felfogással szemben a római értelmezés további jelentős különbsége, hogy a latin nyelvű forrásokban a *cultura* szóhoz kapcsolódik a *cultus*, amely elsősorban vallásos, rituális áhítatot, az isteninek járó tisztelet megadását, kifejezését jelölte. Az pedig Szent Ágoston munkásságának a következménye, hogy a *cultura* és a *cultus* kezdett szinonimaként is megjelenni.²⁵

¹⁹ Maurice Croiset: *A görög kultúra*. Budapest, Holnap Kiadó, 1994. 288.

²⁰ Geréb József: *A római kultúra legjelentősebb vonásai*. Budapest, Anacreón Kiadó, 1995. 175.

²¹ Annak ellenére is ezt tekinthetjük modern kultúra szavunk legfőbb gyökerének, hogy fő alkotóelemei a 18. század végén kapcsolódtak csak össze. Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2017. 388.

²² Art. colo 3, colui, cultus. In Györkösy Alajos (szerk.): *Latin–magyar szótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994. 111.

²³ Kisdí Barbara: *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*. Egyetemi jegyzet. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2012. 20.

²⁴ Török (2013): i. m. 19–20.

²⁵ Márkus (2017): i. m. 389–390.

1.2. Kultúramítoszok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása

Mai kultúrafogalmunk ókori gyökerei ellenére is a felvilágosodás kétértelműségek által terhelt szülötte. Egyarással össze nem egyeztethető, mégis elválaszthatatlan elemek és jelentésrétegek kapcsolódnak benne össze. Maga a kifejezés tükrözi a modernitás kultúráját mélyen átható ellentmondásokat.²⁶ Samuel Pufendorf (1632–1694) egy 1686-ban megjelent latin nyelvű munkájában tette önálló szakkifejezéssé a *cultura* szót, műveltség, művelődés értelemben.²⁷ A ma általunk is használt kultúrafogalom pedig első ízben Johann Gottfried Herder (1744–1803) egy, a 18. századi német romantikához köthető munkájában jelent meg.²⁸

Márkus György (1934–2016) magyar származású filozófus úgy határozta meg a szerinte a teremtő hagyomány eszméjének kiváltására szolgáló modern kultúrafogalmat, hogy a kultúra

„mindazokat a teljesítményeket és emberi vívmányokat jelölte és jelöli, amelyek a történelem során felhalmozódott és átörökíthető anyagi és eszmei objektívációkként az emberi lehetőségek tárházát alkotják, melyekből válogathatunk, illetve alkotó módon használhatjuk őket, amikor a dinamikusan változó élet újabb és újabb exigenciáival kerülünk szembe”.²⁹

Ezzel az antropológiainak nevezhető meghatározással szemben áll azonban a kultúra értékjelölt, szűk értelme, amely a kultúrára mint magaskultúrára tekint. A szűk jelentéskörbe a modernitás az autonóm és önmagukban értéket hordozó elemeket tette: a tudományt és a művészetet. A felvilágosodás programja szerint az immár a tradíciótól elszakadt, széles értelemben vett kultúra – a megújuló társadalmi-történeti élet belső forrásaként – akkor szolgálhatja a haladást, ha azok a célok vezérlik, amelyeket csak a magaskultúra képes nyújtani.³⁰

A késői reneszánszban a humanista irányzat hatására a *cultura christianá*ban még meglévő egység kezdett megbomlani, és a kultúra fokozatosan elvált a kultusztól. A reneszánsz életérzésben – az antikvitás iránti nosztalgikus rajongásból fakadóan – fokozottan és egyszerre volt jelen a tudományok és a megismerés iránti érdeklődés, valamint a természet irányában táplált mitológikus vonzalom.

A biblikus hagyományból Ádám és Éva, a bűnbeesés, valamint Bábel története, a görög mondavilágból pedig Prométheusz mítosza voltak leginkább azok a témák, amelyek a kor gondolkodóit a kultúra fogalmával összefüggésben foglalkoztatták. Ezek az elbeszélések egyrészt az emberi akarat Istennel vagy istenekkel szembeni konfliktusát s ebből fakadóan az ideális ősállapot meghasonlását ábrázolták, másrészt magyarázatot adtak a kulturális sokféleségre. Az európai gondolkodásban mélyen gyökerező viszonyítási pontokként pedig máig hatással vannak az európai kultúra önértelmezésére. Török

²⁶ Márkus (2017): i. m. 777.

²⁷ Jelenits István: Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra. *Vigilia*, 75. (2010), 3. 185.

²⁸ Leeuwen (2010): i. m. 16–17.

²⁹ Márkus (2017): i. m. 626.

³⁰ Márkus (2017): i. m. 626–627.

Csaba (1979–) rámutat arra, hogy ezekben az értelmezési ősképekként szolgáló bibliai és mitológiai elbeszélésekben felismerhetőek az európai kultúrafelfogás alapkövei: a kultúra mint az ember istenivel szembeni önállítása, a kultúra összekapcsolódása az etikával és az emberi szabadsággal, a kultúra megváltásra szorultsága és végül a kultúra mint a szabadságra és teljességre irányuló folyamat.³¹

Mindezek két szembenálláshoz vezettek. Egyfelől létrejött egy primitív-kulturált ellentétpár, és ennek kiéleződésére nagy hatással voltak a földrajzi felfedezések következtében megismert új társadalmi berendezkedések. A találkozás az újvilági kultúrákkal döntően befolyásolta az európai kultúrafogalom önreflexióját.³² E találkozás eredményeként a szellemi értelmezést és látásmódot mindinkább felváltotta a gyakorlati és erkölcsi szemlélet.

Másfelől pedig a természet és a kultúra szembenállása jelezte azt a kettős viszonyt, ahogy az emberi beavatkozás a természet rendjébe egyszerre bontja meg a teremtettséget, ugyanakkor a művelés által segít kibontakoztatni annak megvalósulását.³³ Ebben kidomborodik a kultúra kibontakoztató, az anyagnak formát adó jellege, az a mód, ahogy módosítja a természetet vagy a személyt.³⁴

Az újkor gondolkodóit két csoportba oszthatjuk a téma tekintetében. A monokulturalizmus hívei úgy vélték, hogy az újvilág népeinek civilizálódniuk kell, ami tulajdonképpen a nyugati civilizáció³⁵ átvételét jelentette. Ezzel szemben a multikulturalizmus követői elutasították, hogy a „vadaknak” át kéne venniük az európai kultúra elemeit.

Arend Theodoor van Leeuwen (1918–1993) világított rá arra, hogy az európai kultúrafelfogás önreflexiója még alig ocsúdott fel az újvilág és kultúráinak megismeréséből, amikor egy, a fogalmat még jobban meghatározó hatás érte. A kolonializmus következtében szembesült azzal, hogy kultúrája oly módon terjed, amire korábban sosem volt

³¹ Török (2013): i. m. 20–22.

³² Bár már a reneszánsz végén felvetődött az európai kultúra kizárólagossága, több évszázadnak kellett eltelnie, mire a történelemfilozófiai művekben ez kifejezésre jutott. A kulturális diverzitás témájában kultúr-történeti jelentőségű a 16. századi *valladolidi disputa* Bartolomé de Las Casas (1484–1566) Domonkos-rendi és Juan Ginés de Sepúlveda (1494–1573) ferences szerzetesek között. Lewis Hanke: *All Mankind is One. A study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974.

³³ Török (2013): i. m. 22.

³⁴ Boda (1994): i. m. 17.

³⁵ Nincs egység a kutatók között a kultúra és a civilizáció szavak használatát illetően. Könyvünk azt az álláspontot fogadja el, amely szerint lehet szinonimaként használni a két kifejezést. Ennek lingvisztikai oka, hogy míg német nyelvterületen, a latin *cultura* szóból eredeztetve, elsősorban a kultúra terminus honosodott meg, addig az angol és az újlatin nyelvek főleg a civilizációt használják, a latin *civiliser* (kiművelni) igéből, amelynek gyökere a *civis*, *civilis*, *civitas*, *civilitas* (polgár) szó. Az angol nyelvű tudományos kutatás többségében a szinonimaként való használat mellett tette le a voksát (például Edward Burnett Tylor, 1832–1917). Mások a kanti hagyományt követve szétválasztják a kettőt (például VI. Pál pápa, vö. *Populorum progressio*. 72.), a civilizáció alatt külső, formai készségeket értve vagy éppen a kultúra utolsó fejlődési fokának tartva azt (például James George Frazer, 1854–1941). Márkus szerint a francia nyelvterületen a civilizáció szóhoz gyakran kapcsolnak történelmi folyamatot, társadalmi állapotot, a barbárságból való szelídülést értve alatta, s társadalmi jelenségként elválasztják a kultúra individuális-pedagógiai értelmétől. Bővebben lásd Márkus (2017): i. m. 399–404.

példa. A nyugati civilizációnak a nem nyugati társadalmakba való behatolása máig hatóan meghatározta a történelmet.³⁶

A kulturális antropológia mint tudomány előfutára Herder műve, az *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. A német romantika élénk érdeklődéssel fordult az idegen kultúrák értékeinek megismerése felé. Az őszinte kíváncsiság ellenére azonban a német idealizmus úgy tekintette, hogy „Európa a maga klimatikus és földrajzi tulajdonságai révén az emberi élet kiváltságos területe. Csak itt vált valóban történelemmé az emberek élete. Miként a világmindenség legmagasabb fejlődési foka az emberi szervezet, úgy a történeti emberi szervezet legfelsőbb foka az európai kultúra.”³⁷ Az európai kultúra volt a mércéje annak, hogy egy civilizációnak milyennek kell lennie.

Ezen a nézőponton belül születtek meg Georg Wilhelm Friedrich Hegel³⁸ (1770–1831) és Karl Jaspers³⁹ (1883–1969) történelemfilozófiája, valamint Oswald Spengler⁴⁰ (1880–1936) művei; azaz valamennyi Európa-centrikusan szemlélte a történelmet és a kultúrát. Természetesen e sor hosszan folytatható, és többek között idetartozik Friedrich Schiller (1759–1805), aki a történelemfilozófia célját a nyugati civilizáció önértelmezésében látta, illetve Auguste Comte (1798–1857) is, aki Hegelhez hasonlóan szakaszos fejlődésmoddal vázolt fel.

A fenti elméletek heves kritikákat is kiváltottak. Az egyik legfontosabb közülük Arnold Joseph Toynbee (1889–1975) monumentális, az óriásira duzzadt kultúrtörténeti anyagot rendszerezni próbáló munkája. Minden igyekezete ellenére azonban ő is megmaradt a korabeli Európa-centrikus paradigma keretein belül.⁴¹

Norbert Elias (1897–1990) úgy vélte, hogy a civilizáció⁴² fogalmában nem kevesebb mint a Nyugat öntudata fejeződik ki. Ebben a kifejezésben ölt testet mindaz, amitől

³⁶ E folyamat első állomásaként Voltaire (1694–1778) történelemfilozófiájában az európai civilizációt az emberiség kultúrtörténetének összefüggésébe helyezte. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 16.

³⁷ Leeuwen (2010): i. m. 17.

³⁸ A dialektikus történelemfilozófia szerint az emberiség fejlődésének tézise az ősi ázsiai civilizációk, a személy alávetettségével. Ennek antitézise a görög-római világ. A szintézis pedig a német kultúra.

³⁹ Jaspers a történelem közepére Krisztus helyett a tengelykor fogalmát állítja. Ebből elmélete szerint eddig egy volt a történelemben, Kr. e. 500 körül. Ekkor Isten több helyen kinyilatkoztatta magát, aminek gyümölcsei a nagy történelmi vallások. Az európai civilizációnak köszönhetően pedig úton vagyunk egy második tengelykor felé. Vö. Karl Jaspers: *The Origin and Goal of History*. London, Routledge and Kegan Paul, 2011.

⁴⁰ Spengler a hegeli kategóriákat romantikus hévvel és a világháború okozta kiábrándultsággal írta át mágikus, *apollói* és *fausti* korszakokra, az európai civilizáció korabeli állapotát pedig szenilitásként jellemezte. Vö. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*. I–II. kötet. Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011.

⁴¹ A Toynbee által tételezett társadalmi formációk, mint egymást követő fokozatok, a nyugati fejlődés modellje szerint sorolják be a kultúrákat. Vö. Arnold Toynbee: *Tanulmány a történelemről*. Pannonthalma, (k. n.), 1994.

⁴² Elias is felhívja a figyelmet a kultúra és civilizáció szavak nyelvterületenként eltérő használatára. Szemben az angol és francia szinonimaértelmezésekkel a németben a civilizáció az emberi létezés felületét, a hasznosat jelenti, de másodlagos a teljesítményt és a létezés kifejező kultúra mellett. „A civilizáció angol és francia fogalma politikai vagy gazdasági, vallási vagy technikai, erkölcsi vagy társadalmi tényekre vonatkozhat. A német kultúra fogalma lényegében szellemi, művészi és vallási tényekre vonatkozik.” Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987. 102.

az elmúlt három évszázadban társadalmaink többnek tartották magukat korábbi önmaguknál, illetve más, fejletlenebb kultúráknál. A nyugati társadalom a civilizáció által próbálja jellemezni egyedülállóságát: technikai szintjét, tudományos ismereteit, viselkedésmódját és világnézetét.⁴³

Márkus meglátása szerint a kultúra fogalmának újkori sikertörténete, amelynek során – Martin Heidegger (1889–1976) szavaival – a modernitás egyik metafizikai szegletkövévé vált, egyben kudarc is. Ennek oka, hogy a kultúra összetett jelentésrétegei a kései felvilágosodás során alakultak ki, azzal a szándékkal, hogy egy társadalmi-történeti tervet jelenítsenek meg. Ezeket a modern kultúrafelfogásokat a német filozófia jeles képviselői, Immanuel Kant (1724–1804), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Herder és Isaak Iselin (1728–1782) dolgozták ki. Fontosságuk abban áll, hogy habár e definíciók elvesztették eredeti céljukat, jelentésüket, mégis máig hatóan befolyásolják az európai kultúraértelmezéseket.⁴⁴

Az újkori kultúrafelfogás változásával kapcsolatban meg kell említeni még egy, kevésbé elhanyagolható folyamatot. A szellemtudományok – köztük a teológia – vezető helyét a természettudomány vette át, s a civilizációs önértékelés elsődleges szempontjává az a technikai fejlődés vált, amelynek kialakulásában kimutatható a nyugati civilizáció egyedisége: Isten- és világképe, illetve emberfelfogása. Ez megváltoztatta ugyan a kultúrák alá-fölé rendeltségének okait, de a technikai fejlettség miatt ugyanúgy Európa-centrikusságot eredményezett.

1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása

A Voltaire kultúrfilozófiája által gerjesztett érdeklődés hullámai két irányba váltak szét. A kérdésre, miszerint lehetséges-e a kultúrákat és magát a fogalmat az Európa-centrikusságot levetkőzve vizsgálni, akkor kapunk választ, ha a teljes mértékben Európa-központú történelemfilozófia helyett a kulturális antropológia felé fordulunk. Ugyanis míg a történelemfilozófia határozottan Európa-centrikus, addig a kulturális antropológia kutatási természetéből fakadóan képes ellenállni ennek a kísértésnek.⁴⁵

A 18. század második felére kialakult, de még együtt szerepelt a nyelvhasználatban a kultúra jelentésének két nagy dimenziója, az individuális-nevelési és a társadalmi-történeti aspektus, megteremtve ezzel a tudományos kutatáshoz szükséges szilárd fogalmi hátteret. Előbbi alapját a felvilágosodás programja adta, amelynek célja volt a műveletlen tömegek nevelése, egyfajta társadalmi-kulturális pedagógia tárgyává tétele.⁴⁶

⁴³ Elias (1987): i. m. 101.

⁴⁴ Márkus (2017): i. m. 501.

⁴⁵ A kulturális antropológia a német idealizmusból kinőtt történetfilozófia Európa-központúságával szemben naturalizmusában és szimbolikájában sokat merít az indiai filozófiából. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 20–21.

⁴⁶ Márkus (2017): i. m. 396.

A kulturális antropológia a kultúra fogalmát egyes számban érti, és elismeri a kultúrák pluralizmusát, tárgyává téve mindazt, ami az emberi létezést a természet fölé emeli. Így jut el Matthew Arnold (1822–1888) meghatározásáig, aki szerint „a kultúra a mindannyiunkban benne rejlő Szókratész kibontakoztatásának reménye”.⁴⁷

A kulturális antropológia hosszú utat tett meg az evolucionizmustól és etnocentrizmustól indulva a kulturális relativizmuson át az *émikus* és etikus szemléletmódig, amely próbálja a lehető leginkább megközelíteni a vizsgált kultúra és közösség nézőpontját.⁴⁸

Bár egy teológiai témájú írásnak nincs lehetősége hosszan időzni a kulturális antropológia iskoláinál, ahhoz, hogy megérthessük azokat a kultúrafogalmakat, amelyekkel a kereszténység dialógust folytat, felsorolásszerűen mégis szükséges megemlíteni közülük a legfontosabbakat.

A kulturális antropológia első nagy iskolája az evolucionizmus volt, amely azt vallotta, hogy a világ valamennyi kultúrája hasonló szakaszokon, állomásokon keresztül fejlődik, így minden kultúra azonos utat és lépcsőfokokat jár végig.⁴⁹ Azáltal, hogy jelen állapotában minden civilizáció egy adott fejlettségi fokot képvisel, egyrészt modellezni lehet az európai kultúra korábbi fejlettségi szintjeit, másrészt feloszthatók a kultúrák fejlettekre és primitívekre. Utóbbiakat pedig – a haladásba vetett hit által áthatva – civilizálni kell. Egyoldalú túlzásai ellenére az evolucionizmus pozitívumaként kell megemlíteni, hogy felismerte a holisztikus szemlélet fontosságát, és a kultúra valamennyi tényezőjét együtt szemlélte. Az irányzat a kultúra fogalmát historizálta és összekapcsolta a haladás fogalmával, így végeredményben differenciálta jelentéstartalmát.⁵⁰

A kulturális antropológia fogalomrendszerében a kultúra mint az emberi nem sajátja elválaszthatatlanná válik a társadalomtól. Egyik sem létezhet a másik nélkül. Így nem beszélhetünk többé kultúra nélküli népekről. A kultúra maga pedig egy szociális hagyomány, amely egyrészt örökség, másrészt komplex egész, amely magában foglalja a megismerést, a hitet, a művészetet, a morált, a szokásokat és minden más képességet, amelyet az ember egy közösség tagjaként megszerzett – véli Tylor.⁵¹ Meghatározása máig a legtöbbet idézett kultúradefiníció, kutatása pedig a kulturális fejlődés törvényszerűségeire fókuszált. Főbb megállapításai, hogy az ember a közösség tagja, a kultúra tanult viselkedés, valamint az ember és az őt körülvevő természet éles elválasztása.⁵² Tylornak köszönhetjük a statisztika alkalmazását a kulturális antropológiában, ami

⁴⁷ Matthew Arnold: *Culture and Anarchy*. London, Cornhill, 1869. Idézi: Török (2013): i. m. 30.

⁴⁸ Az evolucionizmus a haladás fogalma alapján fejlett és fejletlen csoportba sorolta a vizsgált kultúrákat. Az etnocentrizmus vizsgálati módszere az volt, hogy a kutató saját kultúrájának sémái alapján ítélte meg a megismert kultúrát. A kulturális relativizmus pedig arra a kiindulópontba épült, hogy a világ annyira sokszínű, hogy lehetetlen a különböző kultúrákat összehasonlítani, így azokat önmagukon belül szükséges értelmezni. Vö. Kisdi (2012): i. m. 11–15.

⁴⁹ Kisdi (2012): i. m. 59.

⁵⁰ Márkus (2017): i. m. 394.

⁵¹ Edward Burnett Tylor: *Primitive Culture*. London, J. Murray, 1871.

⁵² Definíciója az 1930-as évekig általánosan elfogadott volt. Azóta rohamosan nő a kultúra meghatározására irányuló törekvések száma (napjainkban több százra teszik).

a későbbi összehasonlító vizsgálatok elengedhetetlen módszertanává vált.⁵³ A kulturális evolucionizmus képviselőjeként a kultúra elemzését összekötötte az ember mint biológiai lény kutatásával. A vallásokat pedig kognitív, evolucionista alapon vizsgálta, és az animizmus, politeizmus, monoteizmus kategóriákban tárgyalta.

Tylor tanítványa volt az evolucionizmus másik nagy alakja, Frazer, aki klasszikus művében, *Az aranyágban* a vallás eredetét kutatta, amelyet nem dogmatikusan, hanem historikusan határozott meg.⁵⁴

A következő nagy iskola a francia nyelvterületen elterjedt etnológia volt. Képviselői közül kiemelkedő Émile Durkheim (1858–1917) munkássága, aki az egész társadalmi működést a kultúrán keresztül próbálta értelmezni, s úgy vélte, hogy a társadalom határozza meg az egyént. A társadalmat a társadalmi tények, a kultúra összetevőinek vizsgálata által tartotta feltérképezhetőnek. Durkheimet az választotta el az evolucionistáktól, hogy azt az okot kereste szenvedélyesen, amely a vallás születéséhez vezetett, valamint a funkciót, amelyet betölt. Abban vélte felfedezni a vallás szerepét, hogy az nagy morális közösségekbe tömöríti követőit.⁵⁵ Durkheim legfontosabb kutatási témája a társadalmi szolidaritás volt, és ennek kapcsán a kollektív tudatot és az elidegenedés megakadályozását vizsgálta.⁵⁶

Mivel az eddigi gondolatokat az antikvitás–történelemfilozófia–kulturális antropológia történeti ívére felfűzve vizsgáltuk, vissza kell lépni egyet a 19. századba, és egy, a fentiekől különböző nézőpontváltásra is fel kell hívni a figyelmet. A nyugati gondolkodásban a kultúra, a görökséggel kezdődően elsősorban a *paideia* értelmében, vallási, művészeti értékteremtő fogalomként létezett.⁵⁷ Gustav Friedrich Klemm (1802–1867) azonban a század közepén megírta monumentális, tízkötetes munkáját, az *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, amelyben immár a társadalom minden hétköznapi tevékenysége kultúrateremtő tényezőként szerepelt.⁵⁸ Ezáltal a kultúra inkább viszonyul az emberi viselkedéshez, mint az esztétikai teljesítményhez. Alighanem nehéz alábecsülni

⁵³ Paul Bohannon – Mark Glazer: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem Kiadó, 2006. 110.

⁵⁴ Az emberi gondolkodás történetét a mágia, vallás, tudomány fejlődési sorban vélte modellezni.

⁵⁵ Malcolm B. Hamilton: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, AduPrint Kiadó, 1998. 31.

⁵⁶ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 327.

⁵⁷ Különösen igaz ez a német idealizmus gondolkodóira, akik a kultúrát mint „az emberiség teljes nagykorúságához vezető nevelés folyamatát” vizsgálták. Vö. Márkus (2017): i. m. 395., 412.

⁵⁸ „A »kultúra« ekkortól kezdve már nem valamilyen társadalmi csoport csiszoltabb, kifinomultabb életmódját vagy egy nép szellemi és erkölcsi alkatát jelöli [...], hanem mindazon »művek« összességét, amelyek létrehozása és fenntartása egyáltalán lehetővé teszi az ilyen közös magatartás és mentalitás elsajátítását és fenntartását. A »kultúra« az emberi alkotó tevékenység mindazon eredményének szinonimájává vált, mely által és amelynek köszönhetően módosul az emberi individuumok természeti felépítése.” Vö. Márkus (2017): i. m. 405.

ezt a változást.⁵⁹ A fogalom, amely a 19. századig alig bukkant fel a közbeszédben, az elmúlt másfél-két évszázadban rendkívüli pályát futott be.⁶⁰

1.4. A kultúra fogalmának változása a 20. században

A katolikus egyház és általában véve a kereszténység kultúrafelfogásának megértéséhez könyvünk röviden ismerteti a 20. századi tudományos kutatás főbb fázisait. Ekkor ugyanis a 19. század jelentős változásai még jobban felgyorsultak.

A nyugati civilizációban a kultúra fogalmának modern kori felfogását jól példázza az az alapbeállítódás, hogy önmagunkat, életmódunkat és a környező világot kultúrához tartozónak tekintjük. Evidensnek tartjuk, hogy a kultúra alakít és meghatároz bennünket, ám zavarba ejtően sok a kérdés, amikor arról van szó, hogy ezt a folyamatot hogyan kell értelmezni és értékelni. A 20. század kultúra iránti izgatott érdeklődését Márkus szerint nagyban fokozta az a változás, hogy a kultúra új, kollektív – azaz minden népre, osztályra való – vonatkoztatása megszüntette a „mi” és az „ők” különbségét, s a rögzített határok elmozdításával újabb reflexiókra ösztönzött.⁶¹

A főként az Egyesült Államokhoz kötődő történeti iskola az evolucionizmusra adott válasz volt, s a 20. század elején hosszú évekig vezető elméletnek számított. Képviselői azt vallották, hogy minden civilizációt annak saját fogalmai szerint lehet csak értelmezni, elkerülve azt a hibát, hogy a nyugati civilizációs normáinkat rájuk vetítsük.

A történeti iskola egyik kiemelkedő alakja, Franz Boas (1858–1942) volt, aki bevezette a terepmunka fontosságát és az énikus szemléletmódot a kutatások során, valamint tagadta a biológiai determinizmust. Boas úgy határozta meg a kultúrát, hogy az „azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak és tetteknek az összessége, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoportjuk tagjaival és minden egyénnek önmagával szemben”.⁶² Boas jelentősége sajátos munkamódszerének, a szájhagyományozásnak és a szóbeli tanításnak köszönhetően elsősorban tanítványai munkásságának súlyán keresztül mérhető fel.⁶³

Boas tanítványai, Alfred Louis Kroeber (1876–1960) és Melville Jean Herskovits (1895–1963) egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kulturális sokszínűsége, a nyelv szerepére, a viselkedés közösségi vonatkozásaira, illetve az egyén helyzetére. Nagy mennyiségű etnográfiai leírást készítettek, és tartózkodtak az elméletek megalkotásától. Nekik köszönhetően terjedt el a kultúra szó többes számú használata, ami éles paradigmaváltást

⁵⁹ Gustav Friedrich Klemm: *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*. Leipzig, B. G. Teubner, 1843–1852.

⁶⁰ Márkus (2017): i. m. 387.

⁶¹ Márkus (2017): i. m. 383–386., 409.

⁶² Kisdi (2012): i. m. 86.

⁶³ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 135.

jelentett a herderi humanitáteszmény elgondolásával szemben.⁶⁴ Kroeber elsősorban a kultúra természete és a kultúra által létrehozott, felismerhető és tartós minták iránt érdeklődött.⁶⁵

A kulturális determinizmus a személyt helyezte vizsgálódásai középpontjába. Valotta, hogy a kulturális kutatás során egyedül a kultúra által meghatározott egyénből kiindulva, a kölcsönhatásokat vizsgálva lehet a közösséget megérteni. Az irányzat megalapítója, Ruth Benedict (1887–1948) amerikai antropológus és néprajzkutató a kultúrát mint integrált egészt vizsgálta, és a kulturális alakzatok egyénnel való viselkedési kapcsolatát kutatta. Kultúrafogalma a kultúrát perszonális személyiségjegyekkel ruházta fel, s a hagyománnyal azonosította. A hagyományon belül pedig kiemelte az emberi élet eszközeit és használati módjukat, az együttélés szokásait, illetve szellemi értékeit.⁶⁶

Ralph Linton (1893–1953) amerikai antropológus a státusz és a szerep fogalmakat dolgozta ki, és a szintézis elérésére törekedett. Linton a fa szimbolikáját használta, és kultúrafogalma, akárcsak a fa törzse, magában foglalta annak minden ágát.⁶⁷ Gondolkodásának fókuszában a kultúra eszméje, a kultúrát alakító, illetve a kultúrára reflektáló egyén volt.⁶⁸ Módszerének fontossága abban áll, hogy szemben az etnológia evolucionista felfogásával, amely szembeállította a „kultúrnépeket” és a nyugati mérce szerint értékelt „természeti népeket”, Linton és a kulturális antropológia angolszász ága magával az emberi létmóddal definiálta a kultúra fogalmát.⁶⁹ A szociális örökségként tételezett kultúra fontosságáról nem kevesebbet állított, mint hogy az egyént mind megismerési képességeiben, mind személyiségében a kultúra alakítja, így a kultúra a felelős a személyiség típusok és a társadalmi státuszok kialakulásáért.⁷⁰

A korábbi kutatás problémáit felismerve Bronisław Malinowski (1884–1942), a funkcionizmus atyja arra hívta fel a figyelmet – a kultúrák változásairól írott, klasszikus művében –, hogy a nyugati civilizáció és a világ többi kultúrájának találkozása nyomán elindult átalakulási folyamatok kölcsönös viszonyt feltételeznek. Azaz mindkét érintkező kultúra hat a másikra, változtatva ezáltal annak eredeti szöveit. Ha pedig ez így van, akkor ezeket a kulturális átalakulásokat nem csupán a nyugati civilizáció, hanem a másik érintett kultúra szemszögéből is szükséges megvizsgálni.⁷¹ Funkcionizmusa pszichológiai és biológiai beállítottságú volt, és a társadalmi rendszer funkcióinak túlhangsúlyozása helyett az egyénre is kellő figyelmet fordított. A kultúrát az emberi szükségletekre adott válasznak, eszköznek tekintette: szerinte a társadalmi intézmények és kulturális elemek arra hivatottak, hogy egyes szükségleteket kielégítsenek. Funkcionizmusa hét

⁶⁴ Herder számára a kultúrák változatai, fokozatai az egyetlen igazi kultúrának, a humanitásnak mint eszménynek. Vö. Márkus (2017): i. m. 413.

⁶⁵ Bohannan–Glazer (2006): i. m. 160.

⁶⁶ Kisdi (2012): i. m. 96.

⁶⁷ Ralph Linton: *The Tree of Culture*. New York, Alfred A. Knopf, 1955.

⁶⁸ Bohannan–Glazer (2006): i. m. 285.

⁶⁹ Leeuwen (2010): i. m. 22.

⁷⁰ Bohannan–Glazer (2006): i. m. 285.

⁷¹ Bronisław Malinowski: *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, Yale University Press, 1945. 17–26.

alapvető szükséglet vizsgálatára épült. Ezek a táplálkozás, a reprodukció, a testi kényelem, a biztonság, a pihenés, a mozgás, valamint a növekedés.⁷²

Malinowski kiváló terep kutatóként a kultúrát olyan kiterjedt valóságként, zárt funkciórendszerként írta le, amely részben anyagi, részben emberi, részben pedig szellemi apparátus, és fő célja az, hogy az ember kezelni tudja a környezetében felmerülő problémákat.⁷³ Definíciójának eredményeként új nézőpontba helyezte a fogalmat. A szabadság és fejlődésideál helyett immár, a funkciók zárt rendszereként, a biológiai alapon való meghatározottság áll a kultúrafogalom középpontjában.⁷⁴

Malinowski vetélytársa volt Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955), aki a funkcionalista és a strukturalista megközelítést vegyítve az ellen érvelt, hogy a jelenben fennálló primitív társadalmak vizsgálata által megismerhető lenne őseink kultúrája, ahogyan azt korábban az evolucionista kutatás vélte.⁷⁵

A történeti iskolához tartozó kutatók közül többen mutatnak rokon vonásokat Malinowskival. Boas már az összehasonlító nyelvtudományt is segítségül hívta, Kroeber pedig elutasított bárminemű hierarchikus hozzáállást a kultúrák összehasonlításában. Kroeber meghatározása alapján a kultúra elsősorban a közösségben élő ember ideáinak, szokásainak, szabályainak gyűjteménye, fő célja pedig az életben való eligazodás.⁷⁶

Herskovits amerikai antropológus, a kulturális relativizmus úttörője, egy mindenütt érvényes erkölcsrendszer lehetőségét kutatta. Benedict ugyanakkor a funkcionalizmus talaján állva a kulturális alakzatok és az egyéni viselkedés kapcsolatát vizsgálta, az antropológiát pedig a kulturális hagyományok különbözőségeit összegyűjtő tudományként határozta meg.⁷⁷

A strukturalizmus legfőbb különbsége abban állt, hogy a funkcionalizmus viselkedési modelljei helyett a viselkedés formáit meghatározó modelleket kereste. Az irányzat legismertebb szerzője, Claude Lévi-Strauss (1908–2009) a kultúrát – amelynek szerinte a struktúrák adnak konkrét formát – a természet ellenében tételezte. Nem az intézmények viszonyát, hanem a gondolkodási rendszerek struktúráit vizsgálta. Az antropológus fő feladatát a kultúra tudat alatt szerveződő elveinek kimutatásában vélte felfedezni. Lévi-Strauss sokrétű és bonyolult munkásságának fő kutatási területei az emberi megismerés és annak mögöttes kognitív folyamatai, valamint a strukturális mitológia és a rokonságelmélet voltak. Központi fogalma, a struktúra nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulása, hanem annak kognitív modellje. Úgy vélte, hogy a mind a primitív,

⁷² Bohannon–Glazer (2006): i. m. 379.

⁷³ Bronisław Malinowski: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Durham, University of North Carolina Press, 1944. 36.

⁷⁴ Török (2013): i. m. 61.

⁷⁵ Hamilton (1998): i. m. 143.

⁷⁶ Alfred Louis Kroeber: *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York, Harcourt, Brace & World, 1963. 10.

⁷⁷ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 253.

mint a tudós emberre jellemző mentális struktúrák elősegítik az életben boldogulást, értelmezik a környezetet és alakítják a viselkedést.⁷⁸

A szociális antropológia, a funkcionalizmusból kiindulva, különös hangsúlyt fektetett a társadalom és tagjai közötti viszonyrendszerre. Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) a kultúra és a történelem kapcsolatát vizsgálta, Lucy Philip Mair (1901–1986) szerint pedig a kultúra nem más, mint egy társadalmi rendszer, amely szociológiai törvények szerint épül fel, s azok szabályozzák.⁷⁹

A 20. század második felének kulturális antropológiai irányzata, merítve Edmund Husserl (1859–1938) fenomenológiájából és Hans-Georg Gadamer (1900–2002) hermeneutikájából, a szimbolikus gondolkodást állította a középpontba.

Clifford Geertz (1926–2006) a szimbolikus és interpretív antropológia képviselőjeként már nem az emberi biológikumot vette kiindulási pontnak, hanem a kultúrát. Megfordította a sorrendet: a kultúra a kiindulópont, és az emberi gondolkodás a következmény. Számára a kultúra nélkülözhetetlen előfeltétel az emberi gondolkodás kialakulásához, nem pedig okozat. Kultúrafogalma nem nagyszabású elmélet, hanem specifikus problémák vizsgálata során megszülető definíció volt. Munkamódszere rétegről rétegre deríti fel az adott kultúra árnyalatait, hogy képessé váljon azt a saját fogalmain keresztül megérteni.⁸⁰ Geertz munkásságának a teológia számára az a jelentősége, hogy viszonyrendszerében „nem a funkciókat vagy struktúrákat keresi, hanem az emberi fogalmi gondolkodást akarja megérteni, amely csakis szimbólumok alkalmazása és értelmezése által lehetséges”.⁸¹

Geertz szerint az antropológia feladata a jelentést vizsgáló értelmezés, nem pedig a kulturális törvényszerűségek keresése. A kultúra egyfajta szöveggyűjtemény, értelmezni kell.⁸² Ennek megfelelően az interpretációt használja a jelentések feltárásához, és eljárását „sűrű leírásnak” nevezi.⁸³ Geertz a durkheimi hagyományt követve komolyan számolt a vallás szerepével. Úgy vélte, hogy a vallásos hit teszi lehetővé, hogy egy közösség a világképehez alkalmazkodó életmódot éljen, a világkép pedig illeszkedjen az életmódhoz. A vallási szimbólumok egyeztetik össze az életstílust a metafizikával.⁸⁴

Összességében elmondható, hogy a korábbi kutatás etikai hangsúlyait és kultúrbio-logizmusát a kulturális antropológia társadalomtudományi és pszichológiai nézőpontot használva kérdőjelezte meg. A modern kulturális antropológia alapállása, hogy minden kulturális jelenséget egy nagyobb rendszeren belül, saját kategóriái figyelembevételével elemezzon, ugyanakkor kiemelt figyelmet kapjon vizsgálódásai során az egyén kultúrába-ágyazottsága. Napjaink kutatása annak árán is vallja, hogy a tudományos nézőpont nem lehet etnocentrikus, hogy ezzel saját előfutárait bírálja.

⁷⁸ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 575–576.

⁷⁹ Török (2013): i. m. 67.

⁸⁰ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 712.

⁸¹ Török (2013): i. m. 69.

⁸² Kisdi (2012): i. m. 147.

⁸³ Bohannon–Glazer (2006): i. m. 712.

⁸⁴ Bögre Zsuzsa – Kamarás István (szerk.): *Vallásszociológia*. Budapest, Luther Kiadó, 2013. 122.

Végigtekintve a kultúra fogalmának történetén azt láthatjuk, hogy a „gondozás, művelés” antik jelentésköréből a 20. század második felére eljutottunk a kommunikáció, a közösség és a kultúra hármásának bonyolult összefonódásáig. Ez a jelen kötet témája számára annyiban hangsúlyos változás, hogy mivel még a II. Vatikáni Zsinatot megelőző években is az antik kultúrafogalom etimológiájára épült a keresztény értelmezés, így gyakorlatilag megszűnt a dialógus lehetősége a teológia és a kulturális antropológia között.⁸⁵ A II. Vatikáni Zsinat ebből a szempontból is gyökeres változást eredményezett.

2. A kultúra keresztény fogalma

A keresztény vizsgálódás számára éppúgy fontos a kultúra fogalma, mint az antropológiai kutatás számára a vallás vizsgálata. Ennek oka, hogy amíg az antropológia az embert a maga társadalmiságában, a kultúra megteremtőjeként és a kultúra által meghatározott létezőként vizsgálja, addig nem tekinthet el a vallástól mint minden társadalomban jelen lévő és központi jelentőségű tényezőtől. A vallási érzület, gondolkodás és az abból fakadó cselekedetek hatással vannak a családra, a gazdaságra, a jogra és a politikára egyaránt.⁸⁶ A vallás pedig úgy tekint a kultúrára, mint az evangélium kifejeződésének, megélésének színterére, az emberre meg, mint két birodalom – Isten országa és a földi társadalom – polgárára.

Thomas Stearns Eliot (1888–1965) Nobel-díjas keresztény író és gondolkodó az evangélium örömétől áthatva úgy határozta meg a kultúra fogalmát, hogy azt „egyszerűen úgy is leírhatnánk, mint olyasvalamit, ami érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük”.⁸⁷

Hitünk szerint egy civilizáció csak annyira lehet kimagasló értékű, amennyire kiemelkedőek az azt meglevenítő vallási eszmék.

2.1. A cultura christiana

A ma általunk ismert Európa megszületésében két egyházatyának volt felbecsülhetetlen szerepe: Szent Jeromosnak (347–420), aki latinra fordította a Szentírást, és Szent Ágostonnak (354–430), aki a *Vallomásokkal* és az *Isten városáról* című művével Európa tanítómestere és a kereszténység egyik meggyökereztetője lett.⁸⁸ Jacques Le Goff (1924–2014) Ágostonon és Jeromoson kívül további öt személyt említ mint európai kultúrtörténeti oszlopot: Boëthiust (477–524), Cassiodorust (490–580), Sevillai Izidort (570–636),

⁸⁵ Török Csaba a pozitív kivételek közé sorolja Paul Tillich (1886–1965), Helmut Richard Niebuhr (1894–1962), Romano Guardini (1885–1968) és Friedrich Gogarten (1887–1967) munkásságát. Vö. Török (2013): i. m. 70.

⁸⁶ James C. Livingston: *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2021. 38.

⁸⁷ T. S. Eliot: *A kultúra meghatározása*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 27.

⁸⁸ Jacques Le Goff: *Európa születése a középkorban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008. 32–38.

Bedát (673–736) és Nagy Szent Gergely pápát (540–604). Boëthiusnak köszönhetjük valamennyi, a 12. század közepénél korábbi ismeretünket Arisztotelészről: a logikát, a kategóriákat, a személyiség meghatározását és végső soron a keresztény hit filozófiai megerősítését. Cassiodorus görög fordításainak és az általa elvégeztetett másolásoknak köszönhetően terjedtek el Európában a könyvtárak, s ő volt az enciklopédia műfajának a meghonosítója is. Sevillai Izidor érseket mondták a legnagyobb enciklopédistának, aki küldetésének tartotta a profán emberi tudás ismereteinek az összefoglalását. Beda jelentősége – nem lebecsülve enciklopédikus munkásságát és azt, hogy Angliával megismertette az ókor klasszikus műveltségét – abban áll, hogy főszereplője volt annak a folyamatnak, amelynek során a középkor az ókori műveltségtől különálló utat választott magának, hozzájárulva ezzel Európa kialakulásához. Sokan az utolsó egyházatyát látták benne. Nagy Szent Gergely pápa pedig monastorok alapításával, kiváló szervezési képességeivel és Szent Benedek rendalapításának támogatásával járult hozzá a középkori Európa megszületéséhez.⁸⁹

Le Goff listáját sok nagy alakkal lehetséges bővíteni, de talán Szent Benedek (480–547) és az első európainak is tartott Nagy Károly (742–814) említése elkerülhetetlennek tűnik. Szent Benedek regulájával és az általa alapított rend újszerűségével éppúgy átrajzolta földrészünk korabeli fogalmi, kulturális határait, ahogy tette azt Nagy Károly a politika és államszerveződés tekintetében. Wolfgang Beinert (1933–) szimbolikusnak tartja, hogy a dél elbukásának, Karthágó és Jeruzsálem elestének pillanatában ragyogott fel északon a kereszténység csillaga. Ahogy a zsidó egyház hellenistává vált, úgy lett a 7. században görögből germánná a kereszténység.⁹⁰

XVI. Benedek pápa (1927–2022) a *cultura christianát* úgy tekinti, mint „a keresztény kultúra teljes örökségét, amely a hitből született, abból a szívből, amely találkozott Krisztussal, Isten Fiával. A szív Igazsággal való e kapcsolatából születik meg a kultúra, ebből született meg az egész nagy keresztény kultúra. S ha a hit eleven marad, ez a kulturális örökség sem válik holt dologgá, hanem élő és jelenvaló marad.”⁹¹

A kultúra keresztény fogalma mind korban, mind az értelmezést tekintve az antik kultúrafogalomig nyúlik vissza.⁹² A keresztény ember számára, aki a kultúrát az anyag és a szellem páros táncaként éli meg,⁹³ ezen hagyományon belül a legfontosabb viszonyítási pont Cicero *cultura animi* meghatározása. Az a lelki kultúra, amely „Cicero számára az ember belső teljességét, illetve a transzcendentális megnyílás által megvalósuló tökéletességét jelentette”.⁹⁴

⁸⁹ Le Goff (2008): i. m. 34–36.

⁹⁰ Wolfgang Beinert: *A kereszténység. A szabadság lélegzete*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2005. 85.

⁹¹ XVI. Benedek pápa: *Udienza generale. Vatican.va*, 2008. május 21.

⁹² Frenyó Zoltán (1955–) szerint az antikvitásnak köszönheti az európai kultúra az alábbi fogalmakat: személy, szabadság, igazságosság, nevelés, tettekézség, felelősség, nagylelkűség, házasság, barátság, okosság, szelídség, büntudat. Vö. Frenyó (2015): i. m. 90.

⁹³ Gáspár Csaba László: *A vallás a modern világban. Vigilia*, 66. (2001), 1. 25.

⁹⁴ Török (2013): i. m. 20.

Ez a kultúrafelfogás, kiegészülve a kultusszal mint vallásos cselekménnyel, valamint a *paideiá*val mint műveltséggel, egy hatalmas szintézist alkotott, a *cultura christianát*.⁹⁵ A világ a kereszténység világává lett: *Ecclesia idest mundus* – az egyház azonos a világgal.⁹⁶ A népvándorlás okozta kezdeti káosz és az ariánus vita lezárulta után, az arab hódítások árnyékában kötöttet a kereszténység és a germán kultúra szimbiózisa, amelyet a letűnő római civilizáció elemei fogtak össze. Ebben a középkori világban a kereszténység vonzereje a szabadság meghirdetésében állt. A hívő rábízta magát az egyházra, cserébe az gondoskodott róla. A világrend garanciája az *ordo* és az üdvözítő közösség lett. Így vált átfogó egységgé, az emberi egzisztencia egészét lefedő valósággá a középkor Európája, amely metafizikai-vallásos alapokra épülve, az egy Isten, egy egyház, egy birodalom széttagolhatatlanságát védelmezte.⁹⁷ A vallás⁹⁸ mindenütt jelen volt, s nemcsak mint hitt, hanem mint megélt valóság.

Ez a világ, a *populus christianus* birodalma nemcsak abban az értelemben minősült tehát kereszténynek, hogy a Krisztusban való hit elismert alapja volt a politikai berendezkedésnek, hanem főként azért, mert ez a berendezkedés lényegét tekintve szakrális rendnek számított.⁹⁹

A kor kolostorai és apátságai nemcsak Isten házaiként szolgáltak, hanem egyben a tudomány, a művészetek, az orvoslás és a tanítás egyedülálló központjaiként is.

A középkor kozmoszként értelmezett világa statikus, változhatatlan képződmény volt, a középpontjában az Isten vagy angyalai által mozgatott Föld helyezkedett el. A bolygók és a Nap által közrefogott Föld origójában az ember állt, aki mikrokozmoszként foglalta és eszményképe volt a teremtményi létnek. Az ember otthonát pedig az egyház adta, amely így a kozmosz megjelenítőjévé vált.¹⁰⁰

A katolikus középkor embere képes volt érzékelni a szentnek a világban való jelenlétét, közvetlen kapcsolatot látva Isten és a teremtet rend között. Az ember megelégedt otthonát a Teremtő életében részesedő s így jelentéssel bíró világban. A társadalom rétegei egymásba fonódó valóságokként léteztek, közös eredetük pedig Isten volt. A vallás és az élet közvetlen kapcsolatban álltak egymással, a kozmosz Isten dicsőségét hirdette, a világban jelen lévő szenttel pedig az ember a mindennapi életében találkozhatott. A középkori világképben azért volt összeköttetésben minden létező a többi földi létezővel, mivel mindannyian osztoztak az Istennel való kapcsolatban.¹⁰¹

⁹⁵ „A keresztény társadalom a gyermekkor naiv bátorságával, korlátlan ambíciójával hatalmas várat épített, amelynek tornyában Isten székelt; földi trónust készített Istennek, mert szerette Őt. Minden emberi a szakrális jegyében létezett, a szakrálisnak alárendelve, a szakrális által védve.” Vö. Jacques Maritain: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak–Budapest, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996. 24.

⁹⁶ Beinert (2005): i. m. 85.

⁹⁷ Beinert (2005): i. m. 88–91.

⁹⁸ Rod Dreher: *Szent Benedek válaszüjtán*. Budapest, Osiris Kiadó – MCC Press, 2021. 50.

⁹⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Allami jog és erkölcsi rend*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2020. 11.

¹⁰⁰ Beinert (2005): i. m. 185.

¹⁰¹ Clive Staples Lewis (1898–1963) Platónra hivatkozik, aki szerint két dolog egy harmadik segítségével tud egymáshoz kapcsolódni. Vö. Clive Staples Lewis: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval*

A *cultura christiana* csúcspontja és szellemi összegzése Aquinói Szent Tamás (1225–1274) monumentális szintézise volt. Ebben a modellben az egész teremtés egy komplex, időt és teret egybefogó egységgé vált.¹⁰² Szent Tamást megelőzően a nagy egység munkálói közé tartozott Johannes Scotus Eriugena (815–877), Eckhart mester (1260–1328) és Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109) is. Anzelm „*credo ut intelligam*” tételével a hit és tudás, a teológia és a filozófia egységét valósította meg.¹⁰³ A holisztikus középkor nagy alkotói között meg kell még említeni Dante (1265–1321) nevét, aki „egybefoglalta a hit és az ész világát; az örökkévalóságba tekintett, s ugyanakkor a világban járt”.¹⁰⁴ Ennek az évszázadokig fennálló holisztikus egységnek vetett véget a humanizmus és a reneszánsz.

2.2. Az egység megtörése és az újkor okozta kihívások

A reneszánsz a ferences misztika, az apokaliptikus tudat és a városi laicizmus különös elegyét magában hordozó középkori embernek a belső újjászületése.¹⁰⁵ Nem egy történelmi kor, hanem sokkal inkább egy szellemi mozgalom, stílusirányzat és életérzés, az érett középkor és az újkor hajnalának a találkozása. Főbb alkotóelemei az individualizmus, az antikvitás iránt érzett határtalan rajongás, valamint az ember, a természet és a világ igenlése. Jelszava az „*ad fontes*”, a vissza a forráshoz, az eredetihez. Ez egyaránt vonatkozott a művészetek klasszikus formájának az újrafelfedezésére, az ember saját énjére és a Szentírás szövegére.¹⁰⁶

A reneszánszsal kezdődött az a máig ható folyamat, amely végső soron a szubjektivizmus és individualizmus diadala a középkor univerzalizmusa és objektív értékrendszere felett. Ebben a folyamatban a kritika győz a tekintély és a *pietas* fölött, az esztétikum az etika fölött, az intellektualizmus a hit bölcsessége fölött, és az individualizmus önkénye a közösség fölött.¹⁰⁷

A humanizmus és a protestantizmus nem csupán a középkori világnézet egységét szüntette meg, hanem teret nyitott a társadalom és az egyház, a kultúra és a hit egymástól független, sőt néha egymással szembeni tételezésének is. A humanizmus ideológiaként jelent meg, saját nyelvvel, stratégiával és célokkal, és az embert emelte Isten trónusára, aki így olyan attribútumokhoz jutott, amelyekkel lehetetlen volt nem visszaélnie.¹⁰⁸ „Egyházi

and Renaissance Literature. New York, Cambridge University Press, 2012. 203.

¹⁰² Dreher (2021): i. m. 53.

¹⁰³ Herbert Werner Rüssel: *Keresztény humanizmus*. Budapest, Ecclesia Kiadó – Kairosz Kiadó, 1997. 104–105.

¹⁰⁴ Frenyó Zoltán: *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2018. 161.

¹⁰⁵ Leeuwen (2010): i. m. 240.

¹⁰⁶ Rüssel (1997): i. m. 113–120.

¹⁰⁷ Rüssel (1997): i. m. 114.

¹⁰⁸ Molnár Tamás: *Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2007. 46–47.

síkon a reformáció, szellemi-tudományos síkon a szekularizáció jelentkezett. A szakrális társadalomszemlélet helyébe a lutheri államegyház, illetve a kálvini egyházállam elgondolása lépett.”¹⁰⁹

A protestantizmus a filozófiai, jogi, társadalmi következményei mellett a kultúra-felfogásra is gyökeresen hatott. A középkori egység további töredezettségét eredményezte, hogy a bölcsélet egyre inkább differenciálódott, mert a reformáció lendületet adott a tudományok önállósodásának, s mindenekelőtt az egzakt, természettudományos vizsgálódásoknak.¹¹⁰ A hit és a kultúra immár *dichotómiá*vá vált, ráadásul a lutheránus világképben az emberi kultúra romlott, bűnös mivoltának a hangsúlyozása erősödött meg.

Luther Mártonnál (1483–1546) a természeti rend velejéig bűnös. „A pogányok újból »vak pogányok«, mint az Ó-Szövetségben Izrael gyermekeinél, erényeik csak »csillogó bűnök« [...] eszük, mint minden emberi ész a »ringyó ész« és Róma azért lett »babiloniai ringyó«, mert inkább hallgatott Platonra, Aristotelesre és Cicerora, mint Krisztusra és Pál apostolra.”¹¹¹

Dél-Európa katolikus államaiban máshogy jelentkezett a középkori egység felbomlása. Ám mind a megjelenő voluntarizmus, mind pedig a naturalizmus arra kényszerítette a katolikus egyházat, hogy a hit és a kultúra viszonyát maga is újrafogalmazza. Az Újvilág felfedezése, majd gyarmatosítása pedig a meginduló misszió¹¹² következtében vetett fel újabb kérdéseket.

Az újkori missziók azért is okoztak kulturális problémát, mert szemben az ősegyház helyzetével nem egy egységes civilizáción belül kellett Krisztust hirdetni, hanem olyan idegen kultúrákban, ahol más-más helyzetekkel találta magát szemben a misszionárius.

A felmerülő kihívások közül – nem lebecsülve a kommunikációs híd hiányát vagy a teljesen különböző társadalmi struktúrákat – a legsúlyosabb kérdés az volt, hogy hol van az a határ, ameddig a misszionárius elmehet a keresztény hit helyi kultúrába való átültetése során. Máshogy fogalmazva, mik azok a római, germán és általában véve európai elemek, amelyek nem a *depositum fidei*, a hitletétemény alapját, hanem az azt hordozó kultúra hozadékát jelentik? Lehet-e – és ha igen, milyen mértékben – ezeket a helyi kultúra elemeivel helyettesíteni, hogy ezáltal az őslakosok számára befogadhatóbbá váljék az evangélium központi üzenete?

Szemben a ferencesekkel és a domonkosokkal a jezsuiták mind Kínában, mind Latin-Amerikában helyi rítusokat alakítottak ki, amelyekben a keresztény hit együtt jelent meg

¹⁰⁹ Török (2013): i. m. 30.

¹¹⁰ Gaál Botond: *Kereszttyén értékek az európai kultúrában. Földrészünk szellemi örökségének történeti áttekintése kereszttyén nézőpontból*. Debrecen, Debrecen-Nagytemplomi Református Egyházközség, 2020. 71.

¹¹¹ Rüssel (1997): i. m. 161.

¹¹² A *missio* szót a 16. századig csak Szentháromság-tani értelemben használta a teológia (a Fiú küldése az Atyától, a Szentlélek küldése az Atyától és a Fiútól). A jezsuiták kezdték el a kifejezést alkalmazni a keresztény hit nem katolikusok közötti terjesztésére. Vö. David J. Bosch: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Budapest, Harmat Kiadó – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 2005. 1.

a lokális kulturális kifejezőmódokkal. Az évszázados teológiai vitát végül XIV. Benedek az 1740-es években a jezsuiták és így az *inkulturáció* ellenében döntötte el.

Ennek eredményeként a misszionálás kulturális nézőpontja egyrészt etikai beállítottságú lett, másrészt pedig a kereszténység helyi formáinak kialakítása helyett az európai minták és civilizációs elemek átadására törekedett.

2.3. Keresztény kultúrafogalom a modernitás béklyójában

A 19. században teljesen új viszonyok alakultak ki. Egyfelől a keresztény teológia egyre élénkebb érdeklődést tanúsított a kultúra iránt, másfelől pedig, ahogy a kulturális antropológiáról szóló fejezet már foglalkozott vele, egyre több tudós indult ki a vallási jelenségekből a kultúra gyökereit kutató vizsgálódásai során.

Fichte, az antikvitás jelentéstartalmait megőrizve, protestáns alapokon álló, filozófiai keretű kultúradefiníciót alkotott, amely szerint „kultúrának hívják minden erőnk gyakorlását a teljes szabadság, a mindattól való teljes függetlenség céljával, ami nem mi magunk, a mi tiszta énünk”.¹¹³

A szintén protestáns Friedrich Schleiermacher (1768–1834) az etika prizmáján keresztül vizsgált meghatározása szerint pedig a kultúra nem más, mint az ember világ feletti uralma, a szabadság kérdésével és a kulturális perfekcionizmussal kiegészülve. A kultúrprotestantizmus – amely elválaszthatatlan a modernizálódástól és a német nyelvtürettől – Karl Barth (1886–1968)¹¹⁴ véleménye szerint Istennel szemben az embert tette nagygyá. Jézusra elsősorban a társadalom reményeinek és törekvéseinek beteljesítőjeként tekintett, és a 19. századi Németország uralkodó világnézetévé vált. Ernst Troeltsch (1865–1923) némileg elnagyolt és sarkított, de jelentős összegzését adta ennek a sajátosan protestáns kultúra kialakulásának. Úgy vélte, hogy három általánosan ható kulturális szakadást okozott a reformáció, és ezek a kultúrprotestantizmus alatt teljesedtek ki. A három szakadás: a nemzeti kultúrák vallási közreműködéssel létrejött önállósodása, a vallási individualizmus megerősödése és az e világi munka vallási megszentelése. Az európai kultúrát vizsgálva pedig néhány sajátosan protestáns „teljesítményt” azonosított: a vallási színezetű patriarchális családmodellt, a bürokratikus abszolutista államot, a kapitalizmussal vállalt kapcsolatot és a művészetekre gyakorolt vallási hatás visszaszorulását.¹¹⁵

A római egyházon belüli, hasonló elveket hirdető kultúrkatolicizmus soha nem vált olyan elterjedtté, mint protestáns válfaja. Képviselői a kultúrát mint az emberi lét és szabadság legmagasabb rangú megnyilvánulását fogták fel, és részben egybemosták a kereszténységgel. Ezzel azonban elvitták a kultúra autonómiáját, és megkérdőjelezhető módon bevezették a kultúrvallás fogalmát.¹¹⁶

¹¹³ Török (2013): i. m. 43–44.

¹¹⁴ Fila Béla: Isten szavának teológusa, Karl Barth. *Vigilia*, 52. (1987), 1. 2–7.

¹¹⁵ Hans Joas: *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* Budapest, Vigilia Kiadó, 2014. 88–91.

¹¹⁶ Török (2013): i. m. 53–54.

A 20. század elején a katolikus egyházban és az egész európai kereszténységben jelen lévő, a kulturális kérdések felé forduló dinamizmust csak az antimodernizmus fényében érthetjük meg. A 18–19. század mindent felforgató vitájában a katolikus egyház a hagyomány pártjára helyezkedett az újítás eszméjével szemben. A kereszténységet a 19. században mind bölcseleti, mind természettudományos alapon megkérdőjelező modernizmus nagyon erős kihívást jelentett. Az egyház szinte minden területen harcban állt: politikai szempontból hatalmi struktúrái, teológiailag dogmái, spirituális szempontból pedig a lelkiismeret feletti hatalma került veszélybe.¹¹⁷ Ghislain Lafont (1928–2021) abban látja a modernitás és az egyház konfliktusának a gyökerét, hogy az egyház a feudális rendszer társadalmi felbomlása után is ragaszkodott gregorián arculatához. Azaz nem nyílt meg a modernitás legértékesebb eleme, vagyis az előtt, hogy az egyén képes felelős módon kézbe venni saját sorsának, életének irányítását, egyéni és közösségi szinten egyaránt.¹¹⁸

Bár az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) a *Dei Filius*¹¹⁹ kezdetű konstitúcióval és XIII. Leó pápa (1810–1903) az egyházi tudományosság fejlesztésével a válaszkérdés irányába indult el, és tudatosan kereste az egyház és a modern világ dialógusának a lehetőségeit,¹²⁰ X. Pius pápa (1835–1914) az antimodernista *Lamentabili* (1907)¹²¹ és *Pascendi* (1907)¹²² enciklikákkal, nem szerencsés módon, merevvé tette az egyházi álláspontot. X. Pius ebben XVI. Gergely pápa (1765–1846) *Mirari vos* (1832)¹²³ kezdetű enciklikájának és IX. Pius (1792–1878) *Syllabus*ának (1864)¹²⁴ szerencsétlen hagyományát követte.

Beinert úgy határozta meg az antimodernizmust, hogy abban a keresztény egyházak általános rossz hangulata koncentrálódik az újkorral és megnyilvánulásaival szemben.¹²⁵ A problémát tovább erősítette, hogy a főleg dél-európai és vidéki dominanciájú egyházban kevés ismeret volt az ipari társadalommal kapcsolatban. A fent említett

¹¹⁷ Beinert (2005): i. m. 186–187.

¹¹⁸ Lafont (2007): i. m. 119.

¹¹⁹ Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 3001–3020. pont.

¹²⁰ „XIII. Leó úgy válaszolt a kihívásra, hogy a teológia számára filozófiai megalapozást adott, mint olyan eszközt, amellyel az egyház filozófiai-teológiai sikon párbeszédbe bocsátkozhat a filozófiai »szuperstruktúrává« fejlődött modernitással, mint ellenséggel szemben. A neoskolaszticizmus lett a norma, teológiai következményei pedig szembementek a modernistáknak a szubjektivitásra, a tapasztalásra, a fejlődésre és a relativitásra helyezett hangsúlyával. A neoskolaszticizmus lett az egyház antimodernista vezetésének intellektuális fogalmi kerete.” Vö. Jürgen Mettepenningen: *Nouvelle théologie. Új teológia. A modernizmus örököse, a II. Vatikáni Zsinat előfutára*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 59.

¹²¹ Denzinger–Hünermann (2004): i. m. 3401–3466. pont.

¹²² Denzinger–Hünermann (2004): i. m. 3475–3500. pont.

¹²³ Denzinger–Hünermann (2004): i. m. 2730–2732. pont.

¹²⁴ Denzinger–Hünermann (2004): i. m. 2901–2980. pont. A *Syllabus* megítélésakor gyakran feledkezünk meg arról a történelmi, politikai háttérrel, hogy Rómában ostromhangulat uralkodott, hiszen ekkor vesztette el az Egyházi Állam Romagna tartományát.

¹²⁵ Beinert (2005): i. m. 188. Érdekes párhuzam fedezhető fel a katolicizmus antimodernizmusa és a romantika több évtizeddel korábbi modernizmusellenes beállítódása között, amelyben meg akarták védeni a társadalmat a modernizmus erkölcsromboló erőitől. Olyan szellemi nagyságok támogatták ezeket a törekvéseket, mint Friedrich Schlegel (1772–1829), Adam Heinrich Müller (1779–1829) és François-René de Chateaubriand (1768–1848). Vö. Jean-Pierre Moisset: *A katolicizmus története*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2012. 304.

pápai dokumentumok közül volt, amelyik örültségként bélyegezte meg a lelkiismereti szabadságot, egy másik irat pedig a véleményszabadságot tartotta romlott tévedésnek. A legszerencsétlenebb fejlemény azonban az volt, hogy X. Pius egy olyan rendszert vázolt fel és címkézett modernizmusnak, amelyet abban a formában senki sem képviselt. Az immanentizmus, az agnoszticizmus, a liberalizmus és a szubjektivizmus címén azonban X. Pius támadást intézett szinte valamennyi kortárs filozófiai, történelmi és természettudományos problémára adott katolikus válaszkísérlet ellen. A valós ellenségek tömegében az útkereső katolikus szellemi megújulási kísérletekben is ellenfelet látott, és így diszkreditálta azokat.¹²⁶ Az antimodernista eskü vált ennek a jelképévé és gyűjtőpontjává.¹²⁷ Lafont éleslátóan fogalmazza meg, hogy a megoldás az idő és a történelem, illetve a létnek a teremtés és a létanalógia jegyében álló elgondolásából fakadhatott volna. A katolikus egyház azonban fontosabbnak tartotta az antimodernizmus kidomborítását, mint a saját, másféleképpen modern arcának a felmutatását. Ez mind a kereszténység, mind a civilizáció számára károsnak bizonyult: a kölcsönös támogatás és korrekció helyett az egyház és a világ eltávolodott egymástól, és mindkettő meggyengült. A világ megfosztott attól a végső értelemről, amely biztosíthatta volna számára a lét és idő helyes érzékelését és tudatát, s felvértezhetette volna a racionalizmus túlkapásai ellen. Az egyház pedig az emberbe kapaszkodó gyökerei nélkül nem volt képes megtalálni a helyes kulturális formákat.¹²⁸

Az ismeretterjesztés következtében a keresztény dogmákkal össze nem egyeztethető elméletek és gondolatok kerültek a tudományos diszkusszió világából a köznapi gondolatok közé, ezáltal a hétköznapi polgári szintér kulturális, világnézeti harcterré alakult. Ilyen közegben az egyház számára létfontosságúvá vált ezen elméletek megismerése és a saját kognitív komfortzóna tágítása. Legjelentősebb változásként pedig az egyház részéről megjelent a dialóguskészség. A katolicizmus felismerte, hogy nem élhet továbbra is saját világának zárt elefántcsonttornyában, hanem engednie kell, hogy a kultúra belső mozgásai, harcai megérintsék, hassanak rá.¹²⁹

E szellemi megújulásnak, amely a II. Vatikáni Zsinatnak forrását is jelentette, olyan alakjai voltak, mint Maurice Blondel (1861–1949), Jacques Maritain (1882–1973) vagy Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).

2.4. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója

A világháborúk okozta megrázkódtatás, az egzisztencializmus kérdésfeltevései, a marxizmus kihívása, illetve a pszichológia, szociológia térnyerése az egyház kultúráról való reflexióját is új értelmezésekre sarkallta. A dialógus hiánya, az a tény, hogy

¹²⁶ Frenyó (2018): i. m. 78.

¹²⁷ Beinert (2005): i. m. 188–189.

¹²⁸ Lafont (2007): i. m. 62–63.

¹²⁹ Török (2013): i. m. 53.

a hit és a kultúra egyre megközelíthetlenebbé vált egymás számára, illetve az egyház kulturális tévesztése vezetett ahhoz a folyamathoz, hogy az egyház megfogalmazza, mit vall önmaga szerepéről a világban, hogyan látja a hit és a kultúra viszonyát, valamint milyen módon tudja megérinteni a kultúrát.¹³⁰

A 20. század korábban sosem látott változásokat hozott a kultúrafelfogásban. A filozófiai-antropológiai háttér megváltozásával immár a kultúra nem morális rendszerként, műveltségként vagy művészi teljesítményként jelent meg, hanem bonyolult antropológiai-társadalmi valóságként, amely egyre inkább interdiszciplináris hátteret nyert. Ezekre válaszolva az egyházi kultúrafelfogás is elindult az átalakulás útján, és megalkotott egy új, krisztológiai megközelítésű hit-kultúra paradigmát, szemben a korábbi etikai vagy pragmatikus alapállásokkal.¹³¹ A katolikus egyház, reagálva az ember történelem általi egzisztenciális megérintettségére, új megközelítésbe helyezte tanítását. Az örök igazságok vizsgálata mellett helyet kapott a történelem értelmezése. Ezáltal – az isteni valóság mellett – kidomborodott az egyház emberi arculata és a történelem útjának Krisztusra mint végcélra való irányultsága is.¹³²

A II. Vatikáni Zsinat 1962-es indulásától kezdve áthatotta a munkát egy olyan újító szemlélet, amely egyszerűen volt nyitott és maradt hű a hagyományokhoz.

Bár a dokumentumtervezetek eredetileg nem foglalkoztak önállóan sem a kultúra fogalmával, sem a kortárs társadalommal – köszönhetően a téma megkerülhetetlenné válásának –, azok mégis minden iratban felbukkannak, a zsinati záródokumentumban pedig terjedelmes részt szenteltek nekik a zsinati atyák.¹³³ Így a 20. század kihívásaira adott válaszok útkeresési folyamatai és a zsinati dokumentumokban található végső, kikristályosodott reflexió alapjaiban újították meg a katolicizmus kultúrafogalmát.

A lekipásztori és emberközpontú szemléletmód újdonsága mellett az idők jeleire való érzékenységről tanúságot téve a zsinat korábban elképzelhetetlen mennyiségben használt olyan szavakat, mint a „ma”, „mai”, „történelem” vagy éppen mint a „kultúra”, „kulturális”.¹³⁴ Szintén az idők jeleinek meghallásaként értelmezhető, hogy a zsinatra világi és nem katolikus megfigyelők is meghívást kaptak.

A zsinat legjelentősebb szemléletmódbeli hangsúlya azonban a krisztológiai megközelítése volt: Krisztus mint a kinyilatkoztatást teljessé tevő Fiú, az örök Ige.¹³⁵ A krisztológiai megközelítésből eredően a hit és a kultúra kapcsolatrendszere is átkerült az egyházközpontú szemléletmódból a Krisztus-központú értelmezési horizontba. A zsinati dokumentumok immár nem az egyház és a kultúra viszonyáról, hanem Krisztus evangéliuma és a kultúra kapcsolatáról beszélnek.¹³⁶

¹³⁰ Török (2013): i. m. 80.

¹³¹ Török (2013): i. m. 58.

¹³² Gaudium et spes. 44. pont. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 605–739.

¹³³ Török Csaba: A Gaudium et spes kultúrafelfogása. *Vigilia*, 77. (2012), 10. 731.

¹³⁴ Török (2012): i. m. 731.

¹³⁵ Dei verbum. 4. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹³⁶ Török (2013): i. m. 83.

Az idők jeleire való nyitottság tette lehetővé, hogy a püspökök ne pusztán deduktív elemzésekben vizsgálják a kultúra fogalmát, hanem vállalkozzanak annak egyházi értelmezésére is. „Az így kezdeményezett párbeszéd, ez a sajátos »kulturális kompromisszum«, kivezette az egyházat a harcoss ellenállás és elzárkózás állapotából.”¹³⁷

A zsinat egész szellemiségét áthatotta az a változás, amely a kultúrafogalmat is érinti. Valamennyi dokumentuma az emberi kultúrát pozitívan szemlélő nézőpontról tanúskodik. Támogatja a modern ember szabadság, felelősség és személyesség iránti igényét és a tudományos ismeretszerzés felé mutatott nyitottságát. Mégis, bár dolgoztak ki elképzeléseket a hit és a kultúra egymás felé való közeledéséről, maga a kérdés, hogy „mi a kultúra?”, egészen a zsinat végéig megválaszolatlan maradt.¹³⁸ A *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció – amely végül önálló fejezetet szentelt a témának – meghatározása lehet így az a középpont, amelyből kiindulva megközelíthetjük napjaink katolicizmusának kultúrafogalmát.

A dokumentum nemcsak a kultúra fogalmának viszonylatában kiemelkedően fontos, hanem azért is, mert ebben a „konstitúcióban bontakozott ki legközérthetőbben XXIII. János *aggiornamento*ja, az ablaknyitás a világ felé, az egyház kilépése a világba”,¹³⁹ a *Pacem in terris*¹⁴⁰ enciklika célkitűzéseinek megfelelően. A *Gaudium et spes*ben a zsinati atyák arra keresik a választ, hogy milyen az a világ, amelyhez a krisztusi üzenet szól, valamint hogy mik a mai embert leginkább foglalkoztató kérdések.¹⁴¹

Az egyház mai világban betöltött szerepéről szóló dokumentum így határozza meg a kultúrát:

„Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre. Ahol tehát emberi léttel találkozunk, ott természet és kultúra a legszorosabban összefonódik. A kultúra szó általános értelemben jelenti mindazt, amivel sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember. Ismeretszerzés és munka által meghódítani igyekszik az egész világot; az erkölcsök és intézmények tökéletesítésével emberiesebbé teszi a közösségi életet a családban és az egész társadalomban; végül az idők folyamán műveiben fejezi ki, közli másokkal és örökíti meg lelkének nagy élményeit és törekvéseit, hogy azok sokaknak, sőt az egész emberi nemnek fölemelkedését szolgálják. Ebből következően az emberi kultúrának szükségszerűen történeti és társadalmi arculata van, s hogy a kultúra szó gyakran szociológiai és néprajzi értelmet is nyer. Ebben az értelemben beszélhetünk a kultúrákról többesszámban. A dolgok fölhasználása, a munkavégzés, a kifejezésmód, a vallás-gyakorlat, az erkölcs, a törvényhozás és jogintézmények, a tudomány, a mesterségek és művészetek különböző módjaiból más és más közösségi életformák és értékrangsorok származnak. Így

¹³⁷ Török (2012): i. m. 732.

¹³⁸ Török (2012): i. m. 732.

¹³⁹ Tomka Ferenc – Tomka Miklós: *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról*. In Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 444.

¹⁴⁰ XXIII. János pápa: *Pacem in terris*. Budapest, Szent István Társulat, 1963.

¹⁴¹ A *Gaudium et spes* kultúráról szóló fejezete több átdolgozás után került végül a konstitúció végleges szövegébe. A döntő lökést az adta, amikor 1964-ben a II. ülésszakot követően a Központi Albizottság iránymutatásai alapján a kultúra témája teológiai, lelkeségi keretbe került, és a szöveg kidolgozásába világi teológusokat is bevontak. Vö. Török (2012): i. m. 736.

az áthagyományozott formákból képződik egy-egy emberi közösség saját öröksége. És így jön létre egy körülhatárolt történeti környezet, melybe minden nemzet és kor embere beilleszkedik és belőle meríti az emberi és polgári kultúra fejlődéséhez szükséges javakat.”¹⁴²

A zsinat a kultúrát tehát általános értelemben nézi, mindazon dolgok együtteseként, amelyek által az ember szellemi és fizikai valóságát tökéletesíti. Így a két fő jelentési sík a *kultiváció*, azaz a tevékenység, amelyen keresztül az ember fejleszti önmagát, illetve a társadalomból megkapott karakterjegyek összessége, mint például a nyelv.¹⁴³ Közelebről megnézve ezt a definíciót, amely egyszerre nyitott és szintetikus, az alábbi hangsúlyokra figyelhetünk fel: a kultúrára az ember szellemi és fizikai képességeit kibontakoztató folyamatként tekint a dokumentum. E kibontakozás a világ feletti uralomban, a társadalom tökéletesítésében, valamint a megőrzésben, továbbadásban megy végbe.¹⁴⁴

A lelkipásztori konstitúció kultúráról szóló önálló fejezetét az a meggyőződés hatja át, hogy mivel életkörülményeink szociális és társadalmi szempontból is drámaian megváltoztak, ezért egy új korszak küszöbén állunk. Ennek jeleit a kritikai érzék erősödésében, a pszichológia és a történeti tudományok szerepének növekedésében, az új kulturális formák és a tömegkultúra megjelenésében, valamint az önállóság és a felelősség elköteleződésében fedezhetjük fel. A zsinati dokumentum reményét fejezte ki, hogy mindezekből a kulturális kincseket mindenki számára elérhetővé tevő lehetőségek születnek.

A *Gaudium et spes* pozitív jelenséggént említi az új humanizmus születését jelző növekvő felelősségérzetet, amelynek a reményteli szív mellett az ellentmondások miatt érzett szorongás is a sajátja.¹⁴⁵ Minden pozitív értékelés ellenére azonban a kultúrák egyre gyakoribb érintkezése korábban válaszolnunk kell arra, hogy miként lehet támogatni ezt a kulturális dinamizmust és terjeszkedését anélkül, hogy a hagyományos örökségünk iránti hűség elveszzen. Hogyan tudjuk úgy elismerni a kultúra által követelt autonómiát, hogy ne esnénk bele egy merőben földi, sőt vallásellenes humanizmusba?¹⁴⁶ Ebben a környezetben úgy kell fejleszteni az emberi kultúrát – fogalmaztak a zsinati atyák –, hogy az „a teljes emberi személyt harmonikusan művelje, és segítse az embereket feladataikban, melyeknek betöltésére valamennyien, főként pedig a keresztények hivatottak, testvérként az egy emberi családban”.¹⁴⁷

Az egyház párbeszédet folytat a kultúra eme dimenzióival: a tudománnyal, a társadalommal és a humanisztikus kultúrával.¹⁴⁸ Eközben megtapasztalja, hogy a kultúra mint folyamat elválaszthatatlan a társadalmiságtól és a történetiségtől.

¹⁴² *Gaudium et spes*. 53. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁴³ Mariasusai Dhavamony: *Christian Theology of Inculturation*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997. 42.

¹⁴⁴ Török (2013): i. m. 85.

¹⁴⁵ *Gaudium et spes*. 54–55. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁴⁶ A fenti kérdések az elmúlt fél évszázad eseményeinek tükrében nemcsak profetikusan hatnak, hanem napjaink nyugati keresztényellenessége okán sürgető feladatokat is rónak ránk.

¹⁴⁷ *Gaudium et spes*. 56. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁴⁸ Michael Paul Gallagher: *Fede e cultura*. Milano, San Paolo Edizioni, 1999. 58.

Ugyan a zsinati dokumentum még nem használja az inkulturáció szót, de részlete-sen foglalkozik azzal a jelenséggel, amelyet Szent II. János Pál pápa (1920–2005) óta ezzel a fogalommal jelölünk. A *Gaudium et spes* és rajta keresztül a zsinat társadalom-és emberképe inkább hajlik a kultúra elfogadására, mintsem annak elutasítására. Látja ugyan a bűnöket, de mégis inkább a jót hangsúlyozza bátorító szavakkal.¹⁴⁹ A kultúrába-ágyazottság és a kultúrák vívmányainak felhasználása kapcsán a változó körülmények között élő egyházat a testet öltött Fiúhoz hasonlítják a zsinati atyák. A kultúrák gazdag-ságában megnyilatkozó egyház ugyanakkor nincs egyik meghatározott kultúrához sem hozzáláncolva, hanem a saját hagyományaihoz ragaszkodik, s egyetemes küldetésének tudatában úgy képes egybefonódni a különféle kultúrákkal, hogy ez mind az egyházat, mind a kultúrákat gazdagítja.¹⁵⁰

Az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) szellemében¹⁵¹ a *Gaudium et spes* támogatja a kul-túra s ezen belül a tudományok autonómiáját. Ez a kulturális dialógus tiszteli a világi kultúra szabadságát, de mindeközben szem előtt tartja azon küldetését, hogy az ember valamennyi tevékenységét az evangélium fénye világítsa meg. A kereszténység arra emlékeztet, hogy a kultúrának a személyiség teljes tökéletesedését, a közösség és az egész emberi nem javát kell szolgálnia, „ezért úgy kell kiművelni a szellemet, hogy fokozódjék benne a képesség a csodálatra, a lényeglátásra, a szemlélődésre, az önálló ítéletalkotásra, továbbá a vallási, erkölcsi és szociális érzék kifejlesztésére”.¹⁵²

A lelkipásztori konstitúció a kultúra vonatkozásában szól a keresztények sürgető feladatairól is.¹⁵³ Ügyelnünk kell arra, hogy a kultúra ne térjen el a céljától, és ne kény-szerűljön a politika vagy a gazdaság szolgálatába. Igyekeznünk kell annak elismertetését elérni, hogy minden embertársunkhoz eljuthassanak a kultúra jótéteményei. A kultúrát alkotó elemek rohamos gyarapodása közepette pedig meg kell próbálnunk megőrizni a kultúra holisztikus, egyetemes értelmét. Bár a *homo univerzális* eszménye eltűnőben van, továbbra is kötelességünk, főleg a családok által, „megőrizni az emberi személy teljességét, melyet elsősorban a teremtő Istenben megalapozott és Krisztusban csodálato-san gyógyulást nyert és fölmagasztalt értelem, akarat, lelkiismeret és testvériség értékei határoznak meg”.¹⁵⁴ S végezetül, el nem múló hivatásunk van arra, hogy a kulturális értékeket összehangoljuk a keresztény tanítással.

A *Gaudium et spes* definíciója számos elemét felhasználta a kulturális antropológiai kutatásnak. Strukturalista szál a folyamatszerűség és a historikus szemléletmód. A kul-turális antropológia nézőpontját tükrözi a kulturális jelenségek társadalmisága. A funk-cionalista kutatás hatására pedig szerepet kapott az etnológiai kutatás jelentősége.¹⁵⁵

¹⁴⁹ John William O'Malley: *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?* Budapest, Jezsuita Kiadó, 2015. 419.

¹⁵⁰ *Gaudium et spes*. 58. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵¹ Denzinger–Hünemann (2004): i. m. 3019. pont.

¹⁵² *Gaudium et spes*. 59. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵³ *Gaudium et spes*. 59–62. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵⁴ *Gaudium et spes*. 61. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵⁵ Török (2013): i. m. 85.

Ugyanakkor hiányzik a hermeneutikai szál és a kultusz mint a vallás kultúraelméleti megjelenítése.¹⁵⁶

A zsinati definícióval kapcsolatban szükséges azonban hangsúlyozni, hogy nem elvont, tudományos definíciót kívántak alkotni a zsinati atyák, nem kultúraelméletet fogalmaztak meg, hanem „az egyházi lét kulturális szövegkörnyezetének az értelmezését” tűzték ki célul.¹⁵⁷ A lekipásztori konstitúció antropológiai súlypontú meghatározása a hétköznapi, konkrét szinten értelmezi a kultúrát és annak hatásait.¹⁵⁸ Keletkezésének történetéből fakadóan pedig sokkal inkább nyitott és kompromisszumra kész, semmint elemző vagy konfrontálódó szöveg.

2.5. A katolikus egyház kultúraértelmezései a zsinat után

A *Gaudium et spes* kultúrával foglalkozó fejezetének köszönhetően megkezdődött a termékeny párbeszéd az egyház és a kultúra között. Ugyanakkor a zsinati meghatározás statikus volta és a klasszikus *paideia*–*cultus* megközelítés következtében maga a definíció is a dialógus témájává vált. Kétségtelen azonban, hogy a zsinatot követő pápai megnyilatkozásokra ösztönzően hatott a lekipásztori konstitúció megfogalmazása. Igaz ez akkor is, ha napjainkban a klasszikus kultúra és a posztmodern metszéspontjában a kultúra egy útkereső egyházi értelmezését láthatjuk.¹⁵⁹

2.5.1. VI. Pál és az *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás látásmódja

VI. Pál pápa teljes értelműnek nevezte a *Gaudium et spes* kultúradefinícióját, s tanításában a zsinati meghatározásból indult ki. Kanthoz hasonlóan azonban különbséget tett a kultúra és a civilizáció között. Előbbit a hagyomány, utóbbit a technika felől értelmezte. Ezáltal a *Gaudium et spes* definíciójának három dimenziójából csak a társadalom és a kommunikációáthagyományozás maradtak a kultúra viszonyrendszerén belül. A zsinati konstitúció meghatározásának első összetevője, a technika és a tudomány pedig a civilizáció kategóriájába került.

¹⁵⁶ A *Gaudium et spes* kultúradefiníciójával kapcsolatos kérdéseket, kritikákat illetően bővebben lásd Török (2012): i. m. 737–739.

¹⁵⁷ Török (2012): i. m. 737.

¹⁵⁸ A kritikák főbb érvei szerint a definíció bizonyos pontokon ellentmond a modern antropológiának, egyebek mellett olyan kulturális dimenziók figyelmen kívül hagyásával, mint a hermeneutika. Vö. Török (2013): i. m. 86.

¹⁵⁹ „A teológia nem engedheti meg magának, hogy elszakadjon a kultúra tudományos kutatásától, a kulturális antropológiától, de legfőként az élő kortárs kultúrától, s szavaiban, megközelítéseiben elzárkózzon a maga elefántcsonttoronyába. A II. Vatikáni Zsinat túlhaladta a kultúrával szembeni támadó magatartást, de túlságosan absztrakt felfogását úgy tartalmi, mint módszertani szempontból kritikusan kell szemlélünk.” Vö. Török (2012): i. m. 739.

A zsinati időkben született *Ecclesiam suam* (1964) enciklika részletesen foglalkozik a kultúrák felé fordulással és a párbeszédde; ez nem pusztán szükségszerű, hanem közben maga az egyház válik üzenetté.¹⁶⁰ A pápa arra figyelmeztet, hogy a megszólításnak türelmesnek, békésnek kell lennie, kerülve a kioktatást vagy önmagunk ráerőltetését a másokra.¹⁶¹

A *Populorum progressio* (1967) kezdetű enciklika¹⁶² pedig a kultúrák önmagukban való, gazdasági fejlettségi szinttől független értékességéről beszél, illetve a kultúrák közötti dialógus erősítését szorgalmazza.¹⁶³

VI. Pál az *Evangelii nuntiandi* (1975) kezdetű apostoli buzdításban is kitért a kultúra kérdésére, azt vizsgálva, hogy a 20. század végének plurális világában hogyan tudja a katolikus egyház úgy terjeszteni az evangéliumot, hogy üzenete vonzó és érthető maradjon, és ne legyen az európai-amerikai kultúra külsőségeibe csomagolva.¹⁶⁴ Montini pápa úgy fogalmazott, hogy „evangelizálni kell magát az emberi kultúrát, illetve kultúrákat. Evangelizálni: nem felületesen, nem külsőségesen, nem díszletszerűen, de belülről, életet alakítva, gyökeresen.”¹⁶⁵ Az evangelizáció a krisztusi örömhír minden népcsoporthoz eljuttatását jelenti, azzal a céllal, hogy az evangélium átalakítsa az embereket és formálja életüket. Célja tehát a megtérés által létrehozott belső átalakulás, amely mindent átformál, ami emberi: a munkát, az életet és a környezetet.¹⁶⁶ Az apostoli buzdítás az első olyan hivatalos egyházi dokumentum, amelyben a kultúrák evangelizációjának a fogalma szerepel.¹⁶⁷

Az evangelizáció és az általa közvetített örömhír nem azonosítható egy kultúrával sem, hanem mindegyikkel összeegyeztethető, mindegyiket képes átalakítani. Mindezt anélkül, hogy közben az adott kultúra alárendeltté válna, elveszítené sajátos arculatát. A pápa tanításában az evangelizáció és a kultúrák evangelizálása¹⁶⁸ szorosan összetartozik. Különösen hangsúlyos ez napjainkban, amikor fájdalmas törés tapasztalható a kultúrák és a keresztény hit viszonyában. A pápai dokumentum tanítása szerint a bűn jeleit¹⁶⁹ magukon viselő kultúráknak belülről, a megtérés útját járva kell átalakulniuk.¹⁷⁰

¹⁶⁰ VI. Pál pápa: *Ecclesiam suam*. 65–66. pont. In Kránitz Mihály (szerk.): *Az Egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.

¹⁶¹ VI. Pál pápa (2009): i. m. 78–81. pont.

¹⁶² Az enciklika tanítására később még részleteiben is kitér a kötet.

¹⁶³ VI. Pál pápa: *Populorum progressio*. 40., 73. pont. In Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest, Szent István Társulat, 2004.

¹⁶⁴ Michael V. Angrosino: *Az egyház és a kultúra küldetése. Vigilia*, 61. (1996), 6. 418.

¹⁶⁵ VI. Pál pápa: *Evangelii nuntiandi*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 20. pont.

¹⁶⁶ VI. Pál pápa (2012): i. m. 18. pont.

¹⁶⁷ A teológiai kutatásban néhány évvel korábban V. Callisto Vanzin (1900–1976) használta először a fogalmat. Vö. V. Callisto Vanzin: *L'evangelizzazione delle culture*. Parma, Istituto Saveriano Missioni Estere, 1955.

¹⁶⁸ John F. Kavanaugh (1941–2012) is arról beszélt, hogy egy kultúra éppúgy megtéríthető, ahogy egy adott személy. Vö. John F. Kavanaugh: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkiisége*. Budapest, Ursus Libris Kiadó, 2003. 44.

¹⁶⁹ *Ad gentes*. 8. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁷⁰ VI. Pál pápa (2012): i. m. 18. pont.

Az olasz pápa arra hív, hogy az örömhír hirdetése mellett a kulturális értékeket is adjuk át az evangelizáció során.¹⁷¹ Mindezt azonban úgy, hogy a folyamat során a kulturális pluralizmus elismerését mindenkor szem előtt kell tartanunk.¹⁷² Ezek a szempontok elengedhetetlenek az igazi humanizmus megvalósításához, ahhoz, hogy megszabaduljunk az ateista humanizmus égető drámájától.¹⁷³

Giovanni Battista Montini tanítása a kultúrák evangelizációjáról segíti a dialógust, ugyanis napjainkban az egyház immár belép a kultúra belső világába, megértve és megérintve azt.¹⁷⁴ VI. Pál kultúrafelfogása olyan kapocs, amely magán viseli a zsinati örökséget, ugyanakkor nélkülözhetetlen II. János Pál pápa tanításának kibontakozásához.

2.5.2. Szent II. János Pál pápa és az inkulturáció

II. János Pál pápa úgy teljesítette ki a hit-kultúra viszonyt, benne a kultúra és az inkulturáció fogalmakkal, hogy nem tért el a *Gaudium et spes* és VI. Pál pápa alapkoncepcióitól.

A lengyel pápa széles filozófiai és teológiai műveltségének horizontjából az etnocentrikus és az evolucionista antropológia nézőpontjait is bevonta az inkulturációról szóló vizsgálódásaiba. Kiemelte a kultúrák *variabilitását*, hogy ez a változási folyamat, fejlődési lehetőség végső soron a missziós lelkület alapjául is szolgál.¹⁷⁵

A II. Vatikáni Zsinat adott lehetőséget arra, hogy az Európából újra kilépő kereszténység az azonosítás és a fordítás stratégiája helyett az adaptálást, vagyis a római liturgikus formák helyi viszonyokra átültetését próbálja meg alkalmazni.¹⁷⁶ Az indigenizáció kifejezését Duraiswami Simon Amalorpavadass (1932–1990) indiai teológus honosította meg a teológiai szóhasználatban a katolikus liturgia olyan kulturális formában való közvetítésének a kifejezésére, amelyet a helyi közösségek is magukénak mondhatnak. A felszabadítási teológia fogalomkészletében pedig a kontextualizáció kifejezése – ezt a kifejezést a protestáns egyházak is széles körben használják – született meg, azt az igényt támasztva, hogy az egyház életét és üzenetét a jelenkori társadalom számára is kézzelfoghatóvá kell tenni. Az inkulturáció lett végül az a fogalom, amely mindkét megközelítésmódot kifejezve leginkább elterjedt a katolikus egyházban.¹⁷⁷

¹⁷¹ VI. Pál pápa (2012): i. m. 19. pont.

¹⁷² VI. Pál pápa (2012): i. m. 20. pont.

¹⁷³ VI. Pál pápa (2012): i. m. 55. pont.

¹⁷⁴ A pápa kultúrával és humanizmussal kapcsolatos eszmefuttatásaiban nem véletlen a sok hasonlóság Maritain filozófiájával. Giovanni Battista Montini ugyanis barátja, tanítványa és fordítója volt a keresztény filozófusnak. Vö. Maritain (1999): i. m. 7.

¹⁷⁵ „A missziós lelkületű ember mindig nagy tisztelettel van az iránt, ami »az emberben« van: megbecsüli mindazt, amit az emberek szívük mélyén és a legsúlyosabb kérdések kutatásában megtaláltak; és tiszteli mindazt, amit az emberekben a Szentlélek művel, aki »ott fű, ahol akar«. A missziós tevékenység soha nem rombol, hanem a már létező értékeket elfogadja és újakat épít belőlük.” Vö. II. János Pál pápa: *II. János Pál pápa első enciklikája és levelei. Redemptor hominis*. Budapest, Szent István Társulat, 1980. 12. pont.

¹⁷⁶ Maga a zsinat még nem használta az inkulturáció kifejezését. Helyette az *adaptatio* és az *accomodatio* szavak tűnnek fel a zsinati dokumentumokban mint az evangélium magvainak kölcsönös megtermékenyülése.

¹⁷⁷ Angrosino (1996): i. m. 418–419.

Nyelvészeti szempontból az inkulturáció szó a kulturális antropológia egyik iskolája, az amerikai funkcionalizmus *enkulturáció* fogalmából ered, és „azt a folyamatot jelöli, amely által az emberi egyén tagja lesz egy meghatározott társadalomnak és kultúrának”.¹⁷⁸ A folyamat első, passzív szakasza a nevelés. A felnőtt ember azonban maga is aktív tagja s alakítója lehet a közösségében végbemenő kulturális fejlődésnek. Patsch Ferenc (1969–) szerint az inkulturáció mint a keresztény üzenet és az emberi kultúrák közti termékeny összeolvadás aktusának folyamatát leírhatjuk a gadameri horizont-összeolvadás, *Horizontverschmelzung* kifejezésével.¹⁷⁹

A teológiai szóhasználatban az 1960-as években jelent meg először a kifejezés. Joseph Masson (1909–1992) jezsuita szerző a misszió céljaival kapcsolatban használta a fogalmat, és a megtapasztalás–elfogadás–átalakítás lépcsőket írta le hozzá kapcsolódóan. Hivatalos egyházi dokumentumban először 1977-ben, a püspöki szinódus *Isten népéhez szóló üzenetében* jelent meg.¹⁸⁰

Az 1970-es évek végére az inkulturáció mint a hitnek a kultúrában való megtestesülése széles körben elfogadottá vált a katolikus teológián belül. Ennek a hosszú folyamatnak a döntő eleme az a hermeneutikai felismerés volt, hogy a Szentírás és az őskeresztény hagyomány maga is olyan emberek közreműködésével született, akik egy adott helyen, meghatározott történelmi korban és kulturális kontextusban éltek.¹⁸¹ 1978-ban Pedro Arrupe (1907–1991) jezsuita rendfőnök így írt:

„Az inkulturáció a keresztény élet és a keresztény üzenet megtestesülése egy meghatározott kulturális közegben, mégpedig oly módon, hogy a keresztény életmód nemcsak kultúrafüggő kifejezési formákban nyilatkozik meg, hanem alkotóelemévé válik ennek a kultúrának, amelyet lélekkel tölt el, amelynek irányt és egységet ad, amelyet átalakít és újjáalkot, s lehetővé teszi, hogy így »új teremtettség« legyen.”¹⁸²

II. János Pál pápa 1982-ben Nigériában úgy fogalmazta meg az inkulturáció lényegét, mint azon törekvést, hogy az egyház Krisztust hozza el, ne pedig egy másik kultúrát.¹⁸³ Ebben a folyamatban az egyháznak úgy kell felismernie egyetemes küldetését, hogy közben hű maradjon az evangélium lényegéhez, tartalmához. Olyan találkozás, olyan kapcsolat tehát az inkulturáció, amelynek során mindkét résztvevő úgy megy át belső átalakuláson és megnyíláson, hogy nem veszíti el önazonosságát. Az inkulturálódás egésze során mindkét félnek arra kell törekednie, hogy a spirituális és vallási életről szóló teológiai reflexió beilleszthető legyen a megszólított kultúra nyelvi, történelmi és szociokulturális kontextusába. Minden kornak és kultúrának a saját kulturális fogalomrendszerén keresztül kell reflektálni az őt megszólító hitre, ugyanakkor ezt a kulturális

¹⁷⁸ Török (2013): i. m. 97–98.

¹⁷⁹ Patsch (2014): i. m. 66.

¹⁸⁰ Patsch (2014): i. m. 64.

¹⁸¹ Patsch (2014): i. m. 105.

¹⁸² Török (2013): i. m. 100.

¹⁸³ Angrosino (1996): i. m. 418.

választ tudatosítania is kell, s szükséges felismernie, hogy csak önnön kulturális szűrőin keresztül képes látni és ítélni.¹⁸⁴

Az inkulturációnak három útja van.¹⁸⁵ A dinamikus ekvivalencia módszere a római formák egyes elemeinek a helyi kultúra egy olyan mozzanatával való helyettesítését jelenti, amelynek azonos jelentése van. A kreatív asszimiláció a helyi szokások megszentelését célozza. Az organikus progresszió pedig az a nézőpont, amely a II. Vatikáni Zsinat javaslatként meghagyott reformjaira épül.¹⁸⁶

Maga II. János Pál pápa is sokszor használta a kifejezést külföldi látogatásai és beszédei során. De megtalálhatjuk a *Redemptoris missio* (1990)¹⁸⁷ és a *Novo millennio ineunte* (2001)¹⁸⁸ kezdetű enciklikákban is. Előbbi dokumentumban a misszióval kapcsolatban jelenik meg az inkulturáció fogalma. Arra a dinamizmusra utal, ahogy az egyház beilleszkedik, beépül a népek kultúrájába, ezáltal elevenné teszi az evangéliumot az adott kultúrákban. A folyamat során a népek, kultúrájukkal együtt, bekapcsolódnak az egyház közösségébe, és mindkét fél kölcsönösen megajándékozza egymást saját értékeivel.¹⁸⁹ A *Novo millennio ineunte* kezdetű enciklikában pedig az új évezred központi kihívásként hivatkozott rá a pápa. Úgy fogalmazott, hogy miközben a kereszténység hű marad hagyományaihoz és a hirdetett evangéliumhoz, magára ölti azon számtalan nép és kultúra arcát, amely befogadja, és amelyek között gyökeret ver a krisztusi örömhír.¹⁹⁰

Dacára a pozitív fogadtatásnak és a széles körű elterjedésnek, az inkulturáció fogalmát sok kritika érte, illetve éri napjainkig. Ezek fő kérdésként azt vizsgálják, hogy mennyiben jelent az inkulturáció választ a hit és a kultúra viszonyára, valamint a kulturális sokszínűség jelenségére.¹⁹¹ Legfőbb ellenvetésként azt hozzák fel az inkulturáció ellen, hogy a dialógus során mind a hitnek, mind pedig a kultúrának meg kellene őriznie teljes önazonosságát, ezzel szemben azonban az inkulturáció a hit megtestesülése egy kultúrában, ami problémákat vet fel. A fogalom kritikusai hangot adnak azon meggyőződésüknek, amely szerint a túlzott kultúroptimizmust el kell kerülni, s az inkulturáció nem válhat mérték nélküli keveredéssé.¹⁹²

További nehézséget okozhat, hogy az inkulturáció szószólói sokszor egy egységes egészből, a 19. századi herderi eszményre hasonlító kultúrafogalomból indulnak ki, amely szemben áll a kulturális antropológia *kultúrák* fogalmával. Kétséges, hogy bármely kultúra változatlan maradhat-e azt követően, hogy találkozott az evangélium üzenetével.

¹⁸⁴ Patsch (2014): i. m. 104–106.

¹⁸⁵ Gyakorlati megnyilvánulásaira Moisset említ ázsiai és afrikai konkrét példákat. Bővebben lásd Moisset (2012): i. m. 358.

¹⁸⁶ Angrosino (1996): i. m. 419–420.

¹⁸⁷ II. János Pál pápa: *Redemptoris missio*. Budapest, Szent István Társulat, 1990.

¹⁸⁸ II. János Pál pápa: *Novo millennio ineunte*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.

¹⁸⁹ II. János Pál pápa (1990): i. m. 52. pont.

¹⁹⁰ II. János Pál pápa (2001): i. m. 40. pont.

¹⁹¹ Boda (1994): i. m. 113–116.

¹⁹² Szélsőséges eseteiben az evangélium kiüresítését és szinkretizmust, illetve a befogadó kultúra oldaláról nézve a kultúra lerombolását, kultúrimperializmust okozhat.

Mennyiben egyeztethető össze ez az állítás a krisztusi örömhír átformáló erejéről szóló bibliai tanúságtétellel?

Nem létezhet tehát valódi inkulturáció a társadalmat érintő szociális, politikai és gazdasági kérdések kezelése nélkül. Ahogy a kulturális relativizmus filozófiájának erkölcsi határai vannak (gyermekmunka, nők körülmételese, vérbosszú stb.), úgy el kell ismernünk az inkulturáció alkalmazhatóságának határait is. Nyitottak lehetünk például az esküvői szertartások változtatásaira, de lehetetlen volna a poligámiát inkulturálni a szentségi házasságról szóló katolikus tanításába.¹⁹³

2.5.3. XVI. Benedek pápa kultúraértelmezése

A rendkívül széles műveltségű, s a nyugati keresztény kultúrát mélyen szerető Joseph Ratzinger (1927–2022) már bíboros korában is sokat foglalkozott a kultúra témakörével, és ez az érdeklődés végigkísérte pontifikátusát is.¹⁹⁴

Ratzinger bíboros 1992-ben *Hit, vallás és kultúra*¹⁹⁵ címmel tartott egy előadást a Salzburgi Főiskolán, amelyet aztán kisebb változtatásokkal 1993-ban a Hittani Kongregáció egy találkozóján és egy szardíniai képzésen is megismételt. A téma fontosságát és újszerűségét látva ez messzemenőig érthető, s ez teszi jelen könyv számára is megkerülhetetlen gondolati támasszá. Ratzinger ebben a később tanulmányként is megjelent szövegben ugyanis a missziót, a kultúra fogalmát, az inkulturációt és a vallásközi párbeszédet nemcsak külön-külön határozza meg, hanem – és ebben áll újdonsága – együtt szemlélve és sajátos összefüggésbe illesztve egymással élő kapcsolatba hozza a fenti fogalmakat.

A későbbi pápa a missziós parancsot mint a kereszténység egyetemes küldetéstudatának szikráját értelmezi, s kiemeli annak a ténynek a fontosságát, hogy ez volt Krisztus utolsó szava tanítványaihoz. Hitünk nemcsak a miénk, hanem mindenkinek szól, és hűtlenné válunk, ha ezt a megváltó szeretetet nem adjuk tovább embertársainknak. Napjainkban azonban a keresztény hit egyetemességét kétely övezi. A kolonializmus okozta büntudat, a relativizmus filozófiája, a posztmodern életérzése, a liberalizmus hamis toleranciaeszménye és a rosszul értelmezett vallásközi párbeszéd mind a keresztény hit igazságának és a misszió létjogosultságának kérdését vetik fel. Ratzinger ezért azt ajánlja, hogy a kereszténység válaszolja meg – először önmagának –, hogy kik vagyunk és kik nem vagyunk, mit hiszünk és mit nem hiszünk, mit tudunk adni másoknak és mit nem. Hitünk mennyiben képes és jogosult arra, hogy más kultúrákat megszólítson

¹⁹³ Angrosino (1996): i. m. 421–422.

¹⁹⁴ Benedek pápa kultúrafelfogása erősen kötődik Európához, ennek oka – véli Lukács László (1936–2023) –, hogy egész személyisége, gondolatvilága jellegzetesen európai, és ebből fakadóan számára Európa erkölcsi ideál, és nem pusztán politikai entitás. Vö. Lukács László: *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 390.

¹⁹⁵ Joseph Ratzinger: *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások*. Budapest, Ős-Kép Kiadó, 2019. 47–66.

és azokat átjárja? Létezik-e egyáltalán egyetemes és felismerhető igazság? Kötelesség vagy elbizakodottság e hitünk igazságairól beszélni másoknak?¹⁹⁶

A kultúra fogalmával kapcsolatban – amelyet „a közösség életét alakító ismeretek és értékítéletek történelmileg kialakult közösségi kifejeződéseként”¹⁹⁷ határoz meg –, Ratzinger bíboros éleslátóan fogalmazza meg, hogy az újkori Európa dolgozta ki első ízben a vallástól elválasztott, sőt azzal ellentétes kultúra definícióját. Minden más ismert kultúrában azonban a vallás a kultúra lényegi eleme, meghatározó középpontja volt. Mivel a vallás határozta meg a kultúrák értékszerkezetét, komoly problémát okoz a keresztény hit beépülése más kultúrákba. Olyan szempontokat vet fel a német bíboros, amelyekkel sem János Pál pápa inkulturációs tanítása, sem a protestáns missziológia kontextualizációs elmélete nem számol ilyen mélységben. A vallással elválaszthatatlanul egybenőtt,¹⁹⁸ abban formálódó és élő kultúrát hogyan tudja úgy átjárni a keresztény tanítás, hogy sem a kultúra, sem az új hit ne pusztuljon el? Ha az evangelizált kultúrából kimetsszük az őt létrehozó, legbenső lényegéhez tartozó vallást, akkor a kultúrát a szívtől fosztjuk meg. Ratzinger szerint az egyetlen megoldás abban rejlik, ha a keresztény hit és a mindenkori másik vallás kapcsolatát nem a teljes másság jellemzi, hanem az egymás iránti belső nyitottság. Az inkulturáció így a kultúrák potenciális egyetemességét, a mindegyikükben meglévő emberi lényeg működését és az egységet célzó közös igazságot feltételezi.¹⁹⁹

Klasszikus értelemben a kultúra magában foglalja a nyitottságot az isteni iránt, a láthatónak a lényegi okokra való visszavezetését. Így a kultúra a megismeréssel és az értékekkel függ össze, és végső törekvése a világ és az abban élő ember létezésének a megértése. Ezek a kérdések azonban a nagy civilizációkban nem individuálisak, hanem közösségi kérdésként jelennek meg, így a közösség helyes kialakításának a problematikájára is reflektálnak. A kultúrában az egyén egy tágasabb, közösségi alany részeként érzékeli önmagát, és lehetősége van a társadalom által felhalmozott kulturális javakat mind kölcsönvenni, mind alakítani. Eloldozhatatlan a kultúra belső lényegétől, hogy gyakorlati tudást, értékeket, morált közvetít. A nagy kultúrák felismerték azt – fogalmaz Ratzinger –, hogy „nem érthetjük meg a világot és élni sem tudunk helyesen, ha az istenire irányuló kérdés megválaszolatlan marad”.²⁰⁰ Ezért ezek a civilizációk úgy értelmezték a világot, hogy a kérdés lényegékként az istenihez való viszonyt tételezték.

Az inkulturáció szempontjából fontos kérdés, hogy a kultúra, történelmi jellegéből fakadóan, az idő folyásának dinamikájában létezik, ezért képes megnyílni és a találkozások révén átalakulni. A nyitottságukat történelmi jellegüknek köszönhető kultúrák tehát nemcsak a maguk ismeretei által tapasztalják meg az embert, a világot és az Istent, hanem a más kultúrákkal való találkozás során is. Ezek olyan határhelyzeteket terem-

¹⁹⁶ Ratzinger (2019): i. m. 47–49.

¹⁹⁷ Ratzinger (2019): i. m. 51.

¹⁹⁸ A vallás mind a kultúra eredetében, mind betetőződésében jelen van. Egyszerre forrása a kulturális jelenségeknek és egyben összegzője is. Vö. Boda (1994): i. m. 19.

¹⁹⁹ Ratzinger (2019): i. m. 50–51.

²⁰⁰ Ratzinger (2019): i. m. 52.

hetnek, amelyek az eltérő felismerések és értékítéletek miatt kulturális elmélyülést vagy tisztulást eredményeznek az adott kultúra zártsága vagy nyitottsága szerint.

Mivel nem egy kulturálisan mezítelen hit és egy vallásilag közömbös kultúra találkozik, ezért – Ratzinger bíboros szerint – szerencsésebb lenne, ha az inkulturáció helyett kultúrák találkozásáról vagy kultúrák egymásra gyakorolt hatásáról beszélnék. Minden hit kötődik valamely kultúrához, és a modern technikai civilizáción²⁰¹ kívül nincs vallástalan kultúra sem. A legnagyobb probléma azonban az, hogy két egymással ennyire ellentétes valóság nem lenne képes életképes egészet alkotni a találkozás után sem.²⁰²

Fenomenológiai vizsgálódásait azzal a következtetéssel zárja a későbbi XVI. Benedek pápa, hogy a kultúrák potenciális egyetemességét az egyesülésre törekvő történelem határozza meg.²⁰³ De miért van ez így? Miért van az, hogy a kultúrák részlegeseek, egymástól különbözőek, de mégis egymásra nyitottak, és képesek az egymásra hatásra, esetenként az összeolvadásra? Elvetve a pozitivista válaszokat, Ratzinger metafizikai megoldást javasol. Úgy véli, az adja meg a kultúrák találkozásának a lehetőségét, hogy az ember egy és ugyanazon lény, akit léte mélyén az igazság érint meg. Különbözőségünk az emberi szellem végességéből ered, ez az oka annak, hogy egyik kultúra sem képes kirajzolni a nagy egészt. Ugyanakkor – figyelmeztet Ratzinger – ez a pozitív felismerés sem feledtetheti el, hogy az emberi létezésnek az elidegenedésben negatív tényezője is van, amely egyaránt elválaszt egymástól és az igazságtól. Vizsgálódásait összegezve úgy fogalmaz XVI. Benedek, hogy az elidegenedés okozza a kultúrák találkozásáért folytatott küzdelem problémáit, és ennek köszönhető, hogy a vallásokkal folytatott párbeszéd során nem feledkezhetünk meg a valláskritikáról.²⁰⁴

XVI. Benedek legtöbb írásában, beszédében feltűnik, hogy a pápa külön szemléli a mindennapos élet kultúráját és a művészetek, tudományok világának a „magaskultúráját”. „A második az igazi terepe a hit kibontakozásának, még ha az első képezi is azt a materiális valóságot, amelyben a kereszténységnek mindennapos szinten testet kell öltenie.”²⁰⁵

XVI. Benedek pápa számára a valódi kultúra a kereszténység által átítatott műveltség. A német pápa ezzel a *Gaudium et spes* értelmezését és a zsinatot követő tanítóhivatali, pápai meghatározásokat gazdagítja, bontakoztatja jobban ki, s a kultusz-kultúra fogalom-pár ősi egységéről tesz bizonysgot.

XVI. Benedek látásmódjában a „nagy kultúra” a kulturális valóságnak csupán az egyik szelete, ahogyan a keresztény kultúra is egy a jelen nyugati civilizáció kultúrái közül.

²⁰¹ Daniélou a technikai civilizációt azért tartotta szoros kapcsolatban lévőnek az ateista humanizmussal, mert meglátása szerint a technikai civilizáció számos szempontból (ember által alkotott dolgok túlsúlya, a hatalom érzetének csábítása, a hatékonyság és a téves fejlődésszmeny képe) megnehezíti a vallásos elköteleződést. Vö. Jean Daniélou: *Az igazság botránya*. Budapest, Jel Könyvkiadó, 2020. 156–161.

²⁰² Ratzinger (2019): i. m. 54.

²⁰³ Ratzinger (2019): i. m. 54–55.

²⁰⁴ Ratzinger (2019): i. m. 55.

²⁰⁵ Török (2013): i. m. 109.

Az európai kulturális szintek közül négy fő összetevőt különít el. A görög kulturális hagyomány a demokrácia, az értelem és az etika által gazdagította a későbbi korokat. A zsidó-keresztény örökségnek a görög kultúra összegzését és az ember istenképűségének gondolatát köszönhetjük. A latin örökség része a jogrend megalkotása és a társadalomszervezés, míg a modern Európa hagyománya az emberi és szabadságjogokat hívta életre.²⁰⁶

A pápa látásmódjának különös ereje abban van, hogy a kereszténység szükségszerűen a kultúra része lesz, ahogy igaz ez fordítva is, s a kultúra is a kereszténység alkotóelemévé válik.

Az utóbbi néhány évtized kulturális változásait úgy összegzi Ratzinger bíboros, hogy csökkent a kultúrák meghatározottsága és a homogenizáló törekvések elleni védekező-képessége. Miközben pozitív folyamatot jelent a kultúrák közötti párbeszéd felerősödése és az együttműködés kölcsönös lehetőségeinek gazdagodása, a kulturális cserék elüzletiesedésének veszélyeivel is szembesülünk. A pápa arra figyelmeztet, hogy a kulturális eklekticizmus és a kulturális nivellálódás a kultúra és az emberi természet szétválasztásának irányába mutatnak. Amennyiben ez a fenyegetés megvalósulna, az ember tisztán kulturális tényezővé redukálódna, és a kultúrák elveszítenék a transzcendenshez kapcsolódó viszonyukat.²⁰⁷

XVI. Benedek pápa a kultúrával mint a természetet és társadalmat átalakító tényezővel is számol. A transzcendens tartalmakban és célokban gazdag emberi természet a kultúra számára is normateremtő. Az ember képes kultúrája révén alakítani és értelmezni természeti környezetét. A kultúrát pedig ez az erkölcsi törvényekre tekintettel lévő felelős szabadság irányítja. Mind a természetet, mind a társadalmat érintő torzulásának és károsításnak okát abban az emberi magatartásban látja a pápa, hogy az ember megfedkezik az életet irányító vitathatatlan igazságok létezéséről, és önnön szabadságát korlátok nélkülinek értelmezi.²⁰⁸

Ratzinger bíboros kultúrafelfogásával kapcsolatban azonban fontos kérdés, hogy

„a katolikus egyház továbbgörgeti azt a problémát, hogy kultúrán következetesen nem azt érti, amit a kulturális antropológia, a szociológia vagy egyéb szaktudományok. Továbbra is a műveltség (*paideia*) vagy a léleknevelés (*cultura animi*) fogalmi körében helyezi el a kultúra egészét, s csak bátorítatlanul mer túltekinteni ezen a körön. Ez viszont felveti a jogos kérdést: ilyen módon lehet-e sikeres akármiféle új evangelizáció? A »nagy« kultúra iránti egyházi érdeklődés nagyon sokszor magával hozza a »kis« kultúra iránti érdektelenséget, az ahhoz fűződő kapcsolat kiépítésére való képtelenséget.”²⁰⁹

²⁰⁶ Joseph Ratzinger: *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*. San Paolo, Edizioni Paoline, 1987. 207–221.

²⁰⁷ XVI. Benedek pápa: *Caritas in veritate*. Budapest, Szent István Társulat, 2009. 26. pont.

²⁰⁸ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 48–51. pont.

²⁰⁹ Török (2013): i. m. 113.

2.5.4. Ferenc pápa kultúrafelfogása

Nehéz egy folyamatban lévő pontifikátust egy olyan összetett kérdés tekintetében vizsgálni, mint a hit és a kultúra viszonya, illetve utóbbi meghatározása. Az azonban már Ferenc pápa első megnyilatkozásaiban is látszott, hogy elődjével, XVI. Benedekkel ellentétben nem „nagy kultúra-kis kultúra” megosztottságban vizsgálja a kulturális kérdéseket. Ferenc pápánál a „nagy kultúra” művészeti, tudományos dimenziója helyett a teljes emberi valóságon van a hangsúly. A társadalom peremén élők, a testi, lelki, anyagi szükségét szenvedők, az igazságtalanságok áldozatai és a környezeti problémák inkább alkotják a pápa számára az evangélium kulturális közegét, mint a tudományos élet vagy a művészet dimenziói.

Ferenc pápa kultúrafelfogásának megértéséhez nagy segítséget ad az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdítás és a *Fratelli tutti* (2020) kezdetű enciklika. A *Fratelli tutti* meghatározása szerint a kultúra a népet jelenti, annak meggyőződéseivel és az életmódját átható dolgokkal egyetemben. Egy nép kultúrája magában foglalja a közösséget formáló vágyakat és az élet teljességét – így több, mint egy elvont eszme. Ferenc pápa ezzel a kultúrameghatározással összeköti a fogalmat és a kultúrát teremtő találkozás eszméjét, a találkozás kultúráját, amely utóbbi értelmezésében azt jelenti, hogy a találkozás vágya és a kapcsolódási pontok keresése a kultúra lényegi elemévé válik.²¹⁰ Az *Evangelii gaudium*ban (2013) pedig, a *Gaudium et spes* definíciójára utalva, a római katolikus egyházfő úgy beszél a kultúráról, mint amely magában foglalja egy nép életének a teljességét. A kultúra egy társadalom meghatározott életstílusa, egy adott közösség által kialakított sajátos mód arra, hogy egymással, más népekkel és Istennel kapcsolatba kerülhessenek. A kultúra ezért értékes eszköz ahhoz, hogy megértsük a keresztény élet különböző kifejeződési formáit. Mivel az emberi személy közösségre van utalva, ezért minden nép jogos autonómiával fejleszti ki önnön kultúráját, tagjai pedig arra a társadalomra vonatkoztatva értelmezhetők, amelyben kulturális valóságukat megélik. Az ember kultúrába foglalt teremtményi mivoltából eredően nemcsak a természet és a kultúra fonódnak szorosan össze, hanem az isteni kegyelem is feltételezi a kultúrát. A kereszténység és a kultúra kapcsolatát illetően a pápa úgy fogalmaz, hogy „amikor egy közösség befogadja az üdvösség hírért, a Szentlélek az evangélium átformáló ereje által megtermékenyíti annak kultúráját”.²¹¹ II. János Pál pápát idézve Ferenc pápa úgy folytatja, hogy az egyháztörténet tanúsága szerint az egyház nem rendelkezik egyetlen kulturális modellel, hanem miközben hűséges marad az evangéliumhoz és önmaga lényegéhez, képes magára öltetni számtalan nép és kultúra arcát, amelyek befogadják, és amelyek között gyökeret ver.²¹² A különböző kultúrák értékeit befogadó egyház ékszerekkel díszített menyasszonnyá²¹³ válik, és a népekben, amelyek kultúrájuknak megfelelően tapasztalják meg Isten ajándékát, kifejezi hiteles katolicitását, és azokat kultúrájukkal együtt bekapcsolja saját közösségébe.²¹⁴

²¹⁰ Ferenc pápa: *Fratelli tutti*. Budapest, Szent István Társulat, 2021. 216. pont.

²¹¹ Ferenc pápa: *Evangelii gaudium*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 116. pont.

²¹² II. János Pál pápa (2001): i. m. 40. pont.

²¹³ Iz 61,10.

²¹⁴ Ferenc pápa (2014): i. m. 115–117. pont.

Előző fejezetünk végkövetkeztetése az volt, hogy a 20. század második felére a kulturális antropológia eljutott a kommunikáció, a közösség és a kultúra hármasságának összekapcsolódásáig. Ferenc pápa fenti kultúrameghatározásánál láthatóvá válik, hogy a katolikus egyház „utolérte” a kulturális antropológiát. A II. Vatikáni Zsinaton megkezdett folyamat napjainkban látszik gyümölcsözővé válni: mára képes egy nyelvet beszélni a katolikus teológia és a kulturális antropológia, lehetővé téve ezzel korunk fontos kérdéseinek dialektikus megvitatását.

Ezt az állítást árnyalva, Görföl Tibor (1976–) napjaink antropológiai és egyházi kultúrafelfogásait²¹⁵ összehasonlítva úgy látja, hogy amíg a kulturális antropológiai kutatás egyre inkább elveti az egységes és általános kultúradefiníció lehetőségét, addig a teológiai megközelítés kitart az univerzális horizontú kultúra nézőpontja mellett. Ebből fakadóan „az új században a kereszténységnek elsősorban az egyetemességigény és a részlegesség összhangjának a megteremtése lesz a feladata”.²¹⁶

A spirituális és a kulturális képzést együtt szemlélve Ferenc pápa az egyház azon évezredek tevékenységére mutat rá, amely a jobb kultúra lehetőségét próbálja nyújtani a fiatalok számára; a bölcsességet, az emberi és az emberré tevő tudást felmutatva. A társai fülét bedugó Odüsszeusszal szemben a szirének énekénél szebb dallamot éneklő Orpheuszt állítja példaként, hogy a kulturális konzumizmus kórusa a krisztusi üzenettel átítatott kultúra szimfóniájává válhasson.²¹⁷

A jezsuita pápa pontifikátusa kezdete óta három témát kezel kiemelt hangsúllyal. Elsőként azt a gondolatot, hogy az egyháznak az Úr jelenlétében kell haladnia. Második alappillérként jelenik meg, hogy az egyház Krisztusra mint szegletköre építkezik. A pápa megközelítésmódjának harmadik központi fókusza pedig, hogy az egyháznak minden körülmények között Jézus Krisztust kell megvallania.

Az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításában a kultúra számos témája mellett (multikulturális városi evangelizáció, az uralkodó kultúra felszínessége és a globalizáció kulturális gyökereket romboló hatása) a pápa részletesen foglalkozik az inkulturáció jelentéskörével is.²¹⁸ Ferenc pápa úgy fogalmaz, hogy az evangelizált kultúra, azaz a hit

²¹⁵ A témának John F. Kavanaugh amerikai jezsuita teológus egy egész művet szentelt. Vö. Kavanaugh (2003): i. m.

²¹⁶ Görföl (2018): i. m. 16–17.

²¹⁷ Ferenc pápa: *Christus vivit*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 223. pont.

²¹⁸ „Az evangelizáció örömmel ismeri fel ezt a sokféle gazdagságot, melyet a Lélek támaszt az Egyházban. Nem felelne meg a megtestesülés logikájának, ha egy egykultúrájú és egyhangú kereszténységben gondolkodnánk. Bár igaz, hogy néhány kultúra szorosan kötődött az evangélium meghirdetéséhez és a keresztény gondolkodás kibontakozásához, ám a kinyilatkoztatott üzenet egyikükkel sem azonosul, és tartalma kultúrák fölötti. Éppen ezért az új, vagy a keresztény igehirdetést még be nem fogadott kultúrák evangelizációjában nem feltétlenül szükséges az evangélium ajánlatával együtt egy meghatározott kulturális formát erőltetni, bármilyen szép vagy régi is az. Az üzenet, amelyet hirdetünk, mindig valamilyen kulturális öltözetben van, néha azonban az Egyházban beleesünk saját kultúránk öntelt szakralizálásának hibájába, mellyel inkább fanatizmusról, mintsem hiteles evangelizáló buzgóságról teszünk tanúságot. [...] Nem várhatjuk el, hogy minden kontinens összes népe utánozza a keresztény hit megjelenítésében azt a módot, ahogyan az európai népek a történelem egy meghatározott pillanatában magukévá tették azt, mert a hit nem zárközhat be egy részleges kultúra megértése és kifejezőmódja korlátai közé. Vítathatatlan, hogy egyetlen kultúra sem meríti ki Krisztus megváltásának misztériumát.” Vö. Ferenc pápa (2014): i. m. 117–118. pont.

által megjelölt kultúra, olyan belső tartalékokkal rendelkezik, amely a hit, a szolidaritás és a bölcsesség értékeit hordozva egy szolidárisabb társadalmat képes munkálni. Ezért kötelességünk a kultúrák evangelizálása. A hagyományosan katolikus országokban ez a vallási gazdagság őrzését és erősítését jelenti, a szekularizált társadalmakban pedig a kultúra evangelizációjának új formáit – tudva azt, hogy ennek sikeréhez hosszú időre lesz szükségünk.²¹⁹ A kultúráknak szóló evangelizáció arra is hív, hogy új módon tegyünk tanúságot Jézus üzenetéről az ész és a tudományok világának. A hit és az ész közötti új találkozás célja, hogy a keresztény hit hihetőségét új aspektusokból mutassuk be. Az ezen valóságokkal folytatott valódi párbeszéd az evangelizációban elkötelezett kereszténység számára azért fontos, mert így juthat el „az evangélium ajánlattétele a kulturális szöveg-környezetek és a címzettek sokféleségéhez”.²²⁰

Ferenc pápa a kultúra dimenziójában szól a kultúra erőszakosságáról, a kulturális gyarmatosításról is, amely, mint mondja, többnyire az új kultúrák türelmetlenségében jelentkezik és a régi hagyományok elleni totális konfrontációban nyilvánul meg. Jellemző erre a magatartásra a múlt megtagadása és a különbözőség üldözése. Ezzel a csak a jelen érdekeit néző és a teremtés rendjével szembeforduló magatartással szemben szükséges felmutatnunk a keresztény tanúságtételt. Ennek alapja, hogy mindenki sikeresen ismerje fel saját útját, amelyet az Úr neki szánt, és azon haladva a lehető legtöbbet hozza ki önmagából.²²¹ Ez azért is fontos, mert a hívő ember a világban végzett tevékenységei által képes áthatni a kultúrát, azzal, ahogy napi teendőit szeretetben és Istennek ajánlva végzi, építve ezzel Isten országát.²²²

A *Gaudete et exsultate* (2018) kezdetű apostoli buzdításban a pápa felrajzolja a két kultúra közötti különbséget: egyik oldalon áll az elgyengítő szorongás, a pesszimizmus, a fogyasztói individualizmus és az önzés lustasága, valamint az Isten nélküli hamis lelkiség.²²³ Ezzel szemben Ferenc pápa látásmódjában a valódi kultúra, a hegyi beszéd értelmében élt keresztény élet; a béke, az irgalom és a szeretet kultúrája.²²⁴ Példaként Assisi Szent Ferencet (1181/82–1226) állítja eléink, akiben „megfigyelhető, mennyire elválaszthatatlan egymástól a természetért való aggódás, a szegényekkel való igazságos bánásmód, a társadalmi elkötelezettség és a belső béke”.²²⁵

Ferenc pápa a kultúráról mint a családokat veszélyeztető tényezőről sem feledkezik meg. Az *Amoris laetitia* (2016) kezdetű apostoli buzdításában olyan, korunkra jellemző negatív tendenciákra hívja fel a figyelmet, mint a birtoklás és az élvezet individualista kultúrája, a családokat sértő rossz munkakultúra, az embereket érintő selejtezés gyakor-

²¹⁹ Ferenc pápa (2014): i. m. 61–75. pont.

²²⁰ Ferenc pápa (2014): i. m. 132–134. pont.

²²¹ „Adja az ég, hogy fel tudd ismerni, mi Jézus szava, mi az ő üzenete, melyet Isten a te életeddel akar elmondani a világnak.” Vö. Ferenc pápa: *Gaudete et exsultate*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 24. pont.

²²² Ferenc pápa (2018): i. m. 11., 14., 25. pont.

²²³ Ferenc pápa (2018): i. m. 111. pont.

²²⁴ Ferenc pápa (2018): i. m. 112–121. pont.

²²⁵ Ferenc pápa: *Laudato si'*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 10. pont.

lata, valamint az ideiglenesség kultúrája és a nőket érő hátrányos megkülönböztetések kulturális vonatkozásai.²²⁶

2.5.5. Ökumenikus kitekintés: a kontextualizáció protestáns megközelítése

Michael W. Goheen (1955–) kanadai református teológus – az evanglikál hagyományt összefoglalva és a katolikus tanítással egybehangzóan – úgy látja, hogy az evangélium óhatatlanul kulturális alakot ölt. Így a kérdés abban áll, hogy a krisztusi üzenet kontextualizációja hiteles vagy hiteltelen-e. A missziós parancsot követve az evangéliumot mindenkinek tovább kell adnunk, ez pedig kultúrákban ható kommunikációs feladat, és ennek nyomán konkrét kulturális létformákban megjelenő keresztény közösségek jönnek létre.²²⁷

A missziós parancs tehát megkívánja, hogy sokféle kultúra közegébe kerüljön bele az evangélium. A kontextualizáció a protestáns teológiában azt a kérdést vizsgálja, hogy az egy evangélium hogyan viszonyul a kultúrák diverzitásához, amelyekbe elküldetett. Hogyan testesül meg hitelesen az evangélium a nyugati posztmodern kultúrában? Hogyan ültethető át az afrikai, ázsiai népek civilizációs közegébe?

Goheen két veszélytől óv: az etnocentrizmus és a relativizmus szélsőségeitől. Etnocentrizmus alatt ebben a kontextusban azt értjük, amikor az evangélium valamelyik kulturális formája egyedülivé és normatívvá válik. A relativizmus veszélyében pedig az a vélemény ismerhető fel, hogy egyetlen kulturális formát, kifejeződést sem ítéltünk jónak vagy rossznak. A helyesen feltett kérdés így az, hogyan lehet az egyház hűséges az evangéliumhoz úgy, hogy közben elkerüli az etnocentrizmus szélsőségét, és hogyan ölthet úgy magára különböző kulturális formákat, hogy ne torkolljon szinkretizmusba, és ne kerüljön a relativizmus zsákutcájába.²²⁸

Dean Flemming (1941–) rámutatott, hogy a kontextualizáció – ez egy olyan dinamikus folyamat, amelynek következtében az evangélium egy konkrét kulturális vagy történelmi közegben ölt testet – az Újszövetségben is meghatározó volt.²²⁹ A kontextualizáció révén, amely prófétai módon áthatja és átalakítja az adott kultúrát, az evangelizált közösség saját kultúrájában élheti meg a krisztusi örömhírt.²³⁰ János és Pál apostol hiteles módon ültették át az evangéliumot a hellenista közegbe, kontextualizálták azt.²³¹ Az Újszövetségben jelen lévő kontextualizációra Flemming azt a példát hozza, ahogy a szinoptikus evangéliumokban központi üzenetként megjelenő Isten országa a pogány kultúra közegének íródott János-evangéliumban gyakorlatilag eltűnik.

²²⁶ Ferenc pápa: *Amoris laetitia*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 32–33., 39., 54., 191. pont.

²²⁷ Michael W. Goheen: *Keresztyén misszió ma. Bevezetés*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2019. 254.

²²⁸ Goheen (2019): i. m. 256–258.

²²⁹ Valójában már az Ószövetségben is találkozunk inkulturációval. Vö. Boda (1994): i. m. 59–60.

²³⁰ Dean Flemming: *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*. Westmont, InterVarsity Press Academic, 2005. 19.

²³¹ Flemming (2005): i. m. 257.

Lesslie Newbigin (1909–1998) brit teológus és misszionárius is úgy vélte, hogy a János-evangélium és benne a Logosz-himnusz az egész keresztény történelem legbátrabb és legsikeresebb kontextualizációja: „minden idők gnosztikusai úgy értették, a könyv elsősorban nekik íródott. Ám a Bibliában sehol sem találjuk az Isten igéje és az emberi kultúra közötti tökéletes ellentmondás világosabb kijelentését.”²³²

Newbigin szerint azért lett az evangélium és a kultúra kapcsolata a modern evangelizáció egyik legvitatottabb kérdése, mert két különálló dologként tekintenek rájuk, mintha egy testetlen üzenet és egy történelmileg meghatározott kulturális életmód találkozna.²³³ Ezzel szemben a görög-római kultúra kategóriáit²³⁴ felhasználó Pál és János apostolok azt tanítják nekünk, hogy minden kulturális forma átformálható és megtölthető az evangélium új jelentésével.

A kontextualizációnak azonban súlyos kérdésekre is válaszolnia kell. Átveheti-e az evangélium a régi vallás helyét? Fenntarthatja-e úgy az élet korábbi, megszokott egységét, hogy saját alapjait kínálja fel?²³⁵ Mi történik a pogány háttérű kulturális, erkölcsi, társadalmi szokásokkal? Milyen a hiteles kontextualizáció az emberi élet teljességére nézve? Milyen lehet a kontextualizált istentiszteleti és liturgikus forma? Hogyan válaszolhatunk speciális teológiai kérdésekre, például Latin-Amerika strukturális gazdasági igazságtalanságaira?

Az egyház minden nemzedékének küldetése, hogy megfogalmazza, hogy mi hitünk helyes történeti értelmezése, és az hogyan kapcsolódik az adott korszak kérdéseéhez, problémáihoz. Az egyház felelőssége hirdetni, hogy mi a hit, és küzdeni a hitet romboló tanok ellen.²³⁶

Goheen úgy véli, hogy „az új kultúrák tapasztalata vezetett az indigenizáció (protestáns), illetve az alkalmazkodás vagy adaptálás (római katolikus) gyakorlatához. A misszionáriusok felismerték, hogy mennyire fontos az evangélium különféle emberi kultúrákba való átültetése.”²³⁷

A korukat megelőző, de annak Európa-centrikusságát teljesen levetkőzni nem tudó 19–20. századi missziós struktúrákat mára a katolikus inkulturáció és a protestáns kontextualizáció váltotta fel. A szerteágazó viták ellenére összefoglalható a kontextualizációt képviselő elméletek néhány fő állítása. Ezek szerint:

1. Az evangélium egyik kifejeződése sem egyetemesen normatív.
2. A krisztusi örömhírnek minden kultúrában otthonra kell lennie, de egyben mindig egyik kultúrával szemben is kell állnia.

²³² Lesslie Newbigin: *Foolishness to the Greeks*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1987. 53. Idézi: Goheen (2019): i. m. 261.

²³³ Lesslie Newbigin: *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat Kiadó, 2006. 221–222.

²³⁴ A görög és a római kultúra kereszténység általi inkulturálását bővebben lásd Boda (1994): i. m. 65–89.

²³⁵ Johan Herman Bavinck: *The Impact of Christianity on the Non-Christian World*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1948. 21. Idézi: Goheen (2019): i. m. 265.

²³⁶ Lesslie Newbigin: *The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme*. London, SCM Press, 1948. 137–138.

²³⁷ Goheen (2019): i. m. 269.

3. A kontextualizációnak az élet valamennyi részét érintő folyamatnak kell lennie.
4. A kontextualizáció minden egyház feladata, beleértve a nyugati kereszténységet is.
5. A kontextualizáció nem ér véget az evangéliumnak az adott kultúrába való megérkezésekor, hanem állandó folyamat.
6. A kontextualizáció az evangélium lényegéhez tartozik.²³⁸

Stephen Bennett Bevans (1944–) hat kontextualizációs modelljéből²³⁹ Goheent követve a spektrum két végén található modelleket említjük meg, segítve ezzel az egész kontextualizációs kérdéskör jobb megértését. A római katolikus és az evanglikál teológiára egyaránt jellemző a fordítás vagy átültetés modellje. Központi gondolata, hogy az evangélium egy változatlan üzenetet jelent, amelyet különböző kultúrák nyelvére fordítanak le. A kultúra felett álló evangélium elsőbbséget élvez, és be kell építeni a kultúrába. Az evangéliumnak van egy, a kultúrától független belső magja, és ezt egy másodlagos kulturális héj borítja. A modell pozitívuma az evangélium komolyanvétele, ugyanakkor, ellentétben a biblikus szemlélettel, megfelelkezik az igazság történelembéágyazottságáról, és komoly kérdéseket vet fel a mag-héj metafora is.²⁴⁰

Az antropológiai modell a kultúra elsőségére épít.²⁴¹ Az isteni kijelentéssel minden kultúrában megnyilvánuló valóságként számol, ezért a kultúra kétszeresen is kontextusként szolgál. Egyrészt a kultúrával folytatott dialógus felfedi azokat a problémákat, amelyekkel az evangéliumnak foglalkoznia kell, másrészt pedig a kultúra már Isten által megérintett területeit kell keresnünk a sikeres evangelizációhoz. A modell előnye, hogy felismeri, Isten a világ valamennyi kultúrájához szólt, és komolyan veszi, hogy az örömhír meghallásának feltétele, hogy az emberek problémáit is meglássuk. Nehézségei viszont abban mutatkoznak meg, hogy nem számol a kultúra bűnös és bálványimádó mivoltával, az evangéliumot pedig befejezettként, egy megtörtént esemény hirdetéseként tekinti.

A fordítás modellje a megváltást, az antropológiai modell a teremtetést hangsúlyozza. Előbbi a kultúra bűnös voltát és megváltásra szorultságát domborítja ki, utóbbi pedig a kultúra értékeit és azt, hogy a kultúra a történelembé belépő Isten munkájának a színtere. A fordítás modellje a kultúrát kívülről megszólító és átformáló evangéliumot állítja előtérbe, az antropológiai modell viszont az örömhír kultúrából fakadó kifejeződését. A fordítás modellje óv a szinkretizmustól, ezért az evangélium történetietlenné válása fenyegeti, az antropológiai modell ezzel szemben épp az irrelevanciától fél, így

²³⁸ Goheen (2019): i. m. 270–272.

²³⁹ Stephen B. Bevans: *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, Orbis Books, 1992.

²⁴⁰ Boda László (1929–2014) magyar katolikus teológus ezzel kapcsolatban arra emlékeztet, hogy a vallás kultúraágyazottsága azért sem tehető zárójelbe, mert „a kereszténység arra az Evangéliumra épül, amely kifejezetten az életformát célozza meg. [...] hogyan lehet helyesen, emberhez méltóan élni”. Vö. Boda (1994): i. m. 40.

²⁴¹ Habár Niebuhr csupán az egyes számban értett kultúra és az evangélium kapcsolatával foglalkozott, mégis érdekes összehasonlításra ad alkalmat Bevans kontextualizációs modelljeinek Niebuhr „Krisztus és kultúra” paradigmáival való összevetése.

a kulturális elemek túlzó elfogadásával könnyen átcúsúszik a szinkretizmus zsákutcájába. S végül a fordítás modellje a kontextualizálandó üzenetet, az antropológiai modell pedig a kultúrát tekinti elsődlegesen fontosnak, amelyben az üzenetet kontextualizálni kell.²⁴²

Napjaink protestáns missziós teológiája négy kontextualizációs területet különböztet meg: a kulturális elidegenedés kérdését felvető afrikai egyházakat, az igazságtalan gazdasági struktúrák által sújtott latin-amerikai egyházakat,²⁴³ a kisebbségben élő ázsiai egyházakat, és végül a szekularizálódott, a kultúrával túl régóta szimbiózisban élő nyugati kereszténységet. Európa egyházai számára létfontosságúnak tűnik, hogy visszanyerjék az evangélium kultúrát bíráló vonásait.²⁴⁴

A katolikus tanítással összhangban a protestáns teológia is úgy látja, hogy a hűség kontextualizáció alapja annak a felismerése, hogy az evangélium egyetemesen érvényes üzenet. Ez azonban testet öltve, kulturális köntösben jelenik meg. A kultúra pedig, mint az emberi közösség együttélési módja, szintén nem elvont valóság, hanem a mindennapok realitásában jelentkező életmód.

A keresztény ember kibékíthetetlen történetben él:²⁴⁵ egyszerre része kulturális környezetének és az élet minden területén hűséget követelő krisztusi közösségnek. „A keresztyén közösség az evangélium és a kultúra kereszttűjén áll, azon a helyen, ahol két összeegyeztethetetlen életmód találkozik és ütközik össze egymással.”²⁴⁶

Andrew Walls (1928–2021)²⁴⁷ két elvben írta le a két közösséghez tartozás feszültségét. Egyrészt az indigenizálás elve alapján a keresztény embernek – mivel képes életet és a kulturális testet öltött evangéliumot teljesen leválasztani a kulturális környezetről – társadalma tagjaként teljes életet kell élnie. Azaz a keresztény közösségeknek és a hozzá tartozó egyéneknek részt kell vállalniuk kultúrájuk intézményeiben és szokásaiban. Ezzel azonban feszültségben van a zárandokelvként megfogalmazott második tétel, amely arra figyelmezteti a hívő embert, hogy a krisztusi hűség elidegeníti társadalmától. „Kultúránkhoz tartozunk, ezért otthon vagyunk benne; az evangélium szólít bennünket, ami más életmódot követel meg, ezért hadilábon állunk kultúránkkal.”²⁴⁸

A hiteles kontextualizáció²⁴⁹ során az egyház – megértve a Bibliában elmesélt igaz, teljes és mindenkire vonatkozó, teremtvő és megváltó történetet – arra törekszik, hogy ezt átélje, és a világ valamennyi kulturális kontextusába hűségesen átültesse. A párbeszéd során sem feledkezhetünk meg arról, hogy az evangéliumot kivéve minden más vallási

²⁴² Goheen (2019): i. m. 272–274.

²⁴³ Az afrikai és latin-amerikai inkulturációval kapcsolatos római katolikus megközelítést lásd Boda (1994): i. m. 107–113.

²⁴⁴ Goheen (2019): i. m. 275.

²⁴⁵ Habár a következő fejezet ezt a témát, a keresztény ember kettős polgárságát részletesebben tárgyalja, mégis indokoltnak tűnt jelen részben, a kontextualizáció kapcsán is számításba venni.

²⁴⁶ Goheen (2019): i. m. 276.

²⁴⁷ Andrew Walls: *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*. Maryknoll, Orbis Books, 1996.

²⁴⁸ Walls (1996): i. m. 8. Idézi: Goheen (2019): i. m. 277.

²⁴⁹ Római katolikus szempontból az inkulturáció iránymutató szempontjai: 1. a szabad közlés és a szabad elfogadás, 2. egy nép felemelésének, humanizálásának a célja, 3. a kölcsönösség elve, 4. és az arányosság szempontja. Vö. Boda (1994): i. m. 104–106.

történet bálványimádó, amely a Teremtő helyett a teremtés egy részét szolgálja. Fel kell azonban azt is ismernünk, hogy ezek a kultúrák Isten általános kegyelmét is hordozzák, és sok igazságot fedezhetünk fel bennük. Ismét a fenti dichotómiával állunk szemben: „az evangélium lencséjén keresztül nézve a kultúrára igent éppúgy kell mondanunk, mint nemet, elfogadást éppúgy kell tanúsítanunk, mint elutasítást. A kultúra minden vonatkozása, intézménye és szokása Isten teremtési tervéből fog megmutatni valamit, de egyidejűleg a bűnös bálványimádás hatására torzulni is fog.”²⁵⁰ Feladatunk nehéz szépsége abban rejlik, hogy a kultúrával találkozó evangélium kapcsán meg kell tanulnunk, hogy ne idomuljunk a világhoz, meg kell tanulnunk, hogy mi az a kultúrában, ami teremtettségénél fogva jó, de a bűn által eltorzult. Meg kell tanulnunk igent és nemet mondani.²⁵¹ Küzdelmünkben sokat tanulhatunk a történelemből, amely megmutatja, hogy az elmúlt két évezredben Isten népe hogyan maradt hűséges.

Mindazonáltal a kontextualizáció feladatát sosem fogjuk teljesen elvégezni. Ezt sem bűnös tökéletlenségünk, sem a kultúra folyamatos változása nem teszi lehetővé. Egyházaink feladata a jövőben is az lesz, hogy miközben igyekeznek hűségesen élni az evangélium történetében, a kultúrát mind elfogadással, mind kritikával szemléljék, dacoljanak a bálványok szolgálatát jelentő „halál kultúrájával”, és az örömhírt tegyék láthatóvá embertársaink számára.²⁵²

²⁵⁰ Goheen (2019): i. m. 279.

²⁵¹ Goheen (2019): i. m. 279.

²⁵² Goheen (2019): i. m. 281.

Vákát

II.

AZ EVANGELIZÁCIÓ MINT JELENSÉG A TÁRSADALOMBAN

Vákát

1. Kereszténység és kultúra

Az előző fejezetben a kultúra fogalmát igyekeztünk meghatározni. Mielőtt könyvünk ráterne fő állításainak kifejtésére, a második részben a kereszténység és a kultúra viszonyának a *dichotómiáját*, a hitvédelem kérdéskörét, az ateizmus formáit és korunkra vonatkozó jelentőségét, valamint a posztmodern fogalmát és jelenségét vizsgálja meg, annak érdekében, hogy megalapozott fogalmi háttérből képes legyen a kialakult helyzet elemzésére és a válaszadási kísérlet megfogalmazására.

Hogyan felelhet meg a keresztény ember kettős identitásának? Mit örökölt a gyakorlati ateizmus a modernizmus elméleti ateizmusából? Mi a posztmodernnek az a fogalmi, filozófiai kerete, amely fogódzókat ad a vallással való kapcsolatához?

1.1. A probléma gyökerei

A vallás és a kultúra két, egymáshoz szervesen kapcsolódó dimenziót alkotnak, ugyanakkor a viszonyuk évezredek óta problémát okoz a gondolkodó embernek. Jan Assmann (1938–) mutatott rá arra, hogy Izraelben világtörténelmi újdonságként született meg a voltaképpen vallás, „egy önálló érték-, értelmi és cselekvési szféra értelmében, amely fogalmilag élesen elkülönül a kultúra és a politika szférájától”.²⁵³ Assmann szerint ezt a kivonulástörténet emlékezési alakzata szimbolizálja. A kivonulástörténet az ősképe a vallás és kultúra dinamikus kettősségének. Az Egyiptomból való *exodus* során Izrael egy istentelen, elnyomó és asszimiláló közeget, a civilizáció világát hagyta hátra hite hívására válaszolva.²⁵⁴

A kulturális megmaradás alapja ugyanakkor a kulturális emlékezet. Ezt azonban csupán a szertartásokkal élő, intézményesült vallás segítségével tudja megtartani a kultúra, az ünnepek és rítusok megjelenítésével, a szent és a profán idő, hely, esemény szétválasztásával. Ez tartja életben a csoport kulturális identitását.²⁵⁵

A kultúra folyamatainak a figyelmen kívül hagyásával nem érthetjük meg történelmünket, annak döntő folyamatait. A kultúra középpontjában azonban az adott közösség tagjai által tisztelt, imádott szentség és annak kultusza áll, ezért a történelem vallási szempontú értelmezése sok esetben többet segíthet világunk feltérképezésében, mint a realiztikusabbnak tartott megközelítési módok.²⁵⁶

Eliot a kultúrát úgy határozta meg, mint azt a dolgot, amely érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük.²⁵⁷ A kereszténységre pedig mint a nyugati civilizáció bölcsőjére,

²⁵³ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2018. 207.

²⁵⁴ Assmann (2018): i. m. 208.

²⁵⁵ Assmann (2018): i. m. 58–59.

²⁵⁶ George Weigel: *Kocka és katedrális. Európa, Amerika és az Isten nélküli politika*. Budapest, MCC Press, 2022. 44.

²⁵⁷ Eliot (2003): i. m. 27.

szellemi hátterére tekintett,²⁵⁸ és úgy vélte, hogy a vallás és a kultúra dinamikus paradoxonát épp az adja, hogy ugyanazon egységnek a megnyilvánulási formái, de egyben különböző és ellentétes valóságok is.²⁵⁹ A kultúra és a vallás kölcsönösen egymásra utalt, egyik sem fejlődhet, maradhat fenn tartósan a másik nélkül. Eliot két szélsőségtől óv: attól, hogy a vallást és a kultúrát teljesen különböző jelenségnek tekintsük, illetve attól, hogy a kettőt azonosítsuk egymással.

A kereszténység viszonyulása e két valósághoz, a valláshoz és a kultúrához, egy olyan dinamikus, állandó mozgásban lévő kapcsolatrendszer, amely az őskereszténység óta foglalkoztatja Krisztus követőit. Már Szent Ágoston egyik fő művében, a *De civitate Dei*ben is hangsúlyosan jelenik meg a téma.²⁶⁰ Ágostonnál két történelem ütközik össze: Isten akarata és az ember terveinek történelme, Krisztus és a gonoszság erőinek drámája.²⁶¹

A kérdés tehát, amelyet az evangélium és a kultúra kapcsolatáról fel kell tennünk, magából a krisztusi örömhír természetéből fakad: az evangélium ugyanis mindenképpen kulturális alakot fog ölteni.²⁶²

A probléma gyökerét abban találhatjuk meg, hogy a keresztény ember hite révén, a mennyei királyság tagjaként különállónak számít a Földön. Ugyanakkor testi valója és missziós küldetése következtében mégis része a földi társadalomnak, beletagozódik, és felelősséggel tartozik érte. A Krisztust követő ember létében transzcendens, de földi élete során az immanens világhoz kapcsolt. A keresztény hit tehát nem társadalmi kötöttségeinktől megszabadító ugródeszka.²⁶³ Maga az evangélium hirdetője sem rendelkezik a kultúrától mentes evangéliummal, hanem egy, a saját kultúrájában mélyen gyökerező örömhírt visz el a missziós területre. A kereszténység csak az emberben valósulhat meg. Az ember viselkedésében, magatartásában azonban „világ”, kultúrába ágyazott valóság.²⁶⁴

A kereszténység kétezer éves történelme során a hangsúlyok a korszellem, a teológus személyének, földrajzi helyének, felekezetének sokszínű hatásaitól övezve folyamatosan eltolódtak hol az egyik, hol a másik irányba. Klasszikus példáját láthatjuk a különböző nézőpontok létjogosultságának abban, ahogy az ősegyház közegében reagáltak az apologeták a hellenista kultúrára. Tertullianus (Kr. u. 160–220) úgy vélekedett, hogy „mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze van az Akadémiának az egyházhoz?”²⁶⁵ Elutasítása mögött az a támadás húzódott meg, ahogy a hellenista pogány hitvédők és hatóságok a kultúra értékeire hivatkozva támadták a kereszténységet. Az első keresztény gyülekezetek gyakran hivatkoztak magukra úgy, mint a zsidók és a pogányok mellett a Római

²⁵⁸ Eliot (2003): i. m. 143.

²⁵⁹ Eliot (2003): i. m. 76.

²⁶⁰ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I–IV. kötet. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005–2009.

²⁶¹ Daniélou (2020): i. m. 102.

²⁶² Goheen (2019): i. m. 254.

²⁶³ Karasszon István: Keresztyén identitás a 21. századi kultúrában. *Confessio*, 40. (2016), 2. 19.

²⁶⁴ Nyíri Tamás: *A keresztény ember küldetése a világban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996. 12.

²⁶⁵ Tertullianus: *De praescriptione haereticorum*. In Ványó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 421.

Birodalom harmadik embertípusára, vagy úgy, mint jövevényekre, *paroikoir*a. Ugyan polgárai voltak közösségeiknek és annak kulturális hatásai alól nem tudták magukat teljesen függetleníteni, mégis megkérdőjelezték a többségi életmódot, és identitásukat az Isten országának polgáraiként találták meg.²⁶⁶

Az elutasító álláspont mellett azonban ott találjuk Szent Jusztinosz (Kr. u. 100–165) ellentétes megközelítését, aki már a 2. század közepén a görög filozófia eszköztárát ismerve, becsülve és használva védte a keresztény hitet.²⁶⁷

Tertullianus és Jusztinosz példája azért fontos a kereszténység és kultúra *dichotómiá*-jának témájában, mert jól szemlélteti, hogy még ugyanabban a történeti korban és szituációban, az őskeresztény apologetika éveiben is lehetett létjogosultsága az egymással ellentétes megközelítéseknek.

Időszerű feltenni azt a kérdést, hogy a hit és kultúra dichotómiája kapcsán mit tanulhatunk az ószövetségi zsidóságtól. Tekinthejtük-e Izrael Tórához és a világhoz való viszonyát analogikusnak? Izrael Isten számára elkülönített nép volt, amelynek szent életet kellett élnie a népek között. Szerepe papi szerep volt. Elhívása szerint a népek világosságává kellett válnia,²⁶⁸ és közösségként kellett megmutatnia a népeknek, hogy mit jelent az igazi emberi létet annak teljességében megélni. Ebben a Tóra, a törvény volt segítségére. A Tóra azonban nemcsak útjelzőként szolgált, hanem ezzel együtt visszamutatott a teremtésre, és kifelé is irányulva arra szólította Izraelt, hogy a pogány kultúrákat számadásra hívja, örömmel fogadva el a bennük található jót, ám határozottan elutasítva a bálványimádást. A zsidóságnak tehát – hasonlóan a kereszténységhez – alternatív társadalomként kellett élnie az élő Istent nem ismerő népek tengerében, és története az elhívásra adott hűség kommentárjává vált.²⁶⁹

Látva a kereszténység kultúrához fűződő ambivalens viszonyának gyökereit, szükséges ezt a másik fél, a kultúra oldaláról is megvizsgálni. Kránitz Mihály (1959–) felhívja rá a figyelmet,²⁷⁰ hogy már Pál apostol is érzékelte, hogy a kereszténységet az antik műveltség oldaláról „balgasággal, műveletlenséggel, filozófiai érzéketlenséggel” vádolták kortársai.²⁷¹

Ugyanakkor Pál apostol egységben látta a görög szellemet és az evangéliumi igazságot. Ezzel a holisztikus megközelítéssel lehetővé tette, hogy az antikvitás filozófiai gondolkodását átalakítsa az evangélium, az evangélium pedig kontextualizált és gazdagabb kifejezést nyerjen a hellén kultúra és filozófia által.

²⁶⁶ Goheen (2019): i. m. 117.

²⁶⁷ Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. In Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 133–311.

²⁶⁸ Iz 49,6.

²⁶⁹ Goheen (2019): i. m. 42–43.

²⁷⁰ Kránitz Mihály: *A keresztény hit kialakulása és védelme*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 24.

²⁷¹ 1Kor 1,20–15.

1.2. Megoldási javaslatok a felvilágosodástól a posztmodernig

Könyvünk, nagyban támaszkodva H. Richard Niebuhr klasszikussá vált felosztására és művére,²⁷² röviden felvázol néhány tipikus, modellszerűnek nevezhető megoldási javaslatot a keresztény hit és a kultúra lehetséges értelmezési viszonyának a témájában. Niebuhr úgy fogalmazott, hogy a keresztyénség, függetlenül attól, hogy egyházként, hitvallásként vagy gondolkodási irányzatként határozzuk meg, mindig Krisztus és a kultúra pólusai között mozog.²⁷³ Az általa elkülönített öt paradigma mindegyike tartalmaz megfontolásra méltó elemeket és kapcsolódik a keresztény tanításhoz. Az elméletek bemutatása során azonban jelen kötet nem marad pártatlan, hanem vallja, hogy emberi életünk teljességéhez mindkét valóságra szükségünk van, így hiteles módon csak a „Krisztus is, kultúra is” paradigmák egyike mellett tehetjük le voksunkat.

Ez tükrözi ugyanis legjobban a keresztyénségnek azt az évezredes meggyőződését, hogy világunk és a földi állam egyszerre képezi az ember, az Isten és az ördög birodalmát. Földi életterünk Istent illeti a teremtés, az ördögöt a hódítás, és Krisztust a szenvedés és a megváltás jogán. A keresztény ember feladata, hogy az ördögtől elvitassa uralmát, s erre annak ellenére is az idők végezetéig kell törekednie, hogy ez csak részlegesen sikerülhet. Világunk teremtettségében jó, Krisztus által megváltatott és az Isten országa felé igyekszik. Am az emberi bűn és a Sátán hódítása nyomán ez csak tökéletlen és vitatott lehet, s Isten országával párhuzamosan a kárhozat felé is halad. A keresztény ember földi célja nem az, hogy a földi társadalmat átalakítsa Isten országává, hanem az, hogy a világot „egy igazán és teljesen emberi, földi élet helyszínévé tegye, tökéletlenségekkel teli, de a szeretettől áthatott világgá, amelynek struktúrái számára az igazságosság, az emberi személy méltósága és a testvéri szeretet szolgál mértékül” – véli Maritain.²⁷⁴

A terjedelmi keretek miatt Niebuhr modelljeinek ismertetése mellett csak utalni van módunk két másik felosztásra, közülük az első David Jacobus Bosch (1929–1992) nevéhez fűződik. Bosch a misszió kérdéskörén belül vizsgálta meg a kultúra és a vallás kapcsolatát, és Niebuhrhoz hasonlóan öt paradigmát vázolt fel, amelyek (a kultúra-Krisztus dichotómia egy-egy elemének elhanyagolása, valamint három, mindkét valósággal számoló modell) főbb vonalaikban összehasonlíthatók Niebuhr paradigmáival. Bosch ezeket konstantini, pietista, reformista, anabaptista és felszabadítási modelleknek nevezte el. A konstantini modellben²⁷⁵ az egyház túlságosan megtalálja a helyét a kultúrában, és szem elől téveszti prófétai-kritikai elhívását. Az individualista és a túlvilágra koncentráló

²⁷² H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*. Budapest–Sárospatak, Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, 2006.

²⁷³ Niebuhr (2006): i. m. 22.

²⁷⁴ Maritain (1996): i. m. 111–113.

²⁷⁵ A konstantini egyházmodell rövid kritikáját szemléletesen foglalja össze Molnár Tamás: „A szegénységről és szeretetről szóló egyszerű tanítás hamarosan áldozatul esett a görög filozófiának, amely átalakította a maga szigorú fogalmai és kategóriái alapján. A többit a klérus és a hierarchia végezte el, amikor az egyenlőséget hirdető keresztyénségre ráerőszakolta a római intézmények szervezeti és politikai szellemét.” Vö. Molnár (2007): i. m. 67.

pietista modellben az ellenkezője történik: kettéválasztja az életet szekuláris és szent tevékenységekre. A másik három paradigma mindkét valósággal komolyan számol, de részleteikben jelentős különbségek fedezhetők fel. A felszabadítási modell a társadalmi struktúrákra fókuszál, az anabaptista modell az egyház missziói tanúskodásának közösségi jellegét hangsúlyozza, a reformista modell pedig arra próbálja a hívő embert felkészíteni, hogy a kulturális hatalom legalább részleges birtokában hogyan töltheti be hűségesen hivatását a világban.²⁷⁶

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) protestáns teológus a teológia és a filozófia viszonyának kapcsán említ meg négy megközelítési módot, és ezek közeli rokonságban állnak témánkkal, a kereszténység és a kultúra értelmezési modelljeivel. Pannenberg a teológia és a filozófia relációjának paradigmáiként az ellentétet, az azonosságot és a mindkét fél elsőbbségével megjelenő alá-fölé rendelést különíti el.²⁷⁷

Első szemléletmódként a filozófia és a teológia kapcsolódási pontjait tagadó ellentétes megközelítést írja le, s – Niebuhr első paradigmájához hasonlóan – fő hivatkozási pontként Tertullianust jelöli meg. A későbbi évszázadokból pedig a teológiai dialektika ellenfelét, Petrus Damiani bíborost (1007–1072), VII. Gergely pápa tanácsadóját, és az észet a hit dolgaiban vaknak tartó Luthert²⁷⁸ sorolja ide Pannenberg. A nézet képviselői szerint a filozófiával való szoros kapcsolatért azt az árat kell fizetnie a teológiának, hogy nem lehet hiteles és a kinyilatkoztatáson alapuló.

Damiani bíborosnak köszönhetjük az *ancilla theologiae* képét. Az olasz püspök így írt a filozófia teológia általi felhasználhatóságával kapcsolatban: „(a teológus) először is vágja le a filozófia haját, tudniillik a haszontalan elméleteket; majd nyesse meg a körmet (a babonáság cselekedeteit), vegye el tőle a régi ruháit (a pogány mendemondákat és mítoszokat), s csak ezután vegye nőül. A filozófiának azonban ekkor is a teológus szolgálójának kell lennie, nem előzheti meg úrnőjét, a hitet, hanem követnie kell.”²⁷⁹

Pannenberg azzal támasztja alá a radikális nézet túlzó voltát, hogy rámutat, a filozófiát ellenző keresztény szerzők mélyebb tanulmányozása során kiderül, hogy ők maguk sem vetették el vagy mellőzték a filozófia teológiai alkalmazását. A radikális szerzők a hit és az ész feszültséggel teli viszonyát állítják elénk, de nem tagadják a két valóság közötti kapcsolatot.

A radikális nézet ellenpólusát adja az a szemlélet, amely a kereszténységet nevezi valódi filozófiának. Az ókeresztény teológia meghatározó modellje nem fogadta el a teológiától különböző filozófia igazságigényét, hanem Szent Jusztinosz nyomán a kereszténységet tartotta az egyetlen biztos és hasznos filozófiának. Jusztinosz szerint a keresztény filozófia

²⁷⁶ David J. Bosch: *God's Reign and the Rulers of This World: Missiological Reflections on Church-State Relationships*. In Charles Van Engen – Dean S. Gilliland – Paul Pierson (szerk.): *The Good News of the Kingdom. Mission Theology for the Third Millennium*. Maryknoll, Orbis Books, 1993. 89–95.

²⁷⁷ Wolfhart Pannenberg: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009. 17–24.

²⁷⁸ Látni fogjuk, hogy megközelítési módjából, a kultúrárafókuszaltság miatt, Luther Niebuhr beosztásában máshova kerül.

²⁷⁹ Pier Damiani: *De divina omnipotentia* 5. PL 145, 603D. Idézi: Pannenberg (2009): i. m. 18.

megismerteti minden dolog kezdetét és végét, s lehetővé teszi az ember számára, hogy szent és boldog legyen.²⁸⁰

Az egyházatyák nem érték be azzal a philóni hagyománnyal, hogy a hitet a filozófiai igazság illusztrációjának tartásák, hanem valódi bölcsességgént értelmezve a filozófia helyére állították. Jusztinosz mellett a szemlélet egyik fő képviselője Alexandriai Kelemen (150–215/220) volt, aki a görög filozófiát – a zsidó törvényhez hasonlatosan – a hitre való felkészítés előképének látta. A bölcsesség szereteteként felfogott filozófia Krisztusra irányul, aki maga a bölcsesség.

A harmadik modell a filozófiát a kinyilatkoztatástól megkülönböztető természetes észként tekintette. A megközelítés alapja, hogy Aquinói Szent Tamás szerint nem lehet ellentmondás a természetes és a természetfeletti, a filozófia és a teológia között. Mivel pedig az emberi természetet a kegyelem tökéletesíti, ezért a természetes értelem a hit szolgálatában áll.²⁸¹ A nézet az érett középkorban uralkodó paradigmává vált, ami Pannenberg szerint nemcsak Szent Tamás tekintélyének köszönhető, hanem annak is, hogy Arisztotelész filozófiája kitüntetett szerepet kapott a természetes értelem területén.

Részben a Szent Tamás-i modell megkérdőjelezhető pontjaiból²⁸² kiindulva a felvilágosodás a tekintélyre alapozó hittel szembeállította az ész autonómiájának az elvét, s ezzel elérkeztünk a filozófia-teológia viszonyának negyedik megközelítési modelljéig. Ebben a paradigmában az ész vált uralkodóvá és a vallási kinyilatkoztatás által támasztott igények megítélőjévé. Ez a változás az angol deizmusban és Kant művében ment végbe. Kant a felvilágosodást az ember önmaga által okozott kiskorúságából való kilábalásként és a mások vezetése nélküli gondolkodás képességének újrafelfedezéseként határozta meg.²⁸³

Niebuhrhoz hasonlóan Pannenberg is ismétlődően hangsúlyozza, hogy a modelljeiben felvázolt azonosítások vagy szembenállások mindig csak összetettebb szemléletmódok egyes részelemeiként jelentkeztek. Ugyanakkor mégis igaz az az általánosító megállapítás, hogy a teológia és a filozófia azonosságát – amit a filozófia teológiába olvadása tett lehetővé – feltételező szemléletmód a patrisztikus kor meghatározó paradigmája lett. Ugyanígy a filozófiát a kereszténységnek alárendelő megközelítés jellemző a középkorra, s e viszony megfordítása pedig áthatja a felvilágosodás gondolkodását. Pannenberg úgy látja, hogy ebből a felvilágosodáshoz kapcsolódó megközelítési módból két új modell indult ki. Egyfelől a teológia kísérlete arra, hogy a hitet kiszabadítsa az értelem föléje rendelt tekintélye alól, másfelől a filozófia azon törekvése, hogy magáévá tegye a hit tartalmát.²⁸⁴

²⁸⁰ Jusztinosz (1984): i. m. 144.

²⁸¹ Pannenberg (2009): i. m. 22.

²⁸² Bővebben lásd Pannenberg (2009): i. m. 22–24.

²⁸³ Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1980. 77.

²⁸⁴ Pannenberg (2009): i. m. 24.

1.2.1. Krisztus a kultúrával szemben

Niebuhr mind kronológiailag, mind logikailag azt a keresztény álláspontot tartja elsőnek, amely szerint, a tertullianusi hagyományt követve, a kereszténységnek nincs dolga a kultúra világával, életére csakis Jézus tarthat kizárólagosan igényt.²⁸⁵ Krisztusért a kultúrával és a világgal szembeforduló keresztények úgy értelmezik magukat, mint az idegen országba került számkivetettek.²⁸⁶ A modell bibliai alapjaként a Jelenések könyvét²⁸⁷ és Szent János apostol első levelét említhetjük.²⁸⁸

Az őskeresztény szemléletben döntő aspektus volt a korai *parúzia* várása, amely „csupán a Jézus Krisztushoz és a testvéri közösséghez való hűséges ragaszkodást kívánta meg és azt, hogy ne törődjenek a mulandó kultúrával”.²⁸⁹ Ezt a nézőpontot tükrözi több patrisztikus irat, köztük a *Hermász pásztora*,²⁹⁰ *Szent Kelemen első levele*²⁹¹ és a *Didakhé*.²⁹² Közös vonásuk, hogy a kereszténységet egy harmadik, elkülönülő népnek látják, a zsidóság és a pogányság közé beékelődötten.

E felfogás hangsúlyozza a Krisztus iránti hűséget és a felebaráti szeretetet, ám éles vonalat húz a kereszténység és a Káin örökségeként tételezett világ, a sötétség birodalma közé. Képviselői az evangéliumot és a kultúrát olyan hermetikusan különítik el, mintha „egy testetlen üzenet és egy történelmileg meghatározott társas életmód találkozásáról” lenne szó.²⁹³ Maritain ezt a szemléletmódot tévesnek tartja, és úgy fogalmaz, hogy a modell követői a Sátán kizárólagos birodalmának tekintik a földi társadalmat.²⁹⁴

Az ókorban Tertullianus képviselte ezt a nézetet a legmarkánsabban.²⁹⁵ Véleménye szerint a kultúra és a társadalom a bűn közvetítője, aminek kicsúcsosodása a pogány vallásosság és annak kulturális elemekké vált rítusai. Elutasította a politikai szerepvállalást, a katonai tisztséget, és kerülendőnek tartotta a művészetek és a filozófia tanulmányozását, oktatását.

Tertullianus példáján látszik, hogy valójában ez az álláspont sem a kultúra tagadását, hanem a Római Birodalom uralkodó kultúrájával való tudatos és bátor konfrontációt jelentette. Az őskereszténység nem hagyta magát a birodalom sarkainak magánszférájába üzni, hanem a „császár az úr” hivatalos kultuszával szemben megalkuvást nem tűrően mutatta fel saját, „Krisztus az Úr” tételét.²⁹⁶

²⁸⁵ Niebuhr (2006): i. m. 53.

²⁸⁶ Gregory A. Boyd: *A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy?* Budapest, Luther Kiadó, 2022. 89.

²⁸⁷ Jel 6,10., Jel 14,6–20., Jel 18,8–20.

²⁸⁸ 1Jn 2,15.

²⁸⁹ Niebuhr (2006): i. m. 56.

²⁹⁰ Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*. Budapest, Szent István Társulat, 1980. 131–193.

²⁹¹ Vanyó (1980): i. m. 55–77.

²⁹² Vanyó (1980): i. m. 48–54.

²⁹³ Newbiggin (2006): i. m. 222.

²⁹⁴ Maritain (1996): i. m. 106.

²⁹⁵ Tertullianus (1986): i. m. 415–458.

²⁹⁶ Goheen (2019): i. m. 119–120.

Niebuhr ehhez az általa exkluzív kereszténységnek nevezett irányzathoz sorolja²⁹⁷ a korai szerzetesi mozgalmak többségét²⁹⁸ és számos, világtól elkülönülő protestáns mozgalmat is, mint például a kvékereket. A farizeusi hagyományt követve az irányzat hűbrisze a morális gög, a moralizálás és különféle normák felállítása.²⁹⁹

Az újkorban, a korszellemből következően, ez a gondolkodás a kereszténységen belül háttérbe szorult. Megmaradt hívei közül Lev Tolsztoj (1828–1910) kultúráról való elfordulása a legradikálisabb. Gondolkodását legjobban saját szavai tükrözik: „megértettem és elhittem, hogy Jézus nemcsak a Messiás, a Krisztus, hanem valóban a világ Megváltója. Tudom, hogy nincs más kivezető út sem nekem, sem azoknak, akik velem együtt kínlódnak ebben az életben.”³⁰⁰ A szinte szerzetesi visszavonultságban élő író harcot indított a kultúra és az állampolgári kötelességek ellen, mert ezek az intézmények szerinte tévedéseken alapulnak, és ellentétesek a kereszténységgel. Tolsztoj az egyházat magát is elutasította, és egyfajta békés anarchiában, elvonultan élő kereszténységre áhítozott.³⁰¹

Az európai kultúra nagy alkotásait, köztük saját műveit is, úri művészetként aposztrofálta és vetette el. „Jó művészetnek” tartja azonban az érzések olyan őszinte kifejezését, amely a keresztény erkölccsel összhangban van, és a széles tömegekhez szól.³⁰²

A nézet újkori képviselői, John Wycliffe-től (1320–1384) Søren Aabye Kierkegaard-ig (1813–1855),³⁰³ jól látták a társadalom visszasságait, belső meghasonlottságát, az ideiglenes és mulandó értékek iránti határtalan vonzalmát. Őszintén és tetteik által is megélve vallották meggyőződésüket, mintegy figyelmeztető fáklyaként égve a társadalom egén, amely sokszor, paradox módon, hősként tekintett rájuk.

Szerepük elvitathatatlan abban, hogy emlékeztetik az egyházat arra, amit egy hívőnek sem szabad elfelejtenie, hogy Krisztus tekintélye ellentétes a kényelmes kompromisszumokkal, és „a visszavonulás és megtagadás mozzanata szükséges elem minden keresztény életében, még akkor is, ha a kulturális feladatok ugyanilyen felelősségteljes vállalása kell, hogy kövesse őket”.³⁰⁴

Ami pedig a közösségi vonatkozást illeti, a személyhez hasonlóan, Krisztus egyházában is elkerülhetetlen és szükséges a radikális álláspont jelenléte.

A fenti nézet követői azonban megfeledeztek Krisztusnak a világot is átformáló megváltó művéről és arról a szándékáról, amellyel elküldte tanítványait, hogy hirdessék

²⁹⁷ Niebuhr (2006): i. m. 62–63.

²⁹⁸ Borbély Kamill (1901–1975) bencés szerzetes arra hívja fel a figyelmet, hogy a remeték dönthettek úgy, hogy nem vesznek részt a kultúra intenzív művelésében, ám nem tudtak elszakadni a kultúráról magától. Magányukba is magukkal vitték az emberi nyelvet, a tudást, a gondolkodást, egyes szokásokat és könyveket. Vö. Borbély Kamill: *A keresztény életalakítás elmélete*. Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2009. 298.

²⁹⁹ Rüssel (1997): i. m. 100.

³⁰⁰ Niebuhr (2006): i. m. 64.

³⁰¹ Niebuhr (2006): i. m. 68–69.

³⁰² Niebuhr (2006): i. m. 67.

³⁰³ Niebuhr (2006): i. m. 71.

³⁰⁴ Niebuhr (2006): i. m. 73.

evangéliumát.³⁰⁵ Krisztus a kultúrában élő embert szólította meg és hívta meg.³⁰⁶ A Kavanaugh által szektamodellnek nevezett megközelítés tagadhatatlan pozitívuma, hogy képviselői fokozottan ügyelnek a krisztusi kinyilatkoztatás tisztaságára, ugyanakkor az elkülönülésből fakadóan a keresztény közösség nem jelenik meg intézményként, s társadalmi befolyása, kommunikatív ereje és a kultúrára gyakorolt hatása elenyészővé válik.³⁰⁷

Teológiai problémát jelent a mindenkinek szóló örömhírről való megfélekedésen túl az áteredő bűn kérdése is, amely nem küszöbölhető ki a bűnös világtól való elkülönülés által. Jézus Krisztus nem egy szektás vonásokat mutató társaság privilégiuma, hanem az egész Föld üdvözítője, a Megváltó. A radikális kereszténységnek szembe kell néznie a *manicheus* eretnokség kísértésével, s fel kell ismernie, hogy nézeteiben gyakran homályosul el Krisztus kapcsolata a természetet is teremtő Atyával.³⁰⁸ A Szentírás tanúsága szerint az üdvösség helyreállító teremtés, és Mózes első könyvének tanítása értelmében az Isten képére teremtett ember feladata, hogy a teremtést kulturális és társadalmi dimenzióiban gondozza és gazdagítsa.³⁰⁹

Kifogásként említhetjük azt is, hogy a radikális keresztények szükségszerűen felhasználják a kultúrát, amelyet visszautasítanak, Krisztussal magával pedig egy kultúra örököséiként találkoznak. Mindaddig, amíg az anyagi világ nem alakul át szellemivé, lehetetlen csupán hívőnek lenni a kultúrával való bárminemű viszony nélkül. Nem lehet tehát elmenekülni a kultúra elől.³¹⁰

1.2.2. A kultúra Krisztusa

A 19. században virágkorát élő és széles körben elterjedt kultúrkereszténység nézetének hívei szöges ellentétben állnak a kultúrát tagadó radikálisokkal, de a kultúráért Krisztust megtagadókkal is. Jellemző rájuk, hogy úgy próbálják egymás számára kibékíthetővé tenni Krisztust és a kultúrát, hogy mindkettőből kimetszik az össze nem egyeztethető elemeket. Jézust társadalmuk Messiásaként, a társadalom reményeinek és törekvéseinek beteljesítőjeként üdvözik. Nem akarnak elkülönülni sem a többi hívőtől, sem a civilizáció egészétől. A kultúrában otthon vannak, s nem látnak nagy ellentétet az egyház és a világ törekvései, céljai és morálja között. Egyrészt Krisztuson keresztül értelmezik a kultúrát, és annak azon elemeit tartják a legfontosabbnak, amelyek leginkább megegyeznek

³⁰⁵ Mt 28,19–20.

³⁰⁶ „Elvileg téves, fizikailag lehetetlen, erkölcsileg nem kívánatos, hogy a kereszténység fiktív módon a világon kívül őrizze meg önmagát.” Vö. Frenyó (2015): i. m. 211.

³⁰⁷ Kavanaugh (2003): i. m. 154.

³⁰⁸ Niebuhr (2006): i. m. 82–83.

³⁰⁹ Goheen (2019): i. m. 246.

³¹⁰ Niebuhr (2006): i. m. 84–85.

a jézusi művel; másrészt viszont Krisztust a kultúrán keresztül fogják fel úgy, hogy kiválogatják tanításából és cselekedeteiből a civilizációs értékekhez illeszkedni látszókat.³¹¹

A kultúra Krisztusa modell követői nem forradalmár lelkiütemek, könnyen felülemelkednek a nagy különbségeken is. Érdeklődésük főként e világi, de vallják a transzcendens valóságot is. Krisztusban gyakran a nagy filozófust vagy tanítót látják, akinek műve már a jelen társadalmi rendben előkészíti az eljövendőt.

A kereszténnyé vált európai társadalom hosszú évszázadainak vitathatatlanul pozitív vonatkozása volt, hogy a kereszténység által átítatott kultúra iránt az egyháznak szolidáris magatartással kellett viszonyulnia és részt kellett vállalnia a kulturális fejlődésben. Ugyanakkor ebben a környezetben az egyház fájlóan sokszor feledkezett meg a kultúrát átható bálványimádó elemek kapcsán az elkülönülésről és elutasításról. A kultúrkereszténység legnagyobb problémája, hogy megszelídítette az evangéliumot, és szinte megszűnt a kritikus hang a kereszténynek tartott kultúrában.³¹² Kavanaugh szerint ennek a szemléletmódnak az a fő negatívuma, hogy az egyház intézményként annyira idomul a kultúrához, hogy saját történelmiségének a fogságába esik. A hit középpontjává és alapjává a krisztusi élet helyett a kulturális környezet válik, az egyház pedig könnyen redukálódik az uralkodó kultúra legitimációs forrásává.³¹³

Az irányzat gyökerei az őskeresztény kor egyik zsidó csoportjái, a szadduceusokig nyúlnak vissza. A paradigma követői közé számíthatjuk az eretnek keresztény gnosztikusokat, akik a vallást és az etikát elválasztva metafizikává alacsonyították az evangéliumot, megfosztva azt az egész életet vezérlő erejétől. Idesorolható továbbá a középkori skolasztikus Pierre Abélard (1079–1142), a kultúrkatolicizmus, a kultúrprotestantizmus és a 20. század protestáns liberális teológiai irányzatainak többsége. S bár Niebuhr nem élte meg a posztmodern vallásosság általunk megtapasztalt sajátosságait, meggyőződésünk szerint a paradigmához illeszkedik napjaink azon liberális-pluralista értelmezése, amely egyrészt egyenlőségjelet tesz a vallások közé, másrészt alkalmazkodva a pszichologizáló-individualista korszellemhez, csak a jézusi szeretetet veszi figyelembe, de megelégedik a krisztusi keresztáldozatról és a Teremtő Istenről.

Az irányzat a 18–19. század romantikus és racionalista légkörében virágzott fel s lépett ki az eretnesség árnyékából. Képviselőinek interpretációjában Krisztus a morális nevelés által előmozdított békés társadalom követe lett. A kultúrprotestantizmus sokat tud az erkölcsről, ám jóval kevesebbet beszél arról, hogy az Örökkévaló Isten megérintette és megrázta a kultúrát.³¹⁴ A kor misszióit utólag gyakran vádolják azzal, hogy evangelizálásuk nem a Krisztushoz való megtérést mozdította elő, hanem az uralkodó európai kultúrához való idomuláshoz vezetett.³¹⁵

³¹¹ Niebuhr (2006): i. m. 87.

³¹² Goheen (2019): i. m. 123–126.

³¹³ Kavanaugh (2003): i. m. 155.

³¹⁴ Arno Anzenbacher: *Keresztény társadalometika*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 164.

³¹⁵ Bosch (2005): i. m. 381–382.

A kultúrprotestantizmushoz sorolhatjuk Schleiermacher egyes műveit is,³¹⁶ akiről Barth úgy vélte kritikájában,³¹⁷ hogy egyszerre akart Krisztus-központú teológus és teljes értékű kultúrmunkás lenni, anélkül hogy feszültséget érzett volna emiatt.³¹⁸

A kultúrprotestantizmus legmeghatározóbb alakja azonban kétségkívül Albrecht Ritschl (1822–1889) volt. Ritschlnek elvitathatatlan érdemei vannak a modern teológiai kutatásban. Újszövetségi alapokon maradvá vallotta a megváltás misztériumát, az egyház fontosságát és az áteredő bünt. Ugyanakkor komolyan vette a kulturális szerepvállalást is. Kantiánusként – bár maga is látott ütközési pontokat – igazi ellentétet nem a hit és a kultúra, hanem a természet és a kultúra között vélt felfedezni.³¹⁹ A kereszténység szerinte inkább tekinthető egy két gyújtópontú ellipszisnek, mint körnek egy középponttal. Az egyik gyújtópont a megigazulás vagy bűnbocsánat, a másik az erkölcsi törekvés a tökéletes emberi társadalom megvalósítására.³²⁰

Ritschl ellenezte a pietizmus és a szerzetesség „bezárkózó” gyakorlatát, mivel szerinte a hívő ember össze tudja hangolni a krisztusi elhívásra felelő őszinte válaszát az emberi közösség különböző területein nyújtott elköteleződésével.³²¹

A kettősséget Ritschl az Isten országának fogalmán keresztül próbálta meg feloldani.³²² Azt hangsúlyozta, hogy az emberi közösségben való munkálkodás által az ember társává válhat Krisztusnak Isten országának előmozdításában. Maga Krisztus pedig, nem feledkezve meg a megváltói mű hangsúlyozásáról, erkölcsi hős is, aki a kultúrát megnevesítette.³²³

Ritschl ugyan bizonyos mértékben Krisztust és a hitet eszközként használta, ám sok kortársával ellentétben a kultúrából kiválogatta a kereszténységgel összebékíthető elemeket. Teológiája egyoldalú, hiszen csupán Jézus szeretetét hangsúlyozza, megfeledkezve igazságosságáról és hatalmáról; de ez a teológia minden torzulása ellenére is keresztény marad.³²⁴

A 20. század nagy teológusai közül Tillich dolgozta ki a legrészletesebb kultúrteológiát, habár arról megoszlik a kutatók véleménye, hogy a kultúrprotestantizmus késői alakjának vagy, épp ellenkezőleg, kritikusanak kell-e tekinteni. Tillich megkülönböztette az alapozó és a megalapozott kultúrát; előbbihez a vallást és a metafizikát, utóbbihoz a tudományt, a jogot és a művészeteket sorolva. Ezek feltétlenül, illetve feltételesre való

³¹⁶ Friedrich Schleiermacher: *A vallásról*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

³¹⁷ Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1947. 387.

³¹⁸ Niebuhr (2006): i. m. 96.

³¹⁹ E szerint a megközelítés szerint a kultúra – mint az emberi alkotás által létrehozott értékek összessége – ellenpólusát képezi az emberi közreműködés nélkül létrejövő természet, a *natura*.

³²⁰ Niebuhr (2006): i. m. 99.

³²¹ Klaus Bockmuehl: *The Story of Modern Protestant Theology*. Vancouver, Regent College Publishing, 2007. 42.

³²² Niebuhr (2006): i. m. 100.

³²³ Niebuhr felhívja a figyelmet arra, hogy Ritschl Isten országának fogalma majdnem teljesen megegyezik Kant célok birodalmának az eszményével. Niebuhr (2006): i. m. 101.

³²⁴ Niebuhr (2006): i. m. 101.

vonatkozásából következik, hogy a vallásnak elsődleges funkció jut, egyfajta teonómia uralma alá helyezett kultúrával. Maga „a vallás a kultúra szubsztanciája, a kultúra a vallás külső megjelenési formája”.³²⁵ Barth és más teológusok arra hívják fel a figyelmet, hogy Tillich vallási-metafizikai szintézisében a kereszténység és a többi vallás közötti határvonalak a felismerhetetlenségig elhomályosulnak.³²⁶

A kultúrprotestantizmussal analóg módon beszélhetünk kultúrkatolicizmusról is, ám ez sajátosan német nyelvterületre korlátozódik, s korántsem volt olyan jelentős, mint protestáns ága. Egyfelől a katolicizmus nyitását jelentette a világ felé, dialógust folytatva elsősorban a magaskultúra képviselőivel. A weimari kultúrkatolicizmus pedig a nem katolikusokkal szembeni integráló tendenciákat testesítette meg. Bizonyos szempontból az irányzathoz kapcsolódik Guardini is.

A kultúrkatolicizmusnak volt egy olyan aspektusa, amely „diadalkatolicizmusként” a kultúrát az emberi szabadság legkiválóbb megnyilvánulásaként értelmezte, s elvitatva autonómiáját összemosta a vallással. Az integralizmus problematikája, a kereszténység kultúrhatalomként való szemlélése azt eredményezte, hogy megszűntek a filozófiával és az antropológiával korábban meglévő kommunikációs hidak. Így a kereszténység és a kultúra nemcsak még jobban eltávolodott egymástól, hanem elveszítette a másik megértésének a lehetőségét is.³²⁷

A kultúra Krisztusának paradigmájának előnye, hogy a radikálisokkal szemben nem mond le a világ nagy részéről, hanem figyelve az örömhír egyetemes voltára kapcsolódási pontokat nyújt a misszió számára, sőt magának a kultúrának az evangelizálását is zászlajára tűzi.

Nem szabad azonban elsiklani a teológia ellenvetései mellett sem. Mindenekelőtt, bármennyire is próbál az irányzat a kultúra számára elfogadhatónak tűnni, a keresztény ember sosem feledkezhet meg a kereszt botrányáról. A kultúrkereszténység képviselői ezzel szemben Jézus evangéliumi képét azzal torzítják el, hogy egy, a számukra kívánatos elemet emelnek ki, saját mitikus hőst alkotva és elfeledkezve a kép teljességéről. Így válik Jézus a belső erkölcsi törvény, a testvéri szeretet vagy a spiritualitás eszményévé.

Egészét tekintve a kultúrkeresztény irányzat teológiaellenes, hiszen az ész oltalmából gyanakodva tekint a dogmatikus kijelentésekre, irracionálisnak tartva a hittételeket, s azt vallva, hogy az értelem önállóan is elvezet Isten megismerésére. A paradigmát képviselő gondolkodók és teológusok többségénél, akárcsak a radikálisok esetében, teológiaiilag problémás a bűn és a kegyelem kérdésköre. Előbbit nem szívesen fogadják el az emberi természet egészére kiterjedő valóságában, utóbbit a törvénnyel szemben másodhegedűssé fokozzák le. Szentháromság-tani szempontból pedig kifogásolható, hogy Isten Lélekként való tételezésével a valóságnak csupán a harmadát ragadják meg, megfeledkezve a Szentháromság atyai és fiúi dimenziójáról.³²⁸

³²⁵ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1996. 545.

³²⁶ Török (2013): i. m. 46.

³²⁷ Török (2013): i. m. 54.

³²⁸ Niebuhr (2006): i. m. 110–115.

Felismerve a kultúrkereszténység veszélyeit, a kereszténység nagy többsége elutasította, mivel „az adott kor műveltségéhez való ragaszkodás annyira módosította a Krisztus iránti hűséget, hogy felváltotta Őt egy nevéből elnevezett bálvány. [...] Többé-kevésbé világossá válik, hogy nem lehet Jézust becsületesen a kultúra Krisztusának vallani, hacsak nem vall ennél sokkal többet is valaki.”³²⁹

1.2.3. Krisztus a kultúra felett

A keresztény közösségek tagjait egyaránt alakítja, formálja hitük és a kultúra, amelybe beleszülettek. Így valamennyien két kultúra polgárai.³³⁰ A krisztusi kereszt mintha azt tanítaná, hogy a hívő ember számára a természetes válasz a világ megtagadása. Ám az üdvtörténetben nem a kereszté, hanem a feltámadásé az utolsó szó. A feltámadásban pedig Mennyei Atyánk bizonyosságát adta az őt megtagadó emberi civilizáció iránti szeretetének és megbocsátásának.³³¹ Minden általunk okozott bűn és romlás ellenére Földünk Isten gondolata és dicsősége, amelyben az Ő teremő jóságával találkozunk. Így pedig méltó a csodálatra és a hálára.³³² Világunk ugyanakkor nemcsak Isten teremtése, hanem emberi alkotás is, és mint ilyen nem teljesen jó. Civilizációnk a Szentírás tanúsága szerint kétélű: az emberi magatartástól függ, hogyan és mire használjuk. Kultúránkra a teremtés, a krisztusi megváltás és az ember minden tette rányomta bélyegét, így bűnnel és kegyelemmel egyaránt átitatott valóság, amely földi egzisztenciánk teljességét jeleníti meg. „Ha pedig ez a helyzet, ha a világ bennünk érzékelhető, akkor mi keresztények is részei vagyunk a világnak, akkor a világgal való párbeszéd elsősorban önmagunkkal szembesíti a keresztényeket.”³³³

A két valóság kibékítéséhez a híd maga Jézus Krisztus, a *totus deus* és *totus homo*. Jézus rehabilitálja ugyanis a természetes és erkölcsös emberi léttel összeegyeztethető emberi, kulturális tevékenységeket.³³⁴

Ennek megfelelően a kereszténység az elmúlt kétezer évben lankadatlanul kereste a nem evilágiság és az evilágiság szintézisét, egyszerre tekintve a világra és a világon túlra.³³⁵ Marie-Dominique Chenu (1895–1990) francia teológus fogalmazott úgy, hogy az evangélium paradoxonát a kultúrával való szakítás és a világban való jelenlét egyidejűsége és egymásért valósága adja.³³⁶

³²⁹ Niebuhr (2006): i. m. 115.

³³⁰ Fil 3,20.

³³¹ „Az emberi kultúra világa megtagadja Istent, s Isten ítélete alatt áll. Ám Isten az ő hosszútávú szeretetével megtartja a teremtett világot és az emberi kultúra világát: időt ad a megtérésre és a bűnbánatra.” Vö. Newbiggin (2006): i. m. 228.

³³² Nyíri (1996): i. m. 8.

³³³ Nyíri (1996): i. m. 11.

³³⁴ Molnár (2007): i. m. 89.

³³⁵ Frenyó (2018): i. m. 183.

³³⁶ Marie-Dominique Chenu: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Budapest, Szent István Társulat, 1999. 17.

Niebuhr a harmadik modellel kapcsolatban kiemeli, hogy a kereszténység nagyobb része sosem tette magáévá a fent tárgyalt két szélsőséges álláspontot. Az alapvető problémát pedig nem Krisztus és a társadalom *dichotómiájában*, hanem az embernek Istenhez fűződő viszonyában látta a hívők többsége.³³⁷

A kereszténység ismeri és elismeri az Isten által teremtett világ értékét, méltóságát és szépségét, a javát akarja, s igyekszik kibontakoztatni természetes rendeltetése megvalósulását, ugyanakkor tudja, hogy önmaga nem a világ szolgálatára van rendelve.³³⁸ A kultúra értékelését magában foglaló nézőpontot a szerzetesrendek többségének a hagyományában is megtalálhatjuk. Erről tanúskodik a tanító rendek aktív jelenléte az oktatásban, kultúrában, de a jezsuiták világban végzett tevékenységre való hívása is.

A „Krisztus a kultúra felett” álláspontban természetesen sok árnyalatbeli különbség van, de itt is beszélhetünk jellegzetes vonásokról. Az ember társadalmi felelőssége teológiai hangsúlyt kap.³³⁹ Jézus Krisztus pedig, mint a Teremtő Isten Fia, a Krisztus-kultúra *dichotómiába* beemeli a teremtett természet és világ fogalmát. Így ez utóbbi nem lehet sem teljesen romlott és elvetendő, sem Krisztus fölé helyezhető valóság.

A teremtett és szabadsággal megajándékozott ember számára a kultúra isteni szándéknak megfelelő entitás. Az ember feladata földi vándorútja során, hogy az Úrnak engedelmeskedve értékeket hozzon létre, illetve ismerjen fel. A keresztény szabadság egyszerre lehetőség és felelősség, egyszerre jelenti a törvények béklyóiból való felszabadulást és a szabadságot az új törvények önkéntes követésére. A kultúrában megélt, Istentől kapott emberi szabadság tehát egészen addig pozitív, amíg nem lépi át a teremtettségi rend határait, s amíg a szeretetre, a rábízott teremtett világ megőrzésére és az ember szolgálatára fordítja figyelmét.³⁴⁰

A paradigma ortodoxiáját mutatja a bűnről való felfogása is, amelyet mind az egyén, mind a közösség szempontjából egyetemes és fenyegető valóságként ismer fel.

A számos közös vonás ellenére Niebuhr három alcsoportot különít el a modellen belül: a szintetizálót, a dualistát és a konverzionistát.³⁴¹

A szintetizáló alparadigma úgy mond igent Krisztusra és a kultúrára is, hogy Istenre mint mindkét valóság Urára tekint. Teszi mindezt egy olyan egyensúly megtartásával, hogy sem a kultúrát nem isteníti, sem Krisztust nem redukálja pusztán emberi mivoltára, hanem tisztában van mindkettő összetettségével.

A szintetizáló nézőpont szerint a „Krisztus vagy kultúra” álláspont mindkét véglete egyaránt téves, hiszen előbbi a földi valóság teremtettségéről, utóbbi bűnös voltáról feledkezik meg. A paradigma követői szerint az egyetlen járható út a „Krisztus is és a kultúra is” felfogás, amely számol a törvények, a célok és az egzisztencia kettős természetével. A középutas felfogás másik két altípusával való különbségek abban jelentkeznek, ahogyan a szintetizáló teológia a keresztény élet eme fenti kettősségét szemléli.

³³⁷ Niebuhr (2006): i. m. 117.

³³⁸ Maritain (1999): i. m. 135.

³³⁹ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 7. pont.

³⁴⁰ Gaál (2020): i. m. 46–47.

³⁴¹ Niebuhr (2006): i. m. 119.

Az újszövetségi megalapozottságú³⁴² szintetikus megközelítés első nagy képviselőjének Alexandriai Szent Kelemen tekinthető, aki keresztény nevelő munkájában bátran, ebben esztétikai örömet is lelve nyúlt a klasszikus filozófia műveltségéhez. Tette azonban mindezt annak a célnak szentelve, hogy még jobban megismerje és másokkal is megismertesse Jézus Krisztus megváltó művét. Niebuhr úgy összegzi Kelemen nézőpontját, hogy inkább a keresztények kultúrája érdekelte, semmint a kultúra krisztianizálása.³⁴³

Aquinói Szent Tamás is a szintetizáló paradigmához kapcsolódik, de felfogásában Krisztus magasan a kultúra felett van. Szent Tamás nagy szintézisbe illesztette Krisztust és a kultúrát, a természetet és az isteni törvényt, a teológiát és a filozófiát, összekapcsolva az isteni kinyilatkoztatás által megismert misztériumokat az ész által felismerhető valóságokkal.

Tamás rendszerében az emberi akarat egyedül az egyetemes Jóságban, Istenben található megnyugvást, de az efelé, a végső cél felé való törekvése során, ezzel összeegyeztethető módon, bizonyos gyakorlati törekvések, úgymint az egészség, az igazság, sőt még a gazdasági javak is szerepet kaphatnak.

Szent Tamás azt tanítja, hogy az embernek szükségszerűen törvény alatt, kultúrában kell élnie. Ez a törvény pedig az értelem által felismert természeti törvényen kell hogy alapuljon. Létezik azonban az ezt meghaladó, de vele összhangban lévő isteni törvény is, ezt a próféták és Krisztus kinyilatkoztatása által ismerjük meg.³⁴⁴

A szintetizáló alparadigma újkori képviselői közül XIII. Leó pápát említhetjük meg, aki szociális enciklikájával, a *Rerum novarum*mal (1891)³⁴⁵ új dimenziót adott a katolikus egyház világi kérdések felé fordulásának.³⁴⁶

A szintézisteremtő nézet – habár nem veszített vonzerejéből – új képviselők tekintetében hiányzik a modern teológiából.

A paradigma már említett pozitívumai mellett értékét növeli, hogy tanúságot tesz a minden hívő keresztény által megélt valóságról, az egységre való törekvés belső késztetéséről. Realizmusa, valamint a polgári erények és a társadalmi igazság melletti kiállása éppúgy növeli vonzerejét, mint az isteni uralomról szóló bizonyosságtétele. Mindezekon túl hathatós fogódzókat szolgáltat a hívők és nem hívők dialógusához, társadalmi együttműködéséhez; egyúttal megőrizve a keresztény hit sajátosságát. Teológiai hivatását a kulturális érdeklődése mellett is megtartva bizonyosságot nyújt arról, hogy az evangélium a ráción alapuló bármely törvéynél többet ígér az embernek, és többet is kíván tőle.³⁴⁷

³⁴² Mt 5,17–19., Mt 22,21., Róm 13,1–6.

³⁴³ Niebuhr (2006): i. m. 127.

³⁴⁴ Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalata*. I–III. kötet. Budapest, Gede Testvérek, 2014. II. rész, I. szakasz, XV–CVIII.

³⁴⁵ XIII. Leó pápa: *Rerum novarum*. XIII. Leó pápa apostoli körlevele a munkások helyzetéről. Budapest, Szent István Társulat, 1991.

³⁴⁶ A magyar teológiát tekintve pedig a paradigmához kapcsolódik Prohászka Ottokár (1858–1927) püspök.

³⁴⁷ Niebuhr (2006): i. m. 140–141.

Végezetül maga a kultúra világa is sokat köszönhet a szintetizáló paradigmának, hiszen a művészetek, a természettudomány, a filozófia, a jog, a pedagógia és a kormányzat egyaránt merített a paradigma meglátásaiból.³⁴⁸

A szintetizáló nézet kritikusai arra hívják fel a figyelmet, hogy bár a modell nézőpontja legitim és szükséges, azon törekvése, hogy Krisztust és a kultúrát egyetlen rendszerbe foglalja, s hogy vegyítse az isteni és az emberi művet, tévedéseket is rejt.³⁴⁹ Igazságai részigazságok, és ezek túlságosan hangsúlyozva hamissá válhatnak. Egy szintézis csak töredékes és szimbolikus lehet, mint ilyen azonban túlmutat önmagán.³⁵⁰

Az egyeztetés következtében a hit túlon túl intézményivé válik, és fennáll a veszélye, hogy az ilyen egyház maga is a kulturális rendbe csússzon át, ahogy az történt az újkori államegyházak számos esetében.

A „Krisztus is és kultúra is” felfogásának második változata a dualista alparadigma, amelynek képviselői szintén „is-is” választ adnak, sok szempontból mégis eltérnek a szintetizáló nézet képviselőitől. Niebuhr – bár kérdésesnek tartja, hogy maga az apostol sorolható-e a keresztény gondolkodás eme alapeszméjének képviselői közé – Szent Pált jelöli meg mint a dualista teológusok fő viszonyítási pontját.³⁵¹

A páli teológiában Krisztus keresztye ítéli meg és ítéli el az emberi művet,³⁵² a legnagyobb egzisztenciális kérdés pedig az isteni és az emberi igazság áthidalhatatlansága³⁵³ között lüktet. A keresztények Isten országának a polgárai, akiknek földi zarándokútjuk során, üdvösségüket szem előtt tartva, Krisztus tanítása szerint kell élniük. Mivel azonban ezt az életet emberi közösségekben éljük, Szent Pál foglalkozik azokkal az erkölcsi kérdésekkel is,³⁵⁴ amelyek később a kultúrakeresztény etika számára központi problematikává váltak.³⁵⁵

Az egzisztenciális érdeklődést mutató dualista gondolkodás arra a konfliktusra keresi a választ, amely

„Isten és mi közöttünk van: Isten igazsága és az én igazsága között. Egyik oldalon vagyunk mi minden tevékenységünkkel, államainkkal, egyházainkkal, pogány és keresztény műveinkkel; a másik oldalon van Isten Krisztusban és Krisztus Istenben. Ebben a helyzetben Krisztus és a kultúra kérdését nem az ember teszi fel magának, hanem Isten teszi fel az embernek; nem keresztényekről és pogányokról, hanem Istenről és az emberről van szó.”³⁵⁶

³⁴⁸ Niebuhr (2006): i. m. 141.

³⁴⁹ „Talán lehetséges egy olyan szintézis megfogalmazása, amely tökéletesen elismeri, hogy a Teremtő törvényének valamennyi emberi megszövegezése viszonylagos. A kereszténység történetében azonban eddig még egyetlen egyeztető megoldásnak sem sikerült elkerülnie azt, hogy ne azonosítsa az Istennek a teremtésben adott törvényéről alkotott kulturális felfogást magával e törvénnyel.” Niebuhr (2006): i. m. 142.

³⁵⁰ Niebuhr (2006): i. m. 142–144.

³⁵¹ Niebuhr (2006): i. m. 148.

³⁵² Róm 2,2–15.

³⁵³ Róm 6,13–20.

³⁵⁴ Gal 5,19–21.

³⁵⁵ Niebuhr (2006): i. m. 159–160.

³⁵⁶ Niebuhr (2006): i. m. 147.

A paradigma kiindulópontja Isten kegyelmének a csodája, a bűnbocsánat, amelyet az ember nem érdemelhet ki. Értelmezésükben Jézus maga is elsősorban Isten kegyelme, aki szembesíti a bűnös embert azzal, hogy minden alkotása tökéletlen és romlott.

A dualista nézet képviselői szerint a kultúra építménye hamis, hiszen az ember inkább vágyik megváltó, mint megváltott lenni. Az ember legnemesebbnek tartott törekvéseiben mutatkozik meg leginkább, hogy istenként, az igaz Isten nélkül próbál létezni. Ez az építmény sok kis bábeli torony kusza láncolatából áll.

Összességében a dualista modell, elutasítva a szintetista álláspont kulturális optimizmusát, a radikális hívőkkel együtt bűnös valóságnak tekinti a kultúrát. Utóbbival ellentétben azonban tisztában van vele, hogy maga is kitéphetetlenül része ennek a civilizációnak, így csak paradoxonokban tud beszélni róla.³⁵⁷ A paradoxonok közül a kultúrához való viszony vizsgálatában felértékelődik a törvény-kegyelem és a büntető Isten-irgalmas Isten paradoxonja.

A dualista nézet képviselőjének egzisztenciális alapélménye az Istennel szemben álló ember. Luther és a többi dualista³⁵⁸ sokkal pesszimistábban szól az emberi romlottság mértékéről, mint a szintetisták. Luther szerint az egész emberi kultúra romlott, annak egyházon belüli alkotásai is. A német reformátort mélyen foglalkoztatta a Szent Ágoston-i két város fogalma. A korábbi Ágoston-rendi szerzetes meggyőződése azon a hiten alapult, hogy Isten abszolút hatalmat gyakorol, mind a spirituális, mind az anyagi világ, azaz mind az egyház, mind az állam fölött. Mindkettőt céljai elérésére használja, mert nincsen más hatalom, csak az Istentől eredő.³⁵⁹ A két birodalomnak egymástól elválasztottnak kell lennie.³⁶⁰ Ugyanakkor Luther a két birodalom közötti különbséget dinamikusan és dialektikusan, eszkatológiai szellemben képzelte el, nem pedig olyan statikus, megmerevedett dualizmusként, amely olyannyira elválasztja a lelki életet a földitől, hogy a kettő közötti kapcsolat homályba merüljön.³⁶¹ A lutheránus gondolkodást máig meghatározó megközelítés a törvény és az evangélium megkülönböztetésére épül, miszerint Isten a világot a törvénnyel, az egyházat az evangéliummal kormányozza.³⁶²

Luther megkülönbözteti, de nem választja szét Krisztust és a kultúrát. Elutasítja a szintetista álláspontot, és még ha pesszimistán is, de megmarad az „is-is” állításánál. Gondolkodásában az Isten országában és a földi társadalomban élt élet különbözik, de egymással kapcsolatban áll annyiban, hogy az embernek mindkettőre Isten iránti engedelmisséggel kell felelnie. A hívő ember nemcsak tevékenykedhet a kultúra világában,

³⁵⁷ „Bűnös és mégis megigazult; hisz, de mint kételkedő; üdvbizonyossága van, mégis a bizonytalanság kőhegyén jár. Krisztusban újjá lett minden és mégis marad minden úgy, ahogy kezdettől fogva volt.” Niebuhr (2006): i. m. 152.

³⁵⁸ A paradigma követői közé sorolható (bár ismételt hangsúlyozni kell, hogy a legtöbb szerző több nézőponttal is mutathat rokonságot) a gnosztikus Markion (Kr. u. 85–160), a középkorban pedig Duns Scotus (1266–1308) és William Ockham (1285–1347).

³⁵⁹ Róm 13,1–2

³⁶⁰ Livingston (2021): i. m. 523–524.

³⁶¹ Leeuwen (2010): i. m. 243.

³⁶² Boyd (2022): i. m. 10.

hanem ezzel a munkájával objektív jót is megvalósíthat, ehhez pedig az eszközt Krisztustól kapja.³⁶³

A paradigma modern képviselői igazolták és szorgalmazták az állam és az egyház szétválasztását, mert meggyőződésük szerint egyesítésük megrontja az evangéliumot és meggyengíti a politikát.

A dualista megoldást a kultúra számos képviselője is elfogadta. A teológia számára pedig gyümölcsözően hatott, hogy az irányzat hangsúlyozza Isten, az ember, a kegyelem és a bűn dinamikus jellegét. Krisztus megváltó művével kapcsolatban pedig felhívja a figyelmet Krisztus emberi szívet és az emberi élet gyökereit megtisztító ajándékára. A dualista megközelítés a kereszténységet és a kultúra világát egyaránt mozgásba hozta.

Kritikaként említhető a modell pesszimizmusa, az emberi valóság viszonylagossá tétele, vagy másik végletként túlzott kulturális konzervativizmusa. Gyakran hozzák fel a paradigmával szemben, hogy a jelen valóságot átmenetiként értelmezve nem ösztönzi az igazságosabb társadalmi rend megvalósulását; az áteredő bűn túlzott hangsúlyozása pedig szélsőséges esetben a teremtés leértékeléséhez vezethet.³⁶⁴

A „kultúra és Krisztus” paradigma utolsó, harmadik változata a kultúrát átformáló Krisztusról szóló elmélet. A *konverzionista* álláspont fő képviselői az egyház központi tradícióját követik. Legközelebb a dualista felfogáshoz állnak, ettől a kultúrához való pozitívabb viszonyulásuk különbözteti meg őket. A kultúrát Isten hatalma alatt álló entitásként tételezik, amelyben az ember isteni rendeltetése alapján tevékenykedik. Ennek három, a dualistákkal szemben meglévő teológiai hangsúlykülönbség az oka: egyrészt a konverzionisták fő témává teszik a teremtést, másrészt a bűnbeesés állítása esetükben nem jelenti az anyagi, testi valóság mindenestül rosszra válását, harmadrészt pedig történelemszemléletük az Isten-ember drámai kölcsönhatását hangsúlyozza.³⁶⁵

Ebben a látásmódban a történelem „a jelen keresztjétől és fájdmától a jövő magasztosságába vezető út”.³⁶⁶ Az adja a létjogosultságát annak, hogy Isten országát már a földön munkálja az ember, hogy a mennyek országa a szívünkbe van írva.

Az irányzatot képviselő teológusok fontos üzenete, hogy az isteni uralom alatt álló kultúra, amely a bűn következtében egyfajta megromlott renddé – de nem a romlottság rendszerévé – vált, átformálható az evangélium üzenete által. Krisztus, aki már a teremtésben is részt vett, megtestesülése által belépett az emberi kultúrába.

³⁶³ Niebuhr (2006): i. m. 166–167.

³⁶⁴ Niebuhr (2006): i. m. 179–181.

³⁶⁵ A paradigmák különböző történelemszemlélete jól példázza a köztük fennálló hangsúlybeli különbségeket: „Az exkluzív keresztyének a történelemben egy felemelkedő egyház vagy keresztyén kultúra és egy haldokló pogány műveltség történetét látják. A kultúrkeresztyén számára a történelem a szellem és a természet találkozásának története, a szintetizáló szerint egy olyan időszak, melyben a lélek a törvény, az evangélium és az egyház uralma alatt felkészül az Istennel való végső egyesülésre, míg a dualista a történelmet a hit és a hitetlenség harcaként fogja fel, illetve az élet ígérete és az ígért beteljesedése közötti időszaknak látja. A konverzionista szerint a történelem Isten hatalmas cselekedeteiről és az ember ezekre adott válaszairól szól.” Niebuhr (2006): i. m. 186.

³⁶⁶ Rüssel (1997): i. m. 122.

A paradigma szemlélete számos újszövetségi iratban megtalálható, de fő hivatkozási pontjait János evangéliumából meríti, az apostol azon meggyőződéséből, hogy annak bűnös és megromlott mivolta ellenére Isten pozitív módon viszonyul a teremtetterméshöz és a testi valósághoz is, és ezáltal mindaz, ami van, jó.³⁶⁷ A János-evangélium a legmélyebb optimizmus evangéliuma, mert ha Isten mindent a Logosz által teremtett, akkor a teremtés alapjában jó.³⁶⁸

A paradigma számot vet azzal a dilemmával, hogy a kereszténység egyaránt kudarcot vall akkor, ha nem érti meg és nem veszi komolyan a világot, amelyben él, mert ebben az esetben nem lesz képes a világgal megismertetni a krisztusi örömhírt. Ám elbukik akkor is, ha enged a világ csábításának, és hagyja, hogy az diktálja számára a feltételeket. Ebben az esetben valójában nem szólítja meg egzisztenciálisan a világot, hanem meghamisítja az evangéliumot.³⁶⁹ A vallás és a kultúra dinamikus paradoxonát adja, hogy ugyanazon egységnek a megnyilvánulási formái, de egyben különböző és ellentétes valóságok is.³⁷⁰

A kereszténység és kultúra konverzionista felfogásának legmeghatározóbb teológusa Szent Ágoston volt. A 4. században – amikor a kereszténység a Római Birodalomban az államvallás rangjára emeltetett –, megerősödött mind az exkluzív kereszténység kultúraellenességének a hangja, mind pedig a kultúrkereszténység alkalmazkodásának a kísértése. Szent Ágoston mindkettő ellen küzdött.³⁷¹ Miként egyik nagy hatású gondolkodó sem illeszthető be sematikusán az adott paradigmákba, így esetében is csak annyit állapíthatunk meg, hogy bár több állásponttal is mutat rokonságot, életműve egészét leginkább a konverzionista álláspont jellemzi. Különösen igaz ez a teremtéssel, a bűnnel és az újjászületéssel kapcsolatos tanítására és arra, ahogy az őt követő hagyomány hivatkozik munkásságára.

A hippói püspök úgy tekint Krisztusra, mint a kultúra átalakítójára, aki „új irányba tereli, megeleveníti és újjászüli azt a minden tevékenységben kifejeződő emberi életet, amely jelen valóságában elfajult és megromlott gyakorlata egy alapjában jó természetnek”.³⁷² A teremtés és a teremtmények jók: teremtetők szerint, rendjük szerint és egymás iránti szolgálatuk szerint.³⁷³ Szent Ágoston ezt úgy világítja meg, hogy miközben a hívő ember lelkében a krisztusi tanítást állítja zsinórmértékül, a kultúra ruháját, „azaz bizonyos emberi alkotásokat is fel szabad öltenie és viselnie lehet, de csak olyanokat, amelyek hozzátartoznak az emberi társadalomhoz, s amelyek nélkül nem boldogulhatunk az itteni életben”.³⁷⁴

³⁶⁷ Jn 1,3.

³⁶⁸ Rüssel (1997): i. m. 87.

³⁶⁹ „A helyes kontextualizáció megadja az evangéliumnak az őt illető elsőbbséget, engedi, hogy minden kultúrát átjárjon, és minden kultúrában megnyilatkozzon.” Vö. Newbigan (2006): i. m. 181–182.

³⁷⁰ Eliot (2003): i. m. 76.

³⁷¹ Szent Ágoston (2005–2009): i. m.

³⁷² Niebuhr (2006): i. m. 199.

³⁷³ „Nem a szavakat ócsárolom, azok válogatott, értékes edények, hanem a bűnös italt, amit ködös fejű tanítók bennük innunk adtak.” Vö. *Szent Ágoston vallomásai*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 44.

³⁷⁴ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001. 148.

Az egyházatya tanítása távol áll azonban a felvilágosodás optimizmusától, s vallja, hogy a bűn következtében az emberi természet megromlott, s így kultúrája is elferdült.³⁷⁵ A bűnös dimenzió abban rejlik, hogy *aversiót* hordoz magában. Az ember elfordulását az istenitől, s odafordulását önmagához vagy egy másik létezőhöz. Jézus helyreállító művében arra hív, hogy az ember, mindazt, amit szeret, helyesen, Istenben szeresse, és ne önző vagy bálványimádó módon. Így válik az ágostoni rendszerben a teremtett világ és a kultúra a keresztény hívő számára megváltott, pozitív valósággá.³⁷⁶

„A teremtés óta a helyét kereső ember, aki a földi várost létesítő önszeretet szerint elpártolt Istentől és önmagától, a mennyei várost létesítő igazi szeretet szerint Istenhez és a maga rendeltetéséhez visszatalálva mind a tékozló fiú útját járja.”³⁷⁷

1.2.4. A két birodalomhoz tartozás dichotómiája napjaink kereszténységében

A szociológiai kutatás szerint a kultúra és a vallás hatással vannak egymás megjelenési formáira és tartalmi megnyilvánulásaira. Guy Edwin Swanson (1922–1995) az *Istenek születése* című tanulmányában³⁷⁸ úgy vélte, hogy bizonyos társadalmi struktúrák és a hit egyes típusai között korrelációt fedezhetünk fel. Max Weber (1864–1920) pedig azt állapította meg, hogy a vallás kritikus szerepet játszik a társadalmi berendezkedések változásaiban és fejlődésében. Weber szerint a vallás tehát olyan elsődleges cselekvés, amely alakítja a társadalmi tevékenységeket és a társadalmi struktúrákat. Weber ezzel azt állítja a szociológia nyelvén, amit a teológia a kettős polgárság fogalmával: a vallási ideálok és értékek, illetve a társadalmi-gazdasági rendszer komplex viszonyban állnak, egymástól függenek, és kölcsönösen egymásra hatnak.³⁷⁹

Ha abból indulunk ki, hogy a hit elválaszthatatlan a kultúrától, akkor azzal a kérdéssel szembesülünk, hogyan lehet olyan történeti, megtestesült hitünk, amely a kultúrán belül és a kultúrán keresztül szólítja meg az embert, és mégsem redukálódik kulturális kényszerre vagy kulturális tartalomra. Hogyan élhetjük meg gyakorlatban hitünket a kulturális környezet keretein kívül úgy, hogy a hitet ne szelídítsük meg, ne kényszerítsük a kulturális viszonylagosság kérdései közé?³⁸⁰

A vezérfonalul szolgáló niebuhri felosztás a könyv 1951-es megjelenése miatt magától értetődően nem számolhatott napjaink pápai tanításával. Fontos azonban megjegyezni, hogy mind a II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója, mind VI. Pál, Szent II. János Pál, XVI. Benedek és Ferenc pápák kultúraszemlélete az utolsó alparadigmába, a kultúrát átformáló Krisztusról szóló elméletbe illeszthető be leginkább. Ahogy azt a jelen kötet az egyes pápák kultúrafelfogásai kapcsán igyekezett bemutatni, az elmúlt évtizedek pápai

³⁷⁵ Szent Ágoston (2005–2009): i. m. IV, 235.

³⁷⁶ Niebuhr (2006): i. m. 204–206.

³⁷⁷ Frenyó (2015): i. m. 188.

³⁷⁸ Guy E. Swanson: *The Birth of the Gods*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

³⁷⁹ Livingston (2021): i. m. 172–174.

³⁸⁰ Kavanaugh (2003): i. m. 102.

megnyilatkozásait áthatották a *konverzionista* álláspont főbb jellemzői: a hit és a kultúra együtt szemlélése, a kultúrában jelen lévő pozitív értékek felismerése, kultúránk tévútjainak a kiigazítása és a kultúra evangelizálásának missziós lelkülete. Lafont úgy fogalmazott, hogy „az egyház legvirágzóbb korszakai azok voltak, amikor a hitet a kultúrában gondolták el. Megnyugtató látni, hogy ma is ez a helyzet.”³⁸¹

Napjaink keresztény hívőjének egzisztenciális problémát okoz, hogy megtalálja helyét a világban – írja Nyíri Tamás (1920–1994). Szeretheti-e a keresztény ember úgy a világot, hogy ennek ne a hite vallaná kárát? Lehet-e a hívő ember teljes értékű tagja a poszt-modern társadalomnak? Ha tudomásul veszi is a keresztény ember, hogy életének két gyújtópontja van, akkor hol és hogyan találja meg a két pólus, a két középpont közötti közvetítést?

Nyíri filozófiai megközelítésében az emberi egzisztencia egyik pólusa a világ, a másik pedig az emberi szabadság. A keresztény ember hivatása olyan kérdés, amely létünk belső feszültségére utal. Egzisztenciánk földi alapjainak biztosítása és örök elhivatottságunk összeegyeztethetősége olyan feladatként áll előttünk, amellyel kapcsolatban talán korunk emberének adatik meg, hogy kibékítse őket, vagy rámutasson arra, hogy bizonyos fokú elidegenedés nem küszöbölhető ki a keresztény ember e világi létmódjából.³⁸²

A kultúra fogalma kapcsán már tárgyalt *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció drámai mélységben foglalja össze a keresztény ember kettős polgárságát:

„A mennyei haza felé zárandokló Krisztus-hívőknek az odafönt valókat kell keresniük és ízlelniük; ez azonban nem csökkenti, hanem inkább növeli feladatuk súlyát, hogy az összes emberrel dolgozzanak együtt az emberibb világ fölépítésén. És valóban a keresztény hit misztériuma fölbecsülhetetlen ösztönzést és támogatást ad nekik ahhoz, hogy e feladatot minél odaadóbban teljesítsék, különösen pedig ahhoz, hogy fölfedezzék e munka teljes értelmét, melyből kitűnik, hogy a kultúráért való fáradozás kiváló helyet foglal el az ember hivatásának egészében.”³⁸³

A kultúrára és a hit-kultúra viszonyra pozitívan és optimistán tekintő zsinati dokumentum említi a két valóság megélésének nehézségeit is, és arra biztatja a hívő embert, hogy az életével, munkájával való tanúságtétellel, valamint kulturális adottságainak megélésével és mások megértésével válaszoljon ezekre a kihívásokra. A tudományok és művészetek ismereteit pedig a teista világnézet képviselőinek össze kell kapcsolniuk a keresztény erkölccsel és hitük továbbadásával, hogy így képesek legyenek mindent keresztény érzékkel értékelni és értelmezni.³⁸⁴

Jean Daniélou (1905–1974) a zsinat korában gyakorlati szempontból tette fel a kérdést, hogy a hívő ember megtalálhatja-e az egyensúlyt keresztény hivatása és a világi kötelezettségei között. Válaszkísérletében figyelembe veszi a keresztényeket ért azon kritikát, miszerint túlságosan Isten országára koncentrálnak nem foglalkoznak eleget a társadalmi,

³⁸¹ Lafont (2007): i. m. 418.

³⁸² Nyíri (1996): i. m. 5–12.

³⁸³ *Gaudium et spes*. 57. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

³⁸⁴ *Gaudium et spes*. 62. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

emberi problémákkal. Vallva, hogy a keresztényeknek nagyobb szerepet kell vállalniuk a közös előmozdításában, Daniélou arra is figyelmeztet, hogy ez nem fordulhat át a másik végletbe, amely a kereszténységet az ideiglenes, földi város építésére redukálná.

A francia teológus újdonsága abban áll, hogy nem fogadja el a keresztény élet ket-tős polgárságából fakadó paradoxonát. Úgy véli, hogy ha a transzcendencia és a földi valóságok közötti megosztott lojalitással kéne élnünk, ha a szemlélődést és a társadalmi szerepvállalást összebékíthetetlen egzisztenciális drámaként érzékelnénk, akkor egy boldogtalan, rossz lelkiismerettel élt életet kaptunk volna.

Daniélou ezzel szemben úgy véli, hogy az összebékíthetetlen két pólus, életünk isteni és emberi dimenziójának a *dichotómiája* ellentétes a Biblia emberképével. A Szentírásban a két dimenzió csodálatos egységet alkot. Ha a két valóság mégis szembekerül egymással, annak oka nem az objektív valóság, hanem az emberi bűn által okozott torzulás. Ami tehát szétszakítja egzisztenciánkat, az az a törekvés, hogy egyszerre akarjuk dicsőíteni Istent és bálványozni önmagunkat. Bibliai küldetésének megfelelően az embernek Istent kéne imádnia, közösségben kéne lennie embertársaival, és gondoznia, uralnia kéne a világot, amelyet ajándékba kapott. Társadalmi munkánk elvégzése mellett tehát feladatunk, hogy Isten jelenlétét fenntartsuk a világban, beleértve a tudomány dimenzióit is. A templom-tornyok gyárkéményekkel való eltakarása pokol lenne az ember számára – fogalmazza meg éleslátóan Daniélou.

Az eredeti rendeltetésünknek megfelelő békesség megtalálása tehát rajtunk áll: ez nem a földi feladataink elhanyagolását jelenti, hanem azt, hogy új szemmel, Istentől kapottként tekintünk rájuk, és Istennek felajánlottként végezzük azokat.³⁸⁵

XVI. Benedek pápa szerint a hit maga is kultúra. Példaként Szent Ágostont említi, akiben az Istennel való találkozás utáni vágy Cicero művét, a *Hortensiust* olvasva tört fel, s ez az érzés vezette el őt a Biblia tanulmányozásához. Ugyanakkor Cicero és a Szentírás nyelvezete közötti különbség sokként érte Ágostont, és megrendülten tapasztalta a két világ, a két kultúra egymásnak ütközését.³⁸⁶ Ratzinger bíboros úgy fogalmaz, hogy hitünk nem létezhet kultúrától függetlenül pőre vallásként, hiszen a Krisztusról szóló legrövidebb tanúságtétellel is egy történelmileg és kulturálisan érlelődött szót mondunk ki.³⁸⁷ Mivel azonban a kultúra több, mint forma vagy esztétika, és sokkal inkább az értékek rendje, ezért nem tekinthet el az istenire irányuló kérdéstől. A kultúrává is váló hit pedig külön történelmi alanyként tekinthető és Isten népét egybefoglaló közösségként áll előttünk. Ezért a hit és a kultúra *dichotómiáját* úgy is vizsgálhatjuk, mint a kultúrák

³⁸⁵ Daniélou (2020): i. m. 189–207.

³⁸⁶ Ratzinger (2019): i. m. 72–73.

³⁸⁷ Kavanaugh a kultúrát a kultuszról kiindulva közelítette meg és kinyilatkoztatási rendszernek tartotta. Mivel a kultúra mindazt kifejezi, ami által egy közösség kinyilvánítja valóságát, így célja, hogy feltárja emberségünket, és megerősítsen benne. Ezért okoz szellemi-pszichológiai problémát, ha a kultúra függetlenedik az embertől, és az emberi valóságnak csak egyes részeit fejezi ki. Ekkor már ugyanis nem a kultúra szolgálja az embert, hanem az ember a kultúrát. Ez az elidegenedett, részlegesen kifejező kultúra bálványimádás és ellentét az emberi személy rendeltetésével. Vö. Kavanaugh (2003): i. m. 98–101.

közötti párbeszéd egy sajátos esetét.³⁸⁸ Csak az emberre vonatkozó közös igazság kötheti egymással úgy össze ennek a kapcsolatnak a résztvevőit, hogy találkozásuk egymás megtermékenyítéséhez vezessen. A keresztény hit tudja, hogy saját kulturális megnyilvánulásában sok tisztulásra szoruló emberi vonás található, de azt is vallja, hogy lényege szerint az igazság és a megváltás tárul fel általa.

A minden következményével megélt kettősség csak a kereszténységben mutatkozik meg ilyen drasztikusan, a többi vallás a könnyebb válasz megnyerésének reményében feloldja a dichotómia egyik összetevőjét.

Hitünkben az ember immár két kultúralanyban él: saját történelmi kultúrájában és a hit kultúrájában. Ezek a hívő emberben átjárják egymást, a párhuzamos létezésből fakadóan folytonos tisztulást kívánnak meg, és sosem válhatnak teljes szintézissé. A vallás tehát egyfelől nem lehet kultúrátlanított kereszténység, másrészt viszont mindig törést okoz a korábbi kultúra folyásában, és egyfajta kivonulást eszközöl. Ez a kivonulás azonban nem veszteség, nem lemondás, hanem az új kezdetben megmutatkozó gyógyulás, egy olyan új középpont megszületése, amely minden emberit és istenit képes magához vonzani. Kavanaugh is a hit többletdimenziójáról beszél, amikor úgy fogalmaz, hogy a hit olyan emberi cselekedet a történelemben, amely egyszerre szabadság, elköteleződés és a szövetség gyakorlása, és ezt egyetlen kultúrától sem kaphatjuk meg.³⁸⁹

Emberi mivoltunk önkéntelenül magában foglalja a kultúrát, a testi valónkat, a történelmet és a közösséget. Nem lehetünk keresztények saját kivonulásunk nélkül, anélkül hogy életünket gyökeresen változtatnánk meg. A hit nem egyéni út Istenhez, hanem az egyházon, Isten népén és annak történelmén át vezet. Isten népe, az összes nép fiaiból Krisztus köré hívott gyülekezet, egyaránt magán viseli a történelem dinamikáját és a bezárkózást. Ez adja nehézségét és folyamatos küzdelmét.³⁹⁰

Amennyiben elfogadjuk Ratzinger bíboros azon állítását, hogy a hit maga is kultúra, akkor fel kell tennünk azt a kérdést, hogy napjaink nyugati kultúrájában – nevezzük azt szekularizáltnak vagy posztszekularizáltnak – nem kell-e hangsúlyosabban felmutatnunk a hit ellenkulturális közösségét. Úgy megélni elhívásunkat a kulturális közéletben, hogy közben holisztikus missziót folytatunk. A keresztény közösségek nem elégedhetnek meg azzal, hogy elutasítják a kultúrát, hanem vállalniuk kell a kockázatot és a kultúra életadó forrásait nyújtani. Alternatívaként kell felmutatnunk az élet kultúráját, olyan közösséget alkotva, amelyhez érdemes csatlakozni.³⁹¹

Mivel emberi egzisztenciánk a teremtésből fakad, ezért a bűn és lázadás az emberi élet egészét, így annak társadalmi és kulturális aspektusait is tönkretette. Ugyanakkor a megváltás kegyelme Jézus Krisztus által ugyanezeket a valóságokat helyreállította

³⁸⁸ Már Borbély is amellet érvelt a 20. század derekán, hogy nemcsak a vallás tartozik a kultúrához, hanem a morális követelmények megismerése és gyakorlása is kulturális cselekvés. A kultúra tartalmához szervesen illeszkedő vallási igazságok pedig az egyik legmagasabb fokú kulturális teljesítményt jelentik. Vö. Borbély (2009): i. m. 298–299.

³⁸⁹ Kavanaugh (2003): i. m. 101.

³⁹⁰ Ratzinger (2019): i. m. 56–60.

³⁹¹ Goheen (2019): i. m. 380.

és újra megszentelte, így pedig „csak pozitív lehet a kereszténység átfogó válasza a világra”.³⁹² „Az egyház az a közösség, amely arra hivatott, hogy ezt az átfogó helyreállítást szóval és tettel, de nem kevésbé tagjai kulturális és társadalmi életének teljességében hirdesse.”³⁹³

A keresztény antropológia azzal magyarázza hitünk kultúraágyazottságát, hogy Istenünk olyan Isten, aki anyagi világot teremtett, abban megnyilvánult és megtestesült. Véges emberi mivoltunkból fakadóan a legszebb kulturális javakat is csak töredékesen tudjuk létrehozni. Az pedig nagyon kérdéses, hogy ezek egyáltalán megvalósíthatók és megőrizhetők-e a hit közreműködése nélkül. A kereszténység ezért nem mondhat le arról, hogy kultúrát alakító és létrehozó tevékenysége által is az emberiség javát szolgálja. Hitünk akkor válik a teljes ember aktusává, ha átjárja az anyagi világot is.

Ha teljes emberségünkkel, annak testi és lelki dimenziójának komolyanvételével válaszolunk az isteni megszólításra, akkor válaszunk kulturális tett is kell hogy legyen. Hitünknek ki kell fejeződnie, formát kell öltenie, és ez a forma mindenkor a kultúrában gyökerezik. Isten meghívására adott válaszunk olyan cselekvés, amely nem korlátozódik szellemünkre, de mégis túllép a természeti kereteken, testi reakciókon. Hitünk ezen, a környezetet átható felmutatása, szerepvállalása keresztény meggyőződésünk szerint objektív jó.

A kultúra lehetőséget adhat arra is, hasonlóan a természet rendjének felismeréséhez, hogy általa a hit felvillanjon, kiolvashatóvá váljon. Az elmúlt két évezred európai civilizációs hagyatéka erre különösen gazdag tárházat szolgáltat. A Szentírás és a teremtés mellett az emberi kultúra értékei is Istenről vallanak, mivel alkotói hitükről tettek tanúságot.³⁹⁴

A klasszikus keresztény nevelés mindig azt tartotta, hogy Isten működik a múlt keresztény és antik művészetén, irodalmán, filozófiáján keresztül. A nyugati civilizációt nem érthetjük meg a kereszténység nélkül, hitünket pedig nem érthetjük meg a Nyugat civilizációjának ismerete nélkül.³⁹⁵

Összefoglalva kijelenthető, hogy a keresztény ember számára a vallás a kultúrát megformáló minták alapja, az élet iránya, életet adó gyökér és a kultúra célja.³⁹⁶ Mivel azonban spirituális és világi létezésünk összehangolásának határai vannak, mindig meg kell majd küzdenünk a kettős polgárság drámájával. Hiszen „az ember és az emberi élet két különböző abszolút végcélra rendeltetett, egy pusztán természetes végcélra, mely a tökéletes jólét idelent és egy természetfölötti végcélra, amely a tökéletes boldogság a mennyben”.³⁹⁷ Szembe kell néznünk azzal a kérdéssel, hogy az evangélium hogyan erősítheti meg a kultúrában a teremtettségéből fakadóan meglévő jót anélkül, hogy elfe-

³⁹² Molnár (2007): i. m. 92.

³⁹³ Goheen (2019): i. m. 247.

³⁹⁴ Hankovszky Tamás: A kultúra mint a hit kifejeződése. *Sapientiana*, 6. (2013), 1. 45–49.

³⁹⁵ Dreher (2021): i. m. 220.

³⁹⁶ Goheen (2019): i. m. 304–305.

³⁹⁷ Maritain (1996): i. m. 31.

ledkezne megítélni annak bálványimádásait.³⁹⁸ Még egy utópisztikus keresztény társadalomban is számolnunk kéne a két birodalom radikális különbözőségéből fakadó drámával. Az állam és az egyház iránti hűség feszültségét Eliot a keresztény létmód sajátosságának, a pogány világtól való elkülönülés jegyének tartotta.³⁹⁹

Rod Dreher (1967–) az egyház és a világ kapcsolatát a bárka és a kútő hasonlatával írta le.⁴⁰⁰ Két egymással ellentétes, mégis egyaránt bibliai képpel. Napjaink tapasztalatának éppúgy része a pusztítás viharos vizein úszó bárka,⁴⁰¹ mint az ezékieli látomás,⁴⁰² pünkösöd elővételezése, amelyben az újjáépített templomból egy egyre szélesedő, forrásból folyammá váló, életet adó víz ered.

Molnár Tamás fogalmazott úgy, hogy mind az aranyborjú, mind Marx, mind pedig valamennyi humanista sikerének a titka az, hogy leveszi az ember válláról a fenti feszültség terhét. A kereszténység az egyetlen megközelítési mód, amely felismeri ezt a ket-tősséget, s kétségbeesés nélkül néz vele szembe. Amely vállalja annak a terhét, hogy az ember egyszerre Isten- és emberközpontú, s egyúttal vállalja az isteni akaratból származó feloldhatatlanság felelősségét is.⁴⁰³

Krisztus és a kultúra azonosságának hiányában a feszültség a társunk marad, és keresztény emberként mernünk és tudnunk kell Krisztust választani a határhely-zetekben. Az emberi kultúra tehát sem ünnepe, sem megtagadott valóság nem lehet a kereszténység részéről. A közöttünk megtestesülő Isten határtalan szeretetéből fakadóan magára vette emberségünket, így kultúránkkal is kapcsolatba került, azt is beillesztette megváltó művébe.⁴⁰⁴ Kultúránkban fedezhetjük fel emberi életünk legmélyebb szim-bólumrendszerét. Így annak teljes megélése alapvető közösségi feladatunk. Kultúránk egzisztenciánk teljességében kap szerepet: befejezetlenségünkben, esetlegességünkben, megtörtségünkben, bűneinkben, alkotásainkban, élményeinkben és többértelműségünkben. Kultúránk az emberi szabadság isteni ajándékából születik, és így elősegíti az ember felszabadulását is. Ugyanakkor olyan mozgatóerő is, amely veszélyeket, bűnöket rejt, és az emberi lehetőségek tévútjaihoz vezethet.⁴⁰⁵ Olyan adottságként kell civilizációnkra tekintenünk, amelyben „Isten kegyelme alatt élünk, s tapasztaljuk naponta ennek a kegye-lemnek az új jeleit. Ám arról sem feledkezhetünk meg, hogy nagypénteken ez az emberi kultúra, amelynek valamennyien tagjai vagyunk, az Isten kegyelmével szemben gyilkos lázadónak bizonyult.”⁴⁰⁶

³⁹⁸ Goheen (2019): i. m. 29.

³⁹⁹ T. S. Eliot: *Egy keresztény társadalom eszméje*. Budapest, Századvég Kiadó, 2021. 70.

⁴⁰⁰ Dreher (2021): i. m. 332–333.

⁴⁰¹ Gen 6–9.

⁴⁰² Ez 47,1–12.

⁴⁰³ Molnár (2007): i. m. 100.

⁴⁰⁴ Jelenits (2010): i. m. 189.

⁴⁰⁵ Kavanaugh (2003): i. m. 103.

⁴⁰⁶ Newbiggin (2006): i. m. 229.

2. A hit védelme

Hitünk védelme, amely az adott kor igényeitől függően sokféle alakot öltött az elmúlt két évezredben, mindenkor az egyház egyik fő küldetése volt. Korunkban polémiaiából dialogikussá vált, de változatlanul fontos. Kiemelten igaz ez témánk, a kulturális apologetika szempontjából.

2.1. Az apologetika fogalma

Az apologetika fogalma a görög igazolni, védeni jelentésű *apologesztai* igéből ered. Ebből alakult ki a kereszténységben a hit igazolásának, védelmének a tudománya.⁴⁰⁷ A napjainkra a fundamentális teológia részévé vált apologetika már az őskereszténységben megjelent, és végigkísérte az egyház életét. Minden korban jellemző volt rá, hogy az adott történelmi, dogmatikai kihívásokra és fenyegetettségekre adott védekező, olykor polemizáló alapállású válasz volt.

Első ókori képviselői a pogány, a zsidó és a gnosztikus támadások ellen óvták a keresztény hitet. A középkor során megmaradt, ám háttérbe szorult a zsidó polémia, s különböző eretnokségek ellen hadakoztak az apologeták. Az újkor hajnalától előbb a protestantizmus, majd a deizmus, a racionalizmus, az ateizmus és a modernizmus kihívásai ihlették az apologetikus írásokat. Az utóbbi évek legfőbb veszélyeit pedig a posztmodernben gyökerező agnoszticizmus, apateizmus, relativizmus és gyakorlati ateizmus, valamint az egyre elterjedtebb spirituális szinkretizmus jelentik.

A hitvédelem mint az egyház tanítását igazoló fogalom mellett megkülönböztetjük az apológiát mint alkalmi hitvédelmet és a polémiát, a vitázó hitvédelmet. A II. Vatikáni Zsinat óta a polémia helyét egyre inkább a dialógus veszi át.⁴⁰⁸ Ez a párbeszéd, összhangban az *Egyházak Ökumenikus Tanácsa* (EÖT) 1968-as uppsalai közgyűlésének a megfogalmazásával, egyszerre emberi, személyes, alkalmas és alázatos dialógus a másként gondolkodó embertársainkkal.⁴⁰⁹

Napjaink hitvédelmét Avery Dulles bíboros (1918–2008) nyomán újapologetikának nevezhetjük, amely tanulva az újszolasztikus hitvédelem kudarcaiból a zsinat szellemében el kívánja kerülni az apologetika túlzottan racionálissá válását.

William Levada bíboros (1936–2019), a Hittani Kongregáció korábbi prefektusa a téma kapcsán 2010-ben, a római *Regina Apostolorum* Egyetemen tartott előadásában így fogalmazott:

⁴⁰⁷ Art. apologetika. In Diós István (szerk.): *Magyar katolikus lexikon*. I. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 344.

⁴⁰⁸ Kránitz Mihály: *Alapvető hittan*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 18–19.

⁴⁰⁹ Nagypál Szabolcs: Az igazságról beszélve szeretetben: A vallásközi párbeszéd ökumenikus keretfeltételei. In Nagypál Szabolcs (szerk.): *A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. Budapest, L' Harmattan Kiadó – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 2011. 62.

„Az így felfogott hitvédelem egyaránt mércének tekinti a hiteles tanúságtétel, az igényes teológiai útmutatás és a hatékony kommunikáció hármasságát. A hitvédő nem tölti be hivatását, ha csupán »elméleti győzelmet« arat. Arra kell törekednie, hogy az elvi kérdések is a címzett számára befogadhatóan, a tiszteletteljes párbeszéd keretei között jelenjenek meg. Az apologetának fontos szem előtt tartania az egyház hitének egészét és részleteit, illetve a helyes hangsúlyok megtalálásához a »hitigazságok hierarchiáját« is.⁴¹⁰ Az elmélyült teológiai tudás a hatékony hitvédelem szerves része. Továbbá az is fontos, hogy a hitvédő saját tudásának korlátaival is józanul számoljon, és adott esetben tanulóként legyen. Ezekben a dialogikus kereteken belül van szükség a hatékony, formájában és tartalmában egyaránt bölcs kommunikáció teljes eszköztárára. A kommunikáció művészete a hatékony hitvédelem szerves része.”⁴¹¹

2.2. Az evangélium védelme és továbbadása az ősegyházban

A hitvédelem szerepe korlátozott, és az volt az őskeresztény korban is. Az igazságot kell kimondanunk, s ugyan igyekeznünk kell azt a lehető legerőteljebben és legvonzóbban bemutatni, de a döntő kérdés az, hogy az emberi szívet meg tudjuk-e szólítani. Az őskeresztény hithirdetők elsősorban nem szónoki, érvelési képességüknek köszönhetően sikerüket, hanem annak a hiteles tanúságtételnek, amelyben a jót, a szépet és az igazat mutatták fel kortársaiknak.⁴¹²

Az őskereszténység a zsidóságtól átvette tanítási módszerét és azt a szemléletet, ahogy a fiatalokat oktatták hitük alaposabb megismerésének érdekében. A képzés alapjai az ószövetségi iratokban és Krisztus életének, mondásainak gyűjteményében voltak fellelhetők. A hit alapigazságait rövid kijelentésekben és keresztségi hitvallásokban foglalták össze.⁴¹³ A tanítás egységessé válása meggyorsította a kereszténység terjedését. Az oktató tevékenység bibliai alapját pedig Krisztus missziós parancsa alapozta meg.⁴¹⁴

A 2–3. századra az oktatás és a polemikus hitvédelem egyaránt elkezdte felhasználni a hellenista műveltség kulturális értékeit, a keresztény hittanítás és hitvédelem szolgálatába állítva a görögség filozófiai örökségét.

A 2. század elején mind hevesebb támadások érték a korábban főleg zsidó szektának tekintett új hitet. Egyfelől szembe kellett néznie a hellenista filozófia ateizmusvádjával és a hellenista világ kereszténység felé irányuló lenéző kulturális göggyével. Másrészt pedig a birodalmi adminisztráció kezdeti bizalmatlansága egyre inkább üldözésbe csapott át, bő két évszázados, időszakosan fellángoló gyilkolást előidézve. Az amúgy vallási

⁴¹⁰ Római katolikus részről a vallásokkal folytatott párbeszéd legfontosabb lépéseinek a II. Vatikáni Zsinat (ezen belül a *Nostra aetate*, *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*), a *Nem Keresztények Titkárságának* 1964-es megalapítása, az *Ecclesiam suam*, az *Evangelii nuntiandi* és a *Redemptoris missio* (1990) pápai dokumentumok tekinthetők. Nagypál (2011): i. m. 65.

⁴¹¹ William Levada: Az új apologetika, mint az új evangelizáció programjának egyik dimenziója. *Vatican Radio*, 2011. augusztus 17.

⁴¹² Dreher (2021): i. m. 176.

⁴¹³ Kránitz (2018): i. m. 22.

⁴¹⁴ Mt 28,19–20.

kérdésekben toleráns Római Birodalom üldözését az váltotta ki, hogy a császárkultusz megtagadásában államellenes cselekményt láttak.⁴¹⁵

Vanyó László (1942–2003) neves patrisztikus emlékeztet rá, hogy a kereszténység legmélyebb identitásában sértette mind a pogányokat, mind a zsidóságot. Előbbiek a hadseregben bemutatandó áldozatok megtagadását hagyományaik semmibevételének érezték, utóbbiak pedig nem tudták elképzelni az Istenhez tartozást a néphez való tartozás nélkül, az ábrahámi leszármazás keretein kívül.⁴¹⁶

Ezekhez társultak még a széles néprétegek sötét vádjai,⁴¹⁷ valamint a felerősödő támadások a zsidóság felől. Sokan vérfertőzéssel, gyermekgyilkossággal, kannibalizmussal és gyújtogatással vádolták a keresztényeket, mert gyanússá tette szemükben e vallást annak társadalmi elkülönülése és titokban végzett szertartásai. A zsidósággal szembeni konfliktus alapja pedig teológiailag a Szentírás prófétai kijelentéseinek értelmezése, illetve Krisztus isteni mivolta és megváltó műve volt. Társadalmilag a keresztényüldözések korában a zsidóság igyekezett mindenki számára világossá tenni a közte és a „zsidó szektának” tartott kereszténység közötti éles határvonalakat, ezzel is biztosítva a Római Birodalomban meglévő kiváltságai sértetlenségét. Erre azért is volt szükség, mert kezdetben nem voltak egyértelműek a zsidóság és a kereszténység közötti eltérések. Csupán az Újszövetség szent iratainak megszületésével, az egyház és a liturgikus gyakorlatok kikristályosodásával, valamint a gyülekezetekben egyre nagyobb számban megjelenő nem zsidó származású hívővel (s ezzel a rituális törvények háttérbe szorulásával) és a jeruzsálemi templom 70-ben történt lerombolásával lettek egyértelműek a különbségek.

A 3. században annyiban változott az apologetika helyzete, hogy bár a hit terjedésének köszönhetően csökkenhetett az ismeretlenségből sarjadó népi hiedelmekre adandó válaszok szükségessége, ezzel párhuzamosan megjelent a gnoszticizmus elleni fellépés égető igénye.⁴¹⁸

A kereszténység legfőbb riválisai népszerűségük ellenére sem a *Mithrász- és Ízisz-kultuszok* voltak, nem is a klasszikus görög filozófia, hanem a hellenizmus gyermeke, a mindent magába olvasztó szinkretista újplatonizmus.⁴¹⁹ Ez a kultúra már Pál apostol korában is támadta a kereszténységet, és műveletlenséggel, filozófiai érzéketlenséggel vádolta a formálódó ősegyházat. Szent Pál a Korintusi levélben így válaszolt a vádakra: „Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az evilági tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? [...] Ő a zsidóknak ugyan botrány,

⁴¹⁵ Kránitz (2018): i. m. 29–30.

⁴¹⁶ Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma*. I. kötet. Budapest, Jel Könyvkiadó, 2000. 136–137.

⁴¹⁷ Kránitz (2018): i. m. 24.

⁴¹⁸ A gnoszticizmus ellen született apologetikai iratok köréhez tartozik Iréneusz (*Adversus haereses*), Tertullianus (*Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben*), Alexandriai Kelemen (*Paidagogosz*) és Órigenész (*Az alapelvekről*) számos műve.

⁴¹⁹ Leeuwen (2010): i. m. 213.

a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és bölcsessége.”⁴²⁰

A kor hitvédői nemcsak a görög filozófiát ismerték meg, hanem sokat köszönhettek a zsidó apologetikának, Alexandriai Philónnak (Kr. e. 25/20 – Kr. u. 41/45) és Josephus Flaviusnak (Kr. u. 37–100) is. Ők ugyanis számos monoteista érvet dolgoztak már ki, támaszkodva a zsidó hagyományra és a hellenista gondolkodásra. Ugyanakkor a zsidóság hitvédői megelégedtek saját kulturális és vallási szabadságuk biztosításával, s nem akartak misszionálni, így kerülve a konfliktust, nem foglalkoztak a pogány kultuszok nyílt bírálatával.⁴²¹

A 2. századra immár intellektuálisan is felvértezett hitvédők első tanúja Quadratus *Apológiája*,⁴²² amelyet 125 környékén juttatott el Hadrianus római császárnak (Kr. u. 76–138). Szintén a 2. század első felének műve Arisztidész *Apológiája*.⁴²³ Quadratus iratához hasonlóan Arisztidészé is csak töredékekben maradt fent.

A már korábban említett Jusztinosz volt a század talán legjelentősebb hitvédelmi szerzője. Rómában működött, és ott írta híres műveit: a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*,⁴²⁴ illetve az *Első*⁴²⁵ és a *Második Apológiát*.⁴²⁶

Jusztinoszhoz mérhető hatású keresztény szerző volt Tertullianus, egyebek mellett a *Védőbeszéd*,⁴²⁷ a *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben*⁴²⁸ és a *Minden eretnekség ellen*⁴²⁹ alkotója.

A 2–3. század apologetái közé tartozott a szír Tatianosz (Kr. u. 2. század),⁴³⁰ az antiochiai püspök, Theophilosz (Kr. u. 2. század),⁴³¹ a görög filozófus Athénagorász (Kr. u. 2. század), Lactantius (Kr. u. 260–330), valamint Cyprianus (Kr. u. 200–258).⁴³²

A kereszténységet támadó művek közül a neoplatonikus filozófusok, Kelszosz (Kr. u. 2. század) és Porfüriosz (Kr. u. 232–305) műveit ismeri az utókor. Előbbi írta a 2. század végén az *Igaz beszéd* című iratot, Porfüriosz pedig egy évszázaddal később a *Keresztények ellent*.

A 2–3. századra a kereszténység kialakította a maga kulturális központjait, ezekre hárult a tanítás és a hitvédelem elsődleges feladata, újszövetségi alapokon állva, de a zsidó nevelési hagyományt és a hellenista műveltséget ötvözve tanították a hívőket.

⁴²⁰ 1Kor 1,20–25.

⁴²¹ Vanyó (2000): i. m. 136–138.

⁴²² Vanyó szerk. (1980): i. m. 217.

⁴²³ Jusztinosz (1984): i. m. 15–58.

⁴²⁴ Jusztinosz (1984): i. m. 133–311.

⁴²⁵ Jusztinosz (1984): i. m. 64–119.

⁴²⁶ Jusztinosz (1984): i. m. 120–132.

⁴²⁷ Tertullianus (1986): i. m. 61–149.

⁴²⁸ Tertullianus (1986): i. m. 415–457.

⁴²⁹ Tertullianus (1986): i. m. 905–914.

⁴³⁰ Tatianosz: Beszéd a görögök ellen. In Vanyó (1984): i. m. 315–356.

⁴³¹ Theophilosz: Három könyv Autolükoszhoz. In Vanyó (1984): i. m. 445–522.

⁴³² Cyprianus: A katolikus Egyház egységéről. In Vanyó László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*. Budapest, Szent István Társulat, 1999. 241–266.

Az egyik ilyen centrum, ahol a keresztény tudás először vált hatalommá,⁴³³ Alexandria volt.

Az iskola kezdetben a keresztségi felkészítés jegyében született meg, ám Demetriosz püspök (Kr. u. 2. század), majd Órigenész (184–254) korára a *didaskaleion* immár komoly tudományos központtá vált.⁴³⁴ Az Órigenészt követő években az iskola vezetője volt Alexandriai Nagy Dionüsziosz (†Kr. u. 265), Petrosz (†Kr. u. 312) és Vak Didümosz (†Kr. u. 398) is.

Az arisztotelészi hagyományt követve az oktatásba beépült – immár a teológia szolgálatában – a filozófia, a grammatika és a retorika. Ugyanakkor a képzés célja egyértelműen a Szentírás könyveinek tanulmányozása maradt, a tanulóktól pedig elvárták életük ehhez igazítását.

A kereszténység másik nagy kulturális bölcsője Antiochia lett. Alexandriai társának allegorikus értelmezésével szemben az antiochiai iskolában a Biblia szó szerinti magyarázatának a gyakorlata honosodott meg, igazán nagy befolyásra pedig a 4–5. században tett szert. Alapítója Lukianosz (†Kr. u. 312) volt, s későbbi képviselői közé tartozott Tarszoszi Diodorosz (†Kr. u. 394), Mopszvesztiai Theodorosz (Kr. u. 350–428), Aranyszájú Szent János (Kr. u. 345–407) és Küroszi Theodorétosz (Kr. u. 393–466).

2.3. Az intézményes hitvédelem kora

A kereszténység 4. században történt államvallássá válása és a II. Vatikáni Zsinat között eltelt bő másfél évezred hatalmas apologetikai anyagának áttekintésére jelen kötetnek nincs lehetősége, azonban a folyamat néhány sarokkövét felsorolásszerűen megpróbálja bemutatni.

Az egyház a születése óta újszövetségi megalapozottsággal védi a hit tisztaságát.⁴³⁵ A korai apologetika évszázadait követően a zsinatok váltak a hitvédelem fő eszközeivé.⁴³⁶

Az inkvizíció a 13. században, IX. Gergely (1167–1241) pápasága alatt jött létre. Az eredetileg püspöki hatáskörbe tartozó eretnokségek kivizsgálása került ekkor a katarok, albigensek és a bogumilok szakadása miatt pápai hatáskörbe. A főként domonkos és ferences szerzetesekből álló római küldötteknek joga volt a pápa nevében ítéletet hozni és az eretnokség tényét megállapítani.

⁴³³ Kránitz (2018): i. m. 32.

⁴³⁴ „Rövidesen az alexandriai egyház *katecheta* iskolája túlszárnyalja az összes filozófiai iskolát, s a haladók Libanius (Kr. u. 314–394) már nem tud utódot megnevezni iskolája vezetésére, mert Szent Jánost, kit egyedül tart méltónak, a keresztények »elrabolták«.” Vö. Rüssel (1997): i. m. 72.

⁴³⁵ 2Thessz 3,14–16., Tit 3,9–10., 1Jn 4,1–6.

⁴³⁶ A Niceai Zsinat (325), az I. Konstantinápolyi Zsinat (381), az Efezusi Zsinat (431), a Khalkedóni Zsinat (451), a II. Konstantinápolyi Zsinat (553), a III. Konstantinápolyi Zsinat (680–681), a II. Niceai Zsinat (787) és a IV. Konstantinápolyi Zsinat (869–870) voltak az első évezred nagy, egyetemes zsinatai. Vö. Adriányi Gábor: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.

Az inkvizíció felerősödését és a máig sok kritikát kiváltó, fizikai kínzásokat sem mellőző időszakát a 15. században kezdődő spanyol inkvizíció jelentette. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez, bár sajnálatos módon pápai jóváhagyással történt, politikai okokból, a spanyol uralkodók kérésére és ösztönzésére ment végbe. Ezzel együtt ez olyan fejezetét jelenti egyházunk történetének, amelyet szükséges objektíven feldolgozni és kellő alázattal beszélni az elkövetett bűnökről.

Európa más részeiben a reformáció hatására, III. Pál pápa (1468–1549) pontifikátusa idején, a 16. század közepén alakult egy hat bíborosból álló bizottság a hit tisztaságának vizsgálatára. Ez volt a *Szent Officium Kongregációja*, amely lényegében változatlan formában működött a Hittani Kongregáció létrejöttéig. A 16. század végétől a II. Vatikáni Zsinatig létezett az *Index*, a tiltott művek listája.

A középkori eretnekségek, majd a reformáció után az inkvizíció a modernizmus-sal vette fel a harcot, a neoszkolasztika fogalmi bástyájára támaszkodva. Átszervezése 1908-ban, X. Pius rendeletével kezdődött meg, ám csak a II. Vatikáni Zsinatot követően fejeződött be. A *Christus Dominus* határozat szellemében történő átalakítás eredményeként 1965-ben született meg a Hittani Kongregáció, és fő illetékességi területe a hit és az erkölcs előmozdítása és védelme lett.⁴³⁷

Napjaink *Hittani Kongregációjának* alapja, hogy „a keresztény hit őrzése az egyháza van bízva. Minden keresztény részesedik ebben az alapvető kötelességben, de a pápának és a Róma püspökével közösségben lévő püspököknek különleges felelőssége van a hit tisztaságának védelmében”.⁴³⁸

2.4. A párbeszéd mint a hitvédelem eszköze

A II. Vatikáni Zsinatot követően a párbeszéd szerepe felerősödött. Párbeszéd a világgal, a más vallásokkal, a többi keresztény felekezettel, valamint párbeszéd a katolicizmuson belül is. Az egész zsinatot áthatotta ez az új nézőpont, ezt jól szemlélteti, hogy többek között a *Gaudium et spes*⁴³⁹ konstitúció, valamint az *Apostolicam actuositatem*,⁴⁴⁰ az *Optatam totius*⁴⁴¹ és az *Ad gentes*⁴⁴² határozatok is foglalkoznak a dialógus kérdésével.

A tanítóhivatal és a teológia közötti dialógusra a példát maga a zsinat adja, amely „a testvéri kiigazítás szellemének”⁴⁴³ megjelenését hozta el.

A témában három kiemelkedően fontos irat áll a rendelkezésünkre. Elsőként 1976-ban a *Nemzetközi Teológiai Bizottság* (ITC) adta ki dokumentumát, majd 1990-ben a Hittani Kongregáció foglalt állást a teológiai munkáról *Donum veritatis* kezdetű instrukciójában.

⁴³⁷ Kránitz (2018): i. m. 55.

⁴³⁸ Kránitz (2018): i. m. 50.

⁴³⁹ *Gaudium et spes*. 3., 11., 40., 43., 68., 85., 90., 92. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴⁰ *Apostolicam actuositatem*. 25., 31. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴¹ *Optatam totius*. 15. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴² *Ad gentes*. 11., 16., 20., 34. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴³ Kránitz (2018): i. m. 58.

Legutóbb pedig, 2011-ben, az ITC megjelentette *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*⁴⁴⁴ című művét.

Ezeknek az iratoknak az üzenete a zsinati szellemre épül, azt közvetíti, illetve annak hagyományát követően ad választ olyan új kihívásokra, amelyek a zsinat óta eltelt évtizedekben merültek fel sürgető kérdésként a teológiai kutatás során, mint például a környezet- vagy bioetika. A *Dei verbum* szellemében elismerik a teológia sokszínűségét, hangsúlyozva, hogy ennek mindenkor a katolicizmus családján belül kell maradnia, s a Szentírásnak kell azt áthatnia.⁴⁴⁵ A Biblia és a Tanítóhivatal útmutatásai mellett a teológia segítséget kap a hívő nép hitérzéke, a *sensus fidei* által is.⁴⁴⁶

A teológia mindaddig szabadon haladhat a kutatás és a dialógus során, ameddig nem ütközik a hit igazságának határaiba. Sokszínűsége tehát jogos és kíváncsú, de meg kell őriznie a hit egységét. Ez olyannyira széles kutatási, tanítási lehetőséget biztosít a teológusok számára, hogy még a különböző vallási hagyományoknak az „Ige magvait” tartalmazó elemeit és a tudományok felismeréseit is felhasználhatják, a fenti kritériumok keretein belül. Ferenc pápa ezzel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy „az egyházban a keresztény élet és tanítás sok szempontjának különböző értelmezési módjai léteznek törvényesen, melyek változatosságukkal segítenek jobban kifejezni a Szó kimeríthetetlen kincstárát.”⁴⁴⁷

A *Fides et ratio*⁴⁴⁸ (1998) kezdetű körlevélben II. János Pál pápa a fundamentális teológia körébe utalta a hit értelemmel folytatott dialógusának a küldetését.

Peter Knauer (1935–) jezsuita professzor a fundamentális teológia szerepét a hit megalapozásában és a kereszténység igazságigényében látja. A hit ilyen előkészítésében, amikor arra vállalkozunk, hogy a keresztény tanításban Isten szavát mutatjuk fel, két végletes hibát, a racionalizmust és a fideizmust kell elkerülnünk. A racionalizmus filozófiává redukálná a hitet, szükségtelenné téve a kegyelmet, a fideizmus pedig megtagadná a hit iránti felelősségvállalást. Knauer a fundamentális teológia hermeneutikai megközelítését javasolja annak érdekében, hogy tolmácsoljuk, érthetővé tegyük a keresztény hit megalapozását. A hit így mindenekelőtt az Istennel való közösség megéléséhez kapcsolódik. Ez a hermeneutikai megközelítésű fundamentális teológia számol az Isten szaváról való beszéd elleni kifogásokkal, és a válaszokat a keresztény ígehirdetéstől várja.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.

⁴⁴⁵ *Dei verbum*. 24. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴⁶ *Lumen gentium*. 12. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁴⁴⁷ Ferenc pápa (2018): i. m. 43. pont.

⁴⁴⁸ „Utat tud mutatni annak az észnek, amely figyelmesen keresi az igazságot. Ily módon a hit, mely Isten ajándéka, bár nem az észre támaszkodik, azt semmiképpen sem nélkülözheti; ugyanakkor az észnek a hitből kell erőt merítenie azokhoz az új célokhoz, melyeket egyedül képtelen elérni.” Vö. II. János Pál pápa: *Fides et ratio*. Budapest, Szent István Társulat, 1999. 67. pont.

⁴⁴⁹ Peter Knauer: A hit alapvetése napjainkban. Hogyan épül újjá a fundamentális teológia? *Mérleg*, 51. (2015), 114–121.

E folyamatok gyümölcseként a 20. század második felére „a teológia megtalálta sajátos helyét a szellemtudományok között, és azt a módszert, mellyel bátran odaállhat a természettudományok vagy a filozófia támasztotta követelmények mellé”.⁴⁵⁰

3. Az ateista humanizmus és a posztmodern csődje

Az alábbi fejezet röviden megvizsgálja az ateizmus fogalmát, történetét, kialakulásának vélt okait és főbb megjelenési formáit. Ezt követően felveti az ateista humanizmus bukásának provokatív hipotézisét, s az egész kérdéskört megpróbálja összekapcsolni a posztmodern jelenségével, hogy ezáltal is közelebb hozza az olvasóhoz és napjaink legfontosabb kérdéseire.

3.1. Az ateizmus fogalma és kialakulásának okai

Az ateizmus a görög *theosz*, azaz Isten szóból és az „a” fosztóképzőből álló szókapcsolat, s istentelenséget, istentagadást jelent.⁴⁵¹ Utóbbi két jelentés megkülönböztetése fontossá válik majd a posztmodern kapcsán, hiszen nemcsak a tételes istentagadással, hanem a gyakorlati ateizmussal is foglalkoznia kell a kereszténységnek. Az apateizmusnak is nevezett gyakorlati ateizmus ugyanis széles körben elterjedt jelenség. Képviselőit nemcsak a vallásos válaszok, hanem már a hit által felvetett kérdések sem érdeklik. Sőt egyre inkább úgy tűnik, hogy ez az érdektelenség jelenti napjaink fő kihívását.⁴⁵²

Az ateizmus ismert volt az ókorban is. A zsidóság szemében a legnagyobb ostobaságnak számított,⁴⁵³ s nem a tételes istentagadáshoz, hanem a bálványimádáshoz kapcsolódott. Ebben az értelemben beszél róla Pál apostol is.⁴⁵⁴ Szent Pál értelmezésében az ateista a Krisztust nem ismerő, nélküle élő pogány.⁴⁵⁵

A görög és a római birodalomban súlyos, halállal büntethető elhajlásnak tekintették az ateizmust. De különbséget tettek a mítoszok isteneinek tagadása, valamint az állam isteneinek elutasítása között. Csupán az utóbbi számított bűnnek.⁴⁵⁶ Értelmezésükben tehát az ateista a társadalmi élet alapját képező kultusz megkérdőjelezője, aki egyben

⁴⁵⁰ Kránitz (2018): i. m. 65.

⁴⁵¹ Art. ateizmus. In Diós István (szerk.): *Magyar katolikus lexikon*. I. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 439–441.

⁴⁵² Anselm Grün – Tomáš Halík – Winfried Nonhoff: *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Panonhalma, Bencés Kiadó, 2018. 60.

⁴⁵³ Zsolt 14,1.

⁴⁵⁴ Róm 1,18.

⁴⁵⁵ Ef 2,12.

⁴⁵⁶ A különbséget jól példázza, hogy amíg az állami kultuszt veszélyeztető monoteista vád miatt Anaxagorasznak (Kr. e. 500/497–428/427) menekülnie kellett Athénból, addig a homéroszi mítoszok annak ellenére sem váltottak ki ellenérzést, hogy az isteneket erkölcsi és szellemi hitelüktől megfosztva, a végletekig antropomorfizálva ábrázolták.

az állam ellensége is. Így váltak ateistává és üldözendővé Róma szemében a császárkultuszt elutasító őskeresztények, hiszen a hivatalos szertartások megtagadásából potenciális lázadásra következtettek.

Lucretius (Kr. e. 99–55) egyike volt annak a kevés római gondolkodónak, aki teoretikusan képviselte az ateista álláspontot.⁴⁵⁷ Nézete, amely szerint a vallás csak rettegést kelt, korában nem volt meghatározó. A francia és az angol felvilágosodás azonban később fontos hivatkozási pontnak tekintette.

A középkori Európa nem ismerte az istentagadást. Ezzel együtt a 18. századi francia gondolkodásban megjelenő modern ateizmus sajátosan keresztény jelenség. Ennek oka, hogy a keresztény tanítás felszabadította az embert, és a szabad akarat tanításával megnyitotta az utat az Istennel való szembefordulásra. A Biblia demitizálta a világot, és az ember relatív szabadsága alkalmat kínált arra, hogy ezt abszolút autonómiának véve Isten riválisaként tekintsen önmagára. Az ateizmus az újkor szellemi áramlataként fokozatosan jelent meg – előképei már jelen voltak a panteizmusban és a deizmusban is –, és főbb kiváltó okai a hamis istenképek, valamint az egyház hibáin való megbotránkozás voltak.⁴⁵⁸

Elsőre talán paradoxnak tűnik, de a hit hirdetése mellett olyannyira elkötelezett protestantizmusnak is szerepe volt az ateizmus kialakulásában.⁴⁵⁹ A protestantizmus ugyanis annak az új középosztálynak, a városi polgárságnak lett a vallása, amely a középkor társadalmi rendjét egzisztenciális akadályként élte meg, míg a reformáció különféle ágaiban az óhajtott individualizmus megerősítését látta. Ezt erősítette, hogy a protestáns teológia spirituális szempontból nem elégítette ki az Istennel való találkozás vágyát, amit az ember egyre inkább úgy élt meg, hogy Isten távolivá vált.⁴⁶⁰ A közvetlenül nem elérhető, távolivá váló Isten képzetét pedig csak egy logikai lépés választja el egy nem létező Isten képétől. Amennyiben ugyanis Isten léte egyáltalán nem hat a mindennapi

⁴⁵⁷ Titus Lucretius Carus: *A természetről*. Debrecen, Alföldi Magvető Kiadó, 1957. 45–73.

⁴⁵⁸ Bolberitz Pál: *Ateizmus és keresztény hit*. Budapest, Jel Könyvkiadó, 2007. 18–19.

⁴⁵⁹ Leeuwen szoros kapcsolatot tételez a protestantizmus lutheri ága és a szekularizáció folyamata között is. Bár a szekuláris állam első tipológiájaként a pápa és II. Frigyes császár (1194–1250) konfliktusa következtében kialakuló Sziciliát látja, ez csak előképe a reformációban megjelenő változásoknak. A lutheri tartományi egyházak rendszere a püspök kezéből, a hierarchiából kiemelte és a fejedelmek hatáskörébe utalta az egyház világi ügyeinek az intézését. A földi és isteni királyság közötti különbségtétel pedig dogmatikai tételtől statikus dualizmussá alakult. Utóbbi legfontosabb következménye, hogy elválasztotta a lelki életet az időbelitől, elveszítve a kettő közötti kapcsolatot. A katolicizmus klerikus-laikus *dichotómiáját* csak azon az áron volt képes a protestantizmus feloldani, hogy a kettősséget áthelyezte az emberi lélekbe. Így a kolostor és a világ közötti ellentét a lelki élet és a kifelé irányuló élet közötti ellentétté vált. A kezdetben a *corpus christianumot* feltételező, ám ószövetségi mintájú teokratikus kálvini állameszméből a 17–18. századra a kálvinizmus talaján kifejlődött a polgári szabadságnak egy olyan légköre, amely az *egalitárius* természetjoggal karöltve nagyban segítette a modern demokrácia gazdasági és politikai eszméinek a megszületését. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 237–248. Livingston pedig a vesztfáliai békét követő folyamatokhoz köti a szekularizáció kifejezésének az elterjedését. Ekkor került a javak többsége egyházi kézről világiba, s ez indította el azt a folyamatot, amely egyre jobban megkülönböztette a vallás és a kormányzás világát. Vö. Livingston (2021): i. m. 508.

⁴⁶⁰ E felismerésre válaszul született meg a pietista mozgalom, amely a hívő tapasztalat révén újra közvetlenül megragadhatóvá tette Istent.

élet tapasztalataira, vagy csak csekély mértékben kap abban helyet, akkor ki is hagyható életünkől.⁴⁶¹

Az ateizmusnak számos felosztása létezik. Anselm Grün (1945–) bencés szerzetes a mindennapok önelégült ateizmusát, az Isten konkrét elképzelését elutasító ateizmust és a kereső ateizmust, valamint a harcos ateizmust különbözteti meg. Karl Rahner (1904–1984) jezsuita teológus, miközben az anonim teizmus miatt tagadja a „vegytisztá ateizmus” létezését, a vallás iránti közömbösség ateizmusát elválasztja a harcos ateizmustól és a szekularizáció „nyárspolgári” ateizmusától. Bernhard Welte (1906–1983) német teológus negatív, kritikai, harcos és szenvedő ateizmusról beszél.⁴⁶² John Nicholas Gray (1948–) immár magyarul is olvasható művében pedig hét típusát különbözteti meg az ateizmusnak, köztük olyan, ritkábban említett megnyilvánulásokat is, mint a haladás nélküli ateizmus vagy a hallgatás ateizmusa.⁴⁶³

3.2. Az ateizmus történetének áttekintése és főbb irányai

A szűk terjedelmi keretekre figyelve is szükségesnek tűnik, hogy az ateizmus történetét az alábbi gondolati ív mentén tekintsük át: a francia forradalom dühétől kezdve az ateizmus tényleges világhódító útját megalapozó szellemi hármason át a hit és a tudomány áltudományos szembeállításáig, s végül a francia és a német szellemi elitben gyökerező egzisztencialista ateizmus nihilista kétségbeeséséig.

3.2.1. A francia forradalom és a hozzá kapcsolódó ateizmus

Alister Edgar McGrath (1953–) plasztikus hasonlattal két embertelen építmény látványos leomlása közé teszi az ateizmus fénykorát: szerinte a *Bastille* 1789-es lerombolása és a berlini fal 1989-es ledöntése között eltelt két évszázadba sűrítethető az ateizmus virágkora.

„Az ateizmus többé már nem az udvarias nyugati társadalom peremén élők kissé külön szemlélete volt, hanem a kultúra meghatározó hangadójává vált. A *Bastille* lerombolása egy Isten nélküli világ megvalósíthatóságának és kreativitásának lett a jelképe, mint ahogy a berlini fal lerombolása később annak erősödő felismerését szimbolizálta, hogy egy ilyen helyen nem lehet élni.”⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Több kutató is felhívja rá a figyelmet, hogy azzal, hogy a reformáció deszakralizálta a természetet, előmozdította a természettudományos fejlődést. Az e világinak a szenttől való elválasztása lehetővé tette annak megismerését. A reformátorok meg akarták védeni a hitet a „népies természetvallássá” válástól, ám ezt csak Isten távolivá tételével tudták elérni. A teremtő Atya immár nem ismerhető fel, nem szólítható meg a teremtett világ által, hanem egyedül a Szentírás olvasása és a prédikáció szolgál kommunikációs hídként. Vö. Alister McGrath: *Az ateizmus alkonya*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 184–190.

⁴⁶² Grün–Halik–Nonhoff (2018): i. m. 79–83.

⁴⁶³ John Gray: *Az ateizmus hét formája*. Budapest, Osiris Kiadó, 2019.

⁴⁶⁴ McGrath (2008): i. m. 11.

Az újkori ateizmus szorosan kapcsolódik egy eszmerendszerhez, a modernizmushoz és egy földrészhez, Európához.⁴⁶⁵ A modernitást egész története során mélyen áthatotta a szent és a szekuláris, valamint az individuális és a társadalmi közötti dichotómia.⁴⁶⁶ Ezért nem elégedett meg a szekuláris szent fölött aratott győzelmével, hanem mindent elkövetett, hogy a vallást a személyesség keretei közé utalja, kiszorítva a közösségi terekből.

A modernitás történelmi drámáját erősíti, hogy tudatosság nélkül fejlődött, így nem volt képes keretbe foglalni önnön határait, amelyek megóvhatták volna a tévedésektől.⁴⁶⁷ Az ateizmus szellemi gyökereit a felvilágosodás korának optimista racionalizmusa, a gazdasági, társadalmi, tudományos fejlődésbe vetett hite, illetve azon meggyőződése táplálta, hogy ezen haladásnak, a régi feudális rend konzerválásában segédkező kereszténység útjában áll. Szemléletes példája a folyamatnak Franciaország, ahol a katolikus egyház és a Bourbon-dinasztia közötti szoros kapcsolat sok kritikát váltott ki.⁴⁶⁸

A felvilágosodást követően Európa magáévá tette a humanista, szekuláris világképet. Az ókori kultúrából származó humanizmus hosszú évszázadokig harmonikus kapcsolatban élt a kereszténységgel, ám a reneszánsz alatt – amikor az emberi méltóságra, az egyénre és a szabadságra irányult a figyelem – önállósodni kezdett. Azonban 1789-ig képviselői a keresztény hitrendszeren belül maradtak. A hit strukturális alapjait nem kérdőjelezték meg, s amikor esetenként ez mégis megtörtént, akkor az keresztény fogalomhasználatból valósult meg. Éppúgy igaz ez Ockham, Pascal, Luther, Molina és Descartes esetében is. A 19. századra azonban önálló világgéppé fejlődött a humanizmus, és a teista világkép kihívójává vált, s új jelentést kapva egyfajta modern vallás vagy valláspótlék lett.⁴⁶⁹ Ez a humanizmus – mutat rá Molnár – a transzcendencia lehúzója az immanens szintjére, a *civitas Dei civitas terrenaként* való leértékelése és az Istent nélkülözni tudó, abszolutizált ember dicsőítése.⁴⁷⁰ A felvilágosodás világgépe következőképp a keresztény hit szekuláris változatának tekinthető. A gondviselő Isten uralma alatt az Isten városa felé haladó emberi történelem ágostoni képének helyére az emberi fejlődés által elért földi paradicsom képe került. A megváltást immár az emberi erőfeszítések biztosítják a tudomány és a technika által. Ez a paradigma szekuláris, naturalista, racionalista és az emberi autonómiát, szabadságot és fejlődést illetően szélsőségesen humanista és utópisztikus volt.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Az Egyesült Államokban azért nem volt soha élénk fogékonyság az ateizmus iránt, mert a telepések, szakítva őshazájuk társadalmi rendszerével, eleve egy, az államtól elkülönülő egyházi struktúrát hoztak létre; így a francia felvilágosodás vádjai esetükben érvényüket veszítették. John Locke (1632–1704) nézeteit követve nem az ateizmust tartották vonzónak, hanem keretet szabtak a vallás közéleti szerepének. McGrath (2008): i. m. 21., 35.

⁴⁶⁶ Goheen (2019): i. m. 391.

⁴⁶⁷ Lafont (2007): i. m. 45.

⁴⁶⁸ McGrath (2008): i. m. 29–34.

⁴⁶⁹ Molnár (2007): i. m. 115–116.

⁴⁷⁰ Molnár (2007): i. m. 160.

⁴⁷¹ Goheen (2019): i. m. 134–135.

Habár később részletesen lesz még róla szó, itt is szükséges megemlíteni a szekularizáció fogalmát.⁴⁷² Ha az általános elvilágiasodáson mint rövid meghatározáson túltekintünk, további fontos jelentéstartalmakra bukkanhatunk. Szükséges megkülönböztetnünk a szekularizációt mint történelmi folyamatot a szekularizmustól mint pogány vagy nihilista ideológiától.⁴⁷³ Friedrich Gogarten (1887–1967) a szekularizációt az emberi egzisztencia történetivé válásaként határozta meg. A folyamat szerinte Izraelben kezdődött, amikor a zsidóság megtörte a természet kozmikus körforgását, és először fordult a ciklikustól a lineáris történelemszemlélet felé.⁴⁷⁴

Leeuwen pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a hellenista államisten zsarnokságától megmentő kereszténység az emberi szabadság felmutatásával a szekularizáció legjelentősebb előmozdítója. A kereszténység által felemelt és emancipált értékek, eszmék megmaradhatnak a hit vonzásában, ám szabaddá váltak arra is, hogy radikálisan eltávolodjanak attól. Ebben az utóbbi értelemben a keresztény civilizáció szekularizált termékeinek mondhatjuk a demokráciát, a modern tudományt, a kapitalizmust és a szocializmust, de még Hegel, Marx vagy Friedrich Nietzsche (1844–1900) filozófiáját is.⁴⁷⁵

A francia forradalom egy új ember- és világgépet honosított meg, amely az ész szuverenitásán alapult, és a természet, illetve az erkölcs törvényeit a dolgok alapstruktúráiból levezethetőnek tartotta. Az Isten létezése nélkül is boldoguló embert állította a középpontba. A felvilágosodás felborította az arisztotelészi-keresztény kozmoszt, azt a hierarchikus valóságértelmezést, amelyben az Istennel való kapcsolatából fakadóan minden létező szerves összefüggésben létezett, és ennek helyére a transzcendens megalapozást nélkülöző mechanikus világegyetemet állította.⁴⁷⁶

A 18. századi francia gondolkodás termékeny, ám forrongó szellemű volt.⁴⁷⁷ A hagyomány bilincseitől megszabadult szabadságra vágyott, bármi áron. A kor francia kritikája két oldalról támadta a katolicizmust: egyfelől szellemileg elavult, babonás és tudománytalan tannak mutatták be, politikailag és társadalmilag pedig a kívánt reformokat gátló hatalmi intézményt látták benne. A kor kultúrájától azt várták, hogy határolja el

⁴⁷² A szekularizáció szó a latin *saeculum* szóból ered, amely a görög *aión*nak felel meg. Ezeket az 'évszázad', 'időszak' jelentés mellett 'világ' jelentésben is használták. Így kapcsolódik a héber *olam*hoz, annak az időnek a fogalmához, amely Isten tettei révén maga az üdvtörténet. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 271.

⁴⁷³ „Ebből a szemszögből nézve a szekuláris világ üresnek, amorálisnak és nihilistának tűnik – üres doboznak, amely arra vár, hogy megtöltsék valamivel.” Vö. Yuval Noah Harari: *21 lecke a 21. századra*. Budapest, Animus Kiadó, 2021. 180.

⁴⁷⁴ Friedrich Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.

⁴⁷⁵ Leeuwen (2010): i. m. 271–274.

⁴⁷⁶ Dreher (2021): i. m. 61–62.

⁴⁷⁷ Anglia mindezt liberális törvénykezéssel előzte meg. A 17. század történelmi viharai után olyan türelmes szabályozás született a vallási kérdésekben, amely sok felgyülemlett feszültséget vezetett le. Ennek a folyamatnak a részei voltak a *Bill of Rights* (1689), az *Act of Toleration* (1649), illetve ezt tükrözi Locke írása, a *Levél a vallási türelemről* (1689). Meg kell azonban jegyezni, hogy a kereszténység is tett azért, hogy az angolszász világban a 18. században ne váljon vonzóvá az ateizmus: egyrészt a deizmust filozófiai alapon hitelesen cáfolták, másrészt a pietizmus hiteltelenné tette az egyház elleni vádak társadalmi vetületét. Vö. McGrath (2008): i. m. 22–24.

magát a természetfeletti elvektől, s szabadítsa meg az embert a vallás babonáitól, illetve „tárja a természetes emberi jóság elé annak a tökéletes biztonságnak a perspektíváját, amely a gazdagságra törő, földi javakat felhalmozó szellemnek köszönheti” – írta Maritain.⁴⁷⁸

René Descartes (1596–1650) magát hithű katolikusnak tartotta, és küldetésének látta a tudomány és a hit kibékítését. Racionalistaként az igazság meghatározójává a gondolkodó embert állította, és megfordította a tudás skolasztikus megközelítését: a valóság metafizikai természetének tudatosulása helyett a megismerést a szubjektummal kezdte, a tudás első alapelveként az önmaga tudatában levő ént állítva.⁴⁷⁹ Azzal azonban, hogy a gondolkodást az egyetemes kételyre redukálta, kihirdette a felvilágosodás programját.

Voltaire, bár nem tagadta Isten létét, nagy buzgalommal támadta az egyházat.⁴⁸⁰ A katolicizmust a természet és az emberiség ellenségének tekintette. Egy homályosan megragadható Legfőbb Lény transzcendenciáját vallotta, amelyet tanítása szerint a valóságok, de különösen a kereszténység eltorzítottak. A természetben gyökerező, az emberi ésszel összhangban lévő, toleráns és kinyilatkoztatásmentes vallást képzelte el, azt is csak azért, mert a népnek szüksége van a vallástól el nem választott erkölcsiségre.⁴⁸¹ Hozzá hasonlóan egyházellenes volt Denis Diderot (1713–1784), valamint az embert eredendően jónak születettnek és a társadalom által megrontottnak tartó Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)⁴⁸² is; ám valamennyien inkább mondhatóak deistának,⁴⁸³ mint ateistának.

Radikális ateista volt azonban Julien Offray de La Mettrie (1709–1751), Paul Henri Thiry d’Holbach (1723–1789) és Claude-Adrien Helvétius (1715–1771).⁴⁸⁴ D’Holbach *A természet rendszere*⁴⁸⁵ című művében úgy érvelt, hogy mivel a természet megismerhető racionálisan és empirikusan, az istenhit pedig tudományosan nem igazolható, így a vallást, az emberi képzelet téves kivetülését a tudománynak kell felváltania. Gondolata azért kiemelkedően fontos, mert itt találkozhatunk első ízben az ateizmus fénykorának vezérmotívumával, azzal a tézissel, hogy a tudomány a természet mélyebb megismerése

⁴⁷⁸ Maritain (1996): i. m. 41.

⁴⁷⁹ Dreher (2021): i. m. 63–64.

⁴⁸⁰ Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó, [1759] 2005.

⁴⁸¹ Moisset (2012): i. m. 281.

⁴⁸² Rousseau alkotta meg a civil vallás fogalmát, amely egyszerre jelentett hitet Istenben, a lélek halhatatlanságában, a túlvilági ítéletben, valamint a törvények tiszteletét és vallási toleranciát. A deisták szerint csak egy ilyen vallás alkalmas arra, hogy összhangot teremtsen a kereszténység és a filozófia között. Moisset (2012): i. m. 282.

⁴⁸³ A deizmus, bár Isten létét nem tagadja, a felvilágosodás korának életérzéséhez igazította a vallást. Isten olyan távoli valósággá vált, aki vagy nincs jelen a világban, nem törődik alkotásával, vagy panteista módon mintegy azonos azzal. Mindkét esetben olyan hézagpótlóvá fokozzák le, amely a természettudományok fejlődésével mindinkább kiszorítható. A fenti francia gondolkodók mellett idesorolható Hobbes, Locke és Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) is. Vö. Bolberitz (2007): i. m. 63–64.

⁴⁸⁴ A 18. századi francia ateizmussal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a fent említett okok mellett a rosszul sikerült istenbizonyítási elméletek is az ateizmus malmára hajtották a vizet. Meglepő módon ezek közé tartozik a modernizmus alapítójának tartott Descartes érvelése is. Vö. McGrath (2008): i. m. 38.

⁴⁸⁵ Paul H. T. Holbach: *A természet rendszere*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954.

által megszabadítja az embert az istenire vonatkozó hibás képzetektől.⁴⁸⁶ Az 1751-től megjelenő francia *Enciklopédia* szerzői, Diderot és d’Alembert pedig munkájuk céljául tüzték ki, hogy az emberi tudás elemeit egy központi gondolat, a fejlődés mellett elkötelezett emberiség eszménye köré gyűjtsék össze.⁴⁸⁷

A francia forradalom – amelyet a felemelkedő polgárság és a királyi abszolutizmus készített elő –, bár kezdetől egyházellenes volt, első éveiben nem volt egyértelműen vallásellenes is. Az ebben az időszakban történeteket sokkal inkább tarthatjuk a Rómától elszakadni vágyó gallikanizmus győzelmének, mint a hit elleni támadásnak. Ezt a feltételezést igazolja a jozefinista intézkedésekkel fellelhető számtalan párhuzam is.⁴⁸⁸ S ezt támasztja alá, hogy a terror 1792 után kezdődő időszakáig sok keresztény, sőt klerikus várt pozitív egyházreformot. Igaz, mások, mint a pápához hű Joseph de Maistre gróf (1753–1821), Isten ítéletét látták az eseményekben.⁴⁸⁹ A forradalom második szakasza azonban totális lendülettel fordult immár a kereszténység teljes valósága ellen, és a keresztény múlt történelmi eltörlésére tett próbát. Az egyház és az állam szétválasztása, az egyházi vagyon államosítása után a szerzetesrendek, a papság elleni támadások, terror és fosztogatás következett, szimbolikusan betetőzve a *Notre-Dame* székesegyházban tartott, a 19. századi materializmus előképének tekinthető pogány Ész-ünneppel.

Habár a francia forradalom történelmi távlatban sikertelen kísérlet volt, néhány aspektusból döntő változásokat hozott. Egyrészt első ízben vetődött fel komolyan az újkori Európában egy ateista állam létrehozásának a lehetősége. Másrészt szellemi hatása Európa-szerte elterjedt, és évszázadokra meghatározóvá vált. Harmadrészt pedig a francia forradalomban mutatta meg kegyetlen valóságát az ateista humanizmus. Hiába volt ugyanis lelkesítő, és hiába hivatkozott a természeti rendre, illetve az észre, erőszakos volta hamar felfedte embertelenségét.⁴⁹⁰ A francia forradalom egy új ember- és világképnek adott politikai formát: az Isten létezésének hipotézisét nélkülözni tudó, az ész szuverenitásán alapuló társadalomnak.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ McGrath (2008): i. m. 37.

⁴⁸⁷ Moisset (2012): i. m. 280.

⁴⁸⁸ Moisset (2012): i. m. 290.

⁴⁸⁹ McGrath (2008): i. m. 42.

⁴⁹⁰ McGrath (2008): i. m. 50–51.

⁴⁹¹ Leeuwen (2010): i. m. 264.

3.2.2. Az ateizmus szellemi megalapozói

A kezdetben egy szűk értelmiségi elit szellemi kalandozásaként indult ateizmus fokozatosan hatolt át a társadalom szöveit, s az egyre inkább a tekintélyé váló értelmiség lett a „papságává”.⁴⁹²

A 19. századra radikális változásokat akaró Németország szülte volt Ludwig Andreas Feuerbach (1804–1872). Az eredetileg teológusnak készülő Feuerbach a berlini egyetemen Hegel és Schleiermacher tanítványa volt. Nézete szerint a valódi emberi élet csakis Isten nélkül lehetséges, vállalva a halál komolyságát és a világban az emberre váró feladatokat.

A *kereszténység lényegében*⁴⁹³ arra tett kísérletet, hogy az egyház eszméinek a támadásával csökkentse az intézmény hitelességét és befolyását. Az egyház mint a fennálló rend tagja és stabilizálója az egyre égetőbb szociális kérdések miatt vívta ki Feuerbach támadását. Az elbukott 1848-as forradalom után Hegel filozófiájára alapozva akarta megmutatni, hogy az isteneszmét – amelyet az emberi öntudat elidegenedett formájaként fogott fel⁴⁹⁴ – az ember találta ki, ezáltal terelve el a figyelmet a világ problémáiról. A hívő az elme belső vágyait vetíti ki a transzcendens bálványra, s saját teremtménye által válik gúzsba kötötté. A vallás tehát Istenről semmit nem mond el, az ember vágyairól, félelméről ellenben mindent. Habár Feuerbach tézise támadható körkörös érvelése miatt, az autonómia vágyából levezetett ateizmus miatt, és azért is, mert a bizonyítandót teszi kiindulási pontjává, ezekkel kora nem törődve, lelkesen sajátította el nézeteit. Angolszász nyelvterületen ugyanakkor a német filozófia külön alakjának tartották, és nem aratott sikert. Mind Angliában, mind Amerikában szívesebben olvasták Comte szórakoztatónak tartott tudományos ateizmusát, mint Feuerbach filozófiai ateizmusát.⁴⁹⁵

Az ifjú hegelianus Karl Marx (1818–1883) rendszerében az emberi élet valamennyi dimenzióját a gazdasági és társadalmi összetevők határozzák meg. Így válik az anyagi valóság alappá, amelyre a szellemi felépítmény épül. Marx átvette Feuerbachtól az embert mint fajt megillető végtelenség eszméjét.⁴⁹⁶ Szintén Feuerbachtól merítve, az ő istenfogalmából kiindulva, ám azt meghaladva Marx úgy vélte, hogy a vallás az emberi szükségletek kivetítése, a valós helyzet fordítottja és a „lélek mélységes bánatának” kifejezése.⁴⁹⁷ Radikalizmusa abban ragadható meg, ahogyan ezt kiegészíti azzal, hogy mindennek a gyökere az egyén társadalmi helyzete, a vallás pedig az osztálytársadalom terméke, és mint ilyen egyszerre az elidegenedés produktuma, illetve az osztályérdek kifejeződése.⁴⁹⁸ Marx kritikája szerint nem szükséges dogmatikai, filozófiai cáfolatokra

⁴⁹² A viktoriánus Angliában például George Eliot (1819–1880) regényei vagy Algernon Charles Swinburne (1837–1909) költészete több embert nyert meg az ateizmusnak, mint bármelyik filozófia. Vö. McGrath (2008): i. m. 54.

⁴⁹³ Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.

⁴⁹⁴ Pannenberg (2009): i. m. 231.

⁴⁹⁵ McGrath (2008): i. m. 61–62.

⁴⁹⁶ Pannenberg (2009): i. m. 232.

⁴⁹⁷ McGrath (2008): i. m. 65.

⁴⁹⁸ Hamilton (1998): i. m. 105.

fecsérelni az időt, mert a kereszténység, mint az igazságtalan társadalmi viszonyok következménye, valójában nem hittételekről szól, hanem társadalmi kérdésekről.⁴⁹⁹ Így válik a vallás kritikája a vallást létrehozó társadalom kritikájává.

A vallás tehát gazdasági, társadalmi elidegenedés, vigasz, a fennállót elviselhetővé teszi, ám semmit sem tesz a változásért. Történelmi szerepe, hogy Istennel igazolja a *status quót*.⁵⁰⁰

A hegeli jogfilozófia kritikájához című könyvében Marx a vallást „fordított világ-tudatként” jellemezve így összegezte gondolatait: „a vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejeződése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma.”⁵⁰¹

Marx Freudhoz hasonlóan nemcsak idővel eltűnő illúzióknak tekintette a vallást, hanem tagadta, hogy a vallás az emberi élet és társadalom integráns része lenne. A 19. század ateista rendszerei közül kétségtávol Marx műve a legradikálisabb. Döntő befolyást azonban a 20. századra gyakorolt, a kommunizmus embermilliókat követelő borzalmait közepette.

Az ateizmus szellemi megalapozói közül harmadikként Sigmund Freudot (1856–1939) kell megemlíteni. Freud Feuerbach filozófiai és Marx politikai ateizmusát a maga lélektani ateizmusával egészítette ki, s sokáig úgy tűnt, hogy hármójuk rendszerei egymásba karolva megdönthetetlen erejű bizonyítékként hatnak a modern Európa szellemi horizontján.

Freud emberképében az ösztönök, az én és a természet sajátos módon van jelen, így a szellemi-morális értékrend nem tud érvényre jutni benne. Az *erosz* és a *thanatosz* által uralt én az öntudat szűk keresztmetszetében, a tudatos és a tudattalan szférái között egzisztál, és egyszerre fogadja el a világot és fordul szembe azzal.⁵⁰²

Freud honosította meg azt az érvelést, hogy nem az ateizmust, hanem az istenhitet kell bizonyítani, mert szerinte a természetes állapot az, ha az ember nem hisz. Freud ateizmusa nem elméletének eredménye, hanem annak előfeltétele. Műveibe pedig nagy gondnal és szelektíven válogatott olyan hivatkozásokat, amelyek elméletéhez legjobban igazodnak.

Feuerbach téziséát átvéve s továbbgondolva, ám kritikátlan leegyszerűsítésekkel közelítve a vallás fogalmához, Freud úgy véli, hogy a vallás a nemi vágyakból táplálkozó gyermekkori illúzió. A pszichoanalízis eszköztárára építve érvel: az illúziók nem

⁴⁹⁹ McGrath (2008): i. m. 66.

⁵⁰⁰ Még a 20. század nagyobbik felében is élt ez a kép a kereszténységről, amely így „a balra tolódott, kifinomult marxista elméleti részletkérdésekről vitatkozó értelmiségnek nem jelentett beszélgetőpartnert. [...] Elutasították, mert túlhaladott kövületnek és a kapitalizmus apródjának tartották.” Vö. Anzenbacher (2001): i. m. 149.

⁵⁰¹ Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. In Glavina Zsuzsa – Török László (szerk.): *Válogatás Marx és Engels műveiből*. I. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó, 1988. 7.

⁵⁰² Bolberitz (2007): i. m. 229–230.

szándékos tévedések, hanem a tudatalattiból merített eszmék, amelyek arra hivatottak, hogy kielégítsék az ember legmélyebb vágyait.⁵⁰³

A *Totem és tabu*⁵⁰⁴ a vallást torzult mániákus neurózisként írta le. A természet erőit a vadászat következtében fenyegetőnek megélt ember a vallásban fejezte ki sajátos védekezését.⁵⁰⁵ Az osztrák pszichoanalitikus a *Mózes és az egyistenhit*⁵⁰⁶ pedig a történelemben fellelhető olyan vallási lenyomatokat keresett, amelyek kitörölhetetlen képet hagytak az emberiség tudatában.

Freud a lamarcki evolúciós elmélet⁵⁰⁷ analógiájára azt gondolta, hogy az ember szellemi, lelki fejlődése során előrelépésként jut el az istenhittől az ateizmusig.⁵⁰⁸ A tudományos haladás hivatott tehát kiszorítani az emberi tudatból az immár feleslegessé váló vallást.

Ismert az osztrák pszichoanalitikus azon elmélete, miszerint a vallás gyökere egy, az ősközösségben elkövetett apagyilkosság és a miatta érzett bűntudat. Az ilyen és ehhez hasonló, a vallás eredetét kutató fejtegetéseit a tudományos kutatás régóta nem veszi komolyan. Ami viszont napjainkig a tudomány fősodrában maradt, az a vallás eredetéhez fűzött pszichológiai magyarázata.⁵⁰⁹

Az *Egy illúzió jövője* című művében és más írásaiban is kitér a témára. Úgy látja, hogy az apakomplexus és az istenhit között mély belső viszony húzódik, s hogy a személyes Isten fogalma nem más, mint a felmagasztalt édesapa eszményi képe. Ha viszont így van, akkor a vallás nem több, mint egy gyermeki káprázat, amely az apai tekintély szertefoszlásával összeomlik. Freud végeredményben a szülőkomplexusban határozta meg az individuális istenfogalom gyökerét.

Freud kulturális hatása mind Európában, mind Amerikában⁵¹⁰ felbecsülhetetlen. Úgy tekintettek rá, mint az ember lelki titkainak feltárójára, aki képessé tette az embert arra, hogy Isten nélkül, de mégis bizakodva tekintsen a jövőbe. Freud és Marx karöltve a tudo-

⁵⁰³ Sigmund Freud: *Egy illúzió jövője*. Budapest, Párbeszéd Kiadó, 1991.

⁵⁰⁴ Sigmund Freud: *Totem és tabu*. Budapest, Belső Egészség Kiadó, 2011.

⁵⁰⁵ Bolberitz (2007): i. m. 231.

⁵⁰⁶ Sigmund Freud: *Mózes és az egyistenhit*. Budapest, Bibliotheca Kiadó, 1946.

⁵⁰⁷ Az evolúciós elmélet 20. századi hivatalos katolikus értékelésének változását lásd Beinert (2005): i. m. 187.

⁵⁰⁸ Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829) tézise szerint az élőlények egy belső ösztönnek köszönhetően egyre jobb alkalmazkodásra képesek. Vö. Jean-Baptiste Lamarck: *Zoological Philosophy*. New York, Hafner Publishing, 2002.

⁵⁰⁹ McGrath (2008): i. m. 74.

⁵¹⁰ Amerikában Freudhoz hasonló hatást az ateizmus képviselői közül csak Christopher Eric Hitchens (1949–2011) és Madalyn Murray O'Hair (1919–1995) volt képes kiváltani. A szélsőbaloldali Hitchens aktív médijelenlétének és nagyszámú publikációjának köszönhetette ismertségét. A vallást az egyéni szabadságot gúzsba kötő totalitárius meggyőződésnek tartotta, s egy tudományos alapokon álló etika megteremtését szorgalmazta. Vö. Christopher Hitchens: *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*. New York, Hachette Book Group, 2009. Madalyn Murray O'Hair pedig harcos ateistaként ateista folyóiratot és ateista társaságot szervezve a 20. század második felében fáradhatatlanul utazta körbe az Egyesült Államokat. Vö. McGrath (2008): i. m. 222–235.

mányos fejlődés látszólagos töretlenségével megtörték a hit magabiztosságát. A filozófia, a pszichológia és a természettudományok szövetsége kirekesztette Istent a világból.⁵¹¹

3.2.3. Ateizmus és természettudomány

Szemben a keresztény meggyőződéssel, amely úgy vallja, hogy a hit és az ész beléphetnek egymás felségterületeire, s ezáltal a hit a bölcsességre törekvéssel gazdagszik, míg az ész a maga rendjén belül magasabbra emeltetik,⁵¹² a modernitás egyik legmélyebben rögzült véleménye volt, hogy kibékíthetetlen ellentét van vallás és tudomány, hit és ráció, a reménység és a tapasztalás között. Úgy vélték, hogy a tudomány a problémákkal, a teológia a titkokkal foglalkozik. Az ellentét csak a vallás totális vereségével oldódhat fel, és ebben a haladásba vetett töretlen optimizmussal vakon hittek. A tudomány prométheuszi küldetése az emberek felszabadítása az elnyomó dogmák és az ésszel ellentétes babonák alól.

Egészen az ateizmus csúcspontjáig a vallás minden kultúrában megkérdőjelezhetetlen és vezető tényező volt. Az ipari forradalom győzelméig így volt ez a nyugati civilizációban is. Ekkor azonban a vallást a tudomány és a technika uralmával próbálták meg helyettesíteni.

Ugyanakkor a modern tudomány lehetőségeibe vetett hit, amely a tudományos kutatás feltétele, a keresztény teológia azon meggyőződéséből ered, hogy az isteni terv miatt vált értelmessé a teremtés. Így a nyugati tudomány teoretikussága, szemben az ázsiai civilizáció esztétizáló nézőpontjával, hitbéli döntésekre vezethető vissza.⁵¹³

Jaspers szintén arra hívja fel a figyelmet, hogy a modern tudomány létrejöttének elengedhetetlen feltétele volt a bibliai vallásban gyökerező szellemiség és impulzus.⁵¹⁴

A vallás és a tudomány kibékíthetlenségét hangsúlyozó állásponthez tartozott Bertrand Russell (1872–1970)⁵¹⁵ angol filozófus, aki filozófiatörténeti vizsgálódásai során a nyugati szellemtörténet legnagyobb akadályaként aposztrofálta a kereszténységet, valamint Thomas Henry Huxley (1825–1895) darwinista természettudós.⁵¹⁶

Mivel azonban az ilyen sztereotípiák – hogy a tényekre alapozott ateista tudomány és a hitre alapozott tudománytalan vallás folytonos harcban állnak egymással – mára teljesen tudománytalanokká váltak, fontosabb kérdés, hogy a tudomány és a vallás közötti makacsul feltételezett ellentét miért alakult ki.⁵¹⁷ McGrath ennek okait három tényezőben

⁵¹¹ McGrath (2008): i. m. 76–77.

⁵¹² Maritain (1999): i. m. 202.

⁵¹³ Filmer S. C. Northrop: *The Meeting of East and West*. New York, Ox Bow Press, 1979. 336.

⁵¹⁴ Jaspers (2011): i. m. 90.

⁵¹⁵ Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Budapest, Göncöl Kiadó, 2004.

⁵¹⁶ „Minden tudomány bölcsője körül úgy fekszenek a megsemmisült teológusok, mint a megfojtott kígyók. Herkules bölcsője mellett; a történelem pedig feljegyzí, hogy ahol a tudomány és a vallás igazán szembe került, ott az utóbbi – véresen és összezúzva, ha nem megsemmisítve; harcképtelenné téve, ha nem elpusztítva – meghátrálásra kényszerült.” Vö. McGrath (2008): i. m. 81.

⁵¹⁷ McGrath (2008): i. m. 85.

véli felfedezni: egyfelől a természettudományok prométheuszi szerepében való hitben, másfelől abban, hogy a természettudományok minden meggyőződésüket képesek igazolni,⁵¹⁸ s végül abban a tézisben, hogy az evolúciós elmélet okafogyottá teszi az istenhitet.⁵¹⁹

Fontos eleme a konfliktusnak, hogy a modern Európa tudományos fejlődése olyan mértékben gyorsult fel, amely szükségszerűen összeütközést okozott a kor kultúrájával. Ennek a kultúrának pedig legmeghatározóbb eleme a kereszténység volt.⁵²⁰ A tudomány és a vallás kapcsolatát így elsősorban a történelmi körülmények határozták meg. Szociológiai tény, hogy nincs kapcsolat a két valóság között: a tudósok lehetnek vallásosak és ateisták is.

Az ateizmus érvelésének egyik legproblematisabb pontja, hogy úgy követeli a teista embertől hitének oksági bizonyítását, hogy megfedezkedik arról, hogy a pozitivista, empirista értelmezésben ennek az oksági alátámasztásnak maga éppúgy nem tud megfelelni, mint a vallás képviselője.⁵²¹

Ha van természettudományos elmélet, amely nagyban járult hozzá az ateizmus terjedéséhez, akkor az Charles Darwin evolúciós elmélete volt.⁵²² Pedig az angol tudós elméletének egyáltalán nem szükségszerű következménye az ateizmus. Jelentős hatását annak köszönheti, hogy a viktoriánus Angliában egy olyan protestáns szemlélet uralkodott, amely a világban mindenhol jelen lévő értelmes terv feltételezésére épült. E szerint a teológiailag és tudományosan egyaránt megalapozatlan, ám mélyen beivódott tanítás szerint Isten minden fajt a jelenlegi formájában teremtette. William Paley (1743–1805) a természet rendjéből kívánt istenbizonyítékot levezetni, s ennek érdekében alkotta meg teológiailag hibás, apologetikailag pedig végzetes kreacionista állításait a jelenlegi állapotokkal megegyező teremtésről.⁵²³ Ezzel a nézőponttal pedig valóban ellentétes volt Darwin felfedezése.⁵²⁴

Ugyanakkor az evolúció tekinthető olyan eszköznek, amellyel Isten jelen állapotára segítette a teremtett világot, más szóval önfejlődésre alkalmas valóságnak alkotta meg.⁵²⁵

⁵¹⁸ Polányi Mihály (1891–1976) magyar tudományfilozófus hívta fel a figyelmet arra, hogy a természettudósok is kénytelenek elhinni bizonyos dolgokat, amelyeket az idő utólag vagy igazol, vagy nem. Így volt ez olyan hipotézisek döntő részleteinél is, mint Darwin evolúciós elmélete vagy Albert Einstein (1879–1955) relativitáselmélete. Vö. Polányi Mihály: *Tudomány és ember*. Budapest, Argumentum Kiadó, 1997. 44–65.

⁵¹⁹ Vö. McGrath (2008): i. m. 82.

⁵²⁰ Napjainkban ehhez az állásponthoz áll közel Richard Dawkins (1941–) angol zoológus. Vö. Richard Dawkins: *A vak órásmester*. Budapest, Kossuth Kiadó, 2005.

⁵²¹ Felismerve, hogy mind a kereszténység, mind az ateizmus kívül esik a tudományosan bizonyítható határán, Huxley megalkotta az agnosztikus kifejezést. Vö. McGrath (2008): i. m. 167.

⁵²² Maga Darwin ugyanakkor agnosztikusnak vallotta magát, nem ateistának. Vö. Charles Darwin: *A fajok eredete*. Budapest, Typotex Kiadó, 2005.

⁵²³ A viktoriánus Angliában terjedő deizmus ellen írta rendkívül nagy hatású művét Paley. Ebben fogalmazta meg az értelmes tervről szóló elméletét, ezt azonban az evolúciós elmélet porrá zúzta. Vö. William Paley: *A View of the Evidences of Christianity*. Charleston, BiblioLife, 2007.

⁵²⁴ Ma már nehéz ebbe a szituációba behelyezkednünk, de a Tanítóhivatal még 1870-ben is kitartott amellett, hogy a teremtéstől eltelt emberi történelem mindössze hat évezredet ölel fel. Vö. Moisset (2012): i. m. 301.

⁵²⁵ Már a 19. században ezt a nézetet vallotta Frederick Temple (1821–1902), Canterbury érseke és Charles Kingsley (1819–1875), valamint az amerikai botanikus, Asa Gray (1810–1888). Vö. McGrath (2008): i. m. 101.

Mégis az előbbi ateista interpretáció terjedt el a 20. században, olyan nagy hatású művek értelmezésének köszönhetően, mint Jacques Monod (1910–1976)⁵²⁶ vagy Dawkins írásai.

3.2.4. Isten halála és az egzisztencialista ateizmus

Nietzsche nem megölte Istent, hanem holtan találta – véli Albert Camus (1913–1960). Maga Nietzsche úgy látta, hogy ateizmusa nem döntés, nem filozófiai beállítódás, hanem ösztön, annak a megérzése és megtapasztalása, hogy az Istenbe vetett hit tarthatatlanná, hiteltelenné vált a 19. századi nyugati civilizációban. Az Istentől való megszabadulás kényszerének a képzelete kínozza a korszak ateista képviselőinek a lelkét – írja Henri de Lubac.⁵²⁷ A német filozófus úgy vélte, hogy a modern ember nem racionális okokból utasítja el Isten létét, hanem lelkiállapotának és a kulturális közegnek a megváltozása miatt. Nietzsche és kortársai ateizmusának döntő tényezője nem az értelem, hanem az ízlés.⁵²⁸

Nietzschét, bár a kereszténységet hazugságnak tartja, voltaképpen nem az érdekli, hogy igaz-e vagy hamis. Fő vádjá, hogy a kereszténység az ember fogalmát megfosztotta eredeti értékétől, és merényletet követett el az élet ellen. Haragját leginkább a megfeszített, „gyenge” Isten váltotta ki. Ezért istenpótlékká az erős, életet igénylő, a csordaösztönt jelentő moralitáson túllépő emberfeletti embert teszi, aki nem tudja elviselni, hogy ne önnön istene legyen.⁵²⁹ Az emberfeletti ember és az élet mellett egy harmadik dolgot is abszolutizál, irányértékként állít, a sorsot.⁵³⁰

Nietzsche – hasonlóan Nicolai Hartmannhoz (1882–1950) – a Kantnál még meglévő, Isten létét erkölcsi posztulátumként való állítást megfordítja, és Isten nemlétét állítja morális követelményként az ember elé.⁵³¹

Isten halála végső soron azt az állapotot jelenti, hogy Isten nincs jelen a nyugati kultúrában. Az ember úgy tesz, úgy gondolkodik, mintha Isten nem volna. Ateizmusa hasonlít napjaink gyakorlati ateizmusára. Az ember kibontakozásának érdekében úgy él, mintha Isten nem létezne, *etsi Deus non daretur*.

Nietzsche „Isten halott, mi öltük meg őt!” felkiáltása azonban egyáltalán nem a diadalittas ateizmus győzelmi mómora.⁵³² Sokkal inkább érezhetjük benne a „mi lesz most?” emberi magáramaradottság egzisztenciális szorongását. A megölt régi Istennel ugyanis eddigi emberségünk is meghalt, így egy tátongó, légüres tér mered ránk, amely nem maradhat betöltetlen, hanem teremtő erő és bátorság után kiált.⁵³³

⁵²⁶ Jacques Monod: *Chance and Necessity*. New York, Vintage Books, 1972.

⁵²⁷ Henri de Lubac: *Isten útjain*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1995. 35.

⁵²⁸ McGrath (2008): i. m. 140.

⁵²⁹ Friedrich Nietzsche: *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Budapest, Digi-Book Kiadó, 2015. 41–79.

⁵³⁰ Utóbbi gondolata közelebb hozza őt az antik pogánysághoz, mint a tudományos ateizmushoz.

⁵³¹ Bolberitz (2007): i. m. 72–73.

⁵³² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest, Attraktor Kiadó, 2018. 125.

⁵³³ Grün–Halik–Nonhoff (2018): i. m. 16.

Az Istenre féltékeny Nietzsche világosan látta az objektív erkölcs és Isten közötti kapcsolatot, ezért szituációs etikájában az ember által önkényesen állított morál, a személyes akarat kifejeződése jelenik meg.⁵³⁴

A német filozófus jelentősége abban áll, hogy továbbviszi azt a gondolatot, hogy Isten halála miatt semminek sincs értelme. Ebből következik – mondja –, hogy újraalkothatjuk a dolgok értelmét, szabadon, kötöttségek nélkül eldöntve, hogy hogyan értelmezzük önmagunkat és a világot. McGrath szerint ez Nietzsche hagyatéka a nyugati civilizáció számára.⁵³⁵

Camus elutasítja Krisztus engesztelő áldozatát, mert az szerinte leveszi az ember válláról a felelősséget. Istennel az életéért felelősséget vállaló és az Isten nélkül is szentté váló embert állítja szembe.⁵³⁶ Camus a halál miatt értelmetlennek látja az életet. Minden hitet és filozófiát, amely szerint az életnek értelmet lehet adni, áltatásnak tart. Az ember helyzete kilátástalan, léte fájdalmas és abszurd, sorstársa Szisüphosz. Az egyetlen becsületes válasznak az életbe belemerülés általi lázadást tartja.⁵³⁷ A francia író-filozófus szemében a megváltás tana a felelősségtől menekülés. Az ember nem szökhethet el önmaga és tettei elől. Arra azonban képes, hogy térdre borulás helyett küzdve váljon szentté.⁵³⁸

Camus, immár feledve Feuerbach és társai optimizmusát, nem beszél az ateizmus és az eljövendő földi paradicsom közelségéről. Világképe sötét és drámai mivolta karkai hangulatot hordoz. Filozófiájában kerül minden olyan kétértelműséget, amely esetleg arra utalhatna, hogy az ember megszabadulhat elidegenedettségtől, vagy amely az ateizmus nyomán létrejött szebb világot sejtetné.⁵³⁹ A pestis, a gonoszság elleni küzdelemben nem győzhet az ember, de nem is ez a cél. Küldetésünk arra szólít, hogy küzdjünk ellene – függetlenül a harc sikerétől.

Ez az egzisztenciális válság olyan mély, hogy Isten nemlétében sem lehetünk biztosak. Egyszerűen az ember eldönti, hogy Isten számára nem létezik, mert Isten hallgat. A hallgató Istentől pedig nem tudhatjuk meg a rendeltetésünket.⁵⁴⁰

Jean-Paul Sartre (1905–1980),⁵⁴¹ a francia ateista egzisztencializmus másik nagy alakja szerint az ember természetéből fakadóan isteni szeretne lenni, s önmagát teszi azzá, ami. Isten így azért nem létezhet, mert létezése korlátozná az ember korlátlan szabadságát.⁵⁴² Isten léte vagy nemléte egyúttal az ember nemlétének vagy létének a kérdésévé is válik.⁵⁴³

⁵³⁴ Daniélou (2020): i. m. 53.

⁵³⁵ Czesław Miłosz (1911–2004) lengyel költő kritikájában arra hívja fel a figyelmet, hogy a 20. század borzalmai mögött a nihilizmus eszméi húzódnak meg. Továbbá „mind az Istenbe vetett hit, mind az istenhit elutasítása emberi vágyak eredménye. Előbbi a vigasz és a halhatatlanság iránti vágyé, az utóbbi az autonómia és a felelősségnélküliség iránti vágyé.” Vö. McGrath (2008): i. m. 144.

⁵³⁶ Bolberitz (2007): i. m. 199.

⁵³⁷ Albert Camus: *Albert Camus regényei. Közöny. A pestis. A bukás*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1970. 404.

⁵³⁸ Albert Camus: *A pestis*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001.

⁵³⁹ McGrath (2008): i. m. 147.

⁵⁴⁰ McGrath (2008): i. m. 148.

⁵⁴¹ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.

⁵⁴² Bolberitz (2007): i. m. 85.

⁵⁴³ Lubac (1995): i. m. 35.

Sartre a Karamazov testvérek egy gondolatában találta meg az egzisztencialista filozófia magját: ha nincs Isten, akkor minden megengedett.⁵⁴⁴ Gondolatrendszerében a szabadságot hozó ateizmus az emberi autonómia előfeltétele és következménye egyszerre.⁵⁴⁵

Abszolutizálva az emberi szabadságot, Sartre úgy látta, hogy a szabadság birtokában az ember képes megteremteni, megalkotni önmagát. Az ember szabadságra ítéltetett, így semmije sincs, amibe kapaszkodhatna, ahonnan segítséget remélhetne.⁵⁴⁶ Erre a szabadságra az ember mintegy rátalált, „beledobott”, nem önmagának vívta ki. Ugyanakkor csak így, totális szabadságában lehet igazán önmaga, felelősségét vállalva, s megválasztva saját erkölceit. Ez a filozófia Prométheuszban fedezi fel előképét és első mártírját.⁵⁴⁷

Camus-hoz hasonlóan Sartre is pesszimista. Az ember elbukik harca közben, farkasszemet nézve a semmivel és kettéhasadt létével,⁵⁴⁸ így nem tudja önmagát sikeresen megvalósítani. A lét értelmetlen és érthetetlen, ezért szorongást okoz és undort kelt. Ám ennek a bukásnak aktívan, harc közben kell megtörténnie. Az élet értelmetlensége egyedül a halálban szűnik meg, amikor a semmi, győzve az ember felett, elnyeli azt.⁵⁴⁹

Daniélou kritikájában szélhámosságnak titulálta az ateista egzisztencializmus azon tézisé, miszerint a fenomenológia az ateizmus igazolása lenne. Daniélou azt állítja, hogy a fenomenológia éppúgy lehet a hit fenomenológiája is, mint a hitetlenségé, hiszen alapvetően nem több, mint egy munkamódszer. Sartre és társai fenomenológiája így nem az ateizmus bizonyítása, hanem saját létbeli helyzetük kifejeződése.⁵⁵⁰

A 20. századi ateizmus kapcsán röviden utalni kell két további jelenségre. Az egyik a liberális teológia balul sikerült és a kereszténység lényegétől elfordult kísérlete, az Isten halála teológia. A teológusok egy része – köztük Thomas J. J. Altizer (1927–2018), William Robinson (1886–1963) és Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) – annyira meg akart felelni a korszellemnek, hogy lényegében egy vallástalan kereszténységet hirdetett.⁵⁵¹ A másik szomorú tapasztalat a marxista filozófián nyugvó kommunizmus drámája volt. A megvalósított ateista állam embermilliók élete árán bizonyította be önnön kudarcát.

⁵⁴⁴ Bolberitz (2007): i. m. 85.

⁵⁴⁵ McGrath (2008): i. m. 147.

⁵⁴⁶ Bolberitz (2007): i. m. 196.

⁵⁴⁷ Lubac (1995): i. m. 36.

⁵⁴⁸ Sartre (2006): i. m. 29–33.

⁵⁴⁹ Bolberitz (2007): i. m. 84–85.

⁵⁵⁰ Daniélou (2020): i. m. 44.

⁵⁵¹ McGrath (2008): i. m. 150–151.

3.3. Az ateista humanizmus csődje

Az ateizmus csődje,⁵⁵² az iránta való fogékonyság csökkenése nem kizárólag a keresztény tanúságtétel érdeme.⁵⁵³ Sőt, anélkül, hogy elvitátnánk az apologetika érdemeit, be kell vallanunk, hogy legalább ekkora szerepe volt két másik tényezőnek is. Egyrésről az e világi mennyet ígérő ateista humanizmus az Istent tagadó 20. századi totalitárius diktatúrák borzalmait után hiteltelenné vált azon ígéreteiben, hogy egy igazságosabb, jobb világot hozhat el.⁵⁵⁴ Bebizonyosodott, hogy „nincsen nagyobb hazugság annál, mint elhiteni az emberekkel, hogy Isten országát megalapíthatják a földön”.⁵⁵⁵ A földi valóságba vetett lelkesedés, alapuljon az a tudományos haladásba vetett hiten⁵⁵⁶ vagy filozófiai rendszereken, egyaránt kudarcot vallott. Hiába élt több évszázadnyi ateista abban a reményben, hogy eljön egy igazi emberi faj, Marx közösségi munkása, Mill autonóm egyéne vagy Nietzsche *Übermensch*e, mindez a modern ateisták mítosza, *deus absconditus*a maradt.⁵⁵⁷ A 20. század közepére végérvényesen bebizonyosodott, hogy sem a ráción nyugvó tudomány, sem az ember felszabadítását ígérő társadalmi törekvések nem hozzák el a megígért új *Atlantiszt*. S ezzel a felismeréssel egyúttal kudarcra ítéltetett az ateizmus legfőbb vádja is, amellyel a kereszténységet a 18. század óta támadta, azaz a világban lévő rossz és a társadalmi problémák okainak a teizmusra való hárítása.

A 20. század diktatúrái bizonyították, hogy az ateizmus sem hozza el a földi ideális társadalmat. Ez ugyanakkor nem ad választ arra a vádra, amely a kereszténységet a 19. század óta éri: a szenvedés és a rossz világban való jelenlétére. Miért van ez, és miért engedi Isten?⁵⁵⁸ A gyötrelmekre adott teológiai válaszok nem győzik meg a tragédiát, egzisztenciális drámát átélő embert. Jób történetéhez hasonlóan nincs igazi válaszunk

⁵⁵² Maritain már az 1930-as években úgy vélte, hogy metafizikai értelemben a komolyan vett ateizmus megélhetetlen, mivel az ember a tiszta jó felé törekszik. Vö. Maritain (1996): i. m. 67.

⁵⁵³ Az 1970-es évek óta nő a vallási érdeklődés. Ennek elsősorban a lelkeségi mozgalmak a motorjai. Különösen látványos a számszerű növekedés protestáns oldalon, a pünkösdisták mozgalomnak köszönhetően. Vö. McGrath (2008): i. m. 177–182. Ugyanakkor a történelmi egyházak arra figyelmeztetnek, hogy a pünkösdisták mozgalmakban tapasztalható egyoldalúság, a lelkeség és a fundamentalizmus túlhangsúlyozása, a hit és annak értelmi alapja közötti töréshöz vezethet. Vö. Wolfgang Huber: Az egyház a 21. századért. Teológiai program. In Manfred Kock (szerk.): *Az egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2004. 166.

⁵⁵⁴ Prohászka már az I. világháború derekán így ír: „Mondták azt is, hogy a haladás s finomodás útjain jár; mi pedig azt látjuk, hogy barbár [...] Azt is mondták, hogy az egyenlőség, szabadság s testvériség az új törvénye; mi pedig azt látjuk, hogy veszett állapot nem pusztít úgy [...], mint az ember.” Vö. Prohászka Ottokár: A világháború sebeit. In Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. IX. kötet. *Világosság a sötétségben. Pásztorlevelek*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. 209–210.

⁵⁵⁵ Daniélou (2020): i. m. 61.

⁵⁵⁶ „Az európai kultúra századokon át abban a (keresztény eredetű, de laicizált, természetfölötti távlatától megfosztott) bizakodásban élt, hogy a történelem előre halad, a világ egyre jobb, egyre emberibb lesz. A világháborúk eszméltettek rá arra, hogy a kultúra vívmányaival élni s visszaélni egyaránt lehet.” Vö. Jelenits (2010): i. m. 188.

⁵⁵⁷ Gray (2019): i. m. 160.

⁵⁵⁸ Már 1887-ben is ez volt a központi kérdése Annie Besant (1847–1933) *Why I Do Not Believe in God?* című művének.

rá. Isten akarata kifürkészhetetlen. Azonban a kereszt misztériuma mégis képes választ adni. Krisztus keresztjének az értelme, hogy nincs olyan földi kín, amelyet ne hordozna Isten is. Krisztusban, a megfeszítettben az emberrel együtt szenved az Isten. A feltámadás óta minden panaszban ott pislákol a remény.⁵⁵⁹

A másik ok, amely az ateizmus visszaszorulásához vezetett, a posztmodern jelensége és beállítottsága.⁵⁶⁰ Világunk, amelyben élünk, egy „posztvilág”, egy olyan társadalom, amely másképp akar élni, ám kívánságai kimerülnek a tagadásban. A minden rendszer, minden nagy igazság iránt szkeptikus, a töredezettségbe és érdektelenségbe süllyedő posztmodern elveszítette érdeklődését az ateizmus iránt. Sőt, az ateizmus kizárólagosságra való törekvése, a másként gondolkodók elnyomása a posztmodern szellemével ellentétes beállítottságú. Az ateizmus által megígért felszabadítást mindenhol, ahol hatalomra jutott, zsarnokság és intolerancia váltotta fel. A posztmodern megundorodott a prométheuszi szabadítótól.⁵⁶¹

Immár elismerik, hogy Isten létét nem lehetséges filozófiai úton cáfolni, s a természettudománynak sincsenek ehhez eszközei. Isten tagadása éppúgy, mint állítása, hit kérdése. Ráadásul az ateizmus fő pillérei, Feuerbach, Marx és Freud logikai hibát vétve a bizonyítandó tételezéséből indultak ki. A „hívó ateizmus” lassan hasonló szellemi kuriózumvá válik, mint a francia forradalom előtti időkben volt.⁵⁶²

Napjaink emberét nem foglalkoztatja az ateizmus kérdése.⁵⁶³ Mivel a tudomány értékmentességének mítosza megdőlt, immár az a kérdés, hogy az ember milyen istenben hisz. Az vált korunk egzisztenciális kérdésévé, hogy miben hiszünk és mit tartunk értéknek. Hol találjuk meg önmagunkat, mi a sorsunk és mi az evangéliumunk?⁵⁶⁴

3.4. A posztmodern fogalma és jelensége

A filozófiai posztmodern a 19. századi modernitással szemben határozza meg önmagát, s ezen belül főleg az olyan nagy rendszerekkel áll szemben, mint Hegel azon törekvése, hogy egységbe foglalja az egész valóságot. A posztmodern mint tagadó állapot

⁵⁵⁹ Bolberitz (2007): i. m. 222–229. Grün szintén úgy értelmezi a szenvedést, hogy az a kognitív szintjén értelmetlen és megmagyarázhatatlan, ám Urunk, Jézus Krisztusban maga is belépett a világ szenvedéstörténetébe, és együtt szenved velünk. Vö. Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 32.

⁵⁶⁰ „De mi van akkor, ha Nietzschének van igaza? Ha a 19. századi és a 20. század eleji nagy istenellenes lázadást nem is az ész, hanem az ízlés irányította? Ha az ateizmus kulturális szempontból meghatározott és történelmileg helyhez kötött.” Vö. McGrath (2008): i. m. 161.

⁵⁶¹ „A világ vallásai ellen felhozható sok kritika közül azok a legsúlyosabbak, melyek a történetük során előforduló erőszakot és elnyomást kérik számon. Tisztelességes ateisták azonban ilyen kritikával nem élhetnek, éppen azért, mert saját közelmúltjukból túlontúl sok kegyetlenség, elnyomás és erőszak tapad azok kezéhez, akik leginkább fel akarták számolni a vallások világát.” McGrath (2008): i. m. 216.

⁵⁶² McGrath (2008): i. m. 235–241.

⁵⁶³ Igaz, az ezredforduló után feltűnt az új ateizmusnak nevezett jelenség, amely kifejezetten misszionárius lendülettel támadja az irracionálisnak és emberhez méltatlannak bélyegzett vallást. Vö. Görföl Tibor: A vallás alakváltozásai korunkban. *Vigilia*, 84. (2019), 5. 322.

⁵⁶⁴ Kavanaugh (2003): i. m. 43.

önmeghatározásából azonban hiányzik a program, az iránymutatás. „Lételeme a tagadás, a támadás, a lázadás.”⁵⁶⁵ Ennek legfőbb oka, hogy a moderntől nem egy állítás által különül el, hanem a modern elveinek az elutasítása révén. Az igazságmegállapítások tagadása miatt kerülni kényszerül önnön definíciójának a megadását is.

A posztmodern mindarra alkalmazható, ami anélkül, hogy premodern lenne, eltér a moderntől.⁵⁶⁶ Habár a kifejezés mögött több tudományterület számos és nemritkán egymásnak ellentmondó meghatározásai gyűltek össze, és ezek többnyire nem törekszenek kizárólagosságra, abban konszenzus mutatkozik, hogy a poszt- előtag nem historikus jelző. Sokkal inkább utal arra, hogy a modernitásra jellemző dolgok történelemmé nemesültek. A posztmodern tehát egyfajta paradigmautániságot, az egyetemesen érvényes kijelentések végét jelenti. A modernitás nagy elbeszélései nem megszűntek, hanem hitelességüket és jelentőségüket veszítették.⁵⁶⁷ A 20. század eleji modernnek azonban mégis inkább beteljesítője, folytatója, semmint az ellenfele. A posztmodern a pluralizmus jegyében mindig az egységet lehetségesnek tartóval szemben kötelezi el magát. Mivel pedig az állandó negáció nem lehetséges, ezért a posztmodernnek szüksége van a modernre, amellyel egyfajta ciklikus váltásban egzisztál.

A posztmodern igyekszik megszüntetni a határt az elit és az utca embere között, a professzionálisan végzett irodalom, művészet és filozófia, valamint a műkedvelő foglalatosság között.⁵⁶⁸ A modernben a totalitás igényével fellépő kognitív monopóliumot pedig az egyén képére formált misztikával és esztétikával helyettesíti.⁵⁶⁹

Az 1970-es években a posztmodern és hozzá kapcsolódóan a posztstrukturalizmus és a dekonstrukció Jürgen Habermas (1929–), Jean-François Lyotard (1924–1998), Jacques Derrida (1930–2004)⁵⁷⁰ és Michel Foucault (1926–1984) szellemi vezetésével uralta a nyugati világ filozófiai diskurzusát.

Heterogenitása miatt azonban a posztmodern minden igyekezete ellenére sem válhatott korszellemmé és korstílussá, mint a reneszánsz, a felvilágosodás vagy a modernizmus. Maximum egy életstílusnak tekinthetjük,⁵⁷¹ de természete szerint leginkább a modernnel szembeni magatartásforma, a modernitás önmagát bíráló reflexiója. Meg nem határozott önértelmezéséhez akkor kerülhet a legközelebb, amikor a modernitás kudarcaiba merül. A modernitás a klasszikus polgárság sajátja, az iparosodástól a 20. századig, míg

⁵⁶⁵ Diósi (2012): i. m. 15.

⁵⁶⁶ Rokay Zoltán: *Filozófiatörténet*. III. kötet. *Legújabb kor*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 212.

⁵⁶⁷ Máté-Tóth András: *Vallási kommunikáció és vallási diskurzus*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013b. 89–90.

⁵⁶⁸ Rokay (2018): i. m. 212.

⁵⁶⁹ Diósi (2012): i. m. 17–18.

⁵⁷⁰ A *dekonstrukcióban* Derrida arra törekszik, hogy szakítson a *logocentrizmus* hagyományával, amely áthatotta az egész filozófiai gondolkodást, s amely az igazság eredetét a *logosz*hoz, a kimondott szóhoz kapcsolta, s a szövegben az igazságot, a valóság lenyomatát kereste. Ezzel szemben a *dekonstruktív* olvasat bizonytalanná tesz, és tartózkodik a meghatározásoktól. Vö. Jacques Derrida: *Grammatológia*. Budapest, Typotex Kiadó, 2014.

⁵⁷¹ Agnieszka Kolakowska (1960–) doktrínának tartja a posztmodernt. Vö. Agnieszka Kolakowska: *Kultúrák háborúi és más harcok*. Budapest, Örökség Kulturpolitikai Intézet, 2016. 199.

a posztmodern kor a posztindusztriális társadalom bizonytalanságot és relativizmust megélő valóságától itatódik át.

Annak ellenére, hogy a posztmodern mint szellemi irányzat, mindenekelőtt kognitív állapot, mégis mélyen befolyásolja napjaink emberének gondolkodását és világnézetét. A megfigyelő értékelésétől függő, különböző narratívák tételezésének létjogosultsága ugyanis kilépett az esztétörténet keretéből, s társadalmi valósággá vált. Ennek a világlátásnak az eredménye az individualitás és a szubjektivizmus túlzott hangsúlyozása és szembeállítás az objektivitással és a tekintéllyel.⁵⁷²

Az áramlat vegyes fogadtatásban részesült: egyesek a modernizmus elnyomása alóli felszabadulásként ünnepelték vagy korszerűségét dicsérték; míg mások konzervativizmusát ostromozták vagy a kulturális ízlés színvonalának a romlását látták benne. Ilyen eltérő értelmezések mellett nem meglepő, hogy azt is számtalan módon fogalmazták meg, hogy mi a posztmodern fogalma.⁵⁷³

Bár maga a kifejezés az irodalomtudományban az 1950-es években már fellelhető, s később az amerikai építészetben stílári értelemben használták, filozófiai datálását 1979-re, Lyotard művének, a *La condition postmoderne*-nek megjelenésére tehetjük.⁵⁷⁴ Ugyan Lyotard csupán egyike volt azoknak, akik meg akarták határozni, hogy mi a posztmodern, és sok minden, amit ő döntő szempontnak tekintett, ma már meglehetősen marginálisnak tűnhet, azonban ráértett arra, hogy a posztmodern mindenekelőtt nyelv, méghozzá detotalizáló nyelv, valamint tekintet és perspektíva.⁵⁷⁵

A francia gondolkodó a modernitással ellentételezve úgy határozta meg a posztmodern fogalmát, mint a nagy elbeszélésekkel, metanarrációkkal szembeni bizalmatlanságot. Az epikus hősök, a drámai célok és a fenyegető veszélyek egyaránt létjogosultságukat veszítik. Lyotard úgy vélte, hogy a mindent átölelő totalizáló mese, a metanarratíva helyett a kis narrációk mondják el a valóságot. Ezért a heterogenitásnak kell szentelni a figyelmünket.⁵⁷⁶ A metaelbeszélések vége azonban nemcsak a nagy rendszereknek és a modern mítoszoknak vetett véget, hanem az orientációt biztosító gondolati kereteknek is. A modernitás mítoszaival együtt „haltak” azok korábbi vezéreszméi is, mint például a haladás, a technológia és az identitás. Márpedig az identitás mint a pszichologizáló önkiteljesedés maximája olyan megváltást, illetve önismeretre alapuló megszabadulást hirdetett, amely a keresztény vallási ígéreteknek kívánt a helyébe lépni.⁵⁷⁷

Lyotard a legfejlettebb társadalmak tudatállapotát nevezi posztmodernnek.⁵⁷⁸ A posztmodern nála nem a modern ellentéte, hanem annak felgyorsult, intenzív

⁵⁷² Diósi (2012): i. m. 21–26.

⁵⁷³ Mivel jelen kötetnek nem tárgya a posztmodern részletes ismertetése, itt egyik legjelentősebb képviselőjének, Lyotard-nak a meghatározására tér csak ki.

⁵⁷⁴ Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993. 7–145.

⁵⁷⁵ Heller Ágnes: Mi a posztmodern? *Alföld*, 54. (2003), 2. 3.

⁵⁷⁶ Rokay (2018): i. m. 212.

⁵⁷⁷ Máté-Tóth (2013b): i. m. 89.

⁵⁷⁸ Lyotard (1993): i. m. 7–145.

változata: „meghökkenítő felgyorsulás tanúi vagyunk, ahol a nemzedékek egymás sarkára hágnak. Egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota.”⁵⁷⁹

A francia filozófus a nyelvjátékok és beszédaktusok elméletéhez fordult, de azokat nem kommunikációs hídként vizsgálta, mint Ludwig Wittgenstein (1889–1951),⁵⁸⁰ hanem úgy véli, a nyelvjáték és a beszéd különböző aktusai valójában küzdelmek: a beszélő küzdelmei a környező világgal és magával a nyelvvel. Meggyőződése, hogy a nyelv akadályozza meg a társadalom tudati, illetve kulturális egységesülését. Ezzel szemben a posztmodern nyelvfelfogás Lyotard szerint felszabadítja a nyelvben rejlő, nem szabályszerűsíthető, nem digitalizálható potenciálokat, ami lehetőséget nyújt a különböző társadalmi csoportoknak vagy egyéneknek a kreativitásra és a hatalmi központosítás elleni küzdelemre. Véleménye szerint a pluralizáltabb társadalomhoz nem újabb, végül totalizálódáshoz vezető forradalmakkal, hanem nyelvi kreációkkal lehet hozzájárulni.

A filozófia és a nyelvészet kapcsolatáról szólva a francia filozófus – mivel elvet minden legitimációs nyelvet – úgy véli, hogy az összes nyelvnek meg kell adni az esélyt, hogy a maga igazságát kifejezhesse. A filozófia szerepe pedig nem egy metanyelv létrehozása, hanem az, hogy a különböző nyelvek között mozogjon, közvetítsen, és segítse a megértésüket.

Az igazi tudománynak az igazság keresése a célja, amelyben a kíváncsiság mindig a még ismeretlen felé vágyik. Ez adja instabilitását. Habermasszal ellentétben Lyotard vitatja a konszenzusra való törekvés fontosságát. Szerinte pont ellenkezőleg, mind a tudományban, mind pedig a társadalom világában *disszenzus*ra van szükség. A *disszenzus* által véli biztosítottnak a társadalom emancipációját és jövőbeli létét. A posztmodern társadalom célja, hogy minden egyén kreativitását biztosítsa.⁵⁸¹

Boros János (1954–) két évtizeddel ezelőtt kijelenthetőnek vélte, hogy a kultúra fejlődése épp ellentétes irányban halad, mint amitől Lyotard félt.⁵⁸² Azaz nem válik totalitárius, megfoghatatlan, sötét hatalommá, hanem magától fenntartja azt a pluralitást, amely mindig is jellemezte a világ nyelveit és kultúráit. Napjainkban, egyre közelebbről tapasztalva a techóriások korlátlan és ideológiai töltetű hatalmát, Lyotard kérdése újra tényyszerűvé és fontossá válik.

A posztmodern fogalmának megértéséhez érdemes utalni Richard Rorty (1931–2007) tanulmányára, aki Lyotard és Habermas különböző hangsúlyú és nézőpontú meglátásait hasonlította össze.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Jean-François Lyotard: Mi a posztmodern? *Nagyvilág*, 33. (1988), 3. 425.

⁵⁸⁰ Rokay (2018): i. m. 176–186.

⁵⁸¹ Boros János: Jean-François Lyotard, a különbözőség elgondolója (Kísérlet egy tudáseméleti megkülönböztetésre). *Jelenkor*, 42. (1999), 3. 303.

⁵⁸² Boros (1999): i. m. 301.

⁵⁸³ Richard Rorty: *Habermas és Lyotard a posztmodernitásról*. In Habermas–Lyotard–Rorty (1993): i. m. 224–251.

Habermas *Megismerés és érdek*⁵⁸⁴ című művében Freud és Marx eredményeit összegzi, általánosítja és próbálja meg átfogó egészzé gyúrni. Lyotard számára azonban – akinek a filozófiája tudatosan nyitott – ez nem tűnik többnek egy újabb mítosznál, amely ellen a posztmodernnek fel kell lépni. Csupán annyi a különbség, hogy Habermas a modern nagy elbeszéléseinél általánosabb, viszont nem ért egyet a francia gondolkodó posztmodern mítoszok iránti bizalmatlanságával, mert szerinte az embernek szüksége van egy mércére, egy lámpásra, amely által tájékozódni képes. Kell a viszonyítási pont! Meg kell tehát őriznünk az elméleti megközelítést, amelyet Lyotard szintén egy nagy elbeszélésnek tart, és el akar vetni. Habermas az univerzális szemléletmódról való lemondásban a liberális politika lényegét adó társadalmi remény elvesztését látja.

Lyotard ellenben Habermas különbségtételét a tudományos és hermeneutikai kutatás között korszerűtlennek tartja. Lyotard-nál a tudományos kifejezésnek önmagában tartalmaznia kell az okot arra, hogy a tudományosságra igényt tarthasson; Habermas narratív „tudása” ezzel szemben áthagyományozással hitelesíti magát, érvek és bizonyítékok nélkül, nem törődve önnön legitimitásával. Lyotard végső gondja Habermas elméletével nem az emancipáció mítosza, hanem az, hogy szükségesnek érzi a legitimitást.

Rorty úgy próbálja meg Lyotard és Habermas álláspontját közelíteni, hogy azt állítja: nincs többé szükség sem *metaelbeszélésekre*, sem pedig száraz elbeszélésekre.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*. Budapest, Jelenkor Kiadó, 2005.

⁵⁸⁵ Rorty (1993): i. m. 246–247.

Vákát

III.

A KERESZTÉNY ÖRÖMHÍR NAPJAINK KULTÚRÁJÁBAN. A KIALAKULT HELYZET ÉS KÍSÉRLET A VÁLASZADÁSRA

Vákát

1. A posztmodern világérzés hatása a vallási gondolkodásra

Miután az előző részben áttekintettük a kereszténység és a kultúra viszonyának a *dichotómiáját*, a hitvédelem és az ateizmus jelenségét, valamint a posztmodern fogalmát, jelen fejezetben a posztmodernben kialakult helyzetet vizsgáljuk meg. A posztmodern azonban elsősorban nem filozófiaként, hanem a vallást övező milióként témája könyvünknek. Filozófiailag a végső megalapozások kérdése, szociológiai megközelítésből a szekularizációs paradigma és a pluralizmus, államelméleti szempontból a liberális állam megalapozási problémája a vizsgálódás közelebbi tárgya. Korunk sajátosságai közül két jelenségnek kiemelkedően fontos szerepe van a vallás helyzetével és szerepével kapcsolatban. Ezek a viselkedésminták és a társadalmi intézmények szekularizációja, illetve a minket körülvevő vallási és kulturális pluralitás erősödése.⁵⁸⁶

Milyen szerepe, lehetőségei vannak az intézményesült kereszténységnek a posztmodern nyugati civilizáció keretein belül? Milyen kihívásokkal néz szembe az egyház, és milyen válaszokat adott a II. Vatikáni Zsinaton, illetve korunk pápai megnyilatkozásaiban?

Ezen gondolati kísérlet során megpróbálunk hozzájárulni a posztmodern kultúrája, illetve a kereszténység, szűkebben a katolicizmus kultúrája közötti viszony kölcsönös, mindkét fél számára előnyös újrafogalmazásához.

1.1. Posztmodern, vallás és szekularizáció

A posztmodern főbb képviselői szerint az az irányzat lényege, hogy legitimációját veszítette a nagy elbeszélés, a mítosz, amely egyetlen egységként tekintette a világot és benne az embert. „Elveszett az a naiv ártatlanság, mellyel a hagyomány fogalmait egykor a saját gondolatok szolgálatába állították.”⁵⁸⁷ A posztmodern mindenre kiterjed, de mindent elbizonytalanít. Önmagát is kétségbe vonva elveti a tekintélyt, az abszolút igazságot és értékeket, s nem hisz abban, hogy töredékes világunkban felfedezhető az egység vagy a teljesség lenyomata, így végső soron tagadja a világ megismerhetőségét és az emberi ész általi irányíthatóságát is.⁵⁸⁸ Az ideológiák végének korszakában élünk: a posztmodern minden nézetet társadalmilag és történetileg determinált „nyelvként” szemlél, relativizálva és szubjektivizálva azokat.⁵⁸⁹

Az irányzat filozófiailag mérsékelt, és tisztában van az emberi megismerés korlátjaival, ezért nem jelenti ki, hogy Isten hipotézise hamis. A keresztény ember számára ezen a ponton mégis nehezzé válik a dialógus, mert a posztmodernnek nemcsak Hegel rendszere és a skolasztikus metafizika a pluralitás által felváltott mítosz, hanem maga

⁵⁸⁶ Livingston (2021): i. m. 508.

⁵⁸⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 23.

⁵⁸⁸ McGrath (2008): i. m. 206.

⁵⁸⁹ Kołakowska (2016): i. m. 199.

az evangélium is. Az pedig a kereszténység számára kiemelt kihívásként jelentkezik, hogy a posztmodern a vallás igazságigényét a tolerancia és a szabadság elleni támadásként érzékeli.

A felvilágosodás eredményeként a tudomány vált a világot magyarázó és mindennek értelmet adó alappá, egészen addig, amíg Lévi-Strauss rá nem mutatott, hogy maga a tudományba vetett hit is csupán egy mítosz.⁵⁹⁰ Az ember pedig, miután mint fő tájékoztatósi pontot, mind a mítoszt, mind a tudományt elveszíti a lába alól, arra kényszerül, hogy minden helyzetben megkeresse a megfelelő tudástípust, a megfelelő nyelvet, és alkalmazza azt anélkül, hogy bármiféle egyetemes nyelvre vezethetné vissza. Fogódzópont nélkülivé válik a maga által létrehozott egzisztenciális káoszban.

A posztmodern szemében tehát az ateista-teista vita érdektelen és értelmetlen. Érdektelen mint történetileg meghaladott és értelmetlen, mint két egységes rendszer közüli választás. Így a posztmodernben csupán kétes szövetségest találhat magának a teista világnézet: nagyban segített ugyan túllépni a modernizmus okozta mintegy két évszázados, „hittel megélt” ateizmuson, ám számtalan új kihívással is szolgál a vallás számára.

A posztmodern által elhozott változás tehát jelentős, ám nem foglalja egyúttal magában a teista világnézet győelmét is.⁵⁹¹ Isten elutasítását ugyanis egyre inkább a közöny váltja fel, az a szemlélet, amely úgy él, mintha Isten nem lenne. A gyakorlati ateizmus beállítottsága, hogy Isten nélkül szervezi az emberi valóságot. Istennek immár nincs szerepe sem a személyes erkölcsi életben, sem a társadalmi értékek megvalósításában, sem pedig a tudományos ismeretszerzés területén.⁵⁹² Kultúránk elveszítette Isten konkrét jelenlétének, a világunkban és életünkben ható tevékenységének az érzékét.⁵⁹³

A posztmodern, válaszul a modernizmus kognitív és társadalmi-politikai túlkapásaira, az emberi tudás határait hangsúlyozza. A felvilágosodásban áhított mindentudó értelem zárójelbe kerül, s a legtöbb, amit az emberi megismerés remélhet, a részleges. A tolerancia és a más iránt oly érzékeny posztmodern elutasítja az objektív igazság lehetőségét, tagadja a teljességet és az egységet, s végső soron a világ megismerhetőségét. S mindenekelőtt tagadja a metanarratíva, a dolgok totális látását lehetővé tevő nézőpont létjogosultságát. „Nincs igazság; csak igazságok vannak. Nincs végső ok, csak okok vannak. Nincs kiváltságos civilizáció (vagy kultúra, hit, norma és stílus); csak kultúrák, hitek, normák és stílusok sokfélesége van. Nincs egyetemes igazság; csak érdekek és érdekcsoportok versenye van.”⁵⁹⁴ Ennek a felfogásnak, bár valamennyi vallást érinti,

⁵⁹⁰ Claude Lévi-Strauss: A mítoszok struktúrája. In Hankiss Elemér: *Strukturalizmus*. I. kötet. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1971. 133–149.

⁵⁹¹ „Kétségtelen, hogy korunkban egyre gyakrabban lehetünk tanúi posztsekuláris megnyilvánulásoknak. Persze ezeket nem szabad túlértékelnünk. Nem jelenti a vallás győelmét [...]. Sporadikusan felvillanó, bizonytalanul kereső fényjelekről van szó, amelyek a társadalmunkból kilakoltatott, illetve exkultúrált Isten nyomait fürkészik.” Vö. Diósi Dávid: Participatio actiua és a posztmodern. In Puskás Attila – Perendy László: *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 189.

⁵⁹² Bolberitz (2007): i. m. 72.

⁵⁹³ Ferenc pápa: *Lumen fidei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 17. pont.

⁵⁹⁴ McGrath (2008): i. m. 207.

a modernizmussal szorosan összenőtt ateizmus, a racionális és autonóm ember valása a legnagyobb vesztese.

Az ember egy olyan világban kényszerül a válaszok darabkái után kutatni, amely világ ellentmondásos és összetett, s amelyben az egyszerű válaszok valószínűleg rossz válaszok.⁵⁹⁵

A posztmodern világnézetének legfontosabb sarokköve az a meggyőződés, hogy senkinek sincs joga megkérdőjelezni mások gondolatainak, hiedelmeinek a valóságát, hiszen a metanarratívák elvesztették hitelességüket. Így az „Isten halálának” rémét a „sok isten” születésének abszurditása szorította ki, egy olyan kultúrában, amelyben virágzik a vallásos érdeklődés, ám ez az érdeklődés főként nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istenére irányul, hanem az ember önmege erősítését szolgáló szinkretista kultuszra. A korábbi vallási mozgalmakkal ellentétben ezek a kultuszok különféle vallási tradíciók keverékei. Jellemző rájuk az új kulturális életmód, az egzotikusság, a karizmatikus vezető, az újfajta kötődési kötelezettségek, a fiatal, képzett tagság, a társadalmi nyilvánosság és a nemzetköziség.⁵⁹⁶

Danièle Hervieu-Léger (1947–) úgy vélte, hogy a posztmodern társadalom válaszok utáni kutatásra és használható megoldások felfedezésére ösztönzi tagjait, ugyanakkor e törekvés problematikus, mert az áhított cél egyre távolabb kerül. Az utópisztikus elérhetetlenségbe merülő vágyak hívják elő a vallási szükségletet, ám immár annak a modernitással kompatibilis megjelenési formáit. A szekularizációs folyamat így nem a vallás eltűnését jelenti, hanem a vallás olyan átrendeződését, amely a modern életvitellel összeegyeztethető alakzattá teszi.⁵⁹⁷

A posztmodern időfogalma is ellentétes a kereszténységével. A komoly döntésekre felkészületlen, az élet vélt szépségeit kergető esztétizáló ember minél több pillanatnyi kielégüléssel járó élményt szeretne birtokolni, így az eszkatologikus jövő nem érinti meg, hanem a jelenbe beleérrő, immanens közeljövő mostja szólítja meg.⁵⁹⁸

A kései modernitás filozófiai szemléletmódjának a vallásszociológia szintjén jelentkező következménye a szekuláris életérzés volt, immár nem pusztán tételes szinten,⁵⁹⁹ hanem a mindennapok valóságában. Hívei a társadalmi szabadságra és egyenlőségre hivatkozva utasították a magánszférába a vallást, úgy érvelve, hogy ez az egyetlen módja a társadalmi viták racionális megvitatásának. Ebben látták zálogát az olyannyira gyűlölt vallási tekintély, a dogma és az intézmény mellőzésének. Kérdés azonban, hogy hol húzódik ez a magánszféra: a kiscsoportok, családok visszavonultan élő keretei között vagy a szubjektum belső világában?⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ McGrath (2008): i. m. 201.

⁵⁹⁶ Bögre–Kamarás (2013): i. m. 157.

⁵⁹⁷ Grace Davie: *A vallás szociológiája*. Pannonthalma, Bencés Kiadó, 2010. 92.

⁵⁹⁸ Diósi (2012): i. m. 69–72.

⁵⁹⁹ Az elméleti szekularizációt példázta Hegel spekulatív metafizikája, amely egy szekularizált keresztény teológia. Vö. Leeuwen (2010): i. m. 270.

⁶⁰⁰ A nézet eredete az a német szociáldemokrata igény, amely a 19. században az egyház és állam szétválasztását sürgette, s a vallásnak a politika területéről való kivonulásáért szállt síkra. Vö. Joas (2014): i. m. 30.

A felvilágosodást követő folyamatok eredményeként a vallás egyre inkább elvált a politika, a gazdaság, a jog, a tudomány és az oktatás területeitől, s a társadalom egyik szegmensévé vált, amely így többé már nem képviselt mindent átható és formáló erőt.⁶⁰¹ A szekularizáció⁶⁰² és a modernitás összekapcsolása a felvilágosodás szellemi hagyományából táplálkozó gondolkodó, Comte történelemfelfogásában gyökerezik, miszerint a teológiai, a metafizikai és a tudományos stádiumok fokozatainak megfelelően „a modern társadalmak maguk mögött hagyják Istent csakúgy, mint a természetfeletti létezőket, és mindinkább természeti és tudományos magyarázatokkal élnek”.⁶⁰³

A napjainkban elterjedt szekularizációs elmélet gyökere pedig Weber rendszerelméleti kifejezésére, a funkcionális differenciálódás fogalmára támaszkodik. Weber ebben a válásitól elkülönülő életszférákat vizsgálja a nemzetiségtől, a tudománytól, a művészetektől a politikán át a gazdaságig, és úgy látja, hogy ezek a területek a vallással konkuráló javakat kínálnak az embernek. Ugyanakkor nemcsak versenyhelyzetet teremtenek a hit üdvjainak, hanem egyre dominánsabban fejlesztik ki saját rendjüket, és egyre autonómbabbakká válnak.⁶⁰⁴

Történetileg három szakaszát, vagy ahogyan Hans Joas (1948–) fogalmaz, három hullámát különíthetjük el a szekularizációnak. Az első (az 1791-et követő pár év) és a harmadik szakasz (az 1968-as diáklázadások utáni időszak) egyaránt rövid, dinamikus és franciaországi eseményekhez köthető hullám. Közöttük helyezkedik el a szekularizáció második, az iparosodáshoz és az urbanizációhoz kapcsolódó szakasza.⁶⁰⁵

Joas felhívja arra a napjainkban már abszurdnak tűnő jelenségre a figyelmet, hogy még egyes hívő embereket, gondolkodókat is sikerült a szekularizációs tézis mint visszafordíthatatlan szociológiai jelenség paradigmájáról meggyőzni, akik így egy csökkenő életerejű valóság tagjaiként tekintettek saját magukra, s a modernitás elleni küzdelemmel próbálták késleltetni a vallás szükségszerűnek vélt letűnését.⁶⁰⁶ A 20. század derekára széles körben elfogadottá vált az a meggyőződés, hogy a szekularizáció nemcsak visszafordíthatatlan, hanem az iparosodással, városiasodással és a racionalizálódással korreláló folyamat.

A modern társadalomban a vallás elhalásával számolt Freud, Marx, Frazer és Tylor. Azok a kutatók pedig, akik nem a tudományosság által uralt társadalmat és közgondolkodást remélték bekövetkezni, hanem funkcionista alapon közelítettek a vallás vélt visszaszorulásához, a vallás tradicionális formáinak nem transzcendens helyettesítését

⁶⁰¹ Livingston (2021): i. m. 508.

⁶⁰² A szó eredetileg kánonjogi kategória volt, a szerzetesrendek tagjainak világi papi státuszba kerülését jelentette. A napóleoni államosítás kapcsán vált közismert kifejezéssé. A szekularizáció államelméleti és jogtörténeti megközelítését írja le Böckenförde nagyhatású tanulmánya. Vö. Böckenförde (2020): i. m. 9–24.

⁶⁰³ Davie (2010): i. m. 74.

⁶⁰⁴ Nagy J. Endre: *Kereszténység és szabadság*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2020. 40–41.

⁶⁰⁵ Joas (2014): i. m. 76–77.

⁶⁰⁶ „1968-ban Peter Berger, neves protestáns vallásszociológus azt jósolta a *New York Times* hasábjain, hogy 2000-ben gyakorlatilag nem fognak már létezni vallási intézmények, legfeljebb egy-egy hívő, akiknek valahogy meg kell találniuk majd egymást a szekularitás tengerében.” Joas (2014): i. m. 34–35.

vizionálták. Comte egy szociológiai-tudományos valláspótlékot várt, Durkheim pedig a francia forradalom értékeiben vélte felfedezni a vallás új funkcionális formáját. Durkheim szerint a vallás a társadalomnak az egyénre gyakorolt kollektív hatalma, olyan eszmék rendszere, amely segít megjeleníteni a társadalom-egyén kapcsolatának rejtett viszonyait. Merész következtetése szerint a vallásos érzelmek tárgya, az isteni, maga a társadalom. Durkheim – habár a modern társadalmi struktúrán belül tarthatatlannak vélte a vallás hagyományos megjelenési formáit – annak érdekében, hogy a vallás társadalmat megtartó elemei megmentődjenek, a vallás integratív funkcióit betöltő szekuláris doktrínának, valláspótlékok eljövételét várta.⁶⁰⁷ Walter Lippmann (1889–1974) pedig azt jósolta, hogy a modernitás savai fel fogják oldani a vallási rendszereket.⁶⁰⁸

A szekularizációs elmélet azonban több ismeretelméleti hibát is elkövetett. Túl azon, hogy nem vizsgálta meg önnön tarthatóságát, és hogy egy részlegesből utalt az egészre,⁶⁰⁹ saját elmélete következtetéséből indult ki, s a modernitást összekapcsolta a vallás szükségszerű tévesztésével.⁶¹⁰ Ebből fakadóan fő állítása, hogy a modernizálódás elválaszthatatlanul kötődik a vallás visszaszorulásához. Szinte égető hibának tűnik, hogy a 19. század kapcsán csak Európára fókuszált a kutatás, s nem vett tudomást sem a keresztény misszió eredményeiről, sem a gyarmatosítás miatt a többi vallásban tapasztalható ébredési mozgalmakról, sem pedig az Egyesült Államok virágzó vallási életéről. További kérdéseket vet fel, hogy a szekularizációs tézist egyirányú és visszafordíthatatlan folyamatként ábrázolták. Követői annyira evidensnek vették a tétel helyességét, hogy nem tartották szükségesnek a bizonyítást vagy az elméleti megalapozást. A szekuláris társadalom eszméje egy olyan mítosz volt, amelyet bárminemű kritikai reflexió nélkül fogadtak el több generáción keresztül.⁶¹¹

A szekularizációs elmélet elterjedését segítette, hogy bár a szociológia első nagy képviselői, Weber és Durkheim még számoltak a vallással a társadalmi folyamatok leírásában, a későbbi szociológiai kutatás elveszítette érdeklődését a vallás iránt. Érdekes párhuzam, hogy ez annak ellenére következett be, hogy a vallás történelmi folyamatait vizsgáló Weber s a vallás ősi formáit kutató Durkheim személyének jelentősége nem csökkent a szociológián belül. Ezt erősítette, hogy ezzel egy időben a vallásszociológusok a szociológia főáramától eltérő témákat vizsgáltak. Így gyakorlatilag megszakadt a kapcsolat és a kommunikációs híd a szociológia és a vallásszociológia között, aminek következtében az utóbbi nem tudta felhívni a figyelmet a szekularizációs paradigma hibáira.⁶¹²

⁶⁰⁷ Hamilton (1998): i. m. 202.; 124–137.

⁶⁰⁸ Walter Lippmann: *The Acids of Modernity*. Idézi: Goheen (2019): i. m. 153.

⁶⁰⁹ Az elmélet abból indult ki, hogy a modern Európában tapasztalható szekularizáció egyrészt visszafordíthatatlan, másrészt pedig feltételezték, hogy a modernitással összekapcsolódva ugyanazt az utat fogja bejárni a világ többi részén is.

⁶¹⁰ Görföl (2018): i. m. 38.

⁶¹¹ Newbiggin (2006): i. m. 247.

⁶¹² A szekularizációs paradigmának nemcsak az az állítása volt hamis, amely a vallásnak a modern európai nyilvánosságból való eltűnését jósolta meg, hanem az a kiindulási tétel is, hogy korábban Európában létezett

Mind a vallás, mind a vallásszociológia részéről elfogadott kijelentés, hogy az intézményes vallásosság hagyományos formája – legalábbis Európában – csökkenő számokat mutat. Ugyanakkor fontos észrevétel, hogy hasonló tendenciák figyelhetők meg a tartós elköteleződés egyéb formái esetében is, mint például a politikai pártok és a szakszervezetek tagságainak erodálódásában. Ennek megfelelően inkább kell beszélnünk intézményellenességről, mint a vallással szembeni idegenkedésről. Főleg, ha figyelembe vesszük azt a lelkesedést, amellyel egy-egy konkrét ügyszökhöz tömegek képesek csatlakozni.

A weberi vallásszociológia úgy vélte, hogy a zsidó próféta által elkezdett varázstanítás⁶¹³ megteremtette a modern tudomány, technika és kapitalizmus alapjait, s a görög tudománnyal, valamint a kereszténységgel karöltve idővel feleslegessé teszi önnön inspirálóját, a monoteista vallást.⁶¹⁴ A modern társadalomban pedig, amely egy kiábrándulási folyamaton megy keresztül, a racionális tervezésnek köszönhetően nem lesz szükség Isten hipotézisére.⁶¹⁵ Weber ugyanakkor aggodalommal töltötte el az általa megjósolt varázstanítás, s következményként a bürokrácia elembertelenítő túlradásától tartott.⁶¹⁶

A freudi, marxi valláskritika követői számára, akik az e világi anyagi, lelki problémákra adott gyógyírként tekintettek a vallásra, a haladásba vetett optimizmusukból fakadóan, logikusnak tűnt e két állítás összekapcsolása, s így a modernizáció előrelátásával a vallás eltűnésének a hipotézise.⁶¹⁷

A szekularizációs elmélet szerint a modernitás és a szekularizáció kapcsolatában kulcsfogalom válik a sokféleség, amennyiben a pluralizmus alternatívákat mutat fel azért, hogy felörli a monopolisztikus vallások hihetőségstruktúráit. A vallás mint egy alulról felépülő társadalmi konstrukció védelmező szent sátrat nyújt, ami segít értelmet adni és célra irányítani az emberi életet. Mivel a vallási piac sokrétűsége megkérdőjelezi a szent sátor monopóliumát, így a modernitás pluralizáló tendenciái azok, amelyek végül kikezdi a vallást.⁶¹⁸ Úgy vélték, hogy bár a vallási sokszínűség eleinte lassítja a szekularizációt, mert a hivatalos vallásból kiábrándultak számára alternatívát kínál, hosszú távon mégis inkább a szekularizációnak kedvez.⁶¹⁹

Ellenvetéssel szükséges élni ezzel a leegyszerűsítéssel szemben. Peter L. Berger (1929–2017) Grace Davie (1946–) által idézett véleménye a pluralizmusról a vallás csak azon képviselőit érintheti, akik korábbi monopolhelyzetükből merítették erejüket és hitelességüket, s maig egy letűnt kor viszonyainak megfelelően próbálnak érvényesülni. Tagadhatatlan azonban, hogy a pluralizmus megkérdőjelezi a vallásos világnézet természetességét, s hogy a hit módján változtat azért, hogy „többé nem vehetjük

a hit tiszta korszaka, egy preszekuláris aranykor. Vö. Ingolf U. Dalferth: Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular. *Journal of the American Academy of Religion*, 78. (2010), 2. 317–345.

⁶¹³ Berger pedig a kereszténységben (különösen a protestantizmusban) rejlő racionalitás növekedéséhez kötötte a szekularizációt. Vö. Hamilton (1998): i. m. 209–210.

⁶¹⁴ Max Weber: *Gazdaságtörténet*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979. 287.

⁶¹⁵ Newbig (2006): i. m. 248.

⁶¹⁶ Davie (2010): i. m. 75.

⁶¹⁷ Joas (2014): i. m. 36–37.

⁶¹⁸ Davie (2010): i. m. 82–83.

⁶¹⁹ Hamilton (1998): i. m. 211.

egyszerűen elődeink szent sátrát, hanem magunknak kell döntenünk. [...] A választott hit nem feltétlenül gyengébb az elfogadott hitnél, viszont látványosan különbözik tőle. Ez a különbség – hogy »hogyan« hisz a modern, plurális társadalomban élő ember – döntő fontosságú, ha meg akarjuk érteni a vallási élet modern formáit.”⁶²⁰

Napjainkban már nem hat egyértelműnek sem a szekularizációs folyamat egyirányúsága, sem pedig visszafordíthatatlansága.⁶²¹ Sokkal tarthatóbbnak tűnik az az elmélet, miszerint a szekularizálódás a vallástól való elfordulás és a vallási ébredések egymást felváltó hullámaiban megy végbe.⁶²² Rodney Stark (1934–2022) és William Sims Bainbridge (1940–) írták le ezt a ciklikusságot, amely szerint az intézményesült vallás hanyatlása szektás mozgalmak születését eredményezi, és ezek egy része idővel egyházzá válik. A szekták és kultuszok nem töltik be az egyházak hagyta űrt, és tagjaik száma sem éri az egyházakból kilépőkéét. Ugyanakkor Stark és Bainbridge lehetségesnek tartják, hogy ezen új mozgalmak közül valamelyik kiemelkedjen és tömegegyházzá váljon, ahogy ez a múltban is megtörtént.⁶²³ Így, bár a konkrét vallási formák valóban változást mutatnak, a vallás aktív szereplője a modern társadalmaknak, és semmi sem utal arra, hogy ez a jövőben megváltozna. Megfontolandó Nagy Endre megközelítése is, aki részben Berger megváltozott álláspontját felhasználva úgy fogalmaz, hogy a modernizációhoz kapcsolt, unilineáris szekularizációs paradigma módosításra szorul: egyrészt a modernizációnak nem feltétlenül van szekularizációs „mellékterméke”, másrészt a pluralizáció jobban magyarázza az európai vallásosság helyzetét, mint a funkcionális differenciálódás.⁶²⁴

Ha azonban a szekularizációt nem mint uralkodó és megfellebbezhetetlen elméletet vizsgáljuk, hanem olyan jelenséggént tekintünk rá, amely tagadhatatlanul jelenvaló dolgokra mutat rá, akkor hasznos fogódzókat képes nyújtani a posztmodernben élő vallás szerepének megértéséhez.⁶²⁵ Erre tett kísérletet Karel Dobbelaere (1933–) és José Casanova (1951–) egy-egy írása. Robert N. Bellah (1927–2013) pedig a vallás szociológiai történelmét gyűjtötte egybe.⁶²⁶

Dobbelaere elkülöníti a szekularizáció társadalmi, szervezeti és egyéni szintjeit. Társadalmi szinten az egyház által a történelem korábbi időszakai alatt ellenőrzött intézmények, mint az oktatás, a nevelés és az egészségügy – legalábbis nagyrészt – önállóvá váltak. A szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az intézményi szekularizáció nincs

⁶²⁰ Davie (2010): i. m. 83.

⁶²¹ A szekularizációs elmélet fénykorában is voltak azt megkérdőjelező, elutasító gondolkodók, mint például Alexis de Tocqueville (1805–1859), Troeltsch, Max Scheler (1874–1928) és David Martin (1929–2019) vallásszociológus. Vö. Joas (2014): i. m. 34–35.

⁶²² Joas (2014): i. m. 70–71.

⁶²³ Rodney Stark – William Sims Bainbridge: *Secularization, Revival and Cult Formation. Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4. (1980), 85–119.; Rodney Stark – William Sims Bainbridge: *The Future of Religion*. Oakland, University of California Press, 1985.

⁶²⁴ Nagy (2020): i. m. 49.

⁶²⁵ Graeme Smith: *A Short History of Secularism*. London, I. B. Tauris, 2008.

⁶²⁶ Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. London, Harvard University Press, 2011.

szükségszerű korrelációban a második és a harmadik szinttel, azaz a vallási szervezetek tevékenységével és az egyéni vallásossággal.⁶²⁷ Korunk nyugati civilizációjának leírására Dobbelaere a laicizálódás kifejezést használja.⁶²⁸

Casanova vizsgáldóságait összegezve remek leírást ad arról, hogy a szekularizmus körüli zavar fő oka maga a fogalom. Ezért nélkülözhetetlennek tartja annak tisztázását.⁶²⁹ A szekularizmust szerinte három különböző jelenségre használja a kutatás: a világi szférák elkülönítésére a vallási intézményektől, a vallásos hit és gyakorlat visszaesésének leírására, valamint a vallás magánszférába utalására. Nem kérdés, hogy a napjaink plurális kultúrájában élő kereszténység elfogadja és helyesli az első pontot, hiszen a társadalom részterületeinek differenciálódását maga is szükségszerűnek ismeri el. Ugyanakkor ebből nem következik a második állítás, a vallás általános jelentőségvesztése – sőt a szociológia kutatási számai is mást tanúsítanak. A harmadik kitétel, a vallás gettósítása,⁶³⁰ kiszorulása a nyilvánosság tereiből, pedig elfogadhatatlan a kereszténység számára.⁶³¹

Görföl felhívja arra a figyelmet,⁶³² hogy a fogalom pontosítása mellett Casanova azt is nélkülözhetetlennek tartja, hogy kiemeljük, a szekularizációnak még eme újrapozicionált megfogalmazása is pusztán Európára alkalmazható, amely így nem normát, hanem egyfajta provinciális példát, kivételt jelent.⁶³³

Casanovához hasonlóan Thomas Luckmann (1927–2016) is tagadja a „vallás láthatatlanná” válását, s emellett érvel, hogy épp ellenkezőleg, a vallás deprivatizálódásának vagyunk a tanúi. Ugyanakkor az egyházak hagyományos közvetítői csatornái erodálódtak, mert a mediális nyilvánosság diszkreditálta azokat a dogmatizmus és a morális merevség vádjai miatt.⁶³⁴ Luckmann úgy jellemzi korunk vallásosságát, hogy az az önmegvalósítás és az önkifejezés személyes „kis transzcendenciái” felé tolódik el a „nagy transzcendenciáktól”, s így a magánélet egyik aspektusává válik.⁶³⁵

Charles Taylor (1931–) sokrétű, szétfolyó fogalomnak tartja a szekularizációt, és szükségesnek látja, hogy a modernizációelmélet kapcsán pontosabban fókuszáljunk a kifejezés lényegi tartalmára. A szociológiai és a politikai szóhasználattal szemben szellemtörténeti megközelítést ajánl, és úgy véli, hogy abban ragadható meg a szekularizáció lényegi mozzanata, hogy a korábban a kultúra támogatásával közvetített, alapértelmezett társa-

⁶²⁷ Karel Dobbelaere: *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Frankfurt, Peter Lang Verlag, 2002. 77.

⁶²⁸ Hamilton (1998): i. m. 205.

⁶²⁹ Érdemes ezt összevetni Larry Shiner (1934–) szekularizációértelmezésével, aki hat különböző jelentésréteget különböztette meg a fogalomnak, vö. Hamilton (1998): i. m. 203–204., illetve R. K. Fenn öt szekularizációs szakaszával, vö. Hamilton (1998): i. m. 219.

⁶³⁰ A vallás gettóba szorulása nem más, mint a kereszténység történelmi, társadalmi jelenlétének elhallgatása, elfelejtése.

⁶³¹ José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994. 17–18.

⁶³² Görföl (2018): i. m. 41.

⁶³³ José Casanova: *Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung*. In José Casanova (szerk.): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, Berlin University Press, 2013. 103.

⁶³⁴ Thomas Luckmann: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 1967.

⁶³⁵ Thomas Luckmann: *Shrinking Transcendence, Expanding Religion? Sociological Analysis*, 51. (1990), 2. 127–138.

dalmi meggyőződésként elérhető vallás mára a hagyományos megismerési keretek között kevésbé hozzáférhetővé vált. A vallás birtoklása napjainkban tudatos egyéni döntést igényel, egy olyan egzisztenciális választást, amely a pluralitás színpadán felkínált, a társadalom által támogatott különböző opciók közül maga választja a teista világképet.⁶³⁶

Könyvünk közelebbi témája kapcsán is fontos megállapítást tesz Richard K. Fenn (1944–2003), aki a szekularizációt a szent és a profán társadalmon belüli érintkezéseinek meghatározásaként, ütközéseként írja le. A szekularizáció ebben az értelemben egy komplex, közéleti vitákkal és párbeszéddel övezett folyamat, melynek során különböző érdekcsoportok és egyének a saját céljaiknak, világlátásuknak megfelelően akarják megszabni a szent és a profán társadalmi határait és szerepét. A folyamatban megjelenő összetettség és dinamika miatt a szekularizáció visszafordítható jelenségként tűnik fel. Fenn már az 1970-es évek elején úgy látta, hogy a szekularizáció nem eltávolítja a vallást a társadalomból, hanem egy olyan vallásosság megszületését támogatja, amelynek a társadalom egészét nézve nincsenek jelentős funkciói.⁶³⁷ Fenn ugyanakkor nem szolgál terminusainak pontos meghatározásával, így szekularizációfogalma is implicit marad.⁶³⁸

Rowan Williams (1950–) anglikán érsek és teológus a szekularizmus közéleti hegemóniája kapcsán visszautasítja azt az alapállást, hogy a közszférában érintkező emberek viselkedése semmilyen utalást nem tartalmazhat a transzcendensre. Azaz sem az nem fogadható el, hogy a hívő egyének, csoportok nem vonhatják be a közbeszédbe vallásos elkötelezettségüket; sem pedig az, hogy ha ez bizonyos körülmények között mégis megvalósul, akkor kötelesek lennének vallási nyelvük szekuláris nyelvre fordítására. Williams úgy véli, ha engedünk a kísértésnek, és elfogadjuk a szekularizmus ezen kitételeit, akkor egyrészt a polgárok jelentős részének legfontosabb belső motivációit zárjuk ki a közbeszédből – szegényebbé téve azt –, másrészt pedig menedzseri szemléletű funkcionalizmussá silányítjuk a közéletet, ahonnan a célok megvalósítása érdekében számszerűztük az értékítéletet tartalmazó gondolkodást.⁶³⁹

A paradigmaváltáshoz a tapasztalat és a kutatás hosszú évtizedeire volt szükség. A vallásszociológián belül Berger példázza leginkább a változást. Míg az 1960-as években a szekularizáció egyik fő teoretikusa volt – a szekularizációt a gazdaságból kiinduló és onnan mint centrumból tovagyűrűző folyamatnak látta –, az ezredfordulóra már maga is elvetette a paradigma létjogosultságát. Korai kutatásaiban a vallási kínálat bővüléséből az RDE-vel (racionális döntés elmélete) ellentétes következtetést vont le, és úgy vélte, a vallás nyújtotta „szent sátor” megszakadozik, s könnyen hiteltelenné válik, ha egyszerre több tűnik fel belőle a színen. Későbbi műveiben jelentősen módosított a véleményén.⁶⁴⁰

A szekularizáció elmélete oly mélyen ivódott be a tudományos közvélemény axiómái közé, hogy mire Habermas felvetette a posztszekularizáció új paradigmájának

⁶³⁶ Livingston (2021): i. m. 509.

⁶³⁷ Richard K. Fenn: Towards a New Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11. (1972), 1. 31.

⁶³⁸ Hamilton (1998): i. m. 219–221.

⁶³⁹ Rowan Williams: *A hit szerepe a mai világban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2014. 15–17.

⁶⁴⁰ Peter L. Berger: *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1999. 1–18.

a lehetőségét, már a vallásszociológiai kutatás nagyszámú felmérése tanúsította a szekularizáció fogalmának tarthatatlanságát.⁶⁴¹ A szekularizmus térvészéséhez, ami kultúr-sökként érte a szekuláris világot, nagyban hozzájárult önnön redukcionizmusa – lemondása a dolgokon belüli és a közöttük lévő dinamikáról és érzékenységről – és mindennek csupán az észleléshez és a szükségletekhez való viszonyítása.

Wolfgang Huber (1942–), korunk meghatározó protestáns teológusa arra mutat rá a témával kapcsolatban, hogy míg vannak kutatók, akik – az egyházaktól való elfordulás miatt – ma is tartják a szekularizációs tézist, mások pedig a vallás növekvő súlya miatt – Habermashoz hasonlóan – posztszekularizációról vagy deszekularizációról beszélnek, addig egy harmadik csoport úgy értelmezi a jelent, hogy a szekuláris és a vallási jelenségek, tendenciák egymással párhuzamosan vannak jelen.⁶⁴²

Habermas annak ellenére beszél szekularizáció helyett posztszekularizációról, hogy meglátása szerint a vallás kénytelen volt feladni az élet átfogó alakítására és az interpretáció monopóliumára vonatkozó igényét, mivel az állam semlegessé válása, a tudás szekularizálódása és a vallásszabadság miatt e korábbi törekvései tarthatatlanná váltak. Így a vallási közösség mint társadalmi részrendszer élete elkülönül a többi részrendszerétől, és a hívő egyén vallásos szerepe elválik attól a másiktól, amelyet mint polgár tölt be.⁶⁴³ Habermas, némileg meglepő módon, *Hit és tudás*⁶⁴⁴ címmel 2001-ben tartott előadásában a személy,⁶⁴⁵ az erkölcs és a szabadság fogalmát a zsidó-keresztény üdvtörténeti gondolkodás elméleti keretébe ágyazta. 2004 januárjában pedig a Bajor Katolikus Akadémián arról beszélt hallgatóságának, hogy a posztszekularizmus megjelenése miatt az európai gondolkodásnak érzékenyen kell viszonyulnia a valláshoz, és az alkotmányos államnak érdeke, hogy „kíméletesen bánjon azokkal a kulturális forrásokkal, amelyek polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják. E konzervatívra vált tudat tükröződik abban, hogy a »posztszekuláris társadalomról« beszélünk.”⁶⁴⁶ A német filozófus gondolkodásában a posztszekularizmus – túl azon a felismerésen, hogy a vallás a szekularizálódó civilizációnkban is életerősnek mutatkozik, s azon, hogy a jövőre nézve is számolni kell a vallási közösségek fennmaradásával – mindenekelőtt arra vonatkozik, hogy a köztudat modernizálódása mind a vallási, mind a világi mentalitást átfogja.⁶⁴⁷

⁶⁴¹ „A modern és a világi összekapcsolása a norma szintjére emelkedett. Így már érthető, miért veszik oly nehezen tudomásul az európai szociológusok – és újságírók –, hogy a kései modern világban élő emberek túlnyomó többségének szemében a vallás továbbra is az élet teljesen normális része.” Vö. Davie (2010): i. m. 17.

⁶⁴² Wolfgang Huber: *Hitkérdések protestáns szemmel*. Budapest, Luther Kiadó, 2021. 25–26.

⁶⁴³ Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*. Budapest, Barankovics Alapítvány – Gondolat Kiadó. 2007. 30.

⁶⁴⁴ Jürgen Habermas: *Hit, tudás – megnyitás. Nagyvilág*, 46. (2001), 12. 1905–1912.

⁶⁴⁵ Maritain a személyt mint a választás szabadságával felruházott szellemi természetű univerzumot keresztény eredetű és meghatározottságú fogalomnak tartotta. Vö. Maritain (1996): i. m. 20.

⁶⁴⁶ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 29.

⁶⁴⁷ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 29–30.

Habermas szerint a modernitásban a szakralitás nyelvi folyamattá alakult át.⁶⁴⁸ A posztmodern gondolkodó újdonsága abban áll – írja Görföl –, hogy bár maga is a „szekularizáció bástyáiról” érkezett, mégis arra hív, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság egymástól tanulva alakítson ki új viszonyt, „oly módon, hogy a vallási tartalmak »átmentő« erővel fordítódjanak le mindenki számára általánosan érthető kognitív tartalmakká, szekuláris nyelvi mintákra”.⁶⁴⁹ Annak elismerésével egyetemben, hogy „a vallási meggyőződések episztémikus státusza a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális”.⁶⁵⁰

Ki kell azonban emelni, hogy bár Habermas korrigálta korai műveinek⁶⁵¹ szekuláris optimizmusát, a vallás iránti érdeklődése csupán arra szolgál, hogy a morális tudat önértelmezési krízisében segítséget nyújtson, azaz hogy az önnön végességére ébredő posztmetafizikai rációnak fogódzól szolgáljon. Ebben az értelemben beszél arról, hogy a filozófia fogalmi hálója súlyosan terhelt a keresztény gondolkodásmódtól, és erre az olyan szavaink jelentése a bizonyíték, mint a „felelősség, autonómia és beigazolás, mint történelem és emlékezés, újrakezdés, megújulás és visszatérés, mint emancipáció és beteljesedés, mint külsővé válás, bensőségessé válás és megtestesülés, individualitás és közösség”.⁶⁵² Változatlanul azt vallja azonban, hogy a hit és a tudás az emberi szellemnek két gyökeresen különböző módja, s hogy a világi tudásból és a kinyilatkoztatásból származó ismeretek közötti szakadék többé nem hidalható át.

Regensburgi előadásában⁶⁵³ e végkövetkeztetések ellen érvelt XVI. Benedek pápa, és arra figyelmeztetett, hogy János apostol Logosz-tanának⁶⁵⁴ megfelelően az észnek szerepe van a hitben. Emlékeztetett rá, hogy ennek megkérdőjelezése a kanti filozófiában rejlik – amely a gyakorlati ész keretei közé szorította a vallási megismerést, és a tudományok fejlődésével szemben a metafizika kudarcára hívta fel a figyelmet⁶⁵⁵ –, s ez a nézőpont mélyült el a radikalizálódott természettudományos gondolkodás miatt.

A filozófia szemszögéből pedig az hozható fel Habermas igényével szemben, hogy a vallási tartalmak nem fordíthatók le pontosan a szekuláris filozófia szókészletére, hiszen kiindulópontjuk nem hozzáférhető a redukcionista gondolkodás számára. Azaz a „vallás szemantikai tartalma beépülhet a szekuláris ész passzív szókincsébe, az aktívba viszont nem”.⁶⁵⁶

A felvetett kritikákat követően a szekularizmus – bár megmaradt mint elmélet – a korábbi origóból egy behatárolt körülmények között használható modellé fokozódott

⁶⁴⁸ Joas (2014): i. m. 105.

⁶⁴⁹ Görföl (2018): i. m. 47.

⁶⁵⁰ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 31.

⁶⁵¹ Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1981.

⁶⁵² Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 28.

⁶⁵³ Vö. XVI. Benedek pápa: Találkozás a tudományos élet képviselőivel a regensburgi egyetem nagy aulájában. In Diós István – Csaba Györgyné (szerk.): *XVI. Benedek megnyilatkozásai*. II. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 112–118.

⁶⁵⁴ Jn 1,1–18.

⁶⁵⁵ Moisset (2012): i. m. 300.

⁶⁵⁶ Görföl (2018): i. m. 53.

le. Olyan modellé, amely némileg lépéskényszerbe kerülve immár azt próbálja megokolni, hogy hipotézisének ellentmondóan miért maradt fent a vallás.

Az elméleti megokolások és a vallásszociológia „számai” mellett komolyan megkérdőjelezte a szekularizmus paradigmájának a létjogosultságát az 1970-es évek második felétől világszerte felbukkanó fundamentalizmus előretörése is. Itt tűnik szükségszerűnek röviden utalni két fogalomra, amelyekről a posztmodernben élő vallás nem feledkezhet meg: a fundamentalizmusra és a globalizmusra. Utóbbi, a globalizmus értelmezése befolyásolja azt is, hogy milyen funkcióban tekintünk a vallásra. Ha ugyanis a globalizmust főként gazdasági mozgásnak látjuk, akkor nem sok szerepe marad a vallásnak, s a hívő közösségek „menedékbe” húzódnak vissza. Ha azonban a globalizációt egyaránt tekintjük gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális tényezőnek, akkor a vallást sokkal jelentősebb hely illeti meg.⁶⁵⁷ A fundamentalizmus pedig – amely sok esetben a globalizáció szűken értelmezéséből eredő bezárkózás okozta frusztrációból fakad – a hagyományos hit némely lényegi igazságát kiemelve, abszolutizálva és kontextusából kiemelve akarja azt, akár erővel is, a 20–21. század körülményei közt változatlanul alkalmazni.⁶⁵⁸

Akár szekularizációról, akár posztszekularizmusról beszélünk, azt kijelenthetjük, hogy semmiképpen nincs szó a vallásos érzület eltűnéséről. Civilizációnkat megérintette és jelentősen formálta a szekularizáció vihara, ugyanakkor társadalmaink egyszerre mutatnak vallásos és szekuláris jegyeket.

„Szekularizáció persze létezik, méghozzá minden vallási ökonómiában, nemcsak a modernekben. Minden társadalomban egy folyamatos körforgás egyik szakaszát alkotja, mivel felerősödése beindít két, vele ellentétes folyamatot: a vallási megújulást és a vallási újítást. Ebből következően a vallás nem tűnik el a modern társadalmakban, hanem – hosszú távon – hullámzó erősséggel van jelen minden társadalomban.”⁶⁵⁹

Ugyanakkor tapasztaljuk a vallás megélésének és az emberi életre, társadalomra ható befolyásának átrendeződését, formáinak a posztmodern életfelfogással összeegyeztethetővé válását. „A lelkek szomjúhozzák a hitelességet, az őszinteséget, a valamely közös feladat iránti odaadást; szinte megrészegülve fedezik fel az emberi lét misztériumát, a felebaráti szeretet lehetőségeit és követelményeit. Ez egyfajta nosztalgia az evangélium és Jézus iránt.”⁶⁶⁰

Joas mindezek ellenére arra hív, hogy a szekularizációs paradigma megrogyása dacára se mondjunk le a szekularizálódás jelenségének komolyanvételéről, s ne utaljunk egyfajta triumfalizmussal a vallás körébe minden spirituális érdeklődést. Ha ugyanis annyira kitágítanánk a vallás definícióját, hogy ezzel a szekularizálódást fogalmi síkon kizárnánk, akkor az olyan tévút lenne, amely nemcsak Európa jelentős részének valódi

⁶⁵⁷ Davie (2010): i. m. 281–283.

⁶⁵⁸ Lawrence Kaplan (szerk.): *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1992. 5. Az iszlám fundamentalizmusról, a fundamentalizmus 19. századi protestáns gyökereiről és a katolicizmus érintettségéről lásd bővebben Livingston (2021): i. m. 458–483.

⁶⁵⁹ Davie (2010): i. m. 104.

⁶⁶⁰ Maritain (1999): i. m. 18.

szekularizáltságát tagadná le, hanem szervesen oda nem tartozó jelenségeket utalna a vallás körébe.⁶⁶¹ Joas a posztszekularizáció fogalmának kritikus használatát ajánlja, mert ellenkező esetben könnyen megfedezkedhetünk arról, hogy a „szekuláris közelmúltban” sem veszett nyoma a vallásnak, és korunk vallásos ébredését, megújulását is könnyen eltúloznánk.⁶⁶² A német kutatóhoz kapcsolódóan Martin is úgy fogalmaz, hogy a szekularizáció olyan jelenség, amely bizonyos módosításokkal a mai napig érvényes Európára. Ennek a történelmi okát a kereszténység és a szekularizmus közötti újkori küzdelmekben látja.⁶⁶³ Kettőjükhöz hasonlóan vélekedik Malcolm Hamilton is, s arról beszél, hogy a szekularizálódás a szekularizációs paradigma megdőlése ellenére is jelenvaló valóság. A kérdést nagyban befolyásolja azonban, hogy a vallás fogalmát illetően mennyire inkluzív, tág definícióval dolgozik egy kutató. A vallás körébe sorolja-e például a horoszkópot, az asztrológiát és a babonákat?⁶⁶⁴

Szemben a modernitás rációhegemóniájával a posztmodernben a tapasztalat az uralkodó. Így a vallás haszna sokak szemében abban mérettetik meg, hogy hasznosnak bizonyul-e, méghozzá „itt és most”. A posztmodern vallásosság átlagfogyasztója nem túlvilági életre vágynak, hanem testi, lelki, szellemi jó érzésre az e világon.

A posztmodern azonban, mivel maga is látja a modernitás tévelygéseit, lehetőség is a vallás, a keresztény igehirdetés számára. A posztmodern ettől a felismeréstől „keserűen tisztánlátó, kiábrándult és ugyanakkor félelemmel teli, határozatlan és bizonytalan”.⁶⁶⁵ Annyiban szövetségese a pluralitást elfogadó vallásnak a szekularizmus nyelvi intoleranciájával szemben, amennyiben emellett száll síkra, hogy az egyetemes narratívára törekvést fel kell váltania a természetes nyelv különböző változatainak, ezek közé tartozik a költészet és a vallás nyelve is.⁶⁶⁶ A modern nyelvben ugyanis Isten csendes halálával, elhallgattatásával találkozunk. A régi kommunikációs formák kiszorultak, s helyüket egy új, szekuláris nyelv vette át, amelyben a vallási fogalmak csupán metaforaként tűnhetnek fel.⁶⁶⁷

A posztmodern filozófiailag mérsékelt, az emberi tudás végességéről megbizonyosodott beállítottságként nem tagadja Isten létét. Érdeklődő, nyitott szemléletmódja és a töredezetség valóságát megélő egzisztenciális tapasztalata pedig nyitottá teszi a transzcendens felé. Ez a nyitottság sokszor más tanoktól átítatott, sokszor bizonytalan és félénk odafordulás a spiritualitás felé, de mindenképpen alkalom és lehetőség az evangelizáció számára. Az evangelizáció számára, amely ugyan csupán egy szereplője a lelkekért vívott harcnak, de tagadhatatlanul jelen van a végső válaszok utáni kutatás horizontján. XVI. Benedek pápa figyelmeztető szavai szerint: „Egy olyan gondolkodás, amely süket

⁶⁶¹ Joas (2014): i. m. 72.

⁶⁶² Joas (2014): i. m. 184.

⁶⁶³ David Martin: The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology*, 42. (1991), 3. 465–474.

⁶⁶⁴ Hamilton (1998): i. m. 206.

⁶⁶⁵ Lafont (2007): i. m. 49.

⁶⁶⁶ Raimond Gaita: *A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice*. Melbourne, Routledge, 1999. 283–284.

⁶⁶⁷ Grün–Halik–Nonhoff (2018): i. m. 102.

az isteni valóságra és a vallást a szubkultúrák területére számúzi, alkalmatlan arra, hogy részt vegyen a kultúrák dialógusában.”⁶⁶⁸

1.2. Posztmodern az egyházban, egyház a posztmodernben

A fentiekben röviden vázolt vallási jelenségek, illetve a háttérükben álló ismeretelméleti, szociológiai tendenciák hozta változásokra

„a kereszténységnek mind intézményi és közösségi, mind gondolati szempontból érdekében áll reagálni [...], ellenkező esetben ugyanis éppúgy csorbát szenvedhet nyilvános önkifejezésének lehetősége, mint az előző századforduló alkalmával, amikor egyoldalúan modernitáskritikai gesztussal egyoldalúan defenzív alapállást vett fel a korszellemmel szemben”.⁶⁶⁹

Korunk történelmi egyházainak képesnek kell lenniük lefordítani vallásunk fogalomrendszerét a hétköznapiok nyelvére, lehetővé téve ezáltal, hogy azok is megérthessék azt, akiknek nincs élő kapcsolatuk az egyházi környezettel. A hit hagyományos egyházi formáját pedig mint hiteles alternatívát kell felmutatniuk a számtalan életstílus között.⁶⁷⁰

Ez segítene megszólítani azokat a kereső embertársainkat,⁶⁷¹ akik számára az értelemkeresés továbbra is fontos egzisztenciális kérdés. Civilizációnk változatlanul éhes az értelemre, s kortársaink keresik azt az egyházon belül és kívül egyaránt. A posztmodern ember egyik legfőbb vágya, hogy megtalálja élete értelmét, megértse saját individuumát és az őt körülvevő világot. Miközben európai keresők milliói kutatnak az értelemkínálat piacán e válaszok után, a történelmi egyházaknak késznek kell lenniük az értelem- és válaszáadásra, kortársaink megszólítására. A modernitás hibái után újra képesnek kell mutatkoznia az egyháznak arra, hogy értelemajánlata és a kereső emberek mindennapi értelemigénye közötti szakadékot felszámolja.⁶⁷²

A magukat növekvő számban vallás nélküliként, ám spirituálisként meghatározó emberek megértéséhez figyelembe kell venni a posztmodern ódzkodását a közösség által megkövetelt fegyelemmel és megkötésekkel szemben, illetve az önátadás olyan megélését, amely ebben az aktusban az imádott szabadság és integritás keretek közé szorítását látja. A dogmák önkényesnek tűnnek, és a szubjektum kreativitásának és kiteljesedésének kerékkötőiként tornyosulnak. A modernitás levitézlett társadalmi rendszereiben bejáratott, felülről megmondott igaz-hamis distinkciók pedig ijesztően hatnak.

⁶⁶⁸ XVI. Benedek pápa (2018): i. m. 117.

⁶⁶⁹ Görföl (2018): i. m. 37.

⁶⁷⁰ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 60–61.

⁶⁷¹ „Megtagadott élet, a történelemben tomboló erőszak, Isten halálának sötétsége, elfordulás Istentől, tánc az istenpótlékok, az emberi mindenhatóság tébolyának istenei körül, és mégis, mindezek ellenére ragaszkodás az élet alig hallható lélegzéséhez: a kereső ámulattal fedezi fel a szent szövegekben a hit vigaszát, de éppígy a hitetlenség mindenkor csábító ösvényeit is.” Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 139.

⁶⁷² Diósi Dávid: *Egyházam a posztmodernben. A dialógus-„kényszer” ideje*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2014. 53–54.

A spiritualitás ezzel szemben azért hat vonzóan, mert a személyes integritás új valóságait tárja fel.⁶⁷³

A posztmodern vallásosság tüneteinek tartozik a bizalomra való képtelenség, a teljes szívvel kimondott igen hiánya, az elköteleződésben önállóságunk elvesztésével számoló kétség, az objektív nézőpont feláldozása a szubjektivizmus érdekében és az egyéni cselekedeteket igazoló individuális morál megjelenése. A vallás területén pedig az érzés, az őszinteség elébe helyezése jelenik meg a hit tartalmának intellektuális igazságigényével szemben.⁶⁷⁴

„Korunk horizontján feltűnt az egyéni színezetű »brikolázs« vallásosság, amelyben mindenki összeválogat bármely vallásból neki tetsző – mind elméleti, mind pedig gyakorlati – elemeket és így kreál magának egy sajátos panteont”,⁶⁷⁵ amelyben garantálnak érzi, hogy önmagát komolyan veheti, és úgy keresheti az Istenhez vagy az istenihez vezető utat – természetesen saját tapasztalatai által vezérelve –, hogy közben senki nem akarja karanténba zárni, egy közösség normatív viselkedési keretébe kényszeríteni.

Keresztény hittársaink között is gyakran megfigyelhető a hittételek közötti, politikai meggyőződés és az egyéni preferenciák által vezérelt szemezgetés.⁶⁷⁶ Ez nem feltétlenül – habár tagadhatatlanul ez is jelen lévő valóság – jelenti más vallások hittételeinek a kereszténységgel való ötvözését vagy egyes keresztény dogmák figyelmen kívül hagyását, hanem Moisset megfogalmazása szerint megnyilvánulhat akár a Biblia kritikai olvasásában és egy egyszerű kérdőjelben is a hitről szóló mondat végén. A hitüket az egyház tanítása szerint megélő szűk kisebbség és a nem hívők közötti szakadékot hídként íveli át az *à la carte* vallás.⁶⁷⁷

A történelmi egyházak által felkínált értelemadás a posztmodern kínálati piacán opcióvá szelídül. Hiszen ha az ember választhat a különböző vallási meggyőződések közül, akkor úgy is dönthet, hogy semmit sem választ. Helye a többi vallás, kultusz és filozófia értelemadási ajánlatai között van, és ezek közül a kereső autonóm ember elvesz egy-egy olyan gondolatot, amely jó érzést ad, egzisztenciálisan integrálja, és az adott pillanatban megfelelőnek tűnik. Ez a választás és ez az értelem nem kötelez, nem szabja meg az életvitelt, hanem épp ellenkezőleg: arra hivatott, hogy azt igazolja és keretbe foglalja.⁶⁷⁸

Halík a keresők azon csoportjáról beszélve, akik a hit és a hitetlenség szürkezonájában élnek, úgy fogalmaz, hogy megtapasztalják mind a hit, mind a kétely és a hitetlenség érzését, és maguk se tudják, hogy a két tapasztalat közül melyiket tekintsek valóságnak, és melyiket csalásnak.⁶⁷⁹

⁶⁷³ A kereszténység is akkor tud vonzó lenni, ha személyes istentapasztalatot, istenélményt ajánl fel. Vö. Várszegi Asztrik: A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai. *Vigilia*, 84. (2019), 2. 97.

⁶⁷⁴ Daniélou (2020): i. m. 13–15.

⁶⁷⁵ Diósi (2012): i. m. 52.

⁶⁷⁶ Kavanaugh (2003): i. m. 159.

⁶⁷⁷ Moisset (2012): i. m. 378.

⁶⁷⁸ Diósi (2014): i. m. 55.

⁶⁷⁹ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 97.

Még az egyház tagjai között is egyre inkább elfogadott az a társadalmi konszenzus, hogy egy emberséges világhoz vagy egy jól működő demokratikus jogállam kialakításához nem szükségszerű Isten léte.⁶⁸⁰

Társadalmunk azonban messze nem mondott le az egyházak szolgálatairól. Az alábbi négy tevékenységi kör az, ahol napjaink embere aktívan számot tart az intézményesült vallás szerepvállalására: válaszokat, szilárd pontokat vár az egyháztól, igényli, hogy egzisztenciális fordulópontjainál jelen legyen, várja szociális segítségét, illetve a spirituális éhségből fakadóan a szentségi tér fenntartását óhajtja.⁶⁸¹

A kereszténységnek úgy kell megszólítania a kérdező posztmodern embert, hogy választ adjon nemcsak spirituális reményeire, hanem annak két fő fenntartására is az intézményesült vallással szemben.⁶⁸² Ezek pedig az egyedüli igazság tanítása és a személyes szabadságról való lemondás igénye. Napjaink embere önmaga által összerakott, választott igazságába ugyanis nehezen férnek bele a monopolisztikus igényű rendszerek. Bár a vallást támogató társadalmi légkör lengi körül, az embertől elvárják, hogy ezen a területen is maga vegye kézbe az irányítást. Ennek visszautasítása az egyéniség és az akarat erő hiányának tűnik. A posztmodern vallás iránti rokonszenve, toleranciája addig tart, ameddig annak egy „felvizezett”, utilitárius megközelítéséről van szó, amely a társadalmi integráció szolgálatába állítható erkölcsi erőként működik.⁶⁸³

A nagy intézményekkel kapcsolatban érzett posztmodern kiábrándulásnak az a hozadéka, hogy a hierarchikus struktúrák gyanakvást keltenek, a tekintély és az engedelmeség pedig háttérbe szorul a spontaneitással, a diverzitás ünneplésével és a véleménynyilvánítás szabadságával szemben. Ezen a ponton kell tudnia a vallásnak hiteles módon bemutatni, hogy mi a felelősségvállalás értelme, s hogy mi magunk azért vagyunk erre képesek, mert valaki mástól, magasabbtól kaptuk ezt a felelősséget.⁶⁸⁴

Fel kell mutatnunk az erre érzékeny *homo postmodernus*nak az elmélkedés, az ima, a szakrális tér, a zene és a liturgia Isten-közelség tapasztalatával gazdagító ajándékát. Napjaink embere jobban nyitott az egyház szíve, mint az esze felé. Egy olyan egyház szíve iránt, amely megőrzi önazonosságát, hitét, de szerényen és szeretettel nyújtja a kezét, mert maga is megtapasztalta mindannyiunk életének a törékenységet.⁶⁸⁵

Dialogusba kell bocsátkoznunk embertársainkkal, s tisztelnünk kell az emberi egzisztencia mélységét, mert Isten valamennyiünket megszólít. Az egyháznak azt kell „tudatosítania, hogy kincsestárában az emberek vágyaira reális gyöngyszemeket tartogat. [...]

⁶⁸⁰ Diósi (2012): i. m. 101.

⁶⁸¹ Huber (2004): i. m. 160.

⁶⁸² Az egyház belső tartalékait mutatja, hogy a rendszeresen templomba járó hívők számánál nagyságrendekkel több embert képesek bizonyos eseményei megmozgatni. Idesorolhatjuk az ifjúsági világtalálkozókat, de a csíksomlyói búcsút is. Vö. Diósi (2012): i. m. 99.

⁶⁸³ Kołakowska (2016): i. m. 208.

⁶⁸⁴ „Azok a vallási hagyományok, amelyek cselekvő isteni jelenlétről beszélnek, azt vallják, hogy az én felelős cselekvésem valamilyen módon tükrözi, sőt folytatja az eredeti aktust, amelyből az általunk érzékelt világ származik.” Vö. Williams (2014): i. m. 111.

⁶⁸⁵ Diósi (2012): i. m. 81–82.

A válaszadás »kalandját« vállalnunk kell, s ismét »emberek halászaivá« kell válnunk, igazi bibliai értelemben.”⁶⁸⁶

Korunkban a vallás nem egy statikus, stabil rendszerrel áll vitában, hanem egy olyan állandó változásban lévő társadalomban hivatott a tanúságtételre, amelyben „az alapvető értékek irányadó ereje, az előre meghatározott életpéldák és magatartásformák elavult, idejétmúlt valóságnak tűnnek”.⁶⁸⁷ A pluralitás és a választás sokszínű káosza a kíváncsok, egy olyan világ, ahol a közösségen, sőt az egyénen belül békésen megélnek az egymásnak ellentmondó irányzatok, eszmék, vallási elemek. Természetesen azon az áron, hogy valamennyi lemond a komolyan vehetőség és a kötelezőség kritériumairól.

A kereszténység számára pozitívként hat a posztmodern társadalom kritikus figyelme, mert felrzza és hitelességre szólítja fel.⁶⁸⁸ Napjaink társadalmá az egyházra úgy kíváncsi, mint a másokon segítő hit megnyilvánulásának helyére. A segítő, diakóniát végző egyházban van az embereknek bizodalruk, de a tanító egyház iránti lojalitás megfogytakozott.⁶⁸⁹ Az intézmény tehát nem, ám reprezentánsai számíthatnak az odaadásra. További segítség a teista világnézet számára, hogy egyre többen próbálnak meg biztos sarokköveket találni és szabadulni a szabadság nehézzé váló terhei alól.⁶⁹⁰

Megszűnt a vallásgyakorlás kötelező volta. Immár sem belső, sem külső, társadalmi nyomás nincs arra nézve, hogy templomba kell járni. Életszükséglet, elvárás és szokás helyett egyéni választás kérdése lett. Ez azonban – a statisztikai visszaesés negatív tendenciái ellenére is – pozitív tartalommal is bír, hiszen elkötelezett vallásosságot eredményezhet.

A posztmodern a számtalan új kihívás mellett tehát lehetőség is az egyháznak arra, hogy maga mögött hagyja elhibázott viszonyát a modernitással. Lafont bencés professzor szavaival: „a modernitás találkozáa a jó és a rossz küzdelme által meghatározott vallásos világgal nem sikerült valami jól: a bűn és a kegyelem világa nem tudott mit kezdeni a természetként és hatalomként értelmezett világgal.”⁶⁹¹

Tanújelét kell tehát annak adnunk, hogy az anyagi világban megélt hitünk

„egy konkrét helyen leélt élet, amelyet bizonyos fizikai természetű minták és ritmusok jellemeznek. Célja, hogy az általa belakott hely olyan hely legyen, ahol bizonyos valóságok láthatóvá válnak. Vállalja a felelősséget Isten megjelenéséért, s ezzel egyben meg is testesíti az Isten iránti felelősséget. Azt akarja, hogy igazságosan bírálják el, mint egy narratívát a sok közül; és be is kell bizonyítania, hogy valóban a többitől határozottan elkülönülő narratíva, nem pedig valamely más diskurzus egyik változata.”⁶⁹²

⁶⁸⁶ Diósi (2012): i. m. 106.

⁶⁸⁷ Diósi (2012): i. m. 22.

⁶⁸⁸ Diósi (2012): i. m. 22.

⁶⁸⁹ Huber (2004): i. m. 165.

⁶⁹⁰ Paul M. Zulehner: Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában. In Manfred Kock (szerk.): *Az egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2004. 13.

⁶⁹¹ Lafont (2007): i. m. 48.

⁶⁹² Williams (2014): i. m. 385.

1.3. Egy hamis spiritualizmus kísértése és a keresztény lelkiség

A gyakorlati ateizmus jelenvalósága és a szekularizáció mint elméleti alap megingásának látszólagos ellentéte mellett egy harmadik attitűd is tagadhatatlanul szerepet játszik a posztmodern vallásosság színpadán. Ez pedig a spiritualitás iránti fogékonyság erősödése.⁶⁹³ Am eltekintve a korábban említett és a történelmi egyházakhoz kötődő lelkiségi, pünkösdi mozgalmaktól, e nyitottság nagy része a szinkretizmushoz és a „maga módján vallásos” magatartáshoz kapcsolódik. „Ami létrejött, az nem szekuláris társadalom, hanem pogány társadalom – nem nyilvános bálványok nélküli társadalom, hanem a valóságos Isten helyett álisteneket imádó társadalom.”⁶⁹⁴ Ugyanakkor hiba lenne ebben a nyitottságban nem meglátni az idők jeleit.

Fontos kapcsolat áll fenn a szekularizmus és a napjainkban tapasztalható spirituális éhség között. „Minél mitológiátlanabbá válik a mindennapi élet, annál erősebb a vágy a spiritualitás újraéledésére. A spiritualitás a szekularizmusból nő ki. Vagy hívő módon fogalmazva: az évtizedeken át tartó istenbüjt után jön az új istenéhség.”⁶⁹⁵ A szekularizmus túlzott racionalizmusa kiszárította a lelkeket, s nem vett tudomást az ember transzcendencia iránti vágyáról. Választása végső soron az antihumanizmus választása, egy külső kilátópont elvetése, a másik nézőpontjának hozzáférhetetlenné válása, a funkcionalitás és a hatalomért folytatott ádáz versengés kíméletlensége.⁶⁹⁶ Ebben a célorientált környezetben a vallás diszfunkcionálisan hat. S amikor ez már kezd szinte elviselhetetlenné válni, s felébred az emberben a transzcendens utáni vágyódás, akkor a szekularizmus virágzása alatt bekövetkezett nemzedékváltások miatt nincs már meg az a társadalmi tudás, amely széles körben lehetővé tenné a spiritualitás iránti vágyakozás keresztény kielégítését. Társadalmunk elveszítette élő kapcsolatát ősei kultúrája hagyományaival. A szekularizmus ellen fellázadó képzelet így talál hamis megnyugvást a fogyasztói jellegű spiritualításban. Napjaink lelkiségének a leggyakrabban visszatérő vonásai az ember önmaga felfedezése felé tartó útjának hangsúlyozása, a mágikus, a gyógyulás, a biztonság és a közösségi élmény keresése, valamint a világ megváltoztatásának a víziója.⁶⁹⁷

Joggal tesszük fel a kérdést, hogy a spirituális érdeklődés szélesre tárt ajtaján a vallás tér-e vissza a nyugati posztmodern civilizációnkba vagy ellenkezőleg, a jelenség arra utal, hogy a vallási élet szekularizálódott, individualizálódott és pszichologizált élményvalóságággá redukálódott?⁶⁹⁸

Daniélou már a 20. század derekán úgy fogalmazott, hogy a spiritualizmus hasonlatos a materializmushoz, ugyanis amíg az anyagelvűség a matéria börtönébe zárja be az embert, addig ez a hamis lelkiség a lélek tömlőcét jelenti. Mindkét jelenség a teljes emberkép

⁶⁹³ Ez a spiritualitás általában megpróbálja Istent kihagyva átvenni a keresztény életformálási elvek struktúráit. Vö. Görföl (2019): i. m. 331.

⁶⁹⁴ Newbiggin (2006): i. m. 257.

⁶⁹⁵ Zulehner (2004): i. m. 20.

⁶⁹⁶ Williams (2014): i. m. 20.

⁶⁹⁷ Görföl (2019): i. m. 330.

⁶⁹⁸ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 108.

redukciója és az egyik valóság kizárása. A spiritualizmus zárt rendszere mindent a saját hatáskörébe akar vonni, és a létezés egyetlen mércéjévé az ember lelkét teszi. A legfőbb tekintéllyé tett ember arra van kárhoztatva ebben a világképben, hogy önnön nagyságát szemlélje.⁶⁹⁹

Kevés fogalom jellemzi jobban a posztmodern és a vallás ambivalens viszonyát, mint a „hit hovatarozás nélkül”. A fogalom, amely utal a szociológiai mérésekben tapasztalható ellentétes tendenciákra, többek között azt jelzi, hogy az intézményesült valláshoz tartozás lazulásával párhuzamosan nő a hit a halálon túli életben és a lélek létezésében. Mindez különösen igaz a fiatalok és a nők esetében.⁷⁰⁰

A posztmodern spiritualitás jellemzője, hogy az egyén maga veszi kezébe vallási életének irányítását. Az intézményes egyházak nehézkesnek és tehernek megélt tekintélyével szemben a szentség változatos formáit kutatja, s vallásos érzülete sokszor keveredik az alternatív orvoslás, a gyógyítás és az ökológia iránti vonzalmával. Az élménytársadalom „hívője” a spirituális tapasztalatot kereső ember, aki hitrendszerének a kialakítása során a boldogságérzetet igényli, itt és most.⁷⁰¹ A vallástól nem a túlvilági üdvösségre való felkészítést várja, hanem egy olyan lelki megnyugvást, amely a jelenben ad neki erőt, s amely által önmagát elfogadhatónak tapasztalhatja meg. S bár megmarad a közösség iránti homályos vágy, ezt a vallásosságot a kötelezettségvállalás nélküli laza kötődés jellemzi,⁷⁰² amely élményközösségeként átmeneti és bármikor felülvizsgálható.⁷⁰³

Paul Heelas (1946–) úgy írta le az általa modern fogyasztó kultúra jólléti spiritualitásának nevezett jelenséget, hogy az az egyes dimenziókon (például munkahely vagy család) átnyúló, holisztikus szemléletű, az egész ember egészségének a fejlődését szem előtt tartó, választható életstílus. Az ezt követő ember olyan szolgáltatásokat és javakat vásárol, amelyekről azt feltételezi, hogy jót tesznek mind a szellemének, mind pedig a lelkének és a testének. A palettán éppúgy jelen van az egészséges élelmiszer, a biokozmetikum, a *traveller* szemléletű utazás és az alternatív gyógymódok, mint a tanfolyamok, terapeuták és az önségítő könyvek.⁷⁰⁴

A fenti igényeknek piaci kínálatot biztosító szinkretista *New Age* heterogén, lazán kapcsolódó nézetek gyűjteménye, határeset a vallásnak. A vízöntő korának is hívott irányzat Raul Le Cour (1937–) és Alice Bailey (1880–1949) nevéhez fűződik. Bailey azt állította, hogy földöntúli üzenetet kapott egy új világrendről és egy új vallásról. Az ezredfordulóra Marilyn Ferguson (1938–2008) lett a zsidó-keresztény elemeket a szekularizációval, a gnosztikus tanokkal és a keleti vallásokkal keverő *New Age* legismertebb alakja.⁷⁰⁵

⁶⁹⁹ Daniélou (2020): i. m. 90.

⁷⁰⁰ *Believing without belonging*. Vö. David Voas – Alasdair Crockett: Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, 39. (2005), 1. 11–28.

⁷⁰¹ Ezért is érezheti vonzónak sok kereső ember a *New Age* mozgalomhoz tartozó irányzatokat, mert azok jellemzője, hogy a szervezeti hangsúly helyett a személyességre fókuszálnak. Vö. Davie (2010): i. m. 227.

⁷⁰² Ezt támasztja alá a vallásszociológiai kutatás is. Vö. Helen Cameron: *Social Capital in Britain: are Hall's Membership Figures a Reliable Guide?* Miami, ARNOVA, 2001.

⁷⁰³ Diósi (2013): i. m. 191–193.

⁷⁰⁴ Heelas *Time* magazinban (2005/14., 165.) megjelent cikkét Davie idézi. Vö. Davie (2010): i. m. 315.

⁷⁰⁵ Ratzinger (2019): i. m. 107.

Tekinthető tipikus posztmodern hitnek, amely kitágítja és elmosza a vallás határait.⁷⁰⁶ Mozgalmában összefolynak a vallások, a mágia, a pszichoterápia és a művészet közötti különbségek.⁷⁰⁷ Visszatükröződik benne a Szent általi megérintettség, ugyanakkor megpróbálja azt kommercializálni és lehúzni az emberi valóság szintjére. Két fő témája az önmegismerés és a valamihez való kapcsolódás. A személyiség megismerése végeredményben a „bennem élő isten” és az egyéni képességek kibontakoztatása, a senki által felelősségre nem vonható ember pogány önimádata. A kapcsolódás keresése pedig többnyire a világ, a test, az elme és a kozmosz vonatkozásában kerül szóba. Ez az ezoterikus spiritualizmus egy idegen erőre való hagyatkozást jelent, ami különböző meditációs gyakorlatok útján az én felfedezésének ígéretével kecsegtet, és egy esztétizált életet ajánl.⁷⁰⁸

Az új vallási jelenségek az ipari társadalom elszemélytelenítő tendenciáira válaszul létrejött mozgalmak, amelyekben az őszinte emberi vágy és keresés jelenik meg. Vágy a teljességre és a harmóniára, a lét megtapasztalására, az igazságra, a közösségi részvételre és a lét értelmének megtalálására.⁷⁰⁹ Az 1950-es évektől megjelenő mozgalmakban⁷¹⁰ a korábbi vallási hagyományok pluralitása tűnik fel, ám azokat nemcsak összekeveredve láthatjuk viszont, hanem olyan kifejezési formákkal kiegészítve, amelyek az eredeti vallási hagyományokban tiltottak lennének. Az irányzat követői személyes életüket és társadalmukat egyaránt destruktív irányultságúnak érzékelik. A probléma megoldását egy felszabadító erejű tapasztalás jelenti, amelyhez az eszközöket a vallás szinkretista piacán lehet beszerezni. Jellemző a *New Age*-re, hogy az egyén spirituális, esetleg fizikai megváltására, de legalábbis gyógyulására koncentrál. A különböző irányzatokban összekötő pontként jelenik meg az univerzális vagy vibrációs energia iránti nyitottság, az áltudományos nyelvezet, valamint a vallási elképzelések és a modern tudomány felszínes összebékítése. A *New Age* mozgalmak további visszatérő motívuma a Föld ökológiai helyzete iránti aggodás és a „minden mindennel összefügg” látásmódja.⁷¹¹ A mozgalom gnosztikus gyökerű, önmegvalósító önmegváltásához legtöbbször kapcsolódik az élmény, az intuíció, a fény, a karma és egyfajta spiritualizált evolúció tanítása. Az 1970-es években sokan a testvériség, a béke és a bőség közösségeként tekintettek rá, amely az okkult tanokra támaszkodva lett volna hivatott egy új világ meghirdetésére egy gyökértelenné vált, zavarodott társadalomban.⁷¹²

⁷⁰⁶ „Ha pedig már minden lehet vallás, akkor semmi sem az, mert ez a fogalom már nem jelent semmit: ilyenkor a »nyelv« vagy a »diskurzus« fogalmával lesz egyenértékű.” Vö. Kolakowska (2016): i. m. 209.

⁷⁰⁷ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 106.

⁷⁰⁸ Diósi (2012): i. m. 90–91.

⁷⁰⁹ Bögre–Kamarás (2013): i. m. 141.

⁷¹⁰ Lásd részletesebben Livingston (2021): i. m. 188–198.; Bögre–Kamarás (2013): i. m. 145–180.; Hamilton (1998): i. m. 236–263. Hazánk vonatkozásában kiemelten fontos vallási csoportok, illetve kultuszok: a Hit Gyülekezete, a pünkösdista csoportok, a szinkretista kultuszok, az ezotéria, a szcientológia, a mormonok, az újpogányság és a Hare Krisna mozgalom. Ezekkel kapcsolatban lásd Bögre–Kamarás (2013): i. m. 150–158., 171–184.

⁷¹¹ Livingston (2021): i. m. 193–196.

⁷¹² Bögre–Kamarás (2013): i. m. 171–173.

Ratzinger bíboros úgy foglalta össze a *New Age* lényegét,⁷¹³ – amelynek megkülönbözteti a gnosztikus-vallásos ágát az ökológiai-monista irányzattól –, hogy abban az alany meghaladása, a kozmikus körtáncba való pogány visszatérés jelenik meg. A *New Age* a gnó-zishoz hasonlóan úgy állítja magáról a tudománnyal való összhangot, hogy annak minden szegmensét hasznosítani kívánja, ugyanakkor a vallásnak egy értelemellenes modelljét, egy tapasztalásra épülő modern misztikát kínál fel követőinek. Az alany, amely a megelőző évszázadokban mindent alá akart vetni önmagának, most feloldódik az egészben, és az én egy kozmikus monizmus részévé válik. A megváltás az egyén megszabadítása korlátaitól, az eksztázis keresése és a belemerülés, visszatérés a világmindenségbe. Az ősi rítusok felújításában nemcsak a pogány istenek újjászületését fedezhetjük fel, hanem az ember önfeladását is. Ratzinger bíboros úgy fogalmaz, hogy „ha a keresztény misztérium »józan részegsége« nem képes arra, hogy megrészegetsen Istennel, akkor hát a hatásos eksztázisok valós mámorát kell megidézni, melynek szenvedélye felszakít minket, és legalább egy pillanatra istenné tesz”.⁷¹⁴

A *New Age* barátságosan tekint a hagyományos vallásra az anyagi világ és a fogyasztás túlzott hangsúlyozásának elítélése okán, valamint a közösen értéknek tekintett holisztikus látásmód miatt; azonban kibékíthetetlen ellenségként is, amennyiben az immanens, bennünk élő isten mítosza összeegyeztethetetlen a kereszténység transzcendens Krisztusával.⁷¹⁵ Hiba lenne azonban nem felfedezni, hogy a *New Age* hármas törekvésében, az istenivel, az embertársakkal és a természettel való harmóniára törekvésben a Teremtés könyvének ideális állapota tűnik fel, s egyben ez korunk emberének vallási fogékonyságáról tesz tanúságot.⁷¹⁶

A posztmodern könnyed spiritualitásával szemben a keresztény lelkiség⁷¹⁷ több, mint egy individualista jámborság, amely a vallás szubjektív elemeit domborítja ki.⁷¹⁸ Bár az egyre erősödő keresztény spiritualításban tagadhatatlanul benne van a materializmus és a kommercializálódás elleni tiltakozás, valamint a *New Age* mozgalmainak áruként kínált tévútjainak a felismerése, a keresztény egyházak által felkínált alternatíva nem csupán egy dogmatikus vagy morális rendszer. Isten országának közösen megtapasztalt krisztusi ajándéka, valósága tárul fel benne.⁷¹⁹

Az elmúlt századokban sokféleképpen próbálta a teológia meghatározni a misztikát: „megnyílni a mélység előtt”, „a lelki ajándékok személyes elfogadása”, „élet a Szentlélekből”. Ám az egyház történelme során mindvégig lényegi eleme maradt ennek a spiritualitásnak a visszatérés Krisztus Lelkéhez, amely törekvés a lelki tökéletességre.⁷²⁰ A misztikához

⁷¹³ Ratzinger (2019): i. m. 107–109.

⁷¹⁴ Ratzinger (2019): i. m. 108.

⁷¹⁵ Davie (2010): i. m. 226.

⁷¹⁶ Boda (1994): i. m. 178.

⁷¹⁷ A protestáns spiritualitás sajátosságait lásd Huber (2021): i. m. 160–169.

⁷¹⁸ „A misztikus minőség mindannak a sajátja, ami az üdvösség történelmének belső lényegére, mindenk előtt magára Jézus Krisztusra vonatkozik.” Görföl (2018): i. m. 133.

⁷¹⁹ Williams (2014): i. m. 114.

⁷²⁰ Christian Schütz: *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István Társulat, 1993. 196–199.

hozzátartozik minden olyan kifejezési mód, amelyben az ember Istenhez fordulása megnyilvánul.⁷²¹

A posztmodern irányzataival szemben fontos lenne a nyugati civilizáció tagjait újra megismertetni saját vallási hagyományuk lelkiségével és felajánlani azt az Isten-szemlélet, amely a kinyilatkoztatás objektív misztériumát a szubjektumon át az egyház energiájává teszi. Beavatni kortársainkat mind a középkori hármasba: a megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés lépéseibe; de még inkább felmutatni az utóbbi évtizedek hangsúlyait, amelyek méltó kihívói a szinkretista irányzatoknak. Bemutatni a pillanat „örök pillanattá” válásának a gondolatát és olyan kortárs misztikus keresztények gondolatait, mint Thomas Merton (1915–1968) vagy Thomas Keating (1923–2018).⁷²²

A keresztény egyházaknak is fel kell mutatniuk a spiritualitás jeleit, hogy kompetens módon tudják segíteni az Istent kereső embereket – akik XVI. Benedek pápa szavaival már a pogányok udvarában vannak, egy lépésre az igazi templomtól.⁷²³

Ezt a folyamatot nevezte Rahner *mystagogiának*, az ember beavatásának abba a titokba, amely csíráiban már ott van az életében, hogy részese lehessen a szabadság minden eseményében önmagát kijelentő Isten szeretetének.⁷²⁴

A misztika⁷²⁵ – amely nem egy elvont valóság, hanem valamennyi keresztény életében hívó szóként hat – annak a megtapasztalása, hogy az ember a szentségek által részesévé válik az isteni életnek.⁷²⁶ A lelkiség a Szentlélek műve, amely Szent Pál apostol tanúsága szerint hozzátartozik a keresztény élethez, hiszen az istengyermekség feltétele.⁷²⁷ A spiritualításban az egész ember fejeződik ki, s épp ezért számtalan formája lehetséges, a lelki szemlélődéstől a test mozdulatáig. Közösségi ügy is, és gyakorlati megvalósulásában az emberlét semmiféle megnyilvánulását nem zárja ki.⁷²⁸ A szó eredetéből kiindulva a spiritualitás a Szentlélek és a megszólított, azt felismerő és elfogadó ember közötti személyes kapcsolati eseményt jelöli. Teológiai értelemben azonban kifejezi mindazt, ami a hívő ember cselekvését, gondolkodását az Isten Lelke által meghatározza. A keresztény lelkiség tehát az élet egészét jelenti, s egy életstílust, Isten megtapasztalását fejezi ki.⁷²⁹

A keresztény misztikát az is megkülönbözteti a szinkretista spiritualizmustól, hogy az egyház vallja, nincs lelkiség diakónia nélkül. Mivel az egyház lényegi jegye a krisztusi példát követő, feltétel nélküli szolgálat, ezért a keresztény hit gyümölcse nem lehet csupán az „önszeretet spirituális felfokozása”.⁷³⁰

⁷²¹ Beinert (2005): i. m. 297.

⁷²² Görföl (2018): i. m. 159–186.

⁷²³ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 98.

⁷²⁴ Zulehner (2004): i. m. 21. Karl Rahner és a *mystagogia* kapcsán lásd Anthony Mellor: *Karl Rahner, Culture and Evangelization. New Approaches in an Australian Setting*. Boston, Leiden, 2017. 118.

⁷²⁵ A kereszténységben német nyelvterületen különösen gazdag a misztikus hagyomány, fő letéteményesei a ferences, a domonkos és a ciszterci rendek voltak.

⁷²⁶ Görföl (2018): i. m. 135.

⁷²⁷ Róm 8,13–17.

⁷²⁸ Beinert (2005): i. m. 297.

⁷²⁹ Huber (2021): i. m. 163.

⁷³⁰ Zulehner (2004): i. m. 23–24.

Rahner szavaival a keresztény lelkiség „igyekszik olyan életteli és támaszt nyújtó spiritualitást kínálni, amely kulturális hatást is kifejtő erő lehet”.⁷³¹ A jövő keresztény lelkiségéről pedig úgy vélekedett a jezsuita teológus, hogy az a keresztény kinyilatkoztatás lényegi tartalmaira fog koncentrálni, s mindenekelőtt Jézus keresztyét fogja az emberek elé állítani.⁷³²

A keresztény spiritualitás számára lehetőséget kínál az a szellemi attitűd, amely szerint a modern totális tudományos igénye ellen fellázadó posztmodern, az előbbi monopóliumait megkérdőjelezve, a gondolkodás új útjait fedezi fel, s állítja az egyén szolgálatába: a misztikát és az esztétikát.⁷³³

A *New Age* spiritualitásával szemben képesnek kell lennünk felmutatni a liturgia gazdagságát. Azt a gazdagságot, amelyben jelen van a lelkiség által áhított Isten-találkozás élménytapasztalata, ám sokkal több is ennél. A spiritualitás a vallás kifejezési formái között különleges helyet foglal el, mert ez „az a pont, ahol a külső szemlélő általában megláthatja egy egyházi közösség ünneplő arcát”.⁷³⁴

Szemben a *New Age* szertartásaival a liturgiában tapasztalt élmény célja nem horizontális, nem önigazoló, hanem a transzcendens általi megérintettség állapota, az emberi egzisztencia drámáját beragyogó „Istennek a szubjektumhoz intézett, őt egzisztenciálisan érintő személyes »kinyilatkoztatása«”.⁷³⁵ A liturgia választ adhat a kereső ember őszinte, ám eltévedt esztétikai éhségére. A liturgikus szépség több, mint csillogó máz, több, mint esztétikai gyönyör. Benne, általa az isteni abszolút széppel nyílik lehetősége az embernek találkozni, amikor a szép áhítatában az immanens és a transzcendens lét egy pillanatra összeér.

A korunkban tapasztalható, sokszor kusza szinkretizmusként ható spirituális érdeklődésben az egyháznak mernie kell felismerni a keresés és a nyitottság őszinteségét és építenie rá evangelizációja során. Számolnia kell viszont azzal a jelenséggel is, hogy a posztmodern spirituális érdeklődése nemcsak történelmi keresztény gyökereit veszítette el, hanem sokszor csupán az átmeneti, lelki felüdülés kereséséről, a gyors feltöltődés iránti vágyról szól. Ennek antropológiai magyarázata, hogy szemben a *cultura christiana* emberével, aki életét küzdelmes útként látta, morális tettként, a *homo postmodernus* „szép élet projektjének” a döntő kérdése, hogy „én mit akarok?”, „mitől érzem jól magam?”.⁷³⁶

Ez a megváltozott helyzet a keresztény evangelizációnak új feladatokkal szolgál, hiszen a posztmodern darabjaira hullott kulturális világában az is kihívássá vált, hogy felismerjük, ami értékes és valódi tartalommal bír.

„A posztmodern légkör hosszú távon az utánzás, a vég nélküli önreflexió világát hozta létre, amely nem sokat tesz azért, hogy előbbre vigye a teremtés ügyét. Nagy a kísértés, hogy erre egy olyan stílus vagy hitrendszer keresésével reagáljunk, amely kiszabadít bennünket az igazságtalanságok labirintusából, és ismét világosan megfogalmazza, miként van jelen a szent, sérthetetlen hatalom a történelemben.”⁷³⁷

⁷³¹ Karl Rahner: *Egyházreform. Lehetőség és feladat*. Budapest, Egyházforum Kiadó, 1994. 37.

⁷³² Karl Rahner: A jövő egyházának spiritualitása. *Vigilia*, 77. (2012), 12. 894.

⁷³³ Diósi (2012): i. m. 17–18.

⁷³⁴ Beinert (2005): i. m. 299.

⁷³⁵ Diósi (2012): i. m. 130–131.

⁷³⁶ Diósi (2012): i. m. 118–119.

⁷³⁷ Williams (2014): i. m. 88.

1.4. A vallásszociológia segítségül hívása

Az újkori tudomány megszületése óta megkerülhetetlen tényezővé vált a szociológia. Feltevései, kutatásai mind kvantitatív, mind pedig kvalitatív mérőszámok alapján támpontot képesek adni a valláskutatás számára. Ezért az egyház és a posztmodern vizsgálatok röviden szükségszerű utalni a vallásszociológia eredményeire is.⁷³⁸

A vallásszociológia kérdései manapság főként az individuális vallásosság vizsgálatára fókuszálnak. Mivel a társadalmi rendszerek szintjén az állam és az egyház elválasztása óta a nyugati civilizációban nehezen kérdőjelezhető meg a szekularizáció, ezért a kérdés az, hogy az egyes emberek életében milyen szerepet tölt be a vallás.⁷³⁹ A posztmodern vallásosság sajátosságai miatt azonban a korábbi, hagyományosnak számító mérések félrevezetőek lehetnek, így szükségessé válik egyes mintavételek kritikus összehasonlítása és a mögöttük húzódó jelenségek megértése.⁷⁴⁰

Az utóbbi évtizedek ezen a területen is nagy változást hoztak. Ahogy azzal az előző fejezetben részletesen foglalkoztunk, a szekularizáció paradigmája egyre inkább megintogni látszik.⁷⁴¹ Ezt támasztják alá a vallásszociológia mintavételei is. Az 1960-as években győztesnek tűnő szekularizációval szemben az elmúlt harminc évben valamennyi világvallás évi 1,3–1,85 százalékos növekedést ért el, ezt joggal tekinthetjük vallási reneszánsznak. Így nem lehet a vallást „hozzárendelni sem a múlthoz, sem a peremhelyzetekhez”.⁷⁴² Léteznek olyan modern társadalmak, például Dél-Korea, Brazília, Dél-Afrika, Románia és Bulgária, ahol minden mutató szerint nő a vallások szerepe. Bebizonyosodott, hogy a vallási változás nem lineáris, nem visszafordíthatatlan és legfőképpen nem összeköthető a modernizációval.⁷⁴³ A világvallások a modern és a posztmodern irányzatok ellenére sem váltak elhanyagolhatóvá, sőt számos földrajzi vagy társadalmi területen jelentőségük tovább nőtt. Azt láthatjuk, hogy a szekularizációs paradigma várakozásaival

⁷³⁸ A vallásszociológiai vizsgálatokhoz elengedhetetlen a vallás és a vallásosság pontos definíciója, a vallásértelmezés szociológiai vizsgálata, a vallás mint társadalmi folyamat és rendszer meghatározása, valamint a vallásosság mérésének módszertani megalapozása. Jelen kötetben nincs lehetőségünk ennek részletes vizsgálatára, de kiváló összefoglalót nyújt Bögre Zsuzsa (1960–) és Kamarás István (1941–) könyve. Vö. Bögre–Kamarás (2013): i. m. 16–28.

⁷³⁹ Makay Mónika – Kollár Dávid: A vallásosság tendenciái Európában. In Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon*. Budapest, Századvég Kiadó, 2020. 13–14.

⁷⁴⁰ Tomka Miklós: A vallásosság mérése. Módszertani tépelődések. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 30. (1973), 1–2. 122–135.

⁷⁴¹ Amit a szekularizációs paradigma jelentett Európában, ahhoz mérhető egyeduralkodó elmélet a 20. századi Egyesült Államok vallásszociológiai kutatásában az RDE, a racionális döntés elmélete. Az angolul RCT, *Rational Choice Theory* fő alapját az a meggyőződés adja, hogy a vallási pluralizmus és a vallási aktivitás között pozitív kapcsolat van, mert a vallási piac bőséges kínálata a keresletet is ösztönzi. Háttérben az a különbség húzódik meg, hogy amíg az európai közgondolkodásban az egyházakra mint szolgáltató intézményekre tekintenek, addig az amerikai szemléletmódhoz közelebb áll a fogyasztás típusú megközelítés. Vö. John H. Simpson: The Stark-Bainbridge Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29. (1990), 3. 367–371.

⁷⁴² Davie (2010): i. m. 16.

⁷⁴³ Bögre–Kamarás (2013): i. m. 116.

ellentétben⁷⁴⁴ a vallás központi szerepet játszik napjaink társadalmában.⁷⁴⁵ Igaz, nyugati civilizációinkban a vallási élet egyre inkább elkülönül a társadalom többi intézményétől, de figyelembe véve a megújulási mozgalmakat és az új vallási csoportok növekedését, vallási hanyatlás helyett sokkal inkább kell beszélünk a vallási élettel kapcsolatos változásokról, a vallás személyesebbé és autonómabbá válásáról.⁷⁴⁶

Az adatok összegyűjtése mellett⁷⁴⁷ a vallásszociológia arra is kísérletet tesz, hogy értelmezze a vallás és az egyén kölcsönösen egymásra ható jelenségét. Ugyan kisebb lett az aktív vallásgyakorlók száma, ám nekik növekvő eredményeik vannak a hit továbbadásának küldetésében. E téren azonban a felekezetek közötti határ halványulni látszik, s egyre inkább a keresztények és a nem keresztények közötti megkülönböztetés erősödik meg.⁷⁴⁸

A nyugati civilizáció másik nagy részével, az Egyesült Államokkal⁷⁴⁹ ellentétben Európa kevésbé illeszkedik a vallási reneszánsz⁷⁵⁰ világszinten tapasztalható jelenségéhez.⁷⁵¹ Bár a szekularizációs elmélet nem igazolta önmagát, s bizonyos értelemben a vallás virágzik – s minden kétséget felülmulóan egyre nő a spiritualitás iránti fogékonyság –, Európa vallási élete akkor is változóban van.⁷⁵² Napjaink európai társadalmában, a modernizmus és az iparosodás eredőjeként, máig ható beidegződés, hogy közösségeink önmagukat észérvek alapján határozzák meg, s a természetfelettihez fűződő meghitt viszonyt elvesztve nehézséget jelent hinni Isten létezésében.⁷⁵³ A soha véget nem érő útként megjelenő hit, amely nem kínálhatja fel a tapasztalati és a racionális bizonyosságot, ám kihívást intéz az emberhez, kétségeket szül.⁷⁵⁴ Davie az európai folyamatok sarokpontjainak a hitet és a hovatartozást tartja, s nem látja valószínűnek sem a szekularizáció felerősödését, sem pedig a „piaci úrben”, amerikai mintára kialakuló vallási

⁷⁴⁴ „A vallásszociológia a hetvenes években a templom nélküli városról bocsátkozott jóslatokba.” Vö. Zulehner (2004): i. m. 9.

⁷⁴⁵ „Ha csupán az a kérdés, hogy Nagy-Britannia és Nyugat-Európa nagy része azon az úton haladt tovább, amely az 1960-as években nyílt meg, vagyis társadalmi szinten egyre távolodunk az egyház tanítása szerinti vallásosságtól. Ám ha a népi hiedelmek és szokások fennmaradására, illetve a nem evilági hatalmakról és jelenségekről való vélekedésekre is kiterjesztjük a kérdést, akkor bizony még sokkal távolabb vagyunk a »varázstalanítástól«, mint sokan hinni szeretnék.” Vö. Williams (2014): i. m. 6.

⁷⁴⁶ Livingston (2021): i. m. 509–510.

⁷⁴⁷ Lásd részletesebben Bögre–Kamarás (2013): i. m. 193–208.; Makay–Kollár (2020): i. m. 11–43.

⁷⁴⁸ Joas (2014): i. m. 186.

⁷⁴⁹ Az Egyesült Államokkal kapcsolatban meg kell említeni a civil vallás jelenségét, amely egy ideológia és életmódvallás, a nemzeti célok vallásos koncepciója. Vö. Bögre–Kamarás (2013): i. m. 120–121.; Boyd (2022): i. m. 139–141.

⁷⁵⁰ Azonban mind az iszlám megújulási mozgalmakban, mind a kereszténység afrikai, ázsiai terjedésében, valamint a pünkösdisták mozgalmakban is tagadhatatlanul felismerhető az Észak és a Dél egyre inkább növekvő különbsége. Vö. Davie (2010): i. m. 291.

⁷⁵¹ Sok egyéb mellett döntő különbségnek számít, hogy az Egyesült Államokban eleve olyan pluralizált vallási tér jött létre, amelyben az állam bátorítóan lépett fel a vallásokkal szemben. Davie (2010): i. m. 101.

⁷⁵² „Mára az egységes vallási miliók is a múlthoz tartoznak. A keresztény közösségek Európában nagyrészt kreatív kisebbségekké váltak.” Vö. Várszegi (2019): i. m. 91.

⁷⁵³ Moisset (2012): i. m. 377.

⁷⁵⁴ Grün–Halik–Nonhoff (2018): i. m. 20.

kínálat gazdagodását. Azt valószínűsíti, hogy egyfelől a vallási helyettesítéssel kell majd szembenéznünk. A vallási helyettesítésen (*vicarious religion*) a vallásszociológia azt a gyakorlatot érti, amikor egy aktív kisebbség a többség által támogatva és kulturális formáiban megértve gyakorolja a vallást.⁷⁵⁵ Másfelől pedig – Davie meglátása szerint – a vallásgyakorlás a kötelességtől még inkább a választás alapján történő fogyasztás felé mozdul majd el, természetesen az európai kultúra karaktereinek megfelelő módon.⁷⁵⁶ Ezenkívül eltolódást prognosztizál a történelmi egyházakból való kilépéstől a különböző vallási csoportokba, köztük a történelmi egyházakba való belépés felé.⁷⁵⁷

Joas pedig kontinenstünk vallási közösségeinek a jövője kapcsán úgy véli, hogy Európában egyre inkább felekezeteken átívelő, ökumenikus beállítódású keresztény miliő fog kialakulni. Mindeközben azonban az implicit vallás kihívásaival is szembe kell majd néznie a történelmi egyházaknak, amelyek a dolgok hittel ellentétes túlzó leegyszerűsítésében és a detranszcendentalizáló tendenciákban öltenek testet. A kereszténység globalizációja és a földrészünkre irányuló migráció következtében egy olyan vallási sokszínűség fog kialakulni, amely még fontosabbá teszi majd a vallásközi párbeszédet és különböző ügyek mentén a vallások közötti együttműködést.⁷⁵⁸

Hazánkkal kapcsolatban röviden úgy foglalhatjuk össze a vallásszociológiai helyzetképet,⁷⁵⁹ hogy a kommunizmus pusztítása a hetvenes évekre érett be igazán. 1978-ra 38-45 százalékra csökkent a magukat valamilyen módon vallásosnak tartók száma, és mindössze 8 százalékra a hetente templomba járó híveké. A rendszerváltás hatására gyors növekedés indult meg (65-72 százalékra nőtt a magukat valamilyen módon vallásosnak tartó honfitársaink száma, és 14-16 százalékra a hetente templomba járó híveké), de azóta a stagnálás a jellemző.

Az európai mintázatba illeszkedik az a jelenség, hogy egyre több magyar hisz Istenben és a túlvilágban, illetve végez valamilyen jellegű individuális vallásgyakorlatot. A vallási pluralitást és a szinkretizmus térnyerését jelzi, hogy a lélekvandorlásban való hit az Istenben való hit után a második leginkább elfogadott vallási tétellé vált, megelőzve a Szentháromságban és Jézus feltámadásában való hitet. De előkelő helyet foglal el a listán a horoszkóp, a mágia és a jóslás is.⁷⁶⁰ Ezzel párhuzamosan ugyanakkor csökken az intézményes vallásgyakorlás, az egyháztagság és a templomba járás gyakorisága.⁷⁶¹ Azaz folyamatosan növekszik az egyes hittartalmak elfogadottsága, ám ez nem talál utat a történelmi egyházak felé.⁷⁶² Ebből ered az az elsőre ellentmondásosnak tűnő adat – amely valójában a vallás individualizálódását és privatizálódását jelzi, nem pedig

⁷⁵⁵ Davie (2010): i. m. 178–180.

⁷⁵⁶ Davie (2010): i. m. 111–112.

⁷⁵⁷ Davie (2010): i. m. 96.

⁷⁵⁸ Joas (2014): i. m. 195–197.

⁷⁵⁹ Bővebben lásd Gyorgyovich szerk. (2020): i. m.; Bögre–Kamarás (2013): i. m. 201–208.; Tomka Miklós számos kiváló tanulmánya.

⁷⁶⁰ Gyorgyovich Miklós – Kollár Dávid: A vallásosság legfontosabb számai Magyarországon. In Gyorgyovich szerk. (2020): i. m. 69.

⁷⁶¹ Gyorgyovich szerk. (2020): i. m. 47.

⁷⁶² Rosta Gergely: Vallásosság a mai Magyarországon. *Vigilia*, 76. (2011), 10. 745.

a szekularizációt –, hogy amíg a magyar lakosság háromnegyede nyitott a transzcendens iránt,⁷⁶³ azaz nem mondható vallástalanannak, addig mára 27–28 százalékra csökkent az egyházak tanítása szerinti vallásosság. A magyar népesség 52–55 százaléka a „maga módján vallásos”,⁷⁶⁴ igent mond Istenre, de nem fogadja el az egyházat.⁷⁶⁵

„»A maga módján vallásos« ember az, aki egyetlen vallási hitrendszert sem tekint teljes egészében sajátjának, így külső igazodási pont nélkül kapcsolódik a hithez. Hisz egy természetfölötti létezésben, de ez a végső létező nagyban hasonlít a hívőhöz magához. Azt tartja fontosnak a hitből, Istenből hangsúlyozni, ami neki ott és akkor számít. Gyakran ezt is rugalmasan alakítva az aktuális élethelyzethez, lelki állapotához. Az ilyen ember nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istenében, nem a megváltó Jézus Krisztusban hisz, hanem valami egészen másban. Saját magának állít össze egy vallásszerű fluid hiedelemrendszert.”⁷⁶⁶

A nyugati egyházzal kapcsolatban, amely „sovány, de él”,⁷⁶⁷ az alábbi összefoglaló kijelentéseket tehetjük.⁷⁶⁸ Csökken a gyülekezetlátogatás és az intézményi vallásgyakorlás, ugyanakkor nő a maga módján való vallásosság, a posztmodern, szinkretista és elköteleződés nélküli lelkiség és a gyakorlati ateizmus. Utóbbi jelenség, amelynek során kortársaink úgy élnek, mintha Isten nem létezne, összekapcsolódik egy szekuláris-humanista világképpel és életmóddal.⁷⁶⁹ Fogatkozik az egyházak mint intézmények elfogadottsága, és egyre elutasítottabbá válik a dogma és a tekintély.⁷⁷⁰ Az igazság melletti tanúságtételt intoleranciának tartva vetik el. Ugyanakkor Európa legtöbb polgára, mintegy 300 millió ember még mindig kereszténynek vallja magát, az Egyesült Államokban pedig sosem igazolódott be a szekularizációs paradigma. A nyugati keresztény egyházak életerejét mutatják a megújulási mozgalmak, és komoly missziós lehetőséget jelent földrészünk kereszténysége számára a posztmodern vallási nyitottsága, spirituális éhsége is. Összefoglalva kijelenthető, hogy az elmúlt három évtized európai vallásszociológiai méréseit megvizsgálva nincs olyan tendencia, amely a vallás eltűnésére utalna.⁷⁷¹

⁷⁶³ A transzcendencia iránti igényt az ember vagy a hagyományos vallási intézmények segítségével, vagy a vallási piacról szemezgetve elégíti ki, vagy különböző profán szentségek immanens eszközei által. Vö. Makay–Kollár (2020): i. m. 15.

⁷⁶⁴ Gyorgyovich–Kollár (2020): i. m. 50–51.

⁷⁶⁵ László Tamás: „Isten igen, egyház nem” – A vallási individualizáció egy manifesztációjáról. In Gyorgyovich szerk. (2020): i. m. 181–219.

⁷⁶⁶ Nádor Koppány Zsombor: A „maga módján valóságosság” jelensége és teológiai reflexiója. 2021. szeptember 14.

⁷⁶⁷ Douglas Jacobsen: *The World's Christians. Who They Are, Where They Are, and How They Got There*. Chichester, Wiley–Blackwell, 2011. 132.

⁷⁶⁸ Goheen (2019): i. m. 207–212.

⁷⁶⁹ Halík (1948–) szerint a szekuláris humanizmus a kereszténység és az ateizmus között félúton helyezkedik el. Vö. Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 67–68.

⁷⁷⁰ Ilyen környezetben a kereszténységnek jó válaszokat kell adnia a jogosan feltett kérdésekre, s nem várhatja el, hogy korunk nyugati kultúrája egy fejbólintással intézze el például az örök kárhozat tanát. Vö. McGrath (2008): i. m. 251.

⁷⁷¹ Makay–Kollár (2020): i. m.

Az európai vallásosság szempontjából a legnagyobb változás az, hogy a modernitásig meglévő kultúra-vallással szemben, amelybe beleszülettek ősünk, napjainkban az emberek maguk döntenek el, hogy vallásosak akarnak-e lenni, és ha igen, akkor azt melyik felekezetben képzelik el, vagy esetleg egy szinkretista magánvallásosságot választanak-e.⁷⁷² Ezt a válogató típusú vallásosságot az jellemzi, hogy nem összefüggő és szerves tanításnak fogja fel a hitet, hanem annak elemeit szabadon válogatja össze, a kevésbé szimpatikus vagy nehézséget okozó tantételeket lelkifurdalás nélkül hagyja figyelmen kívül, illetve helyettesíti más vallási mozgalmak, kultuszok egyes divatos elemeivel. Az egyházzal kapcsolatban pedig jellemző, hogy az intézményt nem érzi sajátjának, ezért azt kritikusan szemléli, és nemritkán szembe is kerül vele.⁷⁷³

Azt már most tapasztalhatjuk, hogy az európai történelmi egyházak immár nem képesek a többség igazodási pontjait megszabni. Különösen rossz a helyzet a fiatalok esetében. Az európai fiatalok nagyobb részét a történelmi egyházak nem tudják elérni a hagyományos csatornáikon keresztül.⁷⁷⁴ Ebben a generációban az istenkép arctalanává vált, s egy megfoghatatlan szellemet, energiát vagy életerőt takar.⁷⁷⁵ A vallásszociológiai kérdőívek kitöltésekor egyre többen vallják magukat „spirituálisnak, de nem vallásosnak”.⁷⁷⁶ Szintén ezek a mintavételek mutatják, hogy a széles közvélemény számára a történelmi egyházakhoz kötődő asszociációk közül előkelő helyen állnak a dogmatizmus, a túlszabályozott közösségi szerepek és a korlátok, míg a spiritualitáshoz a bölcsességet, önfejlesztést és a laza közösségi struktúrákat kötik.⁷⁷⁷ Korunkban a kereszténységgel szembeni legnagyobb ellenállást az adja, hogy a személyes szabadságról való lemondást igényli, illetve hogy az egyedüli igazság letéteményesének tartja magát. Az ezt elutasító népszerű megközelítés elfelejtkezik arról, hogy a vallásosság teljességéhez olyan kollektív mentalitásra is szükség van, amelynek szerves elemeit képezi a közösség által elfogadott tanítással és a megkövetelt fegyelemmel való azonosulás.⁷⁷⁸

Ugyanakkor a történelmi egyházak milliók életében változatlanul az identitás legfőbb támpontjait adják, s még nagyobb tömegek számára minősülnek fontos kulturális értékek hordozóinak, valamint a születés, az esküvő és a halál eseményeikor segítségül hívható

⁷⁷² Bögre–Kamarás (2013): i. m. 116–117.

⁷⁷³ A „maga módján vallásosság” témáját bővebben lásd Nádor (2021): i. m.

⁷⁷⁴ A fiatalok többsége azért nem tekint várakozással az egyházra, mert egzisztenciális szempontból marginálisnak tartja. Vö. Ferenc pápa (2019): i. m. 40. pont.

⁷⁷⁵ Diósi (2012): i. m. 63.

⁷⁷⁶ Williams (2014): i. m. 105.

⁷⁷⁷ Williams (2014): i. m. 386.

⁷⁷⁸ Williams (2014): i. m. 105–106.

közszolgáltatóknak.⁷⁷⁹ A fiatalok pedig képesek a szemlélődés alkalmaira, csak meg kell találni az őket megszólítani tudó stílust és hangot.⁷⁸⁰

1.5. Gyakorlati tapasztalat: kulturális keresztényüldözés Európában

Napjaink legüldözöttebb vallása a kereszténység. II. János Pál pápa az ezredfordulóra készülve felhívta arra a figyelmet, hogy a vértanúság, üldöztetés korunk kereszténységének szerves része.⁷⁸¹ A terror, robbantásos támadások, késelések, tömegbe hajtások már Nyugat-Európában is évente több alkalommal ismétlődő események. Bécsben található egy, az európai keresztényekkel szembeni intoleranciát és diszkriminációt feltáró intézet, az *Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe*, amely az elmúlt években megközelítőleg évi 500 keresztényellenes európai esetet listázott: személyek elleni fizikai erőszak, temetői, templomi vandalizmus, munkahelyi diszkrimináció, gyűjtogatás, illetve a szólás, véleménynyilvánítás és vallásgyakorlás szabadságának a korlátozása. Az esetek többségében jellemző a média hallgatása vagy nagyon rövid beszámolója, ami növeli azt a kötelezettségünket, hogy a hit tanúságtevőinek történetét el kell mondanunk.⁷⁸²

Ezzel együtt is földrészünkre másfajta keresztényüldözés jellemző, mint Afrikára, a Közel-Kelet egyes államaira vagy Kínára.⁷⁸³ Az európai keresztényüldözés valójában keresztényellenesség, ami értékrend elleni támadást jelent.⁷⁸⁴ A kirekesztésnek finomabb formái ezek, mint például a közöny, az értetlenség, a tapintatlanság vagy az irónia.⁷⁸⁵ Az ENSZ 1948-as, vallásszabadsággal kapcsolatos irányelvei nyíltan sérülnek Nyugat-Európában. Csupán néhány példát említve: 2009-ben Olaszországban elmarasztaló ítélet született a közoktatási intézményekben megjelenő kereszttek miatt. 2012-ben a brit kormány képviselője egy perben amellet foglalt állást, hogy munkahelyen ne lehessen keresztet viselni az alkalmazottaknak. 2016-ban Franciaországban pedig betiltották az abortuszellenes weboldalakat.⁷⁸⁶

⁷⁷⁹ „Különbséget kell tennünk vallás és vallásosság között. A vallás társadalmi-kulturális rendszerként magába foglalja a vallási kultúrán, erkölcsön, szimbólumrendszeren, a világ értelmezésén, az élet értelmére és a lét céljára vonatkozó meghatározásokon kívül azt a kötelességet is, amely ennek a kultúrának a hordozója, valamint azt a szervezetet is, amely ennek a közösségnek a vallási, kulturális önazonosságát képviseli. A vallásosság ellenben nem közösséghez, hanem egyénhez köthető fogalom, s az individuum valláshoz való viszonyát jelöli.” Vö. Diósi (2012): i. m. 86–87.

⁷⁸⁰ A fiatalok evangélium általi megszólíthatóságát példázzák az ifjúsági világtalálkozók, a stadionokat megtöltő dicsőítő események és számos gyülekezet virágzó ifjúsági csoportjai is. Vö. Ferenc pápa (2019): i. m. 224. pont.

⁷⁸¹ Andrea Riccardi: *Keresztények a vértanúság századában*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2002. 10.

⁷⁸² Riccardi (2002): i. m. 13.

⁷⁸³ A nagyságrendileg félszáz országot érintő keresztényüldözést az *Open Doors* jelentései naprakészen mutatják be. Lásd *Open Doors: World Watch List 2021*. 2022. január 14.

⁷⁸⁴ Győrfi Károly: *Európa felszámolásának fő tényezői*. Budapest, Püski Kiadó, 2020. 39.

⁷⁸⁵ Eric Kussbach: *Keresztény Európa és európai integráció. Vigilia*, 62. (1997), 4. 267.

⁷⁸⁶ Győrfi (2020): i. m. 45–46.

Civilizációnkat egyszerre sújtja a közöny, az önfeladás és a kulturális keresztény-üldözés.⁷⁸⁷ Közöny a más földrészeken élő, vallásszabadságot nélkülöző, esetenként életveszélyben lévő hittársaink iránt és közöny a saját civilizációnk kulturális keresztény-üldözése iránt. Velünk él az önfeladás, az önkéntes gettóbazártság lassan pusztító méte-lye, amelynek más-más gyökerei vannak Nyugaton és a posztkommunista Európában. Közép- és Kelet-Európában a kommunista diktatúra óta máig nem merünk beszélni hitünkéről a közösség tereiben, Nyugaton pedig az elmúlt két évszázad sikeresen elhitette az emberek többségével, hogy a vallás helye a magánszféra eldugott rejtekei-
ben van. Ott nem zavar senkit. Végül velünk él és nyomasztó súllyal szakad ránk a kulturális keresztényüldözés bénító tapasztalata. Az a sokszor kimondatlanul is erős struktúrát alkotó meggyőződés, hogy a felvilágosodás és különösen '68 szellemileg győztes eszméi után a teista álláspont diszkvalifikálttá vált a kulturális életben és a közéleti viták során. A közélet és a kultúra szintjén máig tartja magát két tudományosan már megdöntött meggyőződés, amelyeket mélyengyökerezettségük miatt hívhatunk paradigmáknak is. Az egyik a felvilágosodás és modernizmus hamis tudományoszménye, amely a vallás idejétmúltságát vallva azt tartja, hogy a tudományos haladás elégséges és mindenre kiterjedő válaszokkal szolgál az ember kérdéseire. A másik paradigma a szekularizációs tézis, amelyet a kultúra és a közélet terén máig biztos igazodási pontnak tartanak, dacára a szociológia bírálatainak.⁷⁸⁸

Ebben a bonyolult helyzetben – elfogadva a pluralitás tényét, de szembeállva a pluralizmus ideológiájával – kell egyházainknak felemelniük a hangjukat és olyan szerepet kiharcolni és betölteni a nyugati kulturális-közéleti porondon, amely híveik lélekszámával és a teista hit civilizációnkon belüli szerepével összhangban van. Kiharcolni az ezt vitató pluralista, szekuláris, liberális ideológiákkal szemben és önként betölteni, feladva a gettóbazártságot, vállalva az evangelizációt, hitvallást és a közéleti szerepvállalást.

Mivel a külső kulturális nyomás erősödik, a belső tartószervezetek pedig sok helyütt omladoznak, a nyugati kereszténység előtt összetett kihívások állnak: az erősödő vállalási pluralizmus és a humanizmus valláspótló erői. Utóbbihoz tartozik a posztmodern, a gazdaság mindenek elé helyezése, a fogyasztói kultúra és a hit szinkretizmusa.⁷⁸⁹ Ezeket a folyamatokat erősíti annak a jelensége, hogy a társadalomtudományi szinten megbukott szekularizációs paradigma a liberális politika döntéseiben és az átlagember tudatában tovább él. Azaz hiába dőlt meg elméleti szinten a szekularizáció tézise, és hiába támasztják ezt alá a szociológia számai, a politikai, kulturális élet döntéshozói úgy tesznek, mintha ez nem történt volna meg. Társadalmi intézményeink és viselkedésmintáink tehát változatlanul szekularizáltak.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Nádor Koppány Zsombor: Nyugati szekularizáció és kereszténység – Kulturális keresztényüldözés Európában. In Ujházi Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről 2021*. Vác, Mondat Kiadó, 2022. 71–85.

⁷⁸⁸ A nyugati kulturális keresztényüldözés egyik legemblematikusabb példája a lisszaboni szerződés körüli vita volt, amellyel könyvünk külön fejezetben foglalkozik, Európa és a kereszténység kapcsán.

⁷⁸⁹ Goheen (2019): i. m. 207–212.

⁷⁹⁰ Livingston (2021): i. m. 508.

Civilizációnk feladva az értelmet és az erények iránymutatását, önkéntesen választott relativizmusba süllyedt. Immár nem az a kérdés, hogy a hit és értelem milyen arányban vezérel minket, hanem mindkettőt félrelökve az emotivizmus zsákutcájába kerültünk. Abba a posztmodern elképzelésébe, amely szerint választásaink csupán a választó egyén érzetein múlnak.⁷⁹¹

Ebben a kulturális környezetben a kereszténység kényszerhelyzetben van. Idővel választania kell majd, hogy hajlandó-e az uralkodó kultúrával szembeszegülve egy gyökeresen más keresztény életet élni,⁷⁹² erőt és energiát fordítani elsősorban saját fiataljainak a megtartására és meggyökereztetésére a keresztény oktatás és a keresztény kulturális tér széles körű kialakításával, megszervezésével.⁷⁹³

Az európai helyzettel kapcsolatban akkor is tanulságos fél szemünket a bő fél évszázados amerikai kultúrharcra vetni, ha tudjuk, hogy mind az államberendezkedés, mind a kiindulási alap, mind pedig a jelenlegi helyzet más. Dreher úgy látja, hogy az 1960-as években kezdődő amerikai kultúrharc a konzervatív kereszténység vereségével ért véget. Ennek ellenére a baloldali kultúra nem elégszik meg azzal, hogy az amerikai kultúra fősodrává vált, hanem változatlan keménységgel nyomul előre, a megmaradt hídfőállásokra koncentrálna minden erejét.⁷⁹⁴

Az Egyesült Államokban látott közéleti vita és perek sorozata az állam és a vallás összefonódásának, viszonyának a kérdése körül összpontosul az alkotmány első kiegészítésének kapcsán. Részsikerektől eltekintve kijelenthető, hogy a 18–19. századi vallásszabadságot védő és az állam független működését biztosító célok legkésőbb a 20. század közepére⁷⁹⁵ átalakultak, erős liberális-keresztényellenes hangsúlyt ütöttek meg, és a kereszténység folyamatos védekező álláspontra kényszerül. Igaz ez éppúgy az életvédelmi (abortusz, eutanázia) témákra, mint a vallás szabad gyakorlására (iskolák, közintézmények) vagy a tudomány területeire (evolúció-kreacionizmus kérdésköre) vonatkozóan. Megfelelkezve arról, hogy az amerikai alkotmány a vallásszabadságot és nem pedig a vallástól való szabadságot biztosítja, napjainkban a Legfelsőbb Bíróság állam és egyház kapcsolatával foglalkozó döntéseit áthatja az a meggyőződés, hogy a jognak szekuláris célt kell szolgálnia. Ez az álláspont azonban ellehetetleníti, hogy a közéletben vallási nyelvezetet is használjanak. A néhány évtized alatt elvesztett hídfőállások szomorú lépcsőfokai voltak az imádkozás kitiltása az állami iskolákból, az abortusz legalizálása és az azonos neműek házasságának az engedélyezése.⁷⁹⁶ Richard John

⁷⁹¹ Dreher (2021): i. m. 40–41.

⁷⁹² Dreher (2021): i. m. 23.

⁷⁹³ „Egy jó klasszikus keresztény iskola nemcsak a Bibliát és a nyugati civilizációt tanítja meg a diákoknak, hanem a tanulókat integrálja az egyház életébe.” Dreher (2021): i. m. 231.

⁷⁹⁴ Dreher (2021): i. m. 24–25.

⁷⁹⁵ Még az 1950-es években is természetes volt a bankjegyeken lévő „*In God We Trust*” és az amerikai zászló előtt tett eskü szövegében benne lévő Istenre való hivatkozás.

⁷⁹⁶ Livingston (2021): i. m. 536–545.

Neuhaus (1936–2009) már 1984-ben úgy fogalmazott, hogy a közintézmények nyíltan ellenségessé váltak a vallással szemben.⁷⁹⁷

A kereszténység sosem feledkezhet meg róla, hogy elsődleges küldetése az evangélium hirdetése⁷⁹⁸ és a tanúságtétel. Ezért kéri visszatérően Ferenc pápa, hogy a bátorság lelkületével tegyünk tanúságot hitünkéről.⁷⁹⁹ A töredezettség, a félelem, az irányvesztés és a sodródás korában egyházaink és közösségeink feladata az újjáépítés, a reményadás és az iránymutatás.⁸⁰⁰ Az az erőfeszítés, amelynek során Guardini szerint az ember újra helyes viszonyba kerül a dolgok igazságával, lelki igényével és magával Istennel.⁸⁰¹

A kereszténység nem engedheti meg magának, hogy a nyilvánosságot akár politikai, akár kulturális tereken elhagyja. Sokrétű küldetése közé tartozik: a vezetőkért való imádkozás, a prófétai megszólalás, az adott szakpolitikai-bioetikai kérdésekben való küzdelem és a vallásszabadság teljességéért való felszólalás. Mindezt úgy végzi, hogy kiemelten figyel a helyi közösségekre.⁸⁰²

Az európai közélet egyre élesedő vitáival kapcsolatban érdemes kitekintenünk az amerikai helyzet egy megoldási javaslatára, egy kompromisszumos, a plurális demokrácia tényét figyelembe vevő, keresztény megközelítésre. Ez az álláspont komoly szerepet követel a vallásnak a közéletben, ugyanakkor elfogadja, hogy a közéleti viták során a teista nézőpontnak sem elegendő a tekintélyre, hagyományra hivatkozni, hanem vállalnia kell a racionális érvek felsorakoztatását és azok nyilvános megvitatását.⁸⁰³

Henri Boulad (1931–) jezsuita szerzetes szavaival kijelenthetjük, hogy hiába ütközik ma a hit újra és újra akadályokba, hiába tapasztaljuk azt, hogy civilizációnk ellenséges a keresztény hittel szemben, és hogy egyre többen fordulnak el az egyháztól, ez nem ment fel minket, és nem ad okot a csüggedésre. Hiszen a történelem nincs előre megírva, hanem mi írjuk! Mi írjuk, napi szinten, a döntéseinkkel, elkötelezettségeinkkel és tanúságtételünkkel.⁸⁰⁴ Az aggodás és a félelem nem béníthat meg annyira, hogy az evangélium továbbadásáról lemondjunk.

Az európai kereszténység jövőjének tehát mi magunk is aktív alakítói, formálói vagyunk. Adjon reményt és erőt a bibliai ígélet, amely bár azt nem ígerte meg, hogy az egyháznak könnyű dolga lesz, arról azonban biztosított minket, hogy Krisztus velünk lesz mindennap a világ végezetéig.⁸⁰⁵

⁷⁹⁷ Richard John Neuhaus: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1984.

⁷⁹⁸ Mt 28,19–20.

⁷⁹⁹ Kránitz Mihály: Keresztény jövőkép és felelősség Európáért. In Pierluca Azzaro – Gájer László (szerk.): *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az egyház társadalmi tanítása tükrében*. Budapest, Szent István Társulat, 2021. 161.

⁸⁰⁰ Dreher (2021): i. m. 83.

⁸⁰¹ Romano Guardini: *Az újkor vége. A hatalom*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1994. 161.

⁸⁰² Dreher (2021): i. m. 125–126.

⁸⁰³ Livingston (2021): i. m. 543–544.

⁸⁰⁴ Henri Boulad: *Hitvédelem a XXI. században*. Kecskemét, Korda Kiadó, 2010. 13–15.

⁸⁰⁵ Mt 28,20.

2. Új teológiai hangsúlyok a 20. század második felétől kezdődően

A II. Vatikáni Zsinat előtt – amely cselekvés kívánt lenni, s nem pusztán megszólalás⁸⁰⁶ – hosszú időn keresztül az újszolasztika határozta meg az egyház tanfejlődésének a menetét. Nyíri drámai módon úgy fogalmazta ezt meg, hogy az egyház uralkodni és parancsolni akart, s amikor ráébredt, hogy ez többé már nem reális lehetőség, akkor elzárkózott a világtól. Az isteni haragnak átengedett világ és önmaga közé pedig olyan magas falat emelt, amelyen a világ nem látott be, a kereszténység pedig nem látott ki.⁸⁰⁷ Az évszázadokig megkérdőjelezhetetlen fogalmi keretet adó arisztotelészi filozófia fogalomkészlete és a tomista teológia dogmatikus hagyománya⁸⁰⁸ azonban a 20. század első felére egyre több teológus számára bizonyult szűknek.

2.1. Rövid kitekintés: a *nouvelle théologie* és a II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai változások a római katolikus egyházban⁸⁰⁹

A 19. század vége és a 20. század közepe közötti évtizedeket a katolicizmus dinamikus és világméretű kibontakozásának a lendülete jellemezte. A vallási arculat változásának fő elemei voltak a Szentírás-tudomány területén alkalmazott új módszerek, a laikus hívek közreműködésének a felerősödése és a liberális demokráciával való megbékülés.⁸¹⁰ A 20. század eleji gazdag liturgikus és biblikus megújulás tette lehetővé a hittudomány reformjának a kezdetét. Ezt az irányzatot képviselte a *nouvelle théologie* mozgalma.⁸¹¹

A 20. század hajnalán, már jóval a *nouvelle théologie*-t megelőzően is jelentős teológiai megújulás ment végbe. Elsőként az ekkleziológiában történt ez meg, ahol egyre nagyobb teret kapott az egyháznak a hívők közösségeként értelmezése, valamint megerősödött az egyház felfogásának Krisztus-központú dimenziója. XII. Pius pápa *Mystici corporis Christi* (1943) kezdetű enciklikája pedig Krisztus misztikus testére helyezte a hangsúlyt, s hozzájárult a történelmi Jézus iránti teológiai érdeklődés növekedéséhez. A szintén 1943-as *Divino afflante Spiritu* pedig még ha résnyire is, de megnyitotta a zárt ajtókat a Szentírás történetkritikai olvasata előtt. Mindezek mellett a liturgikus mozgalom az egyház misztériumának a megünneplésére törekedett, és megnőtt az érdeklődés a konkrét, mindennapi élet iránt. Az 1917-ben megjelent új törvénykönyv, a *Codex Iuris*

⁸⁰⁶ Lafont (2007): i. m. 6.

⁸⁰⁷ Nyíri (1996): i. m. 75.

⁸⁰⁸ „A tomisták nem végezték el a különbségtétel és az integráció, az értelmezés, az újraformálás, a megtisztítás és a megszabadítás munkáját, amelyet a gondolkodás és a kultúra újkori viszonytárságai tettek szükségessé.” Vö. Maritain (1999): i. m. 213.

⁸⁰⁹ Fejezetünk csak a római katolikus teológia megújulásával foglalkozik. A 20. századi protestáns teológia főbb mozzanatainak kiváló összefoglalóját nyújtja Vályi Nagy Ervin könyve. Vö. Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*. Budapest, Református Zsinati Iroda, 1984.

⁸¹⁰ Moisset (2012): i. m. 359.

⁸¹¹ Kránitz Mihály: Teológiai irányzatok az Egyházban. *Teológia*, 49. (2015), 1–2. 41.

Canonici az egyházi törvénykezés megújulását eredményezte. Az 1931-ben kiadott *Quadragesimo anno* pedig az egyház szociális tanítását tette láthatóbbá, s lassanként egyre jobban előtérbe került az ökumenizmus iránti egyházi nyitottság is. E változásoknak olyan teológusok voltak az előmozdítói, mint Guardini és Odo Casel (1886–1948). Látható tehát, hogy a *nouvelle théologie* nem előzmények nélküli, hanem egy termékeny és élő egyházi korszak gyümölcse.⁸¹²

Az 1930-as, 1940-es és 1950-es évek teológiai mozgalmában erős francia nyelvi túlsúllyal találkozhatunk, s képviselői többsége domonkos vagy jezsuita szerzetes volt. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a *nouvelle théologie* gondolkodói közül többen nem fogadták el a mozgalomhoz való tartozásukat. Sem Yves Congar (1904–1995), sem Henri de Lubac (1896–1991) nem ismerte el, még a zsinat után sem, hogy köze lenne a *nouvelle théologie*-hoz. Sőt mindketten megkérdőjelezték az irányzat létezését, körülírhatatlan mítoszhoz hasonlítva azt.⁸¹³ Ennek a háttérben a fogalom nehéz definiálhatósága mellett az húzódik meg, hogy az újszolasztika beszűkült gondolati kereteinek jó szándékú tágitási kísérletét valamennyien az egyház Tanítóhivatalával összhangban képzeltek el. Igaz ez akkor is, ha több újító teológus kényszerült állításai megváltoztatására, vagy kerültek műveik indexre.

1946-ban a jezsuita rend előjárói előtt tartott beszédében XII. Pius pápa elítélte a *nouvelle théologie*-t.⁸¹⁴ 1950-ben pedig a *Humani generis* enciklikában, amely tekinthető egy 20. századi antimodernista iratnak is, a pápa elvetette a hit igazságát sértő új teológiai irányzatokat, köztük a historizmust. Bár Pius pápa név szerint nem említette meg ebben a *nouvelle théologie*-t, a körlevél mégis beazonosíthatóan a franciaországi új teológia ellen íródott.⁸¹⁵

Mivel gondolkodásuk hidat képviselt a modernizmus krízise és a zsinat között, a mozgalom képviselőinek többször kellett megküzdeniük a modernista váddal is. Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) befolyásos római teológus szerint például a *nouvelle théologie* a modernizmushoz vezet vissza.⁸¹⁶

A *nouvelle théologie* fő célja egy olyan teológia megalkotása volt, amely a hit forrásai felé fordul, s nem csupán a skolasztika rendszerére támaszkodik. A teológia és az élő hit kapcsolatát kívánták helyreállítani⁸¹⁷ a történelmi szemlélet, a történelmi forrásokhoz visszatérés által. A kinyilatkoztatásból mint történelmi eseményből kiindulva méltó helyet szándékoztak biztosítani a történelemnek a teológiai kutatáson belül. Szent Tamás kommentátorai helyett pedig magából a tamási életműből kívánták értelmezni a teoló-

⁸¹² Mettepenningen (2018): i. m. 65–68. Magyar szempontból pedig meg kell említeni Prohászka püspök munkásságát, különös hangsúllyal a *Modern katolicizmus* című művére. Vö. Frenyó (2018): i. m. 76.

⁸¹³ Mettepenningen (2018): i. m. 31–32.

⁸¹⁴ Il venerato Discorso del Sommo Pontifice alla XXIX Congregazione Generale della Compagnia di Gesù. *L'Osservatore Romano*, 1946. szeptember 19. 1.

⁸¹⁵ XII. Pius pápa: *Humani generis*. *Acta Apostolicae Sedis*, 42. (1950), 561–578.

⁸¹⁶ Réginald Garrigou-Lagrange: Hová vezet minket az új teológia? *Tanítvány*, (2014), 54–73.

⁸¹⁷ „Ez volt az elsődleges kritika, amelyet a *nouvelle théologie* képviselői az uralkodó katolikus teológiai intézménynek címeztek: elvágta vagy legalábbis eltorzította az egyház és a világ, a hit és az élet, a hit forrásai és a teológia között fennálló természetes kapcsolatot.” Vö. Mettepenningen (2018): i. m. 37.

giát. A spekulatív teológia változatlan pozitív megítélése mellett új hangsúlyként jelenik meg a pozitív teológia művelése, azaz a teológia építőköveinek a keresése a hit forrásaiban, a Bibliában, a liturgiában és a patrisztikus hagyományban.⁸¹⁸ Az irányzat érdeklődve fordult a hit szimbolikus összetevői felé, „mint a megismerés alapzatát alkotó nem-fogalmi tartomány” felé, és a liturgiát az Istennel való kapcsolat színtereként értelmezte.⁸¹⁹ A *nouvelle théologie* teológusai kritikusan viszonyultak a neoskolaszticizmushoz, s sem magukat, sem munkásságukat nem akarták annak merevnek ható határai közé szorítani. Úgy vélték, hogy „a neoskolaszticizmus a filozófiai metafizika olyan formája, amelyben a fogalmi rendszer foglalja el a fő helyet a teológia, a hit és az élet kapcsolata között. A neoskolaszticizmus szűkre szabott kényszerzubbonya azonban nem volt nyitott a valóságra és a történelemre.”⁸²⁰ Szintén forradalmi erővel hatott, hogy a hivatalos latin helyett a francia vált a teológiai irányzat meghatározó nyelvén.

Összességében elmondható, hogy a teológia valamennyi területét érintő *nouvelle théologie* a 20. század első felében uralkodó következtető teológiai gondolkodás, másnéven a *Denzingertheologie* ellen szólalt fel. Azon gyakorlat ellen, miszerint az érvelés technikájára korlátozódott teológia egyetlen feladata a dogmatikai rendszer megerősítése és a következtetések levonása a Tanítóhivatal útmutatásai mellett.⁸²¹

A *nouvelle théologie* első hullámának legjelentősebb alakjai francia domonkosok voltak: Chenu, Congar és Henri-Marie Féret (1904–1992). Fő törekvésük a Szent Tamás-i tomizmushoz való visszatérés volt. A következő évtized irányadó teológusai a forrásteológiához köthető francia jezsuiták: Henri Bouillard (1908–1981), Daniélou és Lubac.⁸²² A második hullám legfőbb jellemzőjének a hit forrásaihoz való visszatérés tekinthető, és e törekvés mögött Blondel befolyása húzódik meg. A francia gondolkodó *L'Action* című művében az élő tradíció fontosságára és az immanencia módszerére hívta fel a figyelmet.⁸²³ A számtalan kiváló írás közül Lubac *Surnaturel*⁸²⁴ (Álomvilág) című munkája a legjelentősebb, ebben Lubac a katolikus teológia és a kortárs gondolkodás közötti kapcsolatot kívánta helyreállítani, a neoskolasztika számára hatalmas kihívást jelentve. A harmadik, s egyben utolsó fázis – amely során a mozgalom nemzetközivé vált – a zsinat előtti évtizedet foglalta magában, s olyan képviselők tartoztak hozzá, mint Rahner, Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Edward Schillebeeckx (1914–2009) és Piet Schoonenberg (1911–1999).

A teológiai hangsúlyok mellett a változások fontos előmozdítója volt az a tény, hogy az egyház a megváltozott környezetben képes volt a kortársak számára érthető módon

⁸¹⁸ Mettepenningen (2018): i. m. 37–38.

⁸¹⁹ Ghislain Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 50–51.

⁸²⁰ Mettepenningen (2018): i. m. 38.

⁸²¹ Mettepenningen (2018): i. m. 39–40.

⁸²² A mozgalom előfutáraihoz szokás sorolni a tübingeni iskolát és tanárát, Johann Adam Möhlert (1796–1838), valamint John Henry Newman (1801–1890) bíborost is. Az irányzat közvetlen, 20. századi szellemi előzményeit kutatva pedig olyan, tomista – azonban a tomizmus gazdagságának belső pluralizmusát tükröző – gondolkodókra bukkanunk, mint Maritain és Joseph Maréchal (1878–1944).

⁸²³ Mettepenningen (2018): i. m. 81.

⁸²⁴ Henri de Lubac: *Surnaturel. Études historiques*. Paris, Cerf, 1946.

megfogalmazni önnön küldetését.⁸²⁵ Tette mindezt azon keserű ütközések után, amelyek következtében elvesztette a fiatalok, az értelmiségiek és a munkások többségét, és nem tudott választ találni sem a pasztorális, sem az ökumenikus kérdésekre. Ezek a társadalom mezejéről való kiszorulásra utaló jelek késztették az egyházat arra, hogy befelé tekintve belső lényegét keresse és fogalmazza meg a – Jacques Maritain által egy új kor meghirdetésének nevezett⁸²⁶ – II. Vatikáni Zsinaton.⁸²⁷ A II. Vatikánumot megelőző katolicizmus világa zárt világ volt, amely ugyan szellemi hazát jelentett az egyház tagjainak, ugyanakkor el is határolódott mind a világtól, mind pedig a többi egyháztól és vallástól.⁸²⁸ Arról pedig az egyházi, teológiai olvasat közben sem feledkezhettünk meg, hogy a zsinat a világ és a 20. század történelme számára is kiemelkedően fontos esemény volt, hiszen a katolikus egyház kiengesztelődését jelentette a társadalommal, mintegy másfél-két évszázad konfliktusai után.⁸²⁹

Az új teológia által megkezdett folyamat a teológia megújulásáról szóló *Optatam totius* zsinati határozatban tetőződött be, amely új alapokra helyezte az Istenről szóló tudás struktúráit. A dokumentum a zsinati nyitás jegyében, a fontos papképzési reformok mellett, a világi hívők számára is előírta a hit ismereteiben való jártasság növekedésének szükségességét. Az *Optatam totius* az *aggiornamento* definícióját adja, amikor arról beszél, hogy „tanítsa meg őket arra, hogy az emberi problémák megoldását a kinyilatkoztatás fényénél keressék, a kinyilatkoztatott örök igazságokat az emberi dolgok változó világára alkalmazzák; s végül tudják az igazságokat korszerűen közölni embertársaikkal”.⁸³⁰

A pápa zsinattal kapcsolatos célja nem egy dogma megvitatása vagy egy tévtanítás elítélése volt, ahogy az a korábbi zsinatok esetében többnyire előfordult, hanem az az igény, hogy Krisztus egyháza legyen képes „megfelelni a keresztények egységének megteremtésével összefüggő kihívásoknak”.⁸³¹

A *nouvelle théologie* zsinatra gyakorolt hatásai közül a legszembeszökőbb példák a *Dei verbum* dogmatikus konstitúciónak a hit forrásaira hangsúlyt helyező teológiája és a *Gaudium et spes* azon irányultsága, hogy az idők jeleit meghallva a saját kortársai felé forduljon. A zsinat alatt a *nouvelle théologie* korábban elítélt vagy elmozdított

⁸²⁵ A társadalmi problémák felismerésének és az ellenük folytatott küzdelemnek volt meghatározó alakja Adolf Kolping (1813–1865) és Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877).

⁸²⁶ Maritain (1999): i. m. 97.

⁸²⁷ Liviu Jitianu: A tegnapi zsinat mai szemmel. Új pünkösdre várva. In Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Varia Theologica. A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 295–296.

⁸²⁸ Walter Kasper: Egyház, merre tartatsz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége. In Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 20.

⁸²⁹ Jean-Pierre Moisset: A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) újraértékelése ötven év után. *Pannonhalmi Szemle*, 21. (2013), 3. 31.

⁸³⁰ Moisset (2013): i. m. 16.

⁸³¹ Moisset (2012): i. m. 362.

tagjait rehabilitálták, és többen szakértő teológusként voltak jelen a tanácskozásokon. A mozgalommal asszociált negatív tartalmakat pedig a zsinat pozitívvá formálta át.⁸³²

Az idők jeleinek a meghallása – amely a 20. század teológiájának egyik legnagyobb újdonsága – abban fogalmazódott meg, hogy a 19. század óta irányadó antimodernista bezárkózás helyett az egyház a világgal folytatandó párbeszédet választotta. Ez a dialógus, a mai léthelyzetekből kiindulva, a cselekvő hit által a 20. századi ember kérdéseire is válaszokat kívánt nyújtani. A zsinat – s különös hangsúllyal a *Gaudium et spes* dokumentum – megadta az elméleti keretet ehhez a dialógushoz.⁸³³ Nyíri úgy fogalmazott, hogy XXIII. János pápa (1881–1963) azért is hívta össze a zsinatot, hogy „abban a sötét éjszakában, ami körülveszi a mai emberiséget, meglássuk a szebb, jobb, boldogabb korszak előjeleit, hogy a zsinat rámutasson azokra az értékekre, amelyekre az emberek boldogabb jövődjét lehet építeni”.⁸³⁴

Megnyitóbeszédében XXIII. János pápa azon céljának adott hangot, hogy az egyház tanításait a kor elvárásainak megfelelően kell a hívek elé tárni, a kereszténység egységén pedig fáradságot nem kímélve szükséges dolgozni.⁸³⁵ A zsinati atyák tizenhat olyan dokumentumot szavaztak meg, amelyet a pápa ki is hirdetett: négy konstitúciót, kilenc dekrétumot és három nyilatkozatot. Az alábbiakban rövid összefoglalást nyújtunk a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb teológiai újdonságairól s a legjelentősebb hangsúlyairól.⁸³⁶

A mind a résztvevők létszámában, mind összetételében a világegyházat korábban nem látott egységben képviselő zsinat a forradalmian új⁸³⁷ teológiai meglátások mellett számos olyan, a mindennapokban jelen lévő egyházi gyakorlatot is szentesített, amely a katolikus hitélet valóságában már széles körben elterjedt volt. Így például a tanácskozás dokumentumai ösztönözték a világiak apostolkodását, a Biblia gyakoribb olvasását, támogatták az ökumenikus törekvéseket és a békéért folyó nemzetközi együttműködésekben való katolikus részvételt.

A zsinat – igaz, épített az előző évek kezdeményezéseire – teljesen megújította a liturgiát, a teológiai kultusz szépségét és igazságát állítva a hívő közösség ünneplésének a középpontjába.⁸³⁸ A tridenti zsinat óta uralkodó szemléletet, miszerint a mise Krisztus keresztdozatával egyesült áldozat, kiegészítette a húsvéti misztérium feltámadásának a hangsúlyozásával és az utolsó vacsora megjelenítésének a képével, valamint kidomborította az igeliturgia jelentőségét. Azzal, hogy a keresztséget a keresztény élet alapjaként határozta meg, nemcsak a szentségi jelleget emelte ki, hanem magát az egyházat is tágabban fogta fel, hiszen egyrészt testként és népként, de egyben társadalmi létezőként

⁸³² Mettepenningen (2018): i. m. 84.

⁸³³ Tomka–Tomka (2002): i. m. 471.

⁸³⁴ Nyíri (1996): i. m. 89–90.

⁸³⁵ Moisset (2012): i. m. 363.

⁸³⁶ Az alábbi felsorolásban John W. O'Malley (1927–2022) jezsuita teológus összefoglalását vesszük alapul. Vö. O'Malley (2015): i. m. 396–420.

⁸³⁷ „Mert amikor már azt hittük, hogy végleg megmerevedik az Egyház, frissen és üdén kelt új életre a 2. Vatikáni Zsinaton.” Vö. Nyíri (1996): i. m. 75.

⁸³⁸ Lafont (1998): i. m. 404.

tekintette,⁸³⁹ másrészt minden megkeresztelt személyt az egyházhoz tartozónak ismert el. Ehhez kapcsolódó teológiai újdonság volt, hogy vallotta a meg nem keresztelt emberek üdvösségének elvi lehetőségét.

A zsinat egyik legfontosabb vonása a krisztológiai dimenziója, amelyhez kapcsolódóan középpontba állította a szolgáló és felszabadító Krisztust, hangsúlyozva a szegények és a szenvedők reményét. A *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúció az egyházat nemcsak mint hierarchikus intézményt vizsgálja, hanem azt „Krisztus misztikus testével azonosítja, és mint Krisztus által alapított, a legkülönbébb kapcsolatok által át, meg átszőtt testvéri közösséget említi, amelyben Isten népe önnön üdvössége felé tart”.⁸⁴⁰

A zsinati atyák síkra szálltak a gazdasági és politikai egyenlőtlenségek ellen, és az elnyomás valamennyi formáját elítélték, ugyanakkor pozitívan szóltak az egyesületi, politikai, közösségi tevékenységekről. A II. Vatikáni Zsinat vallotta a vallásszabadságot, a vallási és erkölcsi normák államhatalomtól független, lelkiismereti alapon történő, szabad megválasztásának a jogát. Ez a szabadság azonban a lelkiismerethez kapcsolódik, s az ahhoz való hűség rokonná teszi a keresztényeket a többi emberrel, akik az igazságot keresik „az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában”.⁸⁴¹ A zsinat tanúságot tesz minden ember méltósága mellett, és ez előmozdítja, hogy a személy belső kötelességtudatából fakadóan felelős szabadsággal cselekedhessen.⁸⁴² A családdal kapcsolatban a házasság és a születendő gyermek védelmét, értékét hangsúlyozták a püspökök. Ebben a dimenzióban is kiemelték a laikusok „világi papságát”, valamint meghívásukat az életszentségre. Hirdették a *sensus fidei*t, és a világiakat az egyház küldetésében való részvételre buzdították, különösen a mindennapi élet területein.

A püspököket, klerikusokat és általában a hatalommal bíró embereket a zsinat a szolgálat eszményére emlékeztette. A papképzésben, meghagyva Aquinói Szent Tamás szerepének a fontosságát, a Szentírást tette a zsinat a teológia lelkévé, és hasznos segítségként ajánlotta a modern Szentírás-tudomány módszereit.

A II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb szemléletváltása a párbeszéd mint elsődleges kommunikációs csatorna előtérbe kerülése volt. Ez a dialógus egyfajta „ráhallgatást jelent arra, ahogyan egy kultúra, spiritualitás vagy praxis kimondja önnön lényegét és vágyakozását, s akként nyilvánul meg, ami önmaga, amit hisz, amit keres”.⁸⁴³ A II. Vatikánumban a katolicizmus párbeszédet kezdett a más vallású csoportokkal, különös hangsúllyal a zsidósággal.⁸⁴⁴

⁸³⁹ Lafont (1998): i. m. 200.

⁸⁴⁰ Moisset (2012): i. m. 365.

⁸⁴¹ Gaudium et spes. 16. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁴² Dignitatis humanae. 1. pont. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 483–506.

⁸⁴³ Lafont (1998): i. m. 32.

⁸⁴⁴ Vö. *Nostra aetate*, *Dignitatis humanae* és *Unitatis redintegratio*.

A püspökök, megértve az idők jeleit, figyelmet szenteltek a társadalmi változásoknak, s reagáltak a tudomány dinamikus természetképre.⁸⁴⁵ Felismerve, hogy a katolicizmus immár világegyházzá lett, s látva a gyarmatosítás alóli politikai függetlenedéseket, az új egyházaknak azt javasolták a zsinati atyák, hogy alkalmazkodjanak a helyi kultúrákhoz, a liturgia, a teológia és a filozófia szintjén is.

A zsinat nyelvezetéről elmondható, hogy mindenekelőtt lelkipásztori és dialogikus, valamint visszatért az első évezred retorikai és költői stílusához, szemben az utóbbi századokban túlsúlyba kerülő polemikus jogi beszédmóddal.⁸⁴⁶ Ez a nyelv hermeneutikai és liturgikus nyelv is, mert „a hit szavát a liturgiában hirdetjük és hallgatjuk, ott fogadjuk be és fontoljuk meg. A liturgia a nyelv bámulatra méltó helye.”⁸⁴⁷ A zsinati szövegek hangnemét az jellemzi, hogy az ontológiai struktúrát a történeti dinamika váltotta fel, a fogalom rideg szilárdságát pedig a kép szuggesztivitása.⁸⁴⁸

A különböző teológiai és kulturális háttérrel és más-más célokkal, reményekkel érkező püspökök többnyire a részletkérdésekben ütköztették véleményeiket, de a háttérben három döntő fontosságú kérdés állt.⁸⁴⁹ Ezek: a változásokra való egyházi reagálás, a központ és a periféria viszonya, valamint a vezetési stílus, azaz az egyház működési formájának a kérdése. A változáshoz való viszonyulás⁸⁵⁰ annak a *dichotómiának* a keretei között válik érthetővé, ha figyelembe vesszük, hogy a kereszténység lényegéből fakadóan konzervatív közösség, amennyiben küldetése egy több évszázados üzenet hiteles továbbadása. Ugyanakkor ez az üzenet, belépve a történelembe, igényli, hogy aktualizálva adják tovább, s hogy minden kultúrához, emberhez a saját fogalmi keretei között, értelmezhetően jusson el. Az utóbbi két kérdés kapcsán merült fel a zsinat egyik központi témája, a kollegialitás. A zsinatnak sikerült a pápai primátus dogmájának sérülése nélkül forradalmi módon megújítani a kollegialitás szerepét az egyházban.⁸⁵¹

⁸⁴⁵ „A zsinat világosan érzékelte, hogy az egyház a modern világban létezik: nem a világ fölött, nem a világ alatt, és nem is a világ mellett vagy a világ ellenében. Ezért mindenki máshoz hasonlóan, aki a világban él, az egyháznak is felelősséget kell vállalnia a világ jóllétéért, és nem elégedhet meg azzal, hogy bírálja azt, amit rossznak ítél a világban.” Vö. O'Malley (2015): i. m. 404.

⁸⁴⁶ A zsinat nyelvében és stílusában „a katolicizmus két különböző felfogása tárul elénk: parancs helyett meghívás, jogszabályok helyett eszmények, tételes megfogalmazás helyett misztérium, fenyegetés helyett meggyőzés, kényszerítés helyett a lelkiismeret követése, monológ helyett dialógus, uralkodás helyett szolgálat, visszahúzóadás helyett integrálódás, hierarchikus viszonyok helyett partneri viszonyok, kizárás helyett befogadás, ellenségeskedés helyett barátság, versengés helyett összefogás, gyanúsítgatás helyett bizalom, statikus megtorpanás helyett folyamatos haladás, passzív engedelmesség helyett aktív elköteleződés, hibakeresés helyett értékelés, előírások követése helyett elvhűség, a külső viselkedés megváltoztatása helyett belső elfogadás.” O'Malley (2015): i. m. 414–415.

⁸⁴⁷ Lafont (1998): i. m. 410.

⁸⁴⁸ Lafont (2007): i. m. 136–137.

⁸⁴⁹ Különösen hangsúlyos volt ez a legtöbb vitát kiváltó dokumentumok, a *Nostra aetate*, a *Dignitatis humanae* és a *Gaudium et spes* elfogadása során.

⁸⁵⁰ A zsinati atyák szinte valamennyien egyetértettek a korszerűsítés és a fejlődés szükségszerűségében, de nagy különbségek adódtak abban, hogy ezeknek hol húzódnak a határai.

⁸⁵¹ O'Malley (2015): i. m. 405–420.

A zsinat reformja nem modernista térnyerés volt, hanem a Szentírásból és a kereszténység évezredes hagyományának gazdagságából táplálkozó megújulás.⁸⁵² A II. Vatikáni Zsinat olyan szintézist alkotott, amely prófétai módon újszerű, mégis minden betűjében az egyház évezredes hagyományából táplálkozik. Egy kaotikus, háború utáni világban fogalmaz meg az emberiség legmélyebb vágyaira rezonáló szelíd üzenetet. Évszázados terhektől megkönnyebülve a zsinat szellemi felszabadulást hozott, és véget vetett a modernitással, a más keresztény felekezetekkel, a zsidósággal és a más vallásúakkal szembeni gyanakvásnak.⁸⁵³ „Az egyház többé nem ostromlott erő, amely ellenséges közegben küzd a túlélésért, hanem kortársaival párbeszédet folytató közösség.”⁸⁵⁴ A zsinat az egyház életeterejéről tett bizonyosságot, a többi keresztény egyházra is mély hatást gyakorolva és reményt adva az emberiség számára.⁸⁵⁵ Ránk vár azonban a feladat, hogy tanítását megértve „a hit lényegi magvát kiszabadítsuk a ráakódott héjak alól, s erőt és mozgást adjunk e magnak”.⁸⁵⁶

Az egyház nagy eseményeihez tartozó, korszakalkotó és minden korábbi zsinatot felülmúlóan egyetemes II. Vatikánum számos területen elérte célkitűzéseit. Igaz ez az idők jeleinek meghallása, a megújulás,⁸⁵⁷ az *aggiornamento*, a kollegialitás, a *communio*,⁸⁵⁸ a pasztorizáció és a liturgia⁸⁵⁹ területein egyaránt. Halík úgy fogalmazott, hogy a II. Vatikáni Zsinat az európai kereszténység utolsó nagy ajándéka volt, amely túllépett önmagán annak érdekében, hogy megszülethessen a világegyház. Tanításába beépítette a protestantizmus és az ateista valláskritika prófétai elemeit, ezzel elfogadva Urának próbatételét és alkalmassá válva arra, hogy belépjen egy új korszakba.⁸⁶⁰

Számos terület azonban napjainkban is megújulásra szorul. Egyrészt jelentkeztek a zsinat óta új kihívások – a posztmodern kapcsán vagy az ökológia és a bioetika területein –, másrészt vannak olyan, az egyház előtt álló feladatok, amelyek vagy a zsinat reformjainak meg nem valósításából fakadnak, vagy annak túlzott optimizmusa, illetve számos kérdésben kompromisszumos eredménye hagyta örökül. Walter Kasper (1933–) mutatott rá arra, hogy a zsinat eredményeinek meggyökerezését hátráltatta

⁸⁵² Kasper (2002): i. m. 22–23.

⁸⁵³ A megváltozott nézőpontot lásd Maritain (1999): i. m. 109.

⁸⁵⁴ Moisset (2012): i. m. 369.

⁸⁵⁵ Lafont (2007): i. m. 6.

⁸⁵⁶ Joseph Ratzinger: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messori-val*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1990.

⁸⁵⁷ „A II. Vatikáni Zsinat olyan jelentőségű és mértékű horizontváltást vitt végbe az egész egyházban, amilyenre még nemigen volt példa a történelemben.” Vö. Örsy László: Új horizont felé. *Vigilia*, 59. (1994), 8. 568.

⁸⁵⁸ A *communio* lényegét tekintve Isten benső életében, a Szentháromságban való egyházi részesedést fejezi ki. Az egyház így egy személlyé válik, sok személyben. Ebből következik kollegialitása és a szubszidiaritás is. Vö. Örsy László: *Életerős zsinat*. Budapest, Jezsuita, 2017. 23. „Az eddigi külső, inkább jogi és szociológiai egyházkép kiegészült, kiteljesült a lényegesen benső, szentségi dimenzióval. Így a II. Vatikánum az egyházat Isten és ember szeretetközösségének, Isten népének ismerte fel.” Vö. Mihályi Gilbert: *Új módon vagyunk egyház. A II. Vatikáni zsinat egyházszemlélete*. Budapest, Márton Áron Kiadó, 1999. 88.

⁸⁵⁹ A *Sacrosanctum concilium* kezdetű konstitúció célja az volt, hogy a Bibliában gyökerező szentmiseliturgián a hívek felkészült lélekkel, tevékenyen és tudatosan vegyenek részt. Vö. Moisset (2012): i. m. 365.

⁸⁶⁰ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 155.

az a szellemtörténeti tény, hogy a zsinat alatti optimista, fejlődésre és haladásra koncentráló korszakot – amely új határok meghódítására törekedett – az 1960-as évek végétől a növekedés végességének tudatosulása, a haladás dialektikájának Theodor Adorno (1903–1969) és Max Horkheimer (1895–1973) által képviselt eszmeisége és ’68 földcsuszamlásszerű eseményei egy osztársadalmi, baloldali kulturális forradalmat eredményeztek.⁸⁶¹ Sajnálatos módon az Európát sújtó hitéleti válság, amelyre a zsinatnak kellett volna megoldást jelentenie, folytatódott, sőt fokozódott.

A zsinatból táplálkozó katolikus egyházat az a veszély fenyegeti, hogy egyrészt abszolutizálja a történetiséget, másrészt az antropológiai fordulat jegyében a hitet feloldja az egzisztenciális kijelentésekben, s végül, hogy a világgal folytatott párbeszéd lemond az üdvösség szolgálatáról.⁸⁶²

A megvalósult és a máig feladatként jelentkező reformok kettőssége azt eredményezi, hogy egyszerre látjuk, éljük meg az egyházban a megújulást, s tapasztaljuk más területeken a közösségeink válságát vagy a reformok elhalványulását. A zsinat lüktető újjászületése és lelkesedése mára jelentősen elhalványult. De minden aggódó kritika és a tennivalók gondos számbavétele mellett is reményt és bizodalmat adhat az a felismerés, hogy a zsinat az egyház *Magna Chartájaként* biztos útjelző vándorlásunk során.⁸⁶³ Ahogy Maritain összegezte röviddel az események után: „Öröm arra gondolni, hogy a szabadság helyes eszméje – azon szabadságé, amelyre az ember lénye legmélyén vágyik, s amely a szellem egyik kiváltsága – immár elismerést és tiszteletet kap, mint a keresztény bölcsesség nagy vezéreszméinek egyike; s ugyanúgy az emberi személynek, méltóságának és jogainak helyes eszméje is.”⁸⁶⁴

A zsinatot követő évtizedek szintén a teológia gazdagságáról tettek bizonyosságot:⁸⁶⁵ a kétezer éve szilárd alapot adó hagyomány változatlan tekintélye mellett, a megváltozott

⁸⁶¹ Kasper (2002): i. m. 27.

⁸⁶² Leo Scheffczyk: *A katolikus hit világa. Igazság és alak*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. XXIII.

⁸⁶³ Jitianu (2013): i. m. 307–308.

⁸⁶⁴ Maritain (1999): i. m. 14.

⁸⁶⁵ „A II. Vatikáni Zsinat utáni évek rendkívül termékenyek voltak a katolikus teológia számára. Új teológiai hangok születtek, különösképpen a laikusok és a nőké; új kulturális közegekből származó teológiák, főleg Latin-Amerikából, Afrikából és Ázsiából; újonnan átgondolt témák, mint a béke, a felszabadítás, a környezetvédelem és a bioetika; a már tárgyalt témák elmélyítése, a biblikus, liturgikus, patrisztikus és középkori tanulmányokban való megújulásnak köszönhetően; a megfontolások új csomópontjai, mint az ökumenikus, vallás- és kultúraközi párbeszéd. Mindezek alapvetően pozitív eredményt hoztak. A katolikus teológia azon az úton akart járni, amelyet a Zsinat nyitott meg, amely bizonyosságát akarta adni »elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családja iránt«, párbeszédet kezdve vele.” Vö. Nemzetközi Teológiai Bizottság (2013): i. m. 1. pont.

idők jeleit észlelve⁸⁶⁶ és a krisztusi utasítást⁸⁶⁷ követve, új utakat fedezett fel a katolikus hittudomány.⁸⁶⁸

Balthasar azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a teológiai vizsgálódásnak sosem szabad megfeleledkeznie arról, hogy útkeresései egy olyan valóság felé irányulnak, amely fölött sosem rendelkezhet. Ugyanakkor az egyházon belüli teológiai pluralizmus lehetőségét veti fel, hogy Jézusban Isten egyszerre van hozzánk közel, s marad távoli.⁸⁶⁹

A teológiai kutatás azt sem veszítheti szem elől – figyelmeztet II. János Pál pápa –, hogy „a teológiai reflexió – mint saját szabályokkal és módszerekkel bíró tudomány – az egyház hitéből él, és az egyház küldetésének a szolgálatára van rendelve. A hitből születik és arra hivatott, hogy értelmezze azt.”⁸⁷⁰ Nem válhat tehát öncélúvá, és nem szakadhat el az egyház tanítóhivatali tekintélyétől.

Az isteni igazság gazdagságából fakadóan fontos a teológiai pluralizmus. De mindez világosan elválik a relativizmustól és a heterodoxiától, mivel a teológia az igazság együtt munkáló keresését jelenti, „Krisztus testének közös szolgálatát és az egyetlen Isten közös imádását.”⁸⁷¹

A katolikus teológiának tehát azonosíthatónak kell maradnia, és mindenkor szem előtt kell tartania a hittudomány egyéb irányainak az eredményeit, segítve azokat és támaszkodva rájuk. A vizsgálódás szabadsága és a pluralizmus tisztelete mellett is meg kell őriznie ortodoxiáját, meg kell maradnia az egyházzal való egységben, valamint Isten szolgálatában azáltal, hogy az embernek érthető módon tárja fel az isteni igazságot.⁸⁷²

A II. Vatikáni Zsinat utáni katolikus hittudomány a reformok mellett a gazdag és nagy szintézisek korszaka volt. Olyan összefoglaló életművekkel gazdagodott az egyház teológiája, mint Rahner, Balthasar, Lubac vagy Congar munkássága.⁸⁷³

⁸⁶⁶ Magyar katolikusként büszkeségre ad okot, hogy Prohászka Ottokár már a 19–20. század fordulóján így írt a megváltozott idők jeleinek a felismeréséről: „Új élet alakul körülöttünk, új kérdések vetődnek fel a szellem látóhatárán, az élet nem fér bele a régi formákba. [...] A régihez ragaszkodom, vagy megérted az új idők sürgetését? [...] Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? [...] Segítségére akarok lenni a modern embernek a keresztény világnézet kialakításában, mert tudom, hogy sajátos nehézségei vannak. Én beszélni akarok a modern emberrel, de értem-e érzését és nyelvét? Értem-e befejezetlen lelkének botrányozásait és vádjait? [...] Ha a világra üdvös befolyást akarunk gyakorolni, úgy a kor szükségleteire folytonosan tekintettel kell lennünk. A keresztény igazságoknak az életben kell érvényesülniök, és pedig minden téren, mert különben az emberiség vallja kárát; ezért szükséges a korszellemet, a kor hibáit, tévedéseit és bajait alaposan ismerni és tekintetbe venni. [...] Segítsünk a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken, igaz, mély pünkösdi hitünk őseréjével és melegével.” Vö. Mihályi (1999): i. m. 77–78.

⁸⁶⁷ Jn 5,39.

⁸⁶⁸ Kránitz (2015): i. m. 41.

⁸⁶⁹ Hans Urs von Balthasar: *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*. Milano, Jaca Book, 1991. 25.

⁸⁷⁰ II. János Pál pápa: *Ecclesia in Europa*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 51. pont.

⁸⁷¹ Nemzetközi Teológiai Bizottság (2013): i. m. 80. pont.

⁸⁷² „Ez a küldetés megkívánja, hogy a Katolikus Egyházban sokszínűség legyen az egységben, és egység a sokszínűségben.” Nemzetközi Teológiai Bizottság (2013): i. m. 3. pont.

⁸⁷³ Ez a teológiai gazdagság természetesen igaz a pápai, tanítóhivatali megnyilatkozásokra, valamint a protestáns teológiára is.

Az egyház tanításának virágzó gazdagságát pedig olyan különböző hangsúlyú teológiák mutatják, mint a népek teológiája,⁸⁷⁴ a felszabadítási teológia,⁸⁷⁵ a feminista teológia,⁸⁷⁶ az ökumenikus teológia,⁸⁷⁷ az ökoteológia,⁸⁷⁸ a remény teológiája⁸⁷⁹ és a csönd teológiája.⁸⁸⁰ Az ITC 2011-ben, érzékelve e szerteágazó bőséget, kiadta állásfoglalását, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* címen.⁸⁸¹ Az új irányzatokkal szemben részben kritikus dokumentum megvizsgálta a fenti direktívákat az evangéliummal való összeegyeztethetőség szempontjából.

2.2. Az emberi kultúra fejlődésének teljessége a *Gaudium et spes*, a *Populorum progressio* és a *Caritas in veritate* tanítása tükrében

A *Gaudium et spes* jelentősége nemcsak a kultúra keresztény fogalmának kapcsán nehezen túlbecsülhető, hanem abból a szempontból is, hogy a lelkipásztori konstitúció teológiai és társadalometikai szintézisbe hozta az egyház hagyományos társadalmi tanítását és XXIII. János pápa körleveleinek új lendületét. A pápa szándékának megfelelően a zsinat két irányba hatott: az egyházon belül és azon kívül. A Teológiai Bizottság

⁸⁷⁴ A népek teológiájához sorolható Ferenc pápa is. Az irányzat jellemzője a szegények melletti kiállás, valamint a „láss, ítélj, cselekedj” felhívás. A felszabadítási teológiától leginkább az választja el, hogy hangsúlyt helyez a kultúra és a népi vallásosság értékeire. Vö. Kránitz (2015): i. m. 45.

⁸⁷⁵ A felszabadítási teológia középpontjában a hit társadalmi dimenziója áll. Ez az elnyomottak nézőpontjából megfogalmazott kontextuális teológiához sorolható, Afrikából indult, de Latin-Amerikában kiteljesedett irányzat. Főbb jellemzői a szegények felé fordulás, Istennek az elnyomottakkal kapcsolatos tervének teológiai kutatása, valamint az, hogy a gyakorlatban keres megoldást az elnyomás alól való felszabadulásra. A marxizmus általi megérintettsége miatt a Hittani Kongregáció több alkalommal is pontosításra szólította fel teológusait. Vö. Anzenbacher (2001): i. m. 149–155. Joseph Ratzinger bíboros az 1980-as években az egyház hitével szemben támasztott legsürgetőbb kihívásnak tartotta a felszabadítás teológiáját, amely meglátása szerint a megváltás gyakorlati megközelítését kereste. Vö. Ratzinger (2019): i. m. 97.

⁸⁷⁶ A feminista teológia a felszabadítási teológia mellett a kontextuális teológia legismertebb irányzata. A 19. századi amerikai mozgalmakig nyúlik vissza, de igazi hatást csak a zsinat után váltott ki. Elsősorban nem a nők általi vagy a női módon végzett teológiáról szól, hanem a múlt kritikájáról: a nők történelemben betöltött szerepének újraértelmezéséről és a nőkkel kapcsolatos teológiai kategóriák meghatározásáról. Vö. René Latourelle – Rino Fisichella (szerk.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi, Cittadella Editrice, 1990. 434–438.

⁸⁷⁷ A II. Vatikáni Zsinat újszerű tanítása volt, hogy a látható egyházon kívül is megtalálható a hit, a remény és a szeretet. Az elmúlt bő fél évszázadban a dialógus változatos formái alakultak ki a katolikus, ortodox és a protestáns egyházak között. A zsinathoz mérhető lökést adott az ökumenikus mozgalomnak II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) kezdetű körlevele, amelyben a szent életű pápa a látható egységhez elvezető igazság párbeszédére hívott. Vö. Kránitz (2015): i. m. 48.

⁸⁷⁸ Az ökoteológia a teremtetsteológiából kiindulva, a vallás szemszögéből ad választ a környezetvédelem kérdéseire.

⁸⁷⁹ A remény teológiájából sarjadtak ki azok a politikai teológiák, amelyek fő céljuknak tekintették, hogy „a kereszténységet a világot átalakító tevékenység mércéjévé” tegyék. Ratzinger bíboros bírálta az irányzatot. Vö. Lukács (2016): i. m. 466.

⁸⁸⁰ A 20. század nagy teológiai szintéziseit és történelmi katasztrófáit követően az irányzat képviselői úgy vélik, hogy eljött a hallgatás ideje. Az Isten és az ember közötti kapcsolatot elcsöndesedve élik meg.

⁸⁸¹ Nemzetközi Teológiai Bizottság (2013): i. m.

és a Világi Apostolkodás Bizottság által szövegezett *Gaudium et spes* volt az az írat, amely ennek a célnak hangot adott.⁸⁸² A dokumentum az egyház és a világ kapcsolatát vizsgálva a 20. század közepének társadalmi változásaira reflektált: a társadalom keresztény szemléletét, az ember világban való tevékenységét,⁸⁸³ az egyház küldetését és a társadalmi rendszereket tekintette át.

Az egyház társadalmi tanításának korábbi dokumentumai, az újszolasztika talaján állva, a *lex naturalis* szem előtt tartva, filozófiai és társadalomtudományi megközelítést alkalmaztak, s a szociális tanítást a teremtés rendjéhez kapcsolták. A *Gaudium et spes* azonban a társadalmi tanítást az antropológiai és a kinyilatkoztatás szociális dimenziói felől vizsgálja, és az üdvrendbe illeszti. A pasztorális konstitúció teológiai fordulatának átvételével az egyház társadalmi tanítása és annak kutatása immár megalapozott keresztény társadalometikaként képes dialógusba bocsátkozni a világgal.⁸⁸⁴

A XXIII. János nyomdokain haladó, de VI. Pál pápa által törvényerőre emelt *Gaudium et spes* a világgal folytatandó párbeszédre hív. Arról beszél, hogy a kereszténység éppúgy osztozik az emberi örömben és reményben, mint a szorongásban és gyötrődésekben. A katolikusokat arra ösztönzi, hogy váljanak aktív polgáraivá társadalmaiknak, mert a világnak szüksége van közreműködésükre és megszentelt szolgálatukra.⁸⁸⁵

A konstitúció az egyház társadalmi tanításának korszerűsítése mellett azt is célul tűzte ki, hogy belülről fogalmazza meg a mai világ helyzetértékelését, párbeszédet kezdeményezve a megszólított társadalommal és elkerülve annak a veszélyét, hogy teológiai nézőpontjának stabilitásából kioktassa a világot morálból és társadalomszervezésből. Magát az egyházat is – természetfeletti lényegét nem tompítva – a világban élő és ahhoz kapcsolódó olyan közösségként tárja elénk a dokumentum, amely hibázik, megújításra szorul, és a világgal való párbeszédet célozza. A konstitúció ennek céljából összekapcsolja a filozófiát és a szociológiát, azaz a hitelvekből levezetett és a tapasztalati valóságból kiinduló válaszkeresést.⁸⁸⁶

Az egész II. Vatikánumra jellemző nyitás, megújulás és az idők jeleinek a meghallása, illetve az azokkal való mély és őszinte szembenézés, valamint az ezekből fakadó „minden jóakarátú ember” felé való megnyílás a *Gaudium et spes*ben jelenik meg legszembetűnőbben, hiszen a dokumentumnak ez a beállítódás a gondolati magja.

A konstitúció legfontosabb témái és az egyház társadalomban betöltött szerepével kapcsolatos mondanivalója közül indokoltnak tűnik megemlíteni a lehangsúlyosabakat.⁸⁸⁷ Az első az ember egyetemességének az eszméje, az emberi jogok, a méltóság és a természetjog együtt szemlélése és szilárd biblikus alapokon való tárgyalása. A második vezérmotívum a módszerré tett dialógus. A *Gaudium et spes* értéket tulajdonít az emberi elme vizsgálódásainak, és elismeri a földi dolgok jogos, de relatív autonómiáját.

⁸⁸² Tomka–Tomka (2002): i. m. 446–447.

⁸⁸³ Ezekkel a témákkal a közösségi és egyéni tanúságtétel kapcsán könyvünk részletesen foglalkozik.

⁸⁸⁴ Anzenbacher (2001): i. m. 145–146.

⁸⁸⁵ Moisset (2012): i. m. 367.

⁸⁸⁶ Tomka–Tomka (2002): i. m. 449–450., 455.

⁸⁸⁷ A *Gaudium et spes* tartalmi felosztását lásd Tomka–Tomka (2002): i. m. 452–455.

Ez a szemléletmód számtalan teológiai, tudományos eredményhez járult hozzá, s egyben újra felizzította a teológia és a filozófia együttgondolkodásának évezredes hagyományát. A dokumentum harmadik nagy témája pedig a szociális tanítás, amely a gazdasági, materiális kérdésekre és a helyes értelemben vett emberi fejlődés teljességére koncentrált.⁸⁸⁸

Részletesebben beletekintve a *Gaudium et spes* teológiájába, elmondható, hogy az annak ellenére képes örömmel és reménnyel tekinteni az egyházra, a világra és a történelemre, hogy ilyen mélységben még egy korábbi zsinati vagy pápai dokumentum sem foglalkozott a világ és az egyház valódi problémáinak a kérdéskörével.⁸⁸⁹ Nem feledkezik meg az ember és a világ romlottságáról, de mindezt annak fényében szemléli, hogy az ember Isten képmása.⁸⁹⁰ A méltóbb világért való munkálkodást eszkatologikusan nézi.⁸⁹¹ Korunk számos törekvésében az isteni tervvel való azonosságot fedezi fel, és tanúságot tesz a beteljesedése felé tartó világról.⁸⁹² A világot és az emberiséget a megváltás egyetemességének a prizmáján keresztül Istenhez tartozóként és Istenhez hasonlóként látja.⁸⁹³ Antropológiájából fakadóan tanítja, hogy az ember felelős a világért, a társadalomért, az emberiségért, a kultúráért és a politikáért.⁸⁹⁴ A zsinati dokumentum reményének alapja az a bizonyosság, hogy az ember lelke mélyén napjainkban is az istenit keresi, s csak ebben fedezheti fel problémáira a megoldást. Ez a hit pedig megalapozza az egyház és a világ dialógusát, és egyben szükségessé is teszi azt.⁸⁹⁵

VI. Pál pápa 1967-ben adta ki a *Populorum progressio* kezdetű enciklikáját, amelynek témája a népek fejlődése volt, az igazság és a szeretet perspektívájában szemlélve.⁸⁹⁶ A pápa új szemléletmódját is kirajzolja a körlevél, hiszen a korábbi társadalmi tanítás vezérmotívuma, a szociális igazság mellett a fejlődés és a globalizáció kérdése is központi helyet kap.⁸⁹⁷ VI. Pál személyes utazásai és széles körű műveltsége által szembe-sült a globalizáció és a gazdasági gyarmatosítás kihívásaival. A pápai dokumentum értelmezési kerete immár nem a nemzetállam, hanem az egész világ, a benne élő népek családját holisztikusan szemlélve. Az enciklika – a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt rövid idő következtében is – szoros kapcsolatban áll a zsinattal, különösen annak *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójával. A zsinati szellemben, a világ felé nyitás jegyében a *Populorum progressio* az első pápai dokumentum, amelynek a címettként valamennyi jóakarátú ember van megjelölve.

⁸⁸⁸ Balázs Zoltán: Egyetemesség, párbeszéd, társadalmi tanítás: sikerek és kudarcok a *Gaudium et spes* után. *Vigilia*, 77. (2012), 10. 747–754.

⁸⁸⁹ Tomka–Tomka (2002): i. m. 459.

⁸⁹⁰ *Gaudium et spes*. 12. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁹¹ *Gaudium et spes*. 27., 39. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁹² *Gaudium et spes*. 3., 42. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁹³ *Gaudium et spes*. 22. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁹⁴ *Gaudium et spes*. 34., 38., 39., 43. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁸⁹⁵ Tomka–Tomka (2002): i. m. 460.

⁸⁹⁶ Már XXIII. János *Pacem in terris* kezdetű enciklikája is arra hívta fel a figyelmet 1963-ban, hogy a II. világháború után annyira egyenlőtlenül fejlődtek a népek, hogy a gyarmati felszabadítás és a technikai forradalom nem képes önmagában megoldani a problémákat. Vö. Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: *Az ember útja. Az Egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, 2017. 267.

⁸⁹⁷ Lukács (2016): i. m. 206.

VI. Pál pápa felismerte, hogy a 20. század kultúráját leginkább a fejlődés motiválja. Az ember többet akar tenni, tudni és birtokolni, s ezáltal ő maga akar több lenni. A kérdés az, hogy mit jelent „többnek lenni”.⁸⁹⁸ A katolikus antropológia értelmében tételezett fejlődés minden ember és a teljes ember fejlődését jelenti, amelyet csak akkor érthetünk meg, ha feltettük a kérdést, hogy „ki az ember?”. Erre csak úgy lehetünk képesek helyesen válaszolni, ha nem tévesztjük szem elől az ember teremtményi mivoltát.⁸⁹⁹ VI. Pál pápa hangsúlyozza, hogy az egyháztól, ember- és társadalomképének felmutatása során, elvitathatatlan a közéleti szerepvállalás, amely nem merülhet ki a betegápolásban, a tanító és a karitatív cselekedetekben.⁹⁰⁰ Az elvégzendő keresztény szolgálat eredményességéhez szabadság szükséges.

Az egyházfő üzenetének egyik vezérmotívuma, hogy az emberi fejlődés⁹⁰¹ nélkülözhetetlen összetevője Krisztus hirdetése, mert e nélkül a dimenzió nélkül a társadalmi, gazdasági gyarapodás elveszíti az ember méltóságát s így végső soron az istenképiségben gyökerező emberi arculatát. Az egyház támogatja a fejlődést, de igényli annak emberközpontúságát, és minden esetben hangot ad ellenvéleményének, ha azt tapasztalja, hogy az öncéllá vált haladás áldozatául esik a szolidaritás vagy a közjó. Ahogy XVI. Benedek pápa összegezte elődje üzenetét: „a szeretet tüzével és az igazság bölcsességével haladjunk tovább a fejlődés útján.”⁹⁰²

A valódi gyarapodás akkor lehetséges, ha az nem korlátozódik az anyagi javak megszerzésére, hanem a személy egészét tartja szem előtt.⁹⁰³ Ehhez kapcsolódóan az emberiség saját erejéből nem képes az előrelépésre, s ennek a ténynek a tagadásából vagy elfelejtéséből fakadóan számos kudarcot, csalódást megélt már. Isten nélkül a fejlődést vagy tagadjuk, vagy önmegváltásként értelmezve kizárjuk belőle a másikkal való találkozás lehetőségét, az „én” „Te” általi megszólíthatóságát; s ebben az esetben végső soron embertelenné tesszük.

VI. Pál felfogásában a fejlődés hivatás, hiszen egyfelől gyökere a mindnyájunkba oltott transzcendens utáni váagnak, a jobbra, a tökéletesebbre való áhítózásnak, másfelől pedig önmagunk erejéből nem vagyunk képesek ennek megfelelni. Ez a hivatásdimenzió jogosítja fel az egyházat, hogy hozzászóljon a kérdéskör problémájához. Az így értelmezett jobba, többé válás megköveteli a szabadságot és a társadalmi igazságosságot, és központi szerepet enged a szeretetnek.

⁸⁹⁸ VI. Pál pápa (2004): i. m. 6. pont.

⁸⁹⁹ Csák János – Mike Károly – Szalai Ákos: A szeretet társadalmi tanítása. Javaslat XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate* enciklikájának értelmezésére. *Kommentár*, 4. (2009), 4. 4.

⁹⁰⁰ VI. Pál az enciklika elején utal arra, hogy a zsinat kívánságának megfelelően hozta létre a *Iustitia et Pax* (Igazságosság és Béke) bizottságot, hogy Isten egész népét ráébressze küldetésére a mai világban, s elősegítse a szegényebb, elmaradottabb népek fejlődését.

⁹⁰¹ Kant a kultúra lényegének tartotta azt a fejlődést, amellyel a gyermeki létmódból elérkezünk az autonóm erkölcsiség szintjére. Vö. Török Csaba: Alkonyok és hajnalok. *Vigilia*, 83. (2018), 9. 660.

⁹⁰² XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 8., 11. pont.

⁹⁰³ „Mihelyst az individualizmus természetességét kritikátlanul elfogadják, különösen a *homo oeconomicus*-ét, a hatékonyság lesz az egyetlen szempont.” Vö. Luigino Bruni – Stefano Zamagni: *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jólét*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2013. 111.

A *Populorum progressio* olyan társadalmi, gazdasági berendezkedést tart kívánatosnak, amely megadja a lehetőséget a kevésbé fejlett népek, csoportok és egyének számára, hogy részesüljenek a növekedés következtében bővülő javakból. Ehhez azonban szükség van arra, hogy az állam beavatkozzon a gazdasági rendszerekbe, a szolidaritás és a szubszidiaritás elveit szem előtt tartva.

A teológiai, ismeretelméleti megfontolásokból levezetett problémák kezelésének gyakorlati megvalósításához VI. Pál reformokat sürget, többek között a javak és termelőeszközök igazságtalan elosztásának a megváltoztatását.⁹⁰⁴ A pápa szemléletmódjában a fejlődés nem más, mint a szolidáris társadalom kibontakozása a keresztény humanizmus talaján. Nehéz itt nem meglátni a párhuzamot a pápával jó barátságot ápoló Maritain gondolatával, aki úgy fogalmazott, hogy napjaink fogalomzavaros környezetében is felfedezhetjük a részben elidegenített keresztény energiákat, s az lenne a feladatunk, hogy az igazságosságban való reményt és a közösség iránti fogékonyságot visszavezessük az igazsághoz, újra beillesztve eredeti összefüggésszrendszereikbe. Ezzel segítenénk és felébresztenénk azt a keresztény ihletésű kulturális erőt, amely képes lenne hatni a történelemben.⁹⁰⁵

XVI. Benedek pápa, látva a gazdasági válság mélyülő következményeit,⁹⁰⁶ 2009-ben adta ki *Caritas in veritate* kezdetű körlevelét, és – VI. Pálhoz hasonlatosan – címzettként „minden jóakarátú embert” megjelölt. Az enciklika célja, hogy a teljes értékű gyarapodásról elmélkedjen a szeretet és az igazság prizmján keresztül. Ahogy Ratzinger első gondolatként írja: „a szeretet az igazságban, amelyről Jézus Krisztus tanúságot tett földi életével, s mindenekelőtt halálával és feltámadásával, minden ember és az egész emberiség valódi hajtóereje. [...] A szeretet az egyház társadalmi tanításának királyi útja.”⁹⁰⁷ A *Caritas in veritate* szellemi, gondolati elődjének a *Populorum progressio* kezdetű enciklikáját tartja Benedek pápa, kiemelve, hogy VI. Pál pápa megnyilatkozása négy évtized távlatából is aktuális, és joggal nevezhetjük a 20. század *Rerum novarum*ának.⁹⁰⁸

A dokumentum összetettségét mutatja, hogy egyszerre tartalmazza a tudós pápa teológiai gondolatait, s mellette több szakértő bevonásával folytatja II. János Pál pápa szociális enciklikáinak a vezérmotívumait.⁹⁰⁹ Ugyanakkor radikális újdonságot is hoz, amennyiben az egyház társadalmi tanítását a Szentháromság isteni szeretetének a dimenziójába helyezi, amely így minden humanizmus és szeretet origójává válik.⁹¹⁰

Három szinten értelmezhetjük a *Caritas in veritatét*. A teológiai olvasat szintjén, amely a társadalmi tanítás teológiai alapjait rendszerezi és mutatja be; az antropológiai

⁹⁰⁴ A pápa az ENSZ-ben is felszólalt a szegények jogai mellett érvelve. Vö. Beran–Lenhardt (2017): i. m. 268.

⁹⁰⁵ Maritain (1996): i. m. 17–18.

⁹⁰⁶ A válság egyúttal alkalom is arra, hogy az emberiség újragondolja céljait, felfedezze értékeit és teljesítse küldetését. Vö. Beran–Lenhardt (2017): i. m. 316.

⁹⁰⁷ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 1. pont.

⁹⁰⁸ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 16. pont.

⁹⁰⁹ Lukács (2016): i. m. 206.

⁹¹⁰ Lukács (2016): i. m. 209.

olvasat szintjén, amely a *Populorum progressio* emberi fejlődésről szóló katolikus tanítását gondolja tovább; illetve a politikai-gazdasági olvasat szintjén, amely nem szakítható el az első kettőtől.⁹¹¹

A szeretetre úgy kell tekintenünk – fogalmaz a pápa körlevele bevezetőjében –, mint minden egyes feladatunkat átjáró valóságra, amely Jézus Krisztus tanításában a törvény foglalatává vált. A szeretet azonban nemcsak törvény, hanem ajándék, ígéret és végső reményünk is egyben. Az igazságról szólva úgy érvel a pápa, hogy „az igazságot a szeretet ökonómiájában kell keresni, megtalálni és kifejezni, ugyanakkor pedig a szeretetet az igazság fényében kell megérteni, értékelni és gyakorolni”.⁹¹²

A *Populorum progressio* és II. János Pál a 2002-es béke világnapjára kiadott üzenetének⁹¹³ hagyományát követve tanítja Benedek pápa, hogy a szeretet túl azon, hogy elválaszthatatlan az igazságtól, meg is haladja azt.

Rá kell találnunk a közjónak arra az eredeti értelmére, amely nem önnön javát szemléli, hanem úgy tekint magára, mint a közösség részét alkotó személyre, aki saját érdekét is csak az adott közösségben képes kiteljesíteni. A keresztény embernek felelőssége van a társadalom és a kultúra alakításában, ott és olyan mértékben, ahol és amennyire a hivatása és a képességei azt lehetővé teszik. Amikor az önzést, igazságtalanságot és kapzsiságot néhol alig leplezve az egyén érvényesüléséről beszélnek, a hívő embernek és a keresztény közösségeknek fel kell emelniük a szavukat, hogy ezzel a hamis, túlzott individualizmuson alapuló szabadsággal szembehelyezzék a bibliai emberképet és az egyházi tanítást. A földi, emberi városért végzett munkán keresztül felcsillan az égi város képe is.⁹¹⁴

A hívők kötelessége emlékeztetni arra, hogy az emberi fejlődés pusztán a technikai haladással nem fenntartható. A józan gondolkodás, a hit és a szeretet hármasa együtt adhatja meg azt, amire az emberiség vágyik: egy emberibb világot. A helyesen értelmezett és teremtettségünkhöz méltó fejlődéshez antropológiai elvekre is szükségünk van azért, hogy képet alkothassunk az emberről.⁹¹⁵

Az egyház szervezetként mint a társadalom aktív tagja támogatja ezeket a törekvéseket, de:

„nem rendelkezik ajánlható technikai megoldásokkal, és a legkevésbé sem szándékozik beleavatkozni az államok politikázásába. Küldetése viszont, hogy cselekedje az igazságot minden időben és minden körülmények között az emberléptékű társadalom érdekében, az ember méltóságáért és hivatásáért [...] Ezért az egyház kutatja, fáradhatatlanul hirdeti és elismeri az igazságot minden területen, ahol csak megmutatkozik. Az egyháztól elvithatatlan ez a küldetése az igazság szolgálatára.”⁹¹⁶

⁹¹¹ Csák–Mike–Szalai (2009): i. m. 3.

⁹¹² XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 2. pont.

⁹¹³ II. János Pál pápa: *Üzenet a béke 35. világnapjára*. Vatikán, 2001. december 8.

⁹¹⁴ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 7. pont.

⁹¹⁵ Balázs Zoltán: Az evangéliumi bölcsesség ereje. Politika, gazdaság és a civil társadalom kapcsolatrendszere XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájában. *Vigilia*, 75. (2010), 1. 64.

⁹¹⁶ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 9. pont.

Az emberi fejlődésről⁹¹⁷ szólva XVI. Benedek pápa emlékeztet VI. Pál céljaira: az éhezéstől, nyomortól, járványoktól és az írástudatlanságtól való megmenekülésre és a reformokra. Mit sikerült ebből az utóbbi évtizedekben valóra váltanunk?

Bebizonyosodott, hogy helyes volt a *Populorum progressio* abbéli aggodalma, hogy az ember pusztán a technikára és saját erejére alapozva képtelen arra a haladásra, amire vágyik, és ami jobbá teheti környezetét. A Krisztusban gyökerező emberkép számára a csupán gazdasági és technológiai gyarapodás nem lehet sem elég, sem pedig cél. A valódi növekedés legfőbb ereje a keresztény szeretet, amely egy emberhez méltóbb civilizáció kialakulását mozdítja elő, a teljes embert szem előtt tartva. Az önnön végső értelmét megadni nem tudó, ám a transzcendens hívásra válaszoló fejlődés akkor válhat hivatássá, ha megnyílik az Abszolút felé.⁹¹⁸

Korunk sajátos adottsága, hogy a nemzetközi szerződések, a politikai, gazdasági, kereskedelmi uniók létrejötte, az országhatárokon átívelő cégbirodalmak és a termelőeszközök megnövekedett mobilitása miatt az államhatalmak mozgástere szűkült. Ez egyrészt kiaknázandó lehetőség a kereszténység számára, mert a fenti folyamat hatásaként erősödik a mozgalmak, civil összefogások és társadalmi szerveződések szerepe. Ennek jótékony hatása lehet, hogy a polgárok megnövekedett figyelemmel fordulnak a közügyek felé. Számolni kell viszont számos negatív következménnyel is, mint például a szociális háló csökkenésével.⁹¹⁹

Ahhoz, hogy a keresztény egyházak, közösségek és egyének a siker reményében szállhassanak vitába a relativizmus képviselőivel, elengedhetetlen, hogy kivívják maguknak azt a jogot, hogy a kultúra területén egyenrangú partnerként tekintsenek rájuk.⁹²⁰ A posztmodern világ azon kísértése mellett, amelyben önmagát egyedüli választási lehetőségként mutatja be, közösségeink képesek felmutatni a katolikus világlátás „nagy elméletét”.⁹²¹

Szervesen kapcsolódik az élet méltóságához a vallásszabadság kérdése. Szót kell emelni a más vallások által irányított vagy diktatórikus berendezkedésű államokban a vallásszabadságért, s ezzel párhuzamosan a nyugati civilizáció területén küzdeni kell a vallást, a hitet övező közönnyel. Hitünkben fakadó feladatunk, hogy hangoztassuk az enciklika igazságát: „Az ember valódi fejlődésének biztosítója Isten, annyiban, hogy megteremtette az embert saját képmására, ezzel megalapozta transzcendens méltóságát, táplálja azt a vele született vágyát, hogy több legyen.”⁹²²

Az egyház évezredek tudását és tapasztalatát kínálja, hogy felhívja a figyelmet a szeretet és igazság szükségességére a fejlődésben, a hit és a tudás összetartozására és arra, hogy az elmaradottság okai között ott találjuk a bölcsesség és a szintézis hiányát. Ugyanakkor Benedek pápa, kijelölve az egyház illetékességi körét, arra figyelmeztet, hogy az egyház

⁹¹⁷ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 4–6. pont.

⁹¹⁸ Lukács (2016): i. m. 207.

⁹¹⁹ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 25. pont.

⁹²⁰ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 26. pont.

⁹²¹ Frenyó (2015): i. m. 68.

⁹²² XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 29. pont.

az üdvösség szakramentumaként nem politikai programot kínál, hanem tiszteletben tartja a teremtett világ szabadságát és illetékességét.⁹²³

Mindezek fényében a hívő közösségek küldetése, hogy az utilitarisztikus létszemlélet és a túlzott teljesítményorientáltság által elvakított embert az igazságban nyugvó szeretet ajándékozó aktusára hívják. Az ingyenesség és ajándékozás örömét meg kell mutatnunk embertársainknak.⁹²⁴

Az enciklika második fejezetében, a fejlődés pozitív dimenzióinak említése mellett, Ratzinger bíboros figyelmeztet a magát az embert is fenyegető torzulásokra.⁹²⁵ Megoldási javaslatként egy olyan szintézist, szemléletváltást tartalmazó humánökológiát említ, amely célul tűzi ki a társadalom általános erkölcsi állapotának a javítását.⁹²⁶ A társadalmi, gazdasági kérdésekkel kapcsolatban a pápa arra hív, hogy az igazságosság szabályainak kezdettől, a gazdasági folyamat beindulásától jelen kell lennie, és nem elég mindezt utólag, mellékes dologként hozzáadni.

A *Caritas in veritate* egyik fő hangsúlya az ajándékozás elve,⁹²⁷ és ezt a gazdaság dimenziójában tárgyalja Benedek pápa. Az enciklika II. János Pál pápa hagyományát folytatva az állam, a piacgazdaság és a civil társadalom hármastagolását használja, s arra hívja fel a figyelmet, hogy ezek a dimenziók átjárják és kölcsönösen kiegészítik egymást.⁹²⁸ Ez a triász, kiegészülve az ajándékozás elvével, nagymértékben előmozdíthatja a gazdaság közjóra való irányultságát.⁹²⁹ Azaz a csereigazságosság alapján működő ökönműködésben, annak érdekében, hogy a meglévő igazságtalanságok csökkenjenek, szerepet kell kapnia az ingyenességnek is. Azért kívánatos, hogy a piacon, a gazdasági életben a nonprofit szervezetek jelenlétének elvi és gyakorlati alapjait mindenhol megteremtse, mert ezek a civil szerveződések képesek leginkább keretet adni az ajándékozás elvének.⁹³⁰ E szervezetek egyik legfontosabb szerepe, hogy az egyházakhoz hasonlóan részt vállalnak a szolidaritásból, segítve a gazdaság humanizálódását.⁹³¹ Sok esetben munkájukat

⁹²³ Lukács (2016): i. m. 208.

⁹²⁴ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 34. pont.

⁹²⁵ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 21–27. pont.

⁹²⁶ Lukács (2016): i. m. 210.

⁹²⁷ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 36–39. pont.

⁹²⁸ Balázs (2010): i. m. 64.

⁹²⁹ A gazdaság közjótól való elfordulásának jelenségére közgazdászok is felhívják a figyelmet. „Amíg az ajándékozás oka magyarázatra szorul, addig a *non-tuista* viselkedést teljesen természetesnek fogadják el, ami nem igényel magyarázatot. Miért van az, hogy aki nem ad, az felmentve érzi magát a választásának érvényes magyarázata alól, míg az, aki ad úgy érzi, hogy köteles megindokolni tettét?” Vö. Bruni–Zamagni (2013): i. m. 189–190.

⁹³⁰ Már Szent II. János Pál pápa is részletesen foglalkozott a kérdéssel. A nonprofit szervezetek adják a *Centesimus annus* körlevél által ajánlott hármastagrendszer egyik pillérét a piac és az állam mellett. Vö. II. János Pál pápa: *Centesimus annus*. Budapest, Szent István Társulat, 1991. 35. pont.

⁹³¹ A témával kapcsolatban a szaktudomány képviselői közül is sokan hasonlóan vélekednek. „Az a kérdés, hogy a gazdaság humanizálható-e vagy sem, a következő szempontok alapján ítélhető meg: van-e értelme olyan piaci modell elképzelésének és megalkotásának, amely képes (de legalábbis hajlandó) magában foglalni minden embert, nemcsak a megfelelően »ellátottakat« vagy rátermetetteket, és értékelni (értéket tulajdonítani) minden emberi dimenziót, nem csupán azt, amelynek jellemzője a birtoklás?” Vö. Bruni–Zamagni (2013): i. m. 124.

hatékonyabban is tudják végezni, mint az állami szervek, mert felépítésükben kevésbé bürokratikusak és, igen gyakran helyi szervezetről lévén szó, jobban ismerik az adott térség problémáit.⁹³²

A pápa öröndetesnek tartja, hogy a szabadság- és személyiségi jogok egyre nagyobb hangsúlyt kapnak, de nem eshetünk bele az individualizmusnak abba a szélsőségébe, amely a jogok javára teljesen megfedkezük a felelősségről és a kötelességekről. A kettőnek kart karba öltve kell járnia. A jogok és a kötelességek ugyanabból az antropológiai, etikai gyökérből származtathatják magukat, így bármelyik tagadása egyben a másik torzulásához is vezet.

Hasonlóképp fontos – mondja XVI. Benedek –, hogy a fiatalok számára az egyház bemutassa a család és a házasság szépségét. Bátran kell kiállni amellett, hogy az állam támogassa „az egy férfi és egy nő közötti házasság által megalapozott családnak, a társadalom alap- és életsejtjének középpontba kerülését és sérthetetlenségét. [...] gondoskodva annak gazdasági és pénzügyi problémái megoldásáról is”.⁹³³

A *Caritas in veritate* részletesen foglalkozik korunk egy másik sokat vizsgált problémájával, a természetnek mint az ember élőhelyének a kérdésével is. A keresztény embernek egyszerre kell vallania, hogy a természet nem lehet önmagában végső érték, amely fontosabbá válik az embernél, és azt is, hogy mint életünk Isten által teremtett színhelye szüksége van gondoskodó szeretetünkre, és nem válhatunk vigyázó sáfárából könyörtelen pusztítókká.⁹³⁴

Az egyház támogatja a természetvédelmet, de hangsúlyozza, hogy nem pusztán a levegőt, az erdőket és a vizeket kívánja megóvni, hanem leginkább arra törekszik, hogy az embert magát védje meg önnön pusztítása erejétől. A humánökológia tehát – bár szorosan összefügg – fontosságában megelőzi a környezeti ökológiát.⁹³⁵

Súlyos tévedés lenne, ha a keresztény tanúságtétel csak a piac, a közélet és a környezetvédelem emberibb arcáért állna ki, ám hitünk legalapvetőbb sajátosságainak társadalmi vetületeit másodlagosnak gondolná. Ebben a dimenzióban beszél a körlevél az emberi szegénység egyik legsúlyosabb fajtájáról, a magányról, a kitaszítottság, egyedüllét fájdalmas tapasztalatáról. A teológiának mindig hangsúlyoznia kell, hogy ez a szegénység, akárcsak az anyagi, végső gyökerét Isten szeretetének az elutasításában leli meg. Abban a téves hitben, hogy az ember bezárkózhat és elegendő önmagának. Küzdeni kell az ilyenfajta hamis ideológiák ellen és kihasználni korunknak azt a típusú beállítottságát, amelyben egyre nagyobb szándék mutatkozik az egymás felé közeledésre. Az „én” „te” általi megszólítotttsága, a közösség az, ami lehetővé teszi a személy teljes kibontakozását.

⁹³² Lucius Annaeus Seneca (Kr. e. 4 – Kr. u. 65) a *De Beneficiis*ben így ír a kölcsönösségről: „a gráciák miért vannak hárman és miért testvérek, miért fonódnak egymásba kezeik, miért mosolyognak és fiatalok? Van, aki szerint azért, mert az egyik jót tesz, a másik elfogadja, a harmadik pedig viszonzozza.” Bruni–Zamagni (2013): i. m. 190.

⁹³³ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 44. pont.

⁹³⁴ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 48. pont.

⁹³⁵ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 51. pont.

A Szentháromság misztériumából érthetjük meg igazán az egymás iránti nyitottságnak ezt a valódi mélységét.⁹³⁶

A politikai hatalmat gyakorlók hatalmas küldetése felmérni azt, hogy „az egyes kultúráknak és vallásoknak a társadalmi közösség felépítéséhez való hozzájárulását”⁹³⁷ miként értékeljük a szeretetre és az igazságra támaszkodva. Azt viszont a kereszténység a többi vallással együtt vallja, hogy a hit csak akkor tud tevéleges részévé válni az emberi fejlődésnek, „ha Isten helyet kap a nyilvánosság világában, sajátosan tekintetbe véve a kulturális, társadalmi, gazdasági és különösképpen a politikai szempontokat. Az egyház társadalmi tanítása azért született, hogy ez a »polgárjogi nyilatkozat« érvényre juttassa a keresztény vallás szempontjait. Annak a jognak a megtagadása, hogy az emberek hitüket nyilvánosan megvallják, a vallásukat gyakorolják vagy hogy a közélet is tájékoztatást kaphasson a hit igazságairól, a valódi fejlődés szempontjából negatív következményekkel jár. A vallásnak a nyilvánosság területéről való kizárása ugyanúgy, mint a vallási fundamentalizmus akadályozza az emberek egymásra találását és az emberiség haladása érdekében való együttműködést.”⁹³⁸

A bioetikáról szólva a körlevél azt „a technika kizárólagossági igénye és az ember erkölcsi felelőssége közötti kulturális összeütközés”⁹³⁹ legfontosabb színterének látja. A probléma ontológiai gyökere abban áll, hogy ki az emberi élet létrehozója: önmaga vagy Isten. Az elégséges válaszok megalkotásához a hitet és az észet együttesen kell segítségül hívunk. Minden erőnkkel törekednünk kell arra, hogy a halál kultúrája helyett az élet kultúráját ismertessük meg embertársainkkal – figyelmeztet Benedek pápa.

Az enciklika befejező részében az egyházfő arra int minket, hogy Istentől mindent megkapott az ember, a világot, az életet, a jelent és a jövőt, ő maga azonban Krisztusé.⁹⁴⁰ Az igazi fejlődés mozgatója pedig, az igazság által áthatott szeretet nem a mi művünk, hanem ajándékként kapjuk a Mennyei Atyától.⁹⁴¹

Összefoglalóan megállapítható, hogy a *Caritas in veritate* a keresztény filozófia realista műve, amely azonban a valóságot a véges-végtelen egységében, egy éltető lelkület által vezérelten szemléli, s változó világunkban vezérfonalként szolgál. A körlevélben a metafizika és az antropológia egységben van, s „így válik lehetővé, hogy szilárd egyensúlyba kerüljön ember és természet, egyén és közösség, gazdaság és erkölcs, tudomány és erkölcs, anyag és szellem, hit és értelem viszonya, ezekben az összefüggésekben megfelelő értékelést kapjon a közjó, az állam, a globalizáció, a munka, a kultúra fogalma, s a maga gazdagságában világossá váljék az emberi természet és a személy mibenléte és rendeltetése.”⁹⁴²

⁹³⁶ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 53. pont.

⁹³⁷ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 55. pont.

⁹³⁸ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 56. pont.

⁹³⁹ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 74. pont.

⁹⁴⁰ 1Kor 3,22–23.

⁹⁴¹ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 78. pont.

⁹⁴² Frenyó (2015): i. m. 71–72.

2.3. A hit és a tudás viszonyának keresztény megközelítése

Jáki Szaniszló (1924–2009) magyar származású, Templeton-díjas fizikus és bencés szerzetes-teológus az emberi történelemmel kapcsolatban az egyik legfontosabb kérdésnek azt tartotta, hogy miért nem fejlődött ki a tudomány egyik nagy ókori kultúrában sem.⁹⁴³ Jáki a hit és az értelem közötti kapcsolat elkötelezett kutatójaként úgy vélte, hogy a tudomány virágzása lényegében a teremtésről és a megtestesülésről alkotott keresztény felfogáshoz kapcsolódik. A természet megismerhetőségébe vetett hit, ami a kutatás feltétele, a keresztény teológia azon meggyőződéséből ered, hogy az isteni terv miatt vált értelmessé a teremtés. A kereszténység újfajta természetszemlélete lassan beérő, de döntő hatással volt az európai tudományfejlődésre.

Első pillantásra úgy tűnhet – mondja Jáki –, hogy a Krisztusról szóló keresztény dogma választásra kényszerít Krisztus és a mindenség között, vagy a vallás és a tudomány között. A történelmi tény ezzel szemben az, hogy a tudomány ennek a dogmának köszönheti születését. A pontosan elrendezett mindenség gondolata ugyanis nélkülözhetetlen a megismerés számára. Ennek meglátását nem a görögség hagyta ránk örökségül, hanem az egyházatyák – Hippolytus (170–235), Irenaeus, és főleg Athanasius. Amikor azt bizonyították, hogy a Fiú, akiben az Atya mindent teremtett, valóban egylényegű vele, akkor azt is állították, hogy ez a Fiú vagy Logosz nem teremthet mást, csak egy egészen logikus és mindenestül elrendezett fizikai világmindenséget.⁹⁴⁴

Beinert szerint a modernitásban több fronton is támadás alá került a teista világnézet. Mind közül a legsúlyosabb következményekkel járó nehézségek azonban a közép-kor egységes világképét megkérdőjelező modern természettudományok felől zúdultak az egyházra. Ez annak ellenére is igaz, hogy a modern természettudomány első nagy alkotói valamennyien keresztények voltak, akik a gyakorlatban kívánták alkalmazni a tomista szintézist, miszerint a hit és a tudás nem mondhat ellent egymásnak.⁹⁴⁵

A modern nyugati tudomány megszületését Francis Bacon (1561–1626) és Descartes filozófiájából szokták eredeztetni. Bacon célja az volt, hogy a tudomány felszerelje az intellektust az emberi ész tökéletesebb használatával. A tudományosság kritériuma a kísérleti és a racionális szoros együttműködésén múlt.⁹⁴⁶ A tudományelmélet korai szakaszaiban arra törekedtek, hogy a kutatás autonómiájának biztosítása érdekében a tudományt elválasszák a vallástól.⁹⁴⁷ A felvilágosodás célul tűzte ki, hogy megteremtse a tudás létjogosultságát és arra bátorítsa az embert, hogy kilépjen a maga okozta kiskorúságból.

Egyre gyakrabban feledkeztek meg azonban arról, hogy „a természettudomány és a technika a maga módszereivel képtelen a dolgok végső gyökeréig hatolni, fejlődésük mégis tápot adhat bizonyos fenomenalizmusnak és agnoszticizmusnak azáltal, hogy

⁹⁴³ A görög tudomány sosem tudta azt a szakadékot legyőzni, ami a modern tudománytól elválasztotta.

⁹⁴⁴ Jáki Szaniszló: Hit, tudomány, haladás. *Vigilia*, 52. (1987), 8. 620–625.

⁹⁴⁵ Beinert (2005): i. m. 185–186.

⁹⁴⁶ Márkus (2017): i. m. 170–177.

⁹⁴⁷ Márkus (2017): i. m. 186.

kutatási módszerüket illetéktelenül a teljes igazság megtalálása legfőbb szabályának tekintik. Sőt fenyeget a veszély, hogy a mai eredményekben túlságosan bizakodó ember megelégszik önmagával, és már nem keres magánál magasabb rendű értékeket.”⁹⁴⁸

Napjainkban⁹⁴⁹ – a modernitás szembenállása után – segíti a vallás és a tudomány párbeszédét, hogy immár egyiknek sem kizárólagos alapja az arisztotelészi logika, s a valóság megragadására irányuló törekvések közben új tér nyílik a dialógus számára.⁹⁵⁰ A 20. század derekától a tudósokat jobban jellemzi az agnoszticizmus, mint a szcientizmus. Látva a tudományos rendszerek állandó változásait, a viszonylagosság érzése erősödött fel, és a bizonyossággal szemben a közelítések, kutatások fontossága jelent meg.⁹⁵¹

Bolberitz Pál (1941–2020) döntőnek tartja a 20. századi fizika néhány sarokpontját korunk tudományelméletének a vizsgálatakor. Úgy látja, hogy a determináns paraméterek szükségletének Neumann János-féle (1903–1957) cáfolata, Max Planck (1858–1947) kvantumokkal kapcsolatos munkássága, Albert Einstein relativitás elmélete és az ősrobbanás következtében mára a fizikusok nagy része feladta a modernitás azon meggyőződését, hogy a természeti jelenségeket képesek vagyunk objektív módon mérni és megfigyelni. A részecskefizika egyenesen arra mutatott rá, hogy az anyag végső alkotóelemei nem anyagi természetűek. A kvantumfizika pedig azt bizonyította be, hogy a megismerő alanyt figyelmen kívül hagyó világkép hamis eredményt ad.⁹⁵² Kurt Gödel (1906–1978) 1930-ban publikálta nemteljességi tételét, mely szerint bármilyen tudományterületen belül található olyan tézis, amely nem igazolható az adott axiómarendszeren belül.⁹⁵³

Az antropikus elv értelmében pedig természeti világunk fizikai működőképessége csak bizonyos numerikus állandók rendkívül pontos értékei mellett biztosítható. Az ehhez szükséges finomhangoltság létfeltétele világunknak. Ez azonban felveti ennek a sajátos összhang eredetének a kérdését, s sok természettudóst arra indított, hogy a véletlenszerű kialakulás előfeltételezését bírálva, akadémikus keretek között újra számításba vegyék a tervezett világegyetem lehetőségét. A Nobel-díjas Christain de Duve (1917–2013) szavaival a világ várandós volt az emberrel.⁹⁵⁴

A természettudományos kutatás paradigmaváltását jelzi Polányi széles körben elfogadottá vált állítása, miszerint a tudományos ismeret sem lehet soha személytelen.⁹⁵⁵ Polányi tétele, hogy a megismerésből nemcsak hogy nem küszöbölhető ki a megismerő alany – ahogy ezt a modern tudományosság óhajtotta –, hanem ez egyenesen a tudást

⁹⁴⁸ Gaudium et spes. 57. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

⁹⁴⁹ A hit és a tudás modernitás korabeli problematikus viszonyát könyvünk már korábban, az ateizmus kapcsán tárgyalta.

⁹⁵⁰ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 121.

⁹⁵¹ Daniélou (2020): i. m. 11.

⁹⁵² Newbiggin (2006): i. m. 54–55.

⁹⁵³ Gaál (2020): i. m. 132.

⁹⁵⁴ Livingston (2021): i. m. 267–270.

⁹⁵⁵ Bolberitz (2007): i. m. 285–297.

konstituáló lényeges elem. Az ismeret mindig személyes, ezért előfeltétele a hit.⁹⁵⁶ Locke kritikai filozófiájának azon véleményével szemben, amely szerint a hit a tudás hiánya, Polányi posztkritikai filozófiájában Szent Ágoston nyomán úgy fogalmaz, hogy a hit az ismeret előfeltétele. „A hit megelőzi a tudást, a hit a tudás forrása. A felfedezőnek hinnie kell abban, hogy létezik egy rejtett valóság, amelynek felfedezésére minden igyekezete irányul.”⁹⁵⁷ Polányi társadalomtudományi következtetést is levon tudáseméleti megállapításából. Rámutat ugyanis, hogy a megismerő alanyt kiküszöbölő pozitívista paradigma következménye a tudományos szkepticizmus, amely a gyakorlati élet terén nihilizmusként csapódik le.⁹⁵⁸

A tudomány premisszái maguk is hitek. Az elmúlt háromszáz év alatt kialakult hitek arról, hogy a tudományos elismertségre pályázó kijelentéseknek milyen normáknak kell megfelelniük.⁹⁵⁹

Jól szemlélteti a változást Einstein gondolata, miszerint a tudomány a vallás nélkül sánta, a vallás pedig a tudomány nélkül vak.⁹⁶⁰

A *Fides et ratio*⁹⁶¹ kezdetű körlevélben II. János Pál pápa a fundamentális teológia körébe utalta a hit értelemmel folytatott dialógusának a küldetését, és véget vetett az antiracionalizmusnak. Mivel a pápa tágabb értelemben beszél a filozófiáról, ezért az enciklika jelentősége nem a szaktudományok területére koncentrálódik, s nem csupán a filozófia presztízsét kívánja visszaállítani, hanem valamennyiünket legbelül érint. Azt vizsgálja, hogy megismerhetjük-e az igazságot önmagunkról, eredetünkről és jövőnkről. Ennek gyökere abban a sajátos keresztény meggyőződésben van, amely hittel vallja, „hogy meg tudja mondani az igazságot Istenről, a világról és az emberről, és hogy azzal az igénnyel lép fel, hogy az igazság vallása”.⁹⁶² Az empirikus módszerek kánonja nem tekinthető egyetemesnek, s II. János Pál pápa ezzel szemben a racionalitás tágasságát, az emberi szellem útjainak gazdagságát ajánlja, rehabilitálva az igazság kérdését és bátorságot adva az igazság kalandjához.⁹⁶³

Ugyan történetileg valóban szembekerült egymással a tudomány és a vallás, ám ennek oka nem az volt, hogy a két világszemlélet egymásnak ellentmondó volna, hanem az, hogy a tudományra épülő új paradigma gyors terjedése megrengette a korábbi, vallásra épülő értelmezési keretet.⁹⁶⁴ A hit és a megismerés nem egymással szemben álló, hanem egymás mellett, együtt létező valóságok. Erre tanít minket a János-

⁹⁵⁶ Nagy (2020): i. m. 142–143.

⁹⁵⁷ Nagy (2020): i. m. 143.

⁹⁵⁸ Nagy (2020): i. m. 238–241.

⁹⁵⁹ Nagy (2020): i. m. 145.

⁹⁶⁰ Gaál (2020): i. m. 138.

⁹⁶¹ „Utat tud mutatni annak az észnek, amely figyelmesen keresi az igazságot. Ily módon a hit, mely Isten ajándéka, bár nem az észre támaszkodik, azt semmiképpen sem nélkülözheti; ugyanakkor az észnek a hitből kell erőt merítenie azokhoz az új célokhoz, melyeket egyedül képtelen elérni.” Vö. II. János Pál pápa (1999): i. m. 67. pont.

⁹⁶² Ratzinger (2019): i. m. 153.

⁹⁶³ Ratzinger (2019): i. m. 154., 161.

⁹⁶⁴ Hamilton (1998): i. m. 213.

evangélium: a hit a megismerés kezdete, a megismerés a hit beteljesedése.⁹⁶⁵ A *Fides et ratio* tanúsága szerint pedig a hit és az ész két szárny, amelyekkel az emberi szellem képes felemelkedni a *iustitia* szemlélésére. Az igazság megismerésének vágyát Isten oltotta az emberi természetbe. A *Dei Filius* megállapítását emlékezetünkbe idézve a *Fides et ratio* úgy fogalmaz, hogy a megismerésnek két legitim rendje van, a hit és az ész tartománya. Ezért az igazság keresése során az egyház fontosnak tartja és segítségül hívja a filozófia meglátásait.⁹⁶⁶ A végső igazságok korunkban fájoan háttérbe szorult keresése igényli az ész és a hit összekapcsolását, hogy az ember képes legyen helyesen érzékelni Istent, a világot és önmagát.⁹⁶⁷

Hit és értelem összetartoznak, mert Isten és az értelem összetartozik, és mert az emberi értelem is egyike a Szentlélek ajándékainak. A keresztény hit kötődik az értelemhez, és igénybe veszi felismeréseit. A hitnek és az értelemnek szüksége van egymásra, de a köztük lévő kapcsolatot újra kell értelmezni. A hit nélküli értelem nem ismeri fel önnön határait és véges voltát. Eberhard Jüngel (1934–2021) az anzelmi *fides quaerens intellectum* kiegészítését javasolja, hogy úgy szóljunk a hit és az értelem viszonyáról, hogy a hit azt a belátást keresi, amely a maga részéről a hitet keresi (*fides quaerens intellectum quaerentem fidem*).⁹⁶⁸

A hit által közvetített tudást Daniélou Gabriel Marcel nyomán személyek közötti kapcsolatból fakadó tudásként írta le. A francia teológus XVI. Benedek pápa gondolatával⁹⁶⁹ összhangban úgy vélte, hogy a hitben szerzett tudás nélkülözhetetlen eleme, hogy tanúságtevőkön keresztül jut el az emberhez. Az igazság felfedezésében, megismerésében egymásra vagyunk utalva.⁹⁷⁰ Ehhez kapcsolódóan fogalmazott úgy Bolberitz, hogy az önmagunkba, az emberekbe és az életbe vetett hit nélkül nem lehet létezni, mert elviselhetetlenné válna az élet.⁹⁷¹

Ferenc pápa úgy látja, hogy az evangelizált kultúrának, azaz a hit által megjelölt kultúrának olyan belső tartalékai vannak, amelyek a hit, a szolidaritás és a bölcsesség értékeit hordozva egy szolidárisabb társadalmat képesek munkálni. A valódi párbeszéd a kultúra és a tudomány világával az evangelizációban elkötelezett kereszténység számára azért fontos, mert így juthat el „az evangélium ajánlattétele a kulturális szövegkörnyezetek és a címzettek sokféleségéhez”.⁹⁷²

A hit ezért nem fél az észről, hanem keresi azt, és bíz benne, tudva, hogy mindkettejük világossága Istentől ered. Az egyház örül a tudományos fejlődésnek, és igyekszik azt a hit és a természeti törvény fényével gazdagítani. Ugyanakkor amikor egyes

⁹⁶⁵ Kránitz (2019): i. m. 483–485.

⁹⁶⁶ II. János Pál pápa (1999): i. m. 9. pont.

⁹⁶⁷ II. János Pál pápa (1999): i. m. 5., 16. pont.

⁹⁶⁸ Huber (2021): i. m. 169–173.

⁹⁶⁹ Joseph Ratzinger: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 79–82.

⁹⁷⁰ Daniélou (2020): i. m. 47.

⁹⁷¹ Bolberitz Pál: *Elkötelezetten*. Budapest, Márton Áron Kiadó, 1996. 157.

⁹⁷² Ferenc pápa (2014): i. m. 132–134. pont.

tudósok szakterületük határain kívül eső megállapításokat tesznek, akkor a kereszténységnek kötelessége arra figyelmeztetni, hogy ez az ideológia és nem pedig az ész hangja.⁹⁷³

XVI. Benedek pápa szerint a hit „létünk tájékozódása a mindenségben”. Egy olyan döntés, amely életünk minden területére hatással van. Az egész én cselekvése: intellektuális, érzelmi és akaratilag egyszerre. A szív cselekedete, és mint ilyen: vallomás. Nem magánügy, hanem gondolat, szóvá és tette válnak közösségi aktus.⁹⁷⁴

Ratzinger a *Fides et ratio*-ról elmélkedve abban látja a hit és filozófia kapcsolatának döntő kérdését, hogy megismerheti-e az ember az igazságot önmagáról, az eredetéről és jövőjéről.⁹⁷⁵ A teológia Isten ígéretéből indul ki, mivel azonban ez az íge maga az igazság, így az emberi értelem megismerést célzó vágyával is kapcsolatba kerül.⁹⁷⁶

A klasszikus istenérvek módosított szerepben, de ma is segítségünkre lehetnek: amennyiben Jaspersszel elfogadjuk, hogy Isten csak egy bizonyos pontig közelíthető meg értelmileg, akkor a mozgásból, létesítő okságból, esetlegességből, tökéletességi fokozatokból és célirányosságból vett érvek ma is igazak, de nem kényszerítő erővel hatnak, hanem a szabad belátás alapján.⁹⁷⁷

Rowan Williams volt canterburyi érsek, anglikán teológus úgy közelíti meg a problémát, hogy amikor az egyetemes ráció kényszere és a kritikán felüli tekintély közül próbálunk választani, akkor rosszul tettük fel a kérdést. Nem egy mindenre választ adó, végérvényes racionális érvrendszerre van szükségünk, hanem az ítélőképesség közös gyakorlására, amelynek során minden résztvevő megkaphatja a figyelmet.⁹⁷⁸

Newbiggin provokatívan azt állítja, hogy társadalmunk pluralitása csak a hitekre terjed ki, a tények világára nem. Ennek következtében pedig iskoláinkban a szekularizált humanizmus vallását tanítják, ami teljes képet kínál az emberről. A legutóbbi három évszázadot szisztematikus szkepticizmusnak hívja, amely a kritikai szkepticizmus próbájának vetett alá minden hagyományt, és azt ígérte, hogy az igazság ragyogó világosságába vezet majd el. Russell elméletét – a tudományos törvény megállapításának három fő lépéséről – Polányit követve cáfolja. Az új apologetika számára két döntő megállapítást tesz Newbiggin: egyrészt a tudományos felfedezés a képzelet nagy ugrásával kezdődik, így hit nélkül nem beszélhetünk tudásról. Másrészt remek leírást ad arról, hogy a dogmatikus álvallássá vált egyetemes kételkedés zsákutca, amibe Descartes vezetett minket.⁹⁷⁹

A keresztény hit képviselőinek válaszolniuk kell a felvilágosodás hagyománnyal és tekintéllyel kapcsolatos kérdéseire. Többek között rámutatva arra a kettősségre,

⁹⁷³ Ferenc pápa (2014): i. m. 242–243. pont.

⁹⁷⁴ Joseph Ratzinger: *A közép újráfelfedezése. Alapvető tájékozódások*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 125–129.

⁹⁷⁵ Ratzinger (2019): i. m. 153.

⁹⁷⁶ Ratzinger (2019): i. m. 173.

⁹⁷⁷ Bolberitz (2007): i. m. 125–127.

⁹⁷⁸ Williams (2014): i. m. 147–149.

⁹⁷⁹ Newbiggin (2006): i. m. 43–56. Hasonlóan látta Maritain is. Vö. Maritain (1999): i. m. 147.

hogy amíg a vallási tradíciót elutasítják, addig a modern tudomány is hagyományokra, előfeltételezésekre épül. A hagyomány tekintélyét a tudósok közössége tartja fent, közösségüknek pedig az az alapja, hogy önként elfogadják annak a tradíciónak a megkérdőjelezhetetlenségét, amely önmagából nyeri tekintélyét.⁹⁸⁰

Newbiggin Martin Buber (1878–1965) gondolatait segítségül hívva úgy érvel, hogy a két hagyomány különbsége nem az, hogy az egyik az értelemre, a másik pedig a tekintélyre támaszkodik. Mint láttuk, a hithez is hozzátartozik az értelem, és a tudományos megismeréshez is a hagyomány, a tudományos tekintély elfogadása. Mindkettőnek egyaránt része a hit és a racionalitás is. A különbség az, hogy a teista világnézet „Isten szólt” felkiáltásával szemben a modern tudomány a „felfedeztem” kiáltását teszi meg eredeti tapasztalásnak. Buberi terminológiával az „én-az” és az „én-Te” tapasztalatai állnak itt szemben egymással. „Az én-az világban én irányítom a dolgokat. Én döntöm el, milyen kérdéseket teszek fel, milyen vizsgálatokat végzek el. [...] Rákényszerítem a világot, hogy adjon választ a kérdéseimre.”⁹⁸¹ Ezzel szemben az „én-Te” viszonyban az értelemnek más szerep jut: a gögös autonómia helyett egy figyelmes és bizakodó nyitottságot szolgál.

Goheen is úgy látja,⁹⁸² hogy a felvilágosodásra épülő kultúra és tudománykép dogmatikussá vált, és a keresztény hit szekuláris változataként jelenik meg. Európa magáévá tette a felvilágosodás humanista, szekuláris világképét. A 18-19. századra a szekuláris-racionalista humanizmus átfogó és győztes paradigmává vált, és átformálta a nyugati civilizáció minden szegletét. A felvilágosodás hite nem racionális tudományeszmény, hanem Szent Ágoston képének, az Isten városa felé haladó történelemnek a pogány változata, az emberi erőfeszítés és fejlődés által elhozott paradicsom utópiája. A tudomány és a technológia csupán eszközök ahhoz, hogy a történelem elérje utópisztikus célját. Ez a világkép szekuláris, racionalista és naturalista, humanizmusának alapja pedig egy téves és torz embereszmény volt.

Goheen Taylor *A Secular Age* című művének gondolatát idézve arról ír, hogy a jelenlegi helyzet megértéséhez vissza kell lépni az időben, és helyesen kell elmondanunk az elmúlt ötszáz év történetét. Isten tagadásából a Teremtő és a Megváltó tagadása fakad. Az első állításból az következik, hogy nincs, aki értelmet adjon az emberi életnek, elrendezze a teremtést és egyetemes érvényességű mércét adjon. Ha pedig nincs Megváltó, akkor nincs, aki megszabadítaná a világot a gonosztól. Az elmúlt századokban az ember próbálta meg magára öltetni mindkét feladatot. Ebben a spirituálisan légüres térben a modernitás új elbeszélést alkotott, és egy szekuláris-antropocentrikus paradigmaváltást eszközölt. Az új, Isten nélküli világot Taylor kizárólagos humanizmusnak nevezi. Az Isten uralma nélküli teremtésből természet, az önmaga irányítójává váló emberi személyből pedig alany lesz. Az uralkodó hit immár a modern humanizmus

⁹⁸⁰ Newbiggin (2006): i. m. 65–67.

⁹⁸¹ Newbiggin (2006): i. m. 80.

⁹⁸² Goheen (2019): i. m. 134–135.

hitvallása és a fejlődés melletti elköteleződés lett. A 20. század fájdalmas tapasztalatai azonban bizonyították, hogy a haladás narratívája hamis.⁹⁸³

McGrath úgy érvel, hogy nincs egyetemes paradigmája a vallás és a tudomány kapcsolatának, amely koronként változó és a történelmi körülményektől meghatározott.⁹⁸⁴ Így lehetőségünk van ennek bármikori újraértékelésére. Az apologeta szerint⁹⁸⁵ az emberi természetet valami arra sarkallja, hogy kérdéseket tegyen fel a világgal kapcsolatban. Tapasztalataink szerint ráadásul a világban van is valami olyan, ami alapján ezek a kérdések megválaszolhatók. Az emberi és a természetben fellelhető racionalitás azért felelnek meg egymásnak, mert mindkettő magán viseli az isteni elrendezés nyomait. Az emberi természetben a bűnös volt ellenére is láthatóak az *imago Dei* bizonyos vonásai és a természet rendjét kifürkészni képes értelem Istenből magából is megért valamennyit. Hasonlóan a Szent Tamás-i utakhoz, McGrath is az analógia elve mentén fűzi gondolatait: világunk Istent mint annak teremtőjét tükrözi vissza. Az apologetika rámutathat, hogy az ész akkor szabadulhat meg a racionalizmus bűnös emberi állapotából, ha újra tudatára ébred, hogy gyökerei Isten természetében vannak. Hitünk nem irracionális, sőt egy racionálisan következetes rendszert alkot. Francis Schaeffert (1912–1984) idézve abban ragadja meg a lényegét, hogy „a kereszténységnek tehát alkalma van rá, hogy világosan kimondja: az ő válaszában pontosan az található meg, amiről a modern ember lemondott – a gondolkodás egysége. Egységes választ kínál az élet egészére.”⁹⁸⁶

A racionalizmus ideológiája azt hirdette, hogy az értelem mindent el tud mondani (vagy most vagy a jövőben) arról, amit a világról és önmagunkról tudnunk kell. Az apologetika feladata, hogy rámutasson az értelem és a racionalizmus különbségére. Előbbi az érvelésre és a bizonyításra alapozó gondolkodás emberi képessége, amely a hit társa. A bizalmát kizárólag az emberi értelembe vető racionalizmus azonban ideológia.⁹⁸⁷ Az apologetika figyelmeztet arra, hogy lehetetlen olyan értelmi alapot szerkeszteni, amelyre felépíthető az elme székesegyháza. A tudomány arról semmit sem tud mondani, amiről igazán tudni szeretnénk: tehát pont az ember lényegi vágyaira és szükségleteire nem képes választ adni.⁹⁸⁸ Mivel legmélyebb egzisztenciánkon keresztül szembesülünk azzal, hogy a technikai megoldások nem elégségesek, s hogy a jó válaszoknak antropológiai válaszoknak is kell lenniük, így a fizika fog minket újból elvezetni a metafizikához.⁹⁸⁹ Minden természettudományos ismeretünk bizonyos fokú bizonytalanságon nyugszik. „Beérjük azzal, hogy megtanulunk élni egy olyan világban, ahol semmi sem biztos, ami fontos, és semmi sem fontos, ami biztos.”⁹⁹⁰

⁹⁸³ Goheen (2019): i. m. 307–314.

⁹⁸⁴ McGrath (2008): i. m. 83.

⁹⁸⁵ Alister McGrath: *Híd. Új utak az apologetikában*. Budapest, Harmat Kiadó, 1997. 65–71.

⁹⁸⁶ McGrath (1997): i. m. 70–71.

⁹⁸⁷ McGrath (1997): i. m. 224–225.

⁹⁸⁸ Hamilton (1998): i. m. 213–215.

⁹⁸⁹ Daniélou (2020): i. m. 29.

⁹⁹⁰ McGrath (1997): i. m. 233.

Gaál Botond is a hit és értelem egymásmellettiségével érvel. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a kereszténység természetesnek fogadja el, hogy az univerzum nyitott struktúrájú, hasonlóan az emberi természethez; így mindkettő a valóság megismerését teszi lehetővé. A keresztény gondolkodás számára a hangsúly és a helyes sorrend abban áll, hogy a fölfelé nyitott teremtett mindenség és a hit felülről nyitottsága egymásra találjon. Nincs kétféle értelem, egy a hitismeret és egy a tudomány számára.⁹⁹¹

A napjaink kortárs katolikus apologetikáját képviselő Peter Kreeft (1937–) és Ronald K. Tacelli (1947–) közös könyvükben – a pápai tanításokkal összhangban – arról tesznek tanúságot, hogy a hit és az ész sosem mondhatnak egymásnak ellent olyan dologban, amit bármelyik megismert, mert mindkettő forrása Isten. Szerintük a konfliktusos esetek valójában vagy a kinyilatkoztatásban kapott hit félreértéséből vagy az értelem hibás használatából erednek. Gondolatmenetükben az európai apologetikai gondolkodásnál bátrabban és dogmatikusabban nyúlnak a filozófiai logikához, és a hit elfogadását célzó fejtegetéseikben döntő a logikailag helyesen használt értelem: a pontos alapfogalmak és alapfeltevések, illetve a helyes következtetések. Fontos szerepet kap a természettörvényre épülő erkölcsstan és az a meggyőződés, hogy a kegyelem tökéletesíti a természetet. Az utóbbi elvből az következik, hogy Isten nem ellensége a természetnek és a világ egyes részeinek. Ebben a karakteres apologetikus érvelésben emberi értelmünk nemcsak Isten által alkotott, hanem hangsúlyosan Isten szolgálja is bennünk.⁹⁹²

Gaál teológusként és természettudósként foglalja össze az európai tudománytörténet hithez való viszonyát. Úgy látja, hogy a középkor gondolkodói az értelem igazságát akkor tartották elfogadhatónak, ha az isteni igazság ráütötte pecsétjét. Erre a transzcendens isteni igazolásra az újkornak már nem volt szüksége, viszont a hitigazságokat segítségül hívták a mindenség törvényeinek a megállapításakor. A felvilágosodás immár hipotézis szintjén is elveti Istent. A 20. század kutatása azonban olyan mélységben fedezte fel a természet összetettségét és harmóniáját, hogy kénytelen volt egy külső teremtőt feltételezni. Századunk tudósai közül pedig egyre többen vetik fel újra Isten teremtő művének a gondolatát, s tekintik a teológiát és a természettudományokat egymást kölcsönösen segítő szellemi területeknek.⁹⁹³

Jóllehet a tudomány és a technika hatalmas eredményeket ért el és korábban elképzelhetetlen módon tágította ki a természetről szerzett ismeretek határait, Ferenc pápa arra hívja fel a figyelmet, hogy ez mégsem elegendő arra, hogy választ adjon az emberek által feltett kérdésekre, megélt reményekre és szorongásokra. Ehhez az emberi létezés legmélyebb titkát érintő vallási hagyományok kincseihez kell visszanyúlnunk. A pápa a két kultúra, a humanista-irodalmi-teológiai kultúra és a tudományos kultúra közötti megosztottságon való túllépést sürgeti.⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Gaál (2020): i. m. 83–84.

⁹⁹² Peter Kreeft – Ronald K. Tacelli: *A katolikus hitvédelem kézikönyve. Észszerű válaszok a hit kérdéseire*. Budapest, Szent István Társulat, 2020. 423–427.

⁹⁹³ Gaál (2020): i. m. 150–151.

⁹⁹⁴ Kránitz (2018): i. m. 240–242.

„Éltrevaló tudomány csak a teremtésben és megtestesülésben való keresztény hit alapján születhet; az alkotó tudósok mindig ugyanarra az alapra jutnak vissza, amely a kozmosznak vagy inkább a kozmológiai érvnek sajátos szemléletét tartalmazza; a tudomány legjobb eredményei mindig újra megerősítik a mindenség valóságát a maga egész értelmi méltóságában.”⁹⁹⁵

⁹⁹⁵ Jáki (1987): i. m. 624.

Vákát

IV.

ÚJ HELYZET: AZ EVANGELIZÁCIÓ TOVÁBBADÁSA A POSZTMODERN TÁRSADALOMBAN

Vákát

1. Keresztény vízió Európáról

Európáról ködös fogalmaink vannak, és sokszor inkább azt tudjuk megfogalmazni, hogy mi az, ami nem Európa. Ellentétben ugyanis a többi földrészszel, Európának sem eleve adott identitása, sem egységes nyelve vagy népe, sem pedig egyértelmű földrajzi határa nincs. Európa nyitott kontinens. A kereszténység nélkül Európa a paradoxonok világa volt, az Ázsiától elszakadni akaró, de arra mégis képtelen „árnyék földje”, ahogy azt a föníciai nyelvből származó Európa szavunk jelenti.

1.1. A római katolikus tanítás korunk Európájáról

A II. Vatikáni Zsinat utáni pápai, egyházi megnyilatkozások visszatérően foglalkoznak az Európa-kérdéskörrel. Ennek a megnövekedett – bár korábban is jelen lévő – érdeklődésnek egyaránt oka a zsinat világ felé fordulása, az európai integráció megszületése, a lisszaboni szerződés körül kialakult parázs diskurzus és napjaink Európájának identitáskeresése.

1.1.1. Európa keresztény értékeinek katolikus megközelítése

Kontinensünk a kereszténységnek köszönheti, hogy identitáselemeit új szöveggörnyezetbe helyezte, s így képessé vált feltárni azok érvényességét.⁹⁹⁶ A róla vallott vízió nem utópia, hanem egy olyan ideál, „amely a Krisztust inspiráló Szentlélek pünkösdi univerzalizmusának teljes értékű humanizmusához tartozik”.⁹⁹⁷

Ha azonban meg akarjuk fogalmazni földrészünk mibenlétét, ahhoz pozitív értelmű tartalmi állításokra is szükségünk van. Európa akkor válhat jövőt formáló erővé – ragadja meg a lényegét Ratzinger –, ha képes megteremteni a politikai realitás és az erkölcsi idealitás szintézisét. Európa fogalmáról és mibenlétének a kérdésköréről tartott előadásában a német bíboros úgy foglalta össze a földrész és a kereszténység viszonyát, hogy utóbbi a Krisztusban létrejött szintézis a zsidóság hite és a görög szellem között.⁹⁹⁸

A kereszténység nagyban hozzájárult a mai európai kultúránk szerves részét alkotó értékek, ideálok és remények létrehozásához. Szent Pál apostol Trójából Filippibe megtett útja a korszak legjelentősebb és legnagyobb hatású eseménye volt Európa jövője szempontjából. Hittel vallott meggyőződésünk, hogy kontinensünk történelmének nincs értelme a kereszténység történelme nélkül.⁹⁹⁹ Az Európáról szóló együttgondolkodásban így tagadhatatlan a kereszténység szerepe az érték- és identitásdimenziók terén. Vítan

⁹⁹⁶ Török Csaba: Európa identitása és a kereszténység. *Vigilia*, 78. (2013), 2. 93–95., 93–102.

⁹⁹⁷ Paul Poupard: Felragyogtatni Európát szellemi dimenziójában. *Távlatok*, 52. (2001), 2. 233., 232–242.

⁹⁹⁸ Joseph Ratzinger: Európa – a keresztényeket kötelező örökség. *Vigilia*, 69. (2004), 9. 642–648.

⁹⁹⁹ Romano Prodi: Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak. *Távlatok*, 55. (2004), 3. 321., 320–325.

felül igaz ez a kultúra, az értékrend és a gondolkodásmód dimenzióiban, ugyanakkor egyházaink ennél többet igényelnek, jóval többet ajánlanak: Európa közös jövőjéhez a hit, a remény és a szeretet ajándékaival kívánnak hozzájárulni.¹⁰⁰⁰

Bolberitz különválasztva beszél a mai Európában rejtjelezve, nyomokban megtalálható keresztény értékekről és azokról a konkrét értékekről, teljes világlátást lehetővé tevő értékrendről, amelyet a kereszténység nyújtott Európának.¹⁰⁰¹ A két dimenziót összehasonlítva pedig számba veszi az eredeti keresztény értékek devalválódását. A görög-római-zsidó értékekkel szemben korunk az új pogányságot ajánlja, annak hamis abszolútumaival és bálványaival. A kereszténység új teológiai tanítása volt a teremtető Isten és a teremtetett valóság elválsztásának a gondolata. Ehelyett ma a Teremtető és a teremtmény azonosítása jelenik meg, és ebből fakadóan teremtetett abszolútumok lepik el életünk horizontját. A teremtetéssel való visszaélés és az öncéllá vált civilizáció pusztító hatása nyomán valláspótlékok széles tárháza tűnt fel. Az ember keresztény méltóságát a hol bálványozott, hol megalázott emberképi ember redukciója váltja fel. Keresztény hitünk tanúsága szerint az ember méltóságából – abból a hitből fakadóan, hogy az embernek joga van viszonylagos önállósággal kezelnie a világot – fakadt a kultúra ápolása, amivel szemben a devalválódás a civilizáció hasznossági, kényelmességi szempontjaira helyezi a hangsúlyt. A megváltás, a felszabadítás és a szabadság gondolatát felváltotta az önmegváltás és a szabadosság. A keresztény kozmológia Isten és a világ közötti szakadék áthidalhatóságának a lehetőségét vallotta. Korunk a vallás és a társadalom merev szétválasztása mellett foglal állást. A hátrányos helyzetűek szeretetből fakadó felkarolása élesen elválk civilizációnk versenyhelyzeteitől, társadalmi veszélyeitől. A misszió központi gondolata helyett a posztmodern a magánélet keretei közé kívánja száműzni a vallást. Az igazságosság és a szeretet természetes alapjaira és az intézmény és a szabadság arányos együtt látására épülő keresztény erkölcs hiányában a győztes igazsága uralkodik. S végül, a szó és a tett Krisztusra visszavezethető egysége helyett az értékek önmagukból való kifordulását jelzi az elmélet és gyakorlat szétválása, az értékpluralizmus, a relativizmus szélsősége, az individualizmus és a dekonstruktivizmus.

Hasonlóan II. János Pál pápa apostoli buzdításához Bolberitz is optimista marad, a negatív látélet felállítása ellenére is. Az optimizmusra alapot adó megoldásként a spirituális elmélyülést, a tanúságtételt és a társadalomban való egyházi jelenlétet, az igazság és a *communio* ápolását ajánlja a magyar teológus.¹⁰⁰²

Rózsa Huba (1939–) Európa és a keresztény értékek kapcsán külön figyelmet szentel a Szentírásnak, amely – ahogy fogalmaz –, a keresztény hit fundamentuma, s maradóan rányomja arculatát a kereszténység által teremtetett világra, köztük a képzőművészeti alkotásokra is. A magyar Ószövetség-professzor a Biblia által közvetített értékek közé

¹⁰⁰⁰Beran Ferenc: Keresztények a közös Európáért. *Távlatok*, 49. (1998), 2. 246–247.

¹⁰⁰¹Christoph Schönborn (1945–) bécsi érsek minden ember istenképűségét, az emberi család egységét, a szabadság adományát, az idő lineáris felfogását, valamint a munkának nem kényszerként, hanem az isteni teremtető műben való közreműködésként való felfogását említi mint sajátos keresztény hozzájárulásokat Európa értékeihez. Vö. Christoph Schönborn: Idegen test vagy gyökér? *Communio*, 19. (2011), 3–4. 45.

¹⁰⁰²Bolberitz Pál: Keresztény örökségünk. *Communio*, 11–12. (2003–2004), 67–82.

sorolja az emberi történelem sajátos értelmezését. Ez az egyetemes, az egész emberiséget magában foglaló történelemszemlélet dinamikus, értelmes, az emberre felelősséget ró, ugyanakkor a kegyelem által bármikor újramezhető és isteni rendeltetése felé halad. Rózsa arra is rámutat, hogy a lineárisan felfogott történelem keresztény eszméje összefügg a misszió küldetéstudatával. A biblikus világkép Európához hozzáadott értéke bibliai ihletésű erkölcs,¹⁰⁰³ amelynek legfőbb alkotóelemei az erkölcsi döntés súlyának tudata, a lelkiismeret, a megbocsátás és a bűnbánat. A bibliai erkölcsre támaszkodó, abból merítő keresztény Európa új tartalmat adott az antik örökségnek. Az európai és a keresztény kultúra megkülönböztető jegye a karitás is. S végül, a Biblia vallási jelentőségén túlmutatva, óriási hatással volt az európai festő- és képzőművészetre, az irodalomra és a zenére, valamint a nemzeti nyelvek fejlődésére.

Amikor Európáról gondolkodunk, akkor a kérdés valójában saját kultúránk mibenléte. Azé a kultúráé, amelyben élünk, amely identitásunk otthonát adja. Európa kapcsán tehát az európai emberről van szó, alkotásaival, reményeivel, személyes hitével és kétségeivel együtt.¹⁰⁰⁴

Az európai integrációs folyamat kiváltója a béke iránti vágy volt. Az európai egyesülés alapítói elsődleges célnak azt tekintették, hogy földrészünk két pusztító világháború után pacifizálódjon. A béke megteremtése mellett sikerült a háború romjain újjáépíteni Európát és sosem látott gazdasági jólétet teremteni. Mindkét eredmény fontos, és alapjaiban változtatta meg Európa népeinek életét. A pápák a kezdetektől fogva figyelemmel kísérték az integrációs folyamatokat, a katolikus egyház pedig ehhez illeszkedően összetett kapcsolatot alakított ki az európai szervezetekkel. A katolikus egyház és az európai egységesülés folyamatával kapcsolatban elhallgatott tény, hogy a pápák milyen sokat tettek az integráció szervezeteinek és deklarált céljainak a támogatásával.¹⁰⁰⁵ XII. Pius pápa már 1957-ben úgy fogalmazott az Európa Kongresszus résztvevőinek, hogy egyedül a kovászként ható keresztény üzenet képes arra, hogy Európa számára biztosítsa a megbékélést, az együttműködést és a kulturális különbözőségek tiszteletben tartását.¹⁰⁰⁶

Számos hiányérzetünk is van azonban az egyesülési folyamattal kapcsolatban. Egyrészt – miután francia ellenállásra már a folyamat elején – zátonyra futott a közös védelmi politika, az integráció vezetői a monetáris unió megteremtése felé fordultak, és a gazdasági, kereskedelmi, pénzügyi együttműködés erősítésében látták meg a további egységesülés lehetőségét. Mindeközben azonban megfeledkeztek nem csupán az alapító atyák – Robert Schuman (1886–1963), Konrad Adenauer (1876–1967), Alcide De Gasperi

¹⁰⁰³ A bibliai erkölcs legfontosabb sarokpontjait az Ószövetségben a tízparancsolatban (Kiv 20,2–17, MTörv 5,6–21), az Újszövetségben pedig a hegyi beszédben (Mt 5,1–7,29, Lk 6,17–49), a szeretet parancsában, a főparancsban (Mt 22,34–40, Mk 12,28–34, Lk 10,25–28) és Pál apostolnak a tízparancsolatot Isten és a felebarát szeretetében összefoglaló magyarázatában (Róm 13,8–10) találjuk. Vö. Rózsa Huba: A Biblia szerepe az európai keresztény kultúrában. *Távlatok*, 56. (2005), 3, 325., 320–334.

¹⁰⁰⁴ Máté-Tóth András: A keresztény hit európai dimenziói. *Vigília*, 78. (2013a): 6. 402.

¹⁰⁰⁵ Ujházi Lóránd: Béke és biztonság, mint állandó és közös elem az európai integráció és a „katolikus egyház” kapcsolatában. *Iustum Aequum Salutare*, 17. (2021), 2. 120., 125.

¹⁰⁰⁶ Boda (1994): i. m. 181.

(1881–1954) és Jean Monnet (1888–1979) – kereszténydemokrata víziójáról, hanem a kulturális emlékezet identitásképző erejéről, és arról is, hogy az európai politikát, intézményeket közelebb hozzák a polgárokhoz.¹⁰⁰⁷ Az alapító atyák rengeteget merítettek ugyanis az egyház társadalmi tanítását kifejező enciklikákból, s habár politikai kezdeményezésük laikus szerkezetű volt, mégis „számos tekintetben az egyház társadalmi tanítását kívánták megvalósítani az európai politikai életben és társadalomban”.¹⁰⁰⁸

A csupán jogi, gazdasági és politikai szemléletű bürokratikus Európa nem kielégítő eredmény. Európa önértelmezésének a beszűkülését eredményezi, és fájóan hiányzik belőle az a közösségi tér és érzület, amely nem valósítható meg Isten nélkül.¹⁰⁰⁹

Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) felismeri, hogy Európának égető szüksége van az egyesülés céljáról folytatott politikai vitára, azon kérdések megválaszolására, hogy miért van Európai Unió, az merre tartson, és milyen alapokra támaszkodjon. „Ha Európa nem akar zátonyra futni, akkor ezután nem jelenhet meg a gazdasági észszerűség technikai-pragmatikus konstrukciójaként; rendezőelvként kell közvetítődnie, és a népek, valamint az egyes emberek egyértelmű politikai akaratában kell gyökeret vernie. Európának világosságra van szüksége” – fogalmazott a német alkotmányjogász.¹⁰¹⁰

Böckenförde Václav Havelre (1936–2011) hivatkozva úgy folytatja gondolatmenetét, hogy amennyiben Európa civilizációs értékek közössége¹⁰¹¹ – márpedig annak kell lennie ahhoz, hogy életképes egyesülés legyen –, akkor lényegéhez szervesen hozzátartozik az egyén szabadsága, a demokrácia, a jogállamiság és a polgári társadalom. Az európai ház ezekre az alapokra építhető fel. Ezekhez az alapokhoz pedig hozzátartozik a keresztény vallás és az általa formált és meghatározott kultúra.¹⁰¹²

Keresztény szempontból a probléma a lisszaboni szerződés kapcsán csúcsosodott ki. A keresztény kultúrára mint Európa egyik pillérére az Istenre való hivatkozás megtagadása máig ható hullámokat vetett. Az uniós dokumentumok közül első ízben az amszterdami szerződés beszélt kifejezetten a keresztény egyházak és az unió kapcsolatáról. Ebben az iratban leszögezték, hogy az Európai Unió tiszteletben tartja az egyházak és a vallási egyesületek vagy közösségek tagállamokban meglévő státuszát. A keresztény hagyomány értékelésének kérdésköre pedig az Alapjogi charta előkészítése során vetődött fel.¹⁰¹³ Azonban az Európai alkotmányos szerződés lett az a dokumentum, amely minden korábbi uniós állásfoglalásnál részletesebben tárgyalta a témát. A preambulum a kulturális és humanista örökség értékei mellett már egyértelműen utal a vallási hagyományra. Ugyanakkor a Konvent egyes tagjai, valamint Franciaország és Belgium

¹⁰⁰⁷Böckenförde (2020): i. m. 107–133.

¹⁰⁰⁸Ujházi (2021): i. m. 126.

¹⁰⁰⁹Weigel (2022): i. m. 142.

¹⁰¹⁰Böckenförde (2020): i. m. 130.

¹⁰¹¹Európa bizonyos értelemben politikai, gazdasági, technikai képződmény, mindenekelőtt azonban gondolkodásmód. Vö. Romano Guardini: Európa – valóság és feladat. *Vigilia*, 66. (2001), 10. 738.

¹⁰¹²Böckenförde (2020): i. m. 131–132.

¹⁰¹³Király Miklós: Európa keresztény gyökerei és az alkotmányos szerződés. *Iustum Aequum Salutare*, 2. (2006), 2. 68.

ellenállása miatt elmaradt Európa keresztény gyökereinek említése. Mivel más országok (Lengyelország és Olaszország) ezt szorgalmazták, így született meg a vallási hagyományra utalás mint az elfogadható közös nevező. A kereszténység számára a problémát az jelenti, hogy a végeredmény egyrészt elhallgatja a keresztény gyökerek nyilvánvaló tényét, másrészt alkotmányjogilag nem indokolt és végül politikailag is kontraproduktív – fogalmaz Király Miklós.¹⁰¹⁴

Nem lebecsülve a preambulum szimbolikus jellegét, a teljes képhez mégis érdemes megvizsgálni az unió vallási szabályozásának dokumentumait is. Ezek ugyanis árnyaltabb képet mutatnak. Az Alkotmányos szerződés I–52. cikke az amszterdami szerződéshez csatolt 11. számú nyilatkozattal párhuzamban deklarálja, hogy az unió tiszteletben tartja és nem sérti az egyházak és vallási szervezetek vagy közösségek tagállami jog szerinti státuszát. Ez kiegészül azzal a bővítéssel, hogy az EU nyílt, átlátható és rendszeres dialógust kezdeményez az egyházakkal, valamint az egyéb világnézeti és nem vallási szervezetekkel.

Az Alkotmányos szerződés II–70. cikke szerint pedig minden embernek joga van a gondolat-, a lelkiismeret- és a vallásszabadsághoz. Ez magában foglalja a vallás vagy meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, illetve annak egyénileg, közösségileg vagy a nyilvánosság előtt való gyakorlását, kifejezését. Az Alkotmányos szerződés II–81. cikke a megkülönböztetés tilalmáról beszél, és a vallási vagy lelkiismereti meggyőződésen alapuló diszkriminációt tilalmazza. S végül ugyanennek a dokumentumnak a II–82. cikke azt rögzíti, hogy az unió tiszteletben tartja a kulturális, vallási és nyelvi sokféleséget. Az Alkotmányos szerződés utal tehát Európa vallásos hagyományaira, és tagadhatatlanul tiszteletben tartja az egyházak tagállami jogok szerinti státuszát. Ugyanakkor nem ismeri el a nyilvánvaló történeti tény, politikailag szándékoktan elhallgatva a kereszténység kontinensünket formáló hatását, valamint historikus, morális és kulturális értékeit. Így végső soron a keresztény egyházakat is csak egynek tekinti a társadalom különböző szerveződései közül.¹⁰¹⁵

Török pontos látetelet adja a kérdéskörnek, amikor úgy fogalmaz, hogy Európa nagy kérdőjele abban rejlik, hogy bár szembenéztünk múltunkkal, és elhatároztuk a béke és az egység identitásunkat képező értékeken való felépítését, megfeledeztünk arról, hogy eközben a szóban forgó értékeink kiüresedtek, gyökértelessé váltak.¹⁰¹⁶

A kereszténység feszültségekkel teli helyzetét napjaink szekuláris Európájában Schönborn bécsi érsek pedig úgy fogalmazta meg, hogy idegen test, de mégis gyökér. A kereszténység ugyanis gyakran tekint kritikusan kontinensünkre, de Európának szüksége van erre a prófétai ellentmondásra mint egyfajta üdvös nyugtalanság jelzésére. Ugyanakkor hitünknek is szüksége van a szekuláris Európa kritikus visszakérdezésére, mert ez felébreszti, kihívás elé állítja, és szembesíti a hitelességére irányuló problémákkal. Az osztrák bíboros hangot ad azon meggyőződésének, miszerint Európa valahol mélyen

¹⁰¹⁴ Király (2006): i. m. 69–70.

¹⁰¹⁵ Király (2006): i. m. 70–71.

¹⁰¹⁶ Török (2013): i. m. 101.

vágyik egy hiteles kereszténységre, egy olyan gyökerre, amely a jövőben is képes hordozni Európát.¹⁰¹⁷

1.1.2. Felhívás egy földrész lelkéért: Szent II. János Pál pápa Ecclesia in Europa kezdetű apostoli buzdítása

A lengyel pápa már zsinati szakértőként és fiatal papként is Európa egyesülésének társadalmi szükségességéről beszélt. Mindvégig úgy látta, hogy ez csak keresztény alapokon tud eredményesen létrejönni. A berlini fal leomlása után, 1991 végén összehívta az európai kontinens első részleges szinódusát. A tanácskozást áthatotta az európai egyház felszabadulása miatt érzett öröm,¹⁰¹⁸ a záródokumentum azonban realistán felhívta a figyelmet az értékek terén szükséges konszenzus fontosságára. Az első európai szinódust követően néhány évvel, 1999 októberében Rómában megtartották a második európai szinódust, amelyet *Ecclesia in Europa* címmel egy szinódus utáni buzdítás zárt le.¹⁰¹⁹

II. János Pál célja, hogy Krisztust mint a reményt és az örömhír elhozóját mutassa be a harmadik évezred Európája számára, a Jelenések könyvét vezérfonalként használva. A pápa sokat hivatkozik a 2000. év jubileumát előkészítő Püspöki Szinódus megállapításaira,¹⁰²⁰ főként az egyház helyzetének elemzésekor és az evangelizáció előmozdításának témájához kapcsolódóan. A szinódus helyzetfelmérését úgy összegezi, hogy bár súlyos gondok jelentkeznek spirituális, etikai, kulturális és antropológiai téren is, mindezek ellenére tagadhatatlan, hogy egyre inkább tapasztalható egyfajta igény arra, hogy az egyház olyan feladatokat ismerjen el sajátjaként, és adjon rájuk érdemi választ, amelyeket korábban hatáskörén kívülnek ítélték meg. Továbbá erősödik a remény utáni vágy, és a közös keresztény gyökök alapján növekszik az európai egység tudata.¹⁰²¹

Erdő Péter bíboros (1952–) így tolmácsolta János Pál pápa üzenetét:

„Az egyház Európában. Ebben az apostoli buzdításban is újra és újra a reményről beszél, mert úgy látja, hogy Európa nem anyagi javakban szegény, hanem az emberek legnagyobb problémája az, hogy nincs elég reménységük. Értelem- és értékvesztés jellemzi ma Európát. [...] Minden kultúrát, minden vallást, minden idegen és egzotikus szokást megtanultunk becsülni, nagy tisztelettel vesszük körül őket, csak éppen a saját kultúránkat, a saját történelmi vallásainkat lehet – úgy tűnik – Európa-szerte a gúny tárgyává tenni.”¹⁰²²

¹⁰¹⁷ Schönborn (2011): i. m. 52.

¹⁰¹⁸ A szinódus euforikusan ünnepelte a megtalált egységet. A szinódusi atyák úgy vélték, hogy Európa népei előjöttek a katakombákból, és ez a szabadság, a szolidaritás, a lelkiség és a remény érzetét eredményezte. Vö. Vértessaljai László: A II. rendkívüli Európa-szinódus. *Távlatok*, 46. (1999), 4. 538.

¹⁰¹⁹ Gájer László: A legutóbbi pápák víziója Európáról. *Teológia*, 53. (2019), 3–4. 126–128.

¹⁰²⁰ A Püspöki Szinódus Második Különleges Európai Összejövedele: Zárónyilatkozat. *L'Osservatore Romano*, 1999. október 23., 5.

¹⁰²¹ A pápa következetesen egységes entitásként kezeli Európát, nem földrajzi helynek, sokkal inkább kulturális-erkölcsi fogalomnak látva azt. Vö. Gárdonyi Máté: II. János Pál víziója Európáról. *Vigilia*, 69. (2004), 9. 651.

¹⁰²² Erdő Péter: *Egyház, kultúra, társadalom*. Budapest, Szent István Társulat, 2011. 234.

Kontinensünk legfőbb vezérlő elveinek vágyainkat és véleményeinket látja a magyar bíboros. Ezek pedig, szemben az igazsággal és a valósággal, nem mércének tekinthető értékek.¹⁰²³

A pápa a leginkább aggasztó jelek közé sorolja az emberek tömegeinek céltalan, reményvesztett létét, a keresztény örökség és emlékezet elvesztését és azon kísérleteket, amelyek megpróbálják Európa arculatát a kereszténység leválasztásával átformálni, s a keresztény tanítás kihagyásával megalkotni az európai jogot. Mindezek hatására egyre nehezebb megélni a hitet, s az agnoszticizmus,¹⁰²⁴ valamint a hitetlenség úgy tűnik, hogy magától értetődővé válik. A biztos alapok elvesztése után a reményt felváltja a jövőtől való félelem, az élet elveszíti értelmét, a születések száma drámaian fogyatkozik, csökkennek a papi, szerzetesi hivatások, az emberek egyre nehezebben hoznak életre szóló döntéseket, eluralkodik a magányérzet, válságba kerülnek a családok, nő az egyéni és a csoportos önzés, s felerősödnek az etnikai, vallások közötti ellentétek, valamint gyengül a szolidaritás.

A remény elvesztésének az oka – mondja a pápa –, hogy egy Isten nélküli antropológia került előtérbe. Abszolút középpontja az ember, aki azonban „lerövidített emberképéből” következően nem tud válaszolni saját kérdéseire, nem tudja megoldani önnön problémáit.¹⁰²⁵ Szükségünk van az objektív igazságra és az abból fakadó hitre, hogy világunk megismerhető, valamint arra, hogy Isten mértéket és értelmet adó léte miatt támaszkodhatunk is a megismert dolgokra.¹⁰²⁶

Az európai társadalom kortárs problémái a 19. századi ateista humanizmus győzelméhez és drámájához vezetnek vissza, azokból erednek. Ezen eszmék hatására ugyanis az európai ember meggyőzte magát, hogy radikálisan szekulárisnak kell lennie ahhoz, hogy szabad és modern lehessen. Ez a téves megközelítés civilizációnk morális válságának forrása, s beláthatatlan károkat okozott és okoz ma is, mind a közéletben, mind pedig a kultúra területén.¹⁰²⁷

Azonban „reményt keltő jelek is láthatók: [...] a hívő szem észreveheti Isten Szent Lelkének jelenlétét”.¹⁰²⁸ Növekszik a megbékélés, a népek nyitottsága egymás iránt, s kialakulóban van egy európai kultúra és öntudat. Népeink kezdik felismerni a béke, a szabadság, a tisztelet és az emberi jogok értékét. Szükség van azonban arra, hogy ebben az egységesítési folyamatban „ragaszkodva kontinensünk emberi és keresztény hagyományaihoz, biztosítsák az etikai és spirituális értékek elsőbbségét”.¹⁰²⁹ Rüssel keresztény humanizmusának az eszménye csillan itt fel: a napfény és a realitás emberének azon törekvése, hogy az antik szellemet és a kereszténység örök formáit egyeztesse össze

¹⁰²³ Erdő (2011): i. m. 235.

¹⁰²⁴ Az agnoszticizmus mint Kant által megalapozott filozófiai megközelítés a szellemi eredője az *apateizmus*nak, a hittel szembeni közönynek.

¹⁰²⁵ II. János Pál pápa (2003): i. m. 9. pont.

¹⁰²⁶ Erdő (2011): i. m. 236.

¹⁰²⁷ Weigel (2022): i. m. 51–52.

¹⁰²⁸ II. János Pál pápa (2003): i. m. 12. pont.

¹⁰²⁹ II. János Pál pápa (2003): i. m. 12. pont.

Európa talapzatán. Egy olyan Európáén, amelyben a jelen felmutatja a múlt értékeit, amelyben a népek egymást békében kiegészítik és gazdagítják, és amelyben a hagyomány és az objektív értékek elsőbbsége mellett szabad az emberi szellem.¹⁰³⁰

A kereszténységen belül is találhatunk bizakodásra okot adó jeleket. Idesorolhatjuk a kelet-európai egyházak szabaddá válását, a hit sok bátor tanúját, a különböző aposz-tolkodó társulások elterjedését, valamint az ökumenikus mozgalom térnyerését is.¹⁰³¹

A hívő közösségnek tudatosítania kell környezetében, hogy

„az egyház tudja fölajánlani Európának a legdrágább kincset, amit senki más nem tud neki adni: a hitet Jézus Krisztusban, a meg nem csaló remény forrásában. Ebből az ajándékból fakadt az európai népek kulturális és spirituális egysége, s ma is és a jövőben is lényeges összetevője fejlődésüknek és egyesülésüknek. [...] Európa és az egész világ számára Krisztus a remény forrása.”¹⁰³²

A keresztény hit tehát nemcsak alap, hanem napjaink kérdéseire is hiteles válaszokkal tud szolgálni.¹⁰³³ A pápa hangsúlyozza, hogy ebben a feladatban is nélkülözhetetlen a missziós lelkület fellángolása, ami minden hívő ember és közösség feladata. A hívőknek olyan életet kell élniük, hogy tanúságukból környezetük is megérthesse ezt.¹⁰³⁴

Korunk egyik legégetőbb problémájára, a reménytelenség betegségére az egyetlen gyógyír a Krisztushoz való visszatérés. II. János Pál pápa a Jelenések könyvét idézi: „Ébredj föl és erősítsd meg a többieket, akik halálukon vannak.”¹⁰³⁵

Nem tagadhatjuk azonban, hogy az európai egyházaknak is szükségük van a megújulásra, mert a szekularizáció állandó kísértése mellett sok esetben gyöngeség, fáradtság és ellentmondás vesz minket körül. János Pál pápa hangsúlyozza a kereszténység Európa fejlődésére gyakorolt hatását:

„Európát bőségesen és mélyen áthatotta a kereszténység. Kétségtelen, hogy Európa bonyolult történelmében a kereszténység központi és meghatározó elem, mely a klasszikus örökség megbízható alapján erősödött meg, s különféle etnikai-kulturális hatások gazdagították a századok folyamán. A keresztény hit formálta a földrész kultúráját, és történelmével elválaszthatatlanul egybenőtt. [...] A modern és jelen korban is [...] a hitnek változatlanul igen fontos szerepe van.”¹⁰³⁶

Így az egyház az Európával való történelmi összenövése okán tarthat jogos igényt a modern Európa arculatát átalakító folyamatokban való részvételre. A bibliai antropológia

¹⁰³⁰ Rüssel (1997): i. m. 200–201.

¹⁰³¹ II. János Pál pápa (2003): i. m. 4., 11–17. pont.

¹⁰³² II. János Pál pápa (2003): i. m. 18. pont.

¹⁰³³ Az európai részegyházak nem egyszerű testületek, hanem olyan szervezetek, amelyek igénylik a jogi elismerést. „A keresztény közösségeknek, ha önmagukra reflektálnak, föl kell fedezniük, hogy Isten milyen ajándékkal gazdagítja általuk a kontinens népét. Ez az ajándék az örömhír, melyet nekik kell elvinniük mindenkihez.” II. János Pál pápa (2003): i. m. 19. pont.

¹⁰³⁴ A missziós tevékenységben is fontos szerep jut az ökumenének mint az egyház kifelé mutatott egységtörekvéseiből fakadó hitelességnek.

¹⁰³⁵ Jel 3,2.

¹⁰³⁶ II. János Pál pápa (2003): i. m. 24. pont.

nyújtotta a fundamentumot a kultúra, a művészet és a jogi normák megszületésekor.¹⁰³⁷ Erre a gondolatra Erdő jogtudósként úgy reflektál, hogy bár tagadhatatlan, hogy a felvilágosodás korában a keresztény hit központi szerepe elhalványult, az azt felváltó természet-jogeszmen alapuló normák és a folyamatosan kialakuló szabadságjogok a kereszténység talajából nőttek ki, s abból nyerték logikai megalapozottságukat. Az alkotmányokban lefektetett alapjogok és értékek azonban a modern korban fokozatosan elvesztették világnézeti fundamentumaikat. Mára pedig ezektől a talajt vesztett alapoktól is kezd eltávolodni a törvényhozás gyakorlata. Ha pedig a jogalkotás a tiszta jogpozitivizmus útjára téved, akkor előbb-utóbb önellentmondásba torkollik, vagy társadalmi tragédiákhoz vezet. Ezért van szükségünk arra, hogy a bűn által elhomályosított értelmünket az isteni kinyilatkoztatás fényénél megtisztítsuk, hogy újra felismerhetővé váljon gondolkodásunk számára a természetes erkölcs követelményrendszere.¹⁰³⁸

A keresztény gyökerek megerősítéséhez, az újraevangelizációhoz – amelyet elsődleges céljának tartott a lengyel pápa – azonban a legtöbbet magának a kereszténységnek kell tennie az ökumenével, a folytonos tanúságtétellel, az imádkozással, a papi-szerzetesi hivatások előmozdításával és a társadalom jobbításáért végzett áldozatos, kitartó munkával, valamint a hiteles evangéliumhirdetők nevelésével. A pápa elismeri és kiemeli a nők szerepének fontosságát, s az európai intézményeket arra buzdítja, hogy tegyenek meg mindent a női méltóság megvédése érdekében.¹⁰³⁹

A mai európaiak szívéből is felszakad a „Jöjj Macedóniába, és segíts rajtunk!”¹⁰⁴⁰ felkiáltás, amelyre az egyháznak hivatása szerint naponként felelnie kell. Fájdalmas volta ellenére is szükséges beismernünk, hogy míg Európa egésze szomjazza az új evangelizációt, addig bizonyos területek az első evangelizálásra szorúlnak rá. Szükség van arra, hogy a megkeresztelt, de hitüket nem gyakorló vagy még alapjaiban is alig ismerő nagy tömegek megerősítést kaphassanak, hogy egy személyes, felnőtt hit birtokába jussanak, amely képes megítélni a jót és a rosszat, valamint hatással lehet az adott környezetre.¹⁰⁴¹

Ahhoz, hogy a keresztény igehirdetés sikerrel járjon, el kell érnie az európai kultúrát, s meg kell mutatnia, hogy meg lehet élni az evangéliumot, hogy a Krisztusba vetett hit értelmet ad az életnek.¹⁰⁴² Ebben döntő fontosságú az egyházi iskolák szerepe és az állami oktatási intézményekkel való egyenjogúságuk elismertetése. Találkozni kell a válaszokat kereső fiatalokkal, hangsúlyozni a kereszténység kultúrát, művészetet teremtő aspektusait, s fel kell ismerni a tömegtájékoztató eszközök jelentőségét, alkalmazva azokat az egyház céljaira.

Az egyház küldetése, hogy elvezesse a világot a szeretet és a szolidaritás megéléséhez. Mivel az ember nem képes szeretet nélkül élni, a szeretetben élt élet örömhír. A szeretet és a szolidaritás összekapcsolásából következik, hogy a keresztények feladata,

¹⁰³⁷ II. János Pál pápa (2003): i. m. 24–25. pont.

¹⁰³⁸ Erdő (2011): i. m. 717–719.

¹⁰³⁹ II. János Pál pápa (2003): i. m. 27–28. pont.

¹⁰⁴⁰ ApCsel 16,9.

¹⁰⁴¹ II. János Pál pápa (2003): i. m. 120. pont.

¹⁰⁴² II. János Pál pápa (2003): i. m. 117. pont.

hogyan visszaadják a reményt a szegényeknek, megmutatva ezáltal, hogy a személynek gazdasági, kulturális, szociális helyzetétől független önértéke van.¹⁰⁴³

Az Egyház Európában külön szót emel a családot és a házasság intézményét érő romboló hatások ellen,¹⁰⁴⁴ melyeknek szükséges gátat szabni, mert magát az emberi személy méltóságát veszélyeztetik.¹⁰⁴⁵

Aggódalomra okot adó jeleknek nevezi a pápa a fogyatkozó népességben, az abortuszok számában és az eutanáziában tetten érhető halál kultúráját, és komolyan veszélyezteti az európai civilizáció jövőjét. Az állam feladata, hogy javítsa a lakhatási és munkakörülményeket, illetve a szociális hálót, hogy „biztosítsák a mai Európa legdrágább kincsét: a holnapi európai embereket”.¹⁰⁴⁶

II. János Pál vallja, hogy a kereszténység szociális tanítása hozzá tud segíteni egy igazságosabb, szabadabb, szolidaritásra épülő együttéléshez, megmentve az európai kultúrát mind a szabadság nélküli elnyomástól, mind pedig a szabadság rosszul értelmezett fogalmára alapozott hamis tolerancia rémétől. Az egyház szociális tanítása mások számára is érték. „Ezt kívánja az épülő új Európa, melynek szüksége van az ezen értékek szerint nevelt olyan személyekre, akik készek a közös szolgálatára [...] hogy be tudják oda vinni Isten országának értékeit.”¹⁰⁴⁷

A keresztények feladata a világban, hogy a krisztusi szeretetből erőt merítve sose fájadjanak bele az igazságtalanság elleni küzdelembe és az emberhez méltóbb kultúra fölépítésére tett erőfeszítésekbe.

„Nem lehet kétségbe vonni, hogy a keresztény hit meghatározó és mellőzhetetlen módon hozzájárul az európai kultúra alapjaihoz. [...] A mai Európa azonban, abban az órában, amikor erősíti és bővíti a maga gazdasági és politikai egységét, úgy tűnik, az értékek komoly válságát éli át. [...] Hiányzik belőle egy közös terv elszántsága és a képesség, hogy minden polgárának vissza tudja adni a reménységet.”¹⁰⁴⁸

Európa épületének erős alapokon kell nyugodnia, s ehhez hagynia kell, hogy elérje Isten tevékenysége.¹⁰⁴⁹ A katolikus egyház pedig páratlan segítséget tud adni az arcát kereső új Európa megépítéséhez és az egység kíváncsi folyamatának megerősítéséhez. Földrészünk megújulásának a krisztusi örömhírről való párbeszédéből kell kiindulnia és erőt merítenie. Az apostoli buzdítás egészére jellemző, hogy az európai alkotmány körül kialakult vita következtében a fő témává válik földrészünk identitásának keresz-

¹⁰⁴³ II. János Pál pápa (2003): i. m. 111–112. pont.

¹⁰⁴⁴ Boda László keresztény értékékként beszél a humanizált nemiségről. Vö. Boda (1994): i. m. 179.

¹⁰⁴⁵ II. János Pál pápa (2003): i. m. 90–91. pont.

¹⁰⁴⁶ II. János Pál pápa (2003): i. m. 96. pont.

¹⁰⁴⁷ II. János Pál pápa (2003): i. m. 99. pont.

¹⁰⁴⁸ II. János Pál pápa (2003): i. m. 108. pont.

¹⁰⁴⁹ „Azokhoz fordulok, akik a leendő európai alkotmányt szerkesztik, hogy abban legyen hivatkozás Európa vallásos, s főként keresztény örökségére. [...] Kapjon elismerést: az egyházak és egyházi közösségek joga a szabad szerveződéshez, saját meggyőződésüknek és szabályzataiknak megfelelően; a felekezetek sajátosságainak tiszteletben tartása, s egy jól szervezett dialógus az Európai Unió és az Európában létező vallások között.” II. János Pál pápa (2003): i. m. 114. pont.

tény jellege.¹⁰⁵⁰ II. János Pál többször is kitér a kérdésre.¹⁰⁵¹ Érvélese történeti jellegű, „az emberi személy transzcendens méltóságának elismerése, az értelem, a szabadság, a demokrácia, a jogállam, valamint a politika és a vallás közti különbség értéke” kerül említésre mint a kereszténység által inspirált európai érték.¹⁰⁵²

Ahogy Eliot írta néhány évtizeddel korábban: a kereszténységben bontakoztak ki a kultúra, a művészetek, a nyugati civilizáció törvényei, s a kereszténység biztosította a fogalmainkat kinevelő szellemi hátteret. „A nyugati világ egysége ebben az örökségben fogant: a kereszténységben, Görögország, Róma és Izrael civilizációjában, amelyekből kiindulva, a kereszténység kétezer esztendejének köszönhetően, megrajzolhatjuk családfánkat.”¹⁰⁵³

Befejezésül a pápa kiemeli, hogy „Európának minőségi ugrásra van szüksége spirituális örökségének tudatosításában” – ezt pedig Krisztus evangéliumában találhatja meg. Az egyház erre való felhívása nem utópisztikus.

„Térj magadhoz. Légy önmagad. Fedezd föl eredetedet. Éleszd föl gyökereidet” – összegzi Szent II. János Pál az európai újjászületés feltételeit.¹⁰⁵⁴

1.1.3. XVI. Benedek pápa: Európa kulturális válsága

XVI. Benedek pápa Európa-vízióját főként az európai lelkipásztori látogatásain elmondott beszédei alapján lehet összefoglalni, de segítségül hívhatjuk több tudományos írását is. Ratzinger bíboros központi gondolata, hogy a demográfiailag öregedő kontinenst arra buzdítja, hogy vállalja az egyedülálló hivatásából fakadó felelősséget, és ne váljon szellemileg is öreggé. Írásaiban, felszólalásaiban a pápának visszatérő képe volt az „Európa Ház” kifejezés, amely egyfajta szerves egységet jelent, Európa történelmi és kulturális önazonosságát.¹⁰⁵⁵

Szent II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa* kezdetű, Európáról szóló művének gondolatai párhuzamba állíthatók Ratzinger még bíborosként írott, de már pápaként publikált kötetével. A *Benedek Európája a kultúrák válságában* három hónappal a német bíboros egyházfővé választása után jelent meg. Ebben az új pápa arra figyelmeztetett, hogy a keresztény gyökerekkel szemben olyan kultúra van kibontakozóban és nyer egyre

¹⁰⁵⁰ Gárdonyi (2004): i. m. 653.

¹⁰⁵¹ Európa alkotmánytörténetében hagyomány az alapjogok megerősítésének és védelmének az említése. Ennek oka, hogy amíg az amerikai alkotmány fő hangsúlya a szabadságon van, az európai alaptörvényeké a méltóságon. Amennyiben viszont az európai alkotmány nem elégszik meg azzal, hogy rögzítse a jövő nemzedékért érzett felelősséget és az alapjogok sérthetlenségét, hanem részletesen kifejti azok megalapozását, akkor meg kell felelnie a pluralizmus kívánalmainak. Nem tehetné meg ugyanis, hogy hivatkozik a humanista, kantianus hagyományra épülő laicista hagyományokra, de elhallgatja a zsidó-keresztény hagyomány meggyőződését, amely szerint az alapjogok megalapozottsága az ember istenképiségében rejlik.

¹⁰⁵² II. János Pál pápa (2003): i. m. 109. pont.

¹⁰⁵³ Eliot (2003): i. m. 143.

¹⁰⁵⁴ II. János Pál pápa (2003): i. m. 120. pont.

¹⁰⁵⁵ Gájer (2019): i. m. 131.

nagyobb teret, amely radikálisan ellentétes a kereszténységgel és magával a vallási, erkölcsi hagyománnyal is.¹⁰⁵⁶

Ratzinger bíboros úgy fogalmaz, hogy az ember és a világ számára nagy veszélyeket és nagy lehetőségeket hordozó órában élünk. Technikai, tudományos és gazdasági lehetőségeink bővülésével nincs összhangban ugyanis erkölcsi energiánk kibontakozása. Napjaink új moralizmusa hiába tűzi zászlajára a békét, az igazságosságot és a természet megőrzését, megfelelő alap híján mindez megfoghatatlan marad, és átcsúszik a politika gyakorlati szférájába. Ez a politikai moralizmus pedig – ahogy a 20. század fájó tapasztalatai bizonyították – nemhogy megnyitná az utat az újjászületésre, hanem eltorlaszolja az ahhoz vezető keskeny ösvényt.¹⁰⁵⁷

Már a II. Vatikáni Zsinat konstitúciója, a *Gaudium et spes* is amellett állt ki, hogy az egyház igényli és elismeri mindazok szolgálatát, akik az emberi közösséget előrébb viszik.

„Az Egyház, miközben segít a világnak, és maga is sokat kap tőle, arra az egyre törekszik, hogy eljöjjön az Isten országa és megvalósuljon az emberi nem üdvössége. Mindaz a jó pedig, amit Isten népe nyújthat földi vándorlása idején a nagy emberi családnak, abból származik, hogy az Egyház [...] feltárja és a jelenben hatékony erővé teszi Isten emberszeretetének a misztériumát.”¹⁰⁵⁸

Európa és a kereszténység kapcsolatának vizsgálatát azzal a gondolattal kezdi Ratzinger, hogy bár a kereszténység nem Európából indult ki, és így gyökereit, eredetét tekintve nem nevezhető európai vallásnak, mégis „Európában nyerte el a maga történetileg leghatásosabb kulturális és intellektuális arculatát”.¹⁰⁵⁹ Ezért különleges módon összefonódott Európával. Másrészt ez a kereszténységgel átítatott Európa bontakoztatta ki a tudományos racionalizmust, amely ma technikai kultúrájával bizonyos szempontból uniformizálja a világot.¹⁰⁶⁰ „Európa kifejlesztett egy olyan kultúrát, mely az emberiség számára korábban ismeretlen módon kizárja Istent a közgondolkodásból, akár úgy, hogy teljesen tagadja, akár úgy, hogy a létét bizonyíthatatlannak, bizonytalannak, ezért a szubjektív döntések területére tartozónak ítéli, olyan valaminek, ami teljesen jelentéktelen a közélet számára.”¹⁰⁶¹ Ez a funkcionális racionalizmus azonban morális zavart eredményez, mert mivel csak az empirikusan bizonyíthatót tartja racionálisnak, ezért az erkölcs más kategóriába kerül. Így válik a következmények kiszámítása az erkölcsös-erkölcstelen döntnökévé, és így tűnik el a jó kategóriája. Semmi sem jó vagy rossz önmagában, hanem mindennek a következményeitől függ a megítélése.

¹⁰⁵⁶ Ujházi (2021): i. m. 135.

¹⁰⁵⁷ Ratzinger (2005): i. m. 27–31.

¹⁰⁵⁸ *Gaudium et spes*. 45. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁰⁵⁹ Ratzinger (2005): i. m. 32.

¹⁰⁶⁰ Joas Európa kulturális értékei közé olyan, gyakrabban említett elemeket is sorol, mint a bensőségesség, az önmegvalósítás, a hétköznapi élet nagyrebecsülése, a pluralitás elfogadása és a racionalitás. Vö. Hans Joas: Európa kulturális értékei. In Pierluca Azzaro – Gájer László (szerk.): *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az egyház társadalmi tanítása tükrében*. Budapest, Szent István Társulat, 2021. 109.

¹⁰⁶¹ Ratzinger (2005): i. m. 32–33.

XVI. Benedek rendkívüli éleslátással abban látja kontinensünk mély drámáját – és ezt szakítópróbának nevezi –, hogy egyrészt a kereszténység Európában találta meg leg-
hatékonyabb formáját, másrészt ebben az Európában bontakozott ki egy olyan kultúra,
amely az egész emberiség vallási és morális hagyományával szemben a legradikálisabb
ellentmondást képviseli.¹⁰⁶² „Itt merül fel az a felelősség is, melyet nekünk európaiaknak
ebben a történelmi órában vállalnunk kell: az Európa meghatározása és új politikai for-
mája körüli vitában nem a történelem »hátvédjének« valamilyen nosztalgias csatájáról
van szó, hanem inkább a mai emberiség iránti nagy felelősségről.”¹⁰⁶³ Ezért a keresz-
ténység párbeszédre hívja az európai kultúra szekularizált részét, az egyház testvériségét
és a Lélekben való egyesítő erejét hangsúlyozva.¹⁰⁶⁴

Az európai alkotmány előszaváról folytatott vita kapcsán a pápa kiemeli, hogy a szem-
benállás két ponton nyilvánult meg: szükséges-e Istenre hivatkozni az alkotmányban,
és külön meg kell-e említeni földrészünk keresztény gyökereit? Ratzinger bíboros sze-
rint nem elégedhetünk meg azzal, hogy az 52. cikkelyben biztosítottak az egyházak
intézményes jogai, mert ezzel a kereszténység a politikai kompromisszum területén
kap helyet, míg Európa alapjainak a területén az általuk hordozott tartalomnak nincs
semmilyen helye.¹⁰⁶⁵

A vitában a „nem” álláspont mellett felhozott érveket felszínesnek és a valódi motivá-
ciókat elfedőnek tartja Ratzinger. Az az állítás például, hogy Európa keresztény gyöke-
reinek említése sérti a nem keresztény lakosságot, megfelelnek arról, hogy az említés
igénye mögött egy tagadhatatlan történelmi tényről van szó. Egy olyan történelmi hivat-
kozásról, amely kapcsolatban van a jelennel, és jelzi az erkölcsi tájékozódás forrásait,
azaz Európa identitásának egyik összetevőjét. Más vallások hívei – például az európai
zsidók vagy muszlimok – pedig sokkal inkább érzik magukat veszélyeztetve a szekula-
rizált kultúra vallásellenes, önnön gyökereit megtagadó cinizmusától, mint a keresztény
gyökerekre való hivatkozástól. Zsidó polgártársaink esetében ez az evokáció olyan isme-
rősen csengő hang, amelynek eredete a Sínai-hegyig nyúlik vissza, és a tízparancsolat
moráljának biztonságát nyújtja. Hasonlóképp az Istenre történő hivatkozás sem sérti
a többi vallás képviselőjét, hanem ellenkezőleg, az a kísérlet hat dermesztően számukra,
hogy Európa politikai vezetői a közösséget Isten nélkül próbálják meg felépíteni.¹⁰⁶⁶

A keresztény gyökerektől való elhatárolódás végül a többi civilizációval kötött kap-
csolatot is megnehezíti. Ennek oka, hogy napjaink fő szembenállása nem a különböző
vallási hagyományokat kifejező kultúrák között tapasztalható, hanem az Istentől, az élet
gyökereitől elszakadó civilizáció és a nagy vallási hagyományok között.¹⁰⁶⁷

XVI. Benedek azt az eszmét látja a kettős nem elutasítása mögött, amely úgy véli,
hogy csak a radikálisan felvilágosult kultúra lehet építő az európai identitás számára.

¹⁰⁶² Ratzinger (2005): i. m. 33–34.

¹⁰⁶³ Ratzinger (2005): i. m. 34.

¹⁰⁶⁴ Gaudium et spes. 91–93. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁰⁶⁵ Ratzinger (2005): i. m. 35.

¹⁰⁶⁶ Ratzinger (2005): i. m. 35–36.

¹⁰⁶⁷ Ratzinger (2005): i. m. 46.

A mellette létező különböző vallási kultúrák csak abban az esetben élhetnek jogaikkal, amíg alárendelik magukat az uralkodóvá vált felvilágosult kultúrának és elismerik annak előjogait.¹⁰⁶⁸

Ezt a felvilágosult kultúrát a szabadságjogok határozzák meg. Esetükben azonban fel kell hívni néhány dologra a figyelmet. Egyrészt ezek a szabadságjogok mélyen gyökereznek a keresztény hagyományban, s nem véletlenül nyerték el mai formájukat épp a keresztény Európa talaján.¹⁰⁶⁹ Másrészt azonban eloldozva gyökerüktől, sok esetben válnak öncéllá, s egyre gyakrabban kerülnek egymással is összeütközésbe, ahogy ezt például az abortusz kapcsán látjuk – ahol a nő szabadsága és a születendő gyermek életéhez való joga kerül összeütközésbe. Így válik a határtalannak tűnő szabadság az embert gúzsba kötővé és önmaga megcsonkítójává.¹⁰⁷⁰

XVI. Benedek az európai alaptörvényt a felvilágosult kultúra alaptörvényének nevezi, s kiemeli, hogy bár tartalmaz fontos értékeket, alapvetően egy ellentmondásos, rosszul meghatározott szabadságfogalomra épül. Napjaink vitáit előre látva a szabadság korábban elképzelhetetlen ideológiai korlátozására figyelmeztet a pápa. Ez a korlátozás abból fakad, hogy a felvilágosult kultúra az egyetemesség igényével lép fel, és önmagát tökéletesnek tartja. Ezért az a hübrisze, hogy úgy véli, Európa identitását csak a felvilágosult és laikus kultúra alaptételei határozhatják meg. Ebből fakadóan a vallási hagyományt halott gyökérzetnek tekinti és így a teista világnézetnek semmi köze nem lehet a közülethez és az állam alapjaihoz.¹⁰⁷¹

Keresztény emberként fel kell azonban tennünk a kérdést, hogy vajon ez a kultúra valóban egyetemes kultúra-e, és hogy valóban tökéletes-e annyira, hogy nincs szüksége gyökérzetre?¹⁰⁷² Fel kell mutatnunk, hogy ez a civilizáció és az alapját adó felvilágosult filozófia töredékes. Mivel elvágja önmagát történelmi gyökereitől, elzárkózik az emlékezettől és az éltető erőktől, s így végső soron az ész elveszíti tájékozódóképességét. Ezért kiegészítésre van szüksége. Az irracionálisból származó ráció maga is irracionális és nem lehet megoldás a problémáinkra. Csak az isteni, szeretetben megmutatkozó teremtő értelem képes arra, hogy utat mutasson.¹⁰⁷³

Assmann írta, hogy a kulturális megmaradás alapja a kulturális emlékezet, az identitást adó gyökérzet. Ezt azonban csak a szertartásokkal bíró, intézményesült vallás segítségével tudja megőrizni a kultúra, az ünnepek és a rítusok megjelenítésével, a szent és a profán idő, hely, esemény szétválasztásával. Ez tartja életben a csoport kulturális identitását.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁸ Ratzinger (2005): i. m. 36.

¹⁰⁶⁹ Nyíri mutatott rá, hogy az antropológiai fordulat, melynek során az ókori kozmocentrikus vizsgálódást felváltva az emberi szubjektum került a gondolkodás középpontjába, maga is keresztény érték. Vö. Nyíri (1996): i. m. 30–31.

¹⁰⁷⁰ Ratzinger (2005): i. m. 42.

¹⁰⁷¹ Ratzinger (2005): i. m. 39–40.

¹⁰⁷² Ratzinger (2005): i. m. 40.

¹⁰⁷³ Ratzinger (2005): i. m. 50.

¹⁰⁷⁴ Assmann (2018): i. m. 58–59.

Az Istenre hivatkozás elutasítása tehát nem egy oltalmazó tolerancia megnyilvánulása, hanem a dogmatikussá váló relativizmus hatalmi agressziója, „mely véglegesen ki szeretné törölni az emberiség közéletéből Istent, és a múlt kulturális maradványainak szubjektív területére akarja száműzni”.¹⁰⁷⁵ Ez a relativizmus, azt feltételezve, hogy az ész megismerésének teljes birtokában van, úgy véli, hogy joga van minden más emberi hagyományt túlhaladottnak és relativizálhatónak tartani. Ezzel szemben a keresztény hit azt tanítja, hogy szükségünk van a gyökereinkre, és az emberi méltóság valódi megéléséhez nem vehetjük el szemünk elől Jézus Krisztust.¹⁰⁷⁶ Ugyanis Isten kizárása az emberi valóságból pusztulást és káoszt eredményez. A Krisztust követő egyház olyan mozgatóerő, amely az Isten és az emberek iránti szeretetben képes támaszt és energiát nyújtani a társadalmi, jogi, kulturális, politikai és gazdasági környezet megújításához. Hitünk Európa nemzetei számára spirituális és morális forrást jelent. XVI. Benedek gondolkodásában az igazság prizmáján keresztül látott és megélt „szeretet az egyház társadalmi tanításának királyi útja”.¹⁰⁷⁷

A kereszténység tette lehetővé Európa számára, hogy „megértse, mi a szabadság, a felelősség és az etika, amelyek áthatják törvényeit és társadalmi struktúráit. A kereszténység háttérbe szorítása hozzájárulna ahhoz, hogy megfosszák földrészünket alapvető forrásától, amely lankadatlanul táplálja és hozzájárul valódi önazonosságához.”¹⁰⁷⁸

A pápa Európa jövője kapcsán a felvilágosodás axiómájának pascali megfordítását ajánlja: még azoknak is, akik személyesen nem találták meg az utat Istenhez, úgy kéne élniük, mintha Isten létezne, *veluti si Deus daretur*. Keresztény közösségeinknek és híveinknek pedig a megélt hitük által kell Istenről tanúságot tenniük, hihetővé, láthatóvá és vonzóvá téve Európa keresztény vízióját. Olyan keresztényekre van szükségünk – fogalmaz XVI. Benedek –, akik Istenre tekintenek, tőle tanulnak, akiknek értelmét Isten fénye világítja meg, és akiknek szívét Isten szeretete érinti meg.¹⁰⁷⁹

1.1.4. Az Európai Unió katolikus püspökeinek állásfoglalása a COMECE: Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége című dokumentumban

Az Európáról való közös gondolkodás témájában a 2004-es dokumentumot megelőzte 2001 tavaszán Strasbourgban elfogadott *Charta Oecumenica*. A dokumentumot a több mint száz tagegyházat számláló Európai Egyházak Konferenciájának (EEK), valamint a 39 püspöki konferenciát tömörítő Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának (CCEE) képviselői írták alá.¹⁰⁸⁰ Ebben a katolikus, ortodox, ókatolikus és protestáns egyházak

¹⁰⁷⁵ Ratzinger (2005): i. m. 47.

¹⁰⁷⁶ Ratzinger (2005): i. m. 47.

¹⁰⁷⁷ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 1. pont.

¹⁰⁷⁸ Vö. XVI. Benedek pápa: A kereszténység nélkül Európa elveszti önazonosságát. *Magyar Kurír*, 2010. június 14.

¹⁰⁷⁹ Ratzinger (2005): i. m. 52–53.

¹⁰⁸⁰ Gájer (2019): i. m. 130.

képviselői úgy fogalmaztak, hogy Krisztust követő hitünk parancsára minden képességünkkel arra kell törekednünk, hogy létrejöjjön az emberséges és szociálisan érzékeny Európa, ahol érvényesülnek az emberi jogok és azok az alapértékek, amit a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, az esélyegyenlőség, valamint a szolidaritás jelentenek.¹⁰⁸¹

Az Európai Unió Püspöki Konferenciáinak Bizottsága (COMECE) által kiadott dokumentum, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* a 2004-es csatlakozásokra reflektálva jelent meg. Éleslátóan fogalmazza meg, hogy míg az unió régebbi tagállamai csatlakozásról beszélnek, addig a tíz újonnan belépő állam – Málta és Ciprus kivételével – azt Európa újraegyesítéseként éli meg. Ez a felfogásbeli különbség rendkívül figyelemreméltó. Az európai püspökök az említett államok, köztük hazánk szempontjából vizsgálják meg Európa történelmét, és arra a megállapításra jutnak, hogy az 1945-ös év Nyugat-Európában az öröm és a győzelem emlékeit hordozó eseményei Közép-Kelet-Európa számára az elhagyatottságot, elárultatást és a Szovjetunióval való odavetettséget jelentik. Egészen a berlini fal leomlásáig fennállt Európa mesterséges elválasztása, és ezen előzmények tudatában jogos igénynek tartják a dokumentum szerzői, hogy az ezer év óta a latin rítusú kereszténységhez tartozó európai államok újraegyesítéséről beszéljenek. Nem szabad engedni, hogy a kiengesztelődésre, közösséggé válásra létrehívott unióban belül a vasfüggöny helyét egy gazdasági-társadalmi határ vegye át. A közös jövő érdekében elengedhetetlen, hogy az európai népek egymás történelmét, kultúráját és sérelmeit megértve képesek legyenek a párbeszédre és a kiengesztelődésre.

Josef Homeyer (1929–2010), a COMECE elnöke, Hildesheim nyugalmazott püspöke előszavában felteszi a döntő kérdést:

„Kontinensünk keresztény öröksége vajon átjárja-e Európa felépítését? Megvilágíthatjuk-e ezt a kérdést a teológiai gondolkodásból kiindulva, Európa legutóbbi történelmének lényeges pillanataira tekintve? Ebből következően milyen erkölcsi követelmények vonatkoznak az Európai Unióban a katolikusok cselekvésére, az egymással és más európai polgárokkal, valamint az unió intézményeivel való párbeszédre? Mi a hatása Európa politikai egyesülésének?”¹⁰⁸²

Néhány év távlatából olvasva az előszót egyre hangsúlyosabbnak tűnik az unió lényegi magvára, belső megtartó erejére vonatkozó reflexió, hiszen a pénzügyi, gazdasági válságok rámutattak arra, amit a kereszténység képviselői régóta hangsúlyoztak, hogy pusztán a gazdasági érdek nem lehet egy tartós unió alapja, hanem szükség van az értékalapú összetartozás megfogalmazására és kifejeződésére is. Éppen ezért a dokumentum nem az EU politikájának részleteibe kíván behatolni, hanem teológiai vizsgálódásként, keresztény szempontból mutatja be az európai integráció eddigi évtizedeit és gondolkodik el a jövő lehetőségeiről. Keresztény hitünk, túl azon, hogy egyéni döntés által elfogadható vagy elutasítható örökség, egyben hívás és ajándék is, amely valódi életre segíti az embert. Ebben gyökerezik a katolikusok Európával szembeni felelőssége – véli Kránitz.¹⁰⁸³

¹⁰⁸¹ EEK–CCEE: Charta Oecumenica. *Theológiai Szemle*, 44. (2001), 3. 172–176.

¹⁰⁸² COMECE: *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*. Budapest, (k. n.), 2005. 42.

¹⁰⁸³ Kránitz (2021): i. m. 163.

A magyar olvasó számára külön értékkel bír, hogy a dokumentum az unió 2004-es bővítésével kezdi fejtegetéseit. VI. Pál és II. János Pál pápákat idézve mérföldkönek nevezi a vasfüggöny lebontását, ami politikai értelemben az érintett tíz tagállam csatlakozásával vált teljessé. Kulturális szempontból évszázadokon keresztül a latin-ortodox kereszténység határát tartották Európa választóvonalának, így a többségében latin rítusú katolikus államok csatlakozását joggal nevezhetjük csatlakozás helyett Európa újraegyesítésének.¹⁰⁸⁴ A hívő gondolkodó tudja, hogy Európa emlékezete megsebzett emlékezet, ezért a hit egyik küldetése, hogy segítsen megérteni egymás történelmét, világítsa meg a különböző aspektusokat, bátorítva ezzel a közeledést és begyógyítva az évszázados sebeket. A párbeszéd, a megbocsátás és a szolidaritás képes legyőzni az erőszakot.

A keresztény egyházak küldetése, hogy emlékeztessék arra az Európai Unió polgárait és döntéshozóit, hogy az unió elsősorban – megelőzve a piaci, gazdasági aspektusokat – politikai cselekedet, a megbocsátás és a béke izzó vágyától áthatott entitás. Az alapító atyák legmélyebb vágya a második világháború okozta pusztítás és széttagoltság felszámolása volt, s annak megelőzése, hogy hasonló világégés a kontinensen még egyszer bekövetkezhesen. Monnet, Gasperi, Adenauer és Schuman elképzelésében az Európai Unió lelki cselekedet is, ami a közös hitbeli, kulturális és politikai elvekben gyökerezik. Ezért nevezte őket Lafont prófétáknak, akik az adott körülmények között felismerték a követendő változásokat.¹⁰⁸⁵

A COMECE jelen dokumentuma szerint Schuman francia külügyminiszter 1950-es nyilatkozata¹⁰⁸⁶ és II. János Pál *Centesimus annus* körlevele nélkül az unió nem lehetne az, ami. 1991-ben, a *Rerum novarum* megjelenésének századik évfordulójára adta ki II. János Pál pápa a *Centesimus annus* kezdetű enciklikáját, kommentálva és a kor problémáihoz igazítva XIII. Leó gondolatait. Amíg a 19. század katolikus egyházfője a modern kor kihívásaira próbált választ adni, addig a 20. század utolsó évtizedeinek pápája a poszt-modern kérdéseire és a kommunista világrend összeomlása utáni helyzetre reflektált. II. János Pál részletesen elemezte a piacot, a gazdaságpolitikát, az államot, valamint a közjogi szerepeket, és elsőként foglalkozott enciklikájában az ökológia kérdéskörével. Az egyházfő egy helyes antropológián és jogállamon alapuló demokráciát tartott kívánatosnak, az új evangelizáció gondolatát pedig enciklikájában szervesen az egyház társadalmi tanításához kapcsolta.¹⁰⁸⁷ Ahhoz, hogy Európa sikeres jövő elé nézzon, ezekre az alapokra kell visszatekintenie.

A jövőt illetően abban látják *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* című iránydokumentum szerzői a hívő ember számára a választóvonalat, hogy „kérdezzük meg magunktól, hogy beszélhetünk-e »keresztény« Európáról, nemcsak alapjaiban és gyökereiben, hanem terveiben és célkitűzéseiben is. Más szóval a katolikusok, mint

¹⁰⁸⁴ Nagy erejű megállapítás, hogy mi vagyunk az első olyan generáció Európa földjén, amely csak a történelemkönyvekből ismeri a háborút. Ebben vitathatatlan az Európai Unió szerepe. Ennek fájó aktualitását adja a napjainkban zajló orosz–ukrán háború és az annak eszkalációjától való félelem.

¹⁰⁸⁵ Lafont (2007): i. m. 418.

¹⁰⁸⁶ Robert Schuman: *A Schuman-nyilatkozat*. 1950. május 9.

¹⁰⁸⁷ Beran–Lenhardt (2017): i. m. 289–295.

az Európai Unió polgárai hogyan bizonyulhatnak Krisztus hiteles követőinek?”¹⁰⁸⁸ A múltat illetően még a kereszténység legádázabb ellenségeinek is el kell ismerni, hogy Európa elválaszthatatlan a kereszténységtől. Földrészünk a keresztény vallástól és az általa közvetített, interpretált zsidó és antik hagyománytól lett az, ami.¹⁰⁸⁹ Nem elégedhetünk meg azonban ennyivel! Hiszen a kereszténység nemcsak történelmi tapasztalat, kulturális emlék, hanem a hívők milliói által továbbra is ható és formáló erő, amely identitást, elkötelezettséget ad Európa polgárainak.

Ahhoz viszont, hogy a kereszténység felajánlhassa az államnak társadalmi tanításának értékeit, nagy segítségére van, ha a kereszténységen belüli egyházak és közösségek dialógus és konferenciák útján testvéri kapcsolatban állnak egymással.

Sokan teszik fel korunkban a kérdést, hogy fontos-e, hogy Európa elkötelezze magát egy bizonyos értékrend mellett. Nem elegendő-e az Európai Unió hivatali működése? E redukcionista nézet képviselői úgy vélik, hogy az unió foglalkozzon csupán a jólét és a biztonság megőrzésével, s Európa egy olyan „jóléti klubot” alkosson, amely polgárait bízta, azok milyen értékeket választanak irányadónak.¹⁰⁹⁰ A katolikus egyháznak ki kell állnia az eredeti értékek mellett, és emlékeztetnie kell arra, hogy az unió megálmodói a szabadságon nyugvó békét határozták meg vállalkozásuk fő céljának. Pál apostol szavaival: „Testvérek, a meghívásokat szabadságra szól, csak ne éljeteztek vissza a szabadsággal a test javára, hanem szeretettel szolgáljatok egymásnak! Mert az egész törvény ebben a mondatban teljesezik be: Szeresd embertársadat, mint saját magadat!”¹⁰⁹¹

A Schuman-nyilatkozat nyíltan beszél a szolidaritás szükségességéről Európa újjáépítése és jövőbeli élete kapcsán. Ebben az értelemben szolidaritáson a partneri egység megvalósítását érthetjük. A francia külügyminiszter a világégés után három célban látta a szolidaritás szerepét: a tagállamok közötti határokon átívelő testvériségben, a szegények életszínvonalának a javításában, valamint a szerződésből kimaradtakkal való szolidaritásban.

Földrészünk történetében újdonság az olyan felsőbb hatóságok létrejötte, mint az Európai Bíróság vagy az Európai Bizottság, s ezek működési elvében – abban a mechanizmusban, miszerint elviekben a kisebb tagállamok egyenlő súlyúak a legerősebbekkel – szintén a szolidaritás keresztény eredetű és tartalmú fogalmával találkozunk.

A szolidaritásból kiindulva¹⁰⁹² a katolikus közösségeknek és egyéneknek feladata tanúságot tenni arról, hogy a piacgazdaság működéséhez minimumszabályokra és állami felügyeletre, olykor beavatkozásra van szükség. A verseny és a termelés biztosítása

¹⁰⁸⁸ COMECE (2005): i. m. 8.

¹⁰⁸⁹ Hans Joas a zsidó-keresztény vallási hagyományhoz sorolja a világ és az ember teremtettségében való hitet, Isten embert szerető és az emberhez forduló személyességét és jóságát, a jelen szempontjából is jelentős reményt, valamint a megtérés szükségességét. Vö. Joas (2021): i. m. 111.

¹⁰⁹⁰ Kussbach (1997): i. m. 267–268.

¹⁰⁹¹ Gal 5,13–14.

¹⁰⁹² Talán a legplasztikusabb képét a szolidaritás fogalmának II. János Pál pápa adta 1987 nyarán Gdańskban, a *Solidarność* szülővárosában: „Hordozzátok egymás terhét [...]. A szolidaritás annyit jelent, hogy van az egyik ember és a másik, és ha van egy teher, akkor azt együtt, közösségben kell hordozni.” Vö. COMECE (2005): i. m. 29.

mellett meg kell óvni a társadalom egységét, támogatni kell a családokat és az elesetteket. A közjónak mint célnak pedig meg kell előznie a gazdasági érvényesülés fontosságát.

Keresztény meggyőződésünk, hogy a jövő a Teremtő Isten kezében van, és az az ember cselekedeteinek hivatása, hogy ehhez a jövőhöz jusson közelebb. Az európai püspökök dokumentuma a *Gaudium et spes* szavaival buzdít, hogy „a szeretet és művei megmaradnak”.¹⁰⁹³

Valóban úgy tűnik, hogy minden hiányossága, meg-megújuló válsága ellenére az Európai Unió fél évszázada alatt „a béke helyreállt, a szabadságot mindenhol tisztelik, és a szolidaritásban előre haladtunk”.¹⁰⁹⁴ Azt azonban a hívő ember Szent Ágoston óta tudja, hogy a földi városban nem lehetséges a tökéletes jó megvalósítása, és a kitűzött céloknak legjobb szándékkal is csak egy része érhető el. Vigaszt és bátorítást kell adnia ebben a tudatban, hogy néha az elérhető kevesebb is rengeteget számít, és megéri fáradozásainkat.

A kereszténység napjaink Európájában betöltött szerepéről elmélkedve a COMECE dokumentuma a *Centesimus annus* megállapításaira hivatkozik. Annak ellenére, hogy a vallás és a keresztény egyházak fontos részt vállaltak az 1989-es fordulatban, mára sokat változott a megítélésük a közéletben. A vallás nyilvános szerepéről szóló vitákban „a vallás gyakran a társadalmi békét és az emberi szabadságot fenyegető veszély forrásaként jelenik meg”.¹⁰⁹⁵ Bele szabad-e ebbe törődnünk? Mind a hívő keresztény, mind a keresztény hitet nem valló, de józanul gondolkodó európai polgár válaszának egyértelmű nemnek kell lennie.

Bármilyen nézőpontot választunk is Európa népeinek a megismeréséhez, azt sosem szabad szem elől tévesztenünk, hogy minden különbözőség ellenére is mindannyian ugyanahhoz a kontinenshez tartozunk, osztozva Európa közös történelmében és gyökereiben.

A tudatos, felelős politikai gondolkodás tudja azt, amit a keresztény társadalmi tanítás is hirdet, hogy a béke, a szabadság, a szolidaritás és a demokrácia a hithez hasonlóan olyan érték, amelyet nem elég birtokolni, hanem folyamatos erőfeszítést igényel, hogy a jövő számára is megőrizhessük. A keresztény hívőknek és közösségeknek nagy küldetésük az, hogy mindennapi életük során tanúságot tegyenek erről környezetük számára.

Szintén nagy kihívás és feladat arra hívni környezetünket, hogy járuljanak hozzá az unió hivatásának a meghatározásához, vegyék ki részüket a közös gondolkodásból, hiszen ez nemcsak a vezetők kötelessége, hanem minden polgáré, közösségé és intézményé egyaránt.

Az unió kihívásaira való reflexióval kapcsolatban figyelmeztetnünk kell a hitünkben osztozókat, hogy a katolikus tanításnak sincsenek kész válaszai, és a katolikus polgároknak nincs semmiféle előjoga a többiekkel szemben egy pluralista társadalomban. De igaz ennek a másik vetülete is: az igény, hogy a katolikus egyházat és általában

¹⁰⁹³ *Gaudium et spes*. 39. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁰⁹⁴ COMECE (2005): i. m. 23.

¹⁰⁹⁵ COMECE (2005): i. m. 30.

a kereszténységet – mint kontinensünk évezredes formálóját – Európa teljes jogú polgáraként ismerjük el, és engedjük, hogy hagyományához ragaszkodva hozzájárulhasson a közös gondolkodáshoz és Európa jövőjének az alakításához.

Emlékeznünk kell arra is, hogy: „a názáreti Jézus tanítványaiként nem egy politikai pártba léptünk be, sem pedig egy kulturális célzatú társaságba. [...] Lábunkat Krisztus lábnyomába helyezzük, hogy vele és benne eljussunk a halálból az élet országába.”¹⁰⁹⁶ A katolikus társadalmi tanítás a történelmi protestáns egyházakkal egyetértésben azt vallja, hogy az ész számára felismerhető a hívő által leginkább támogatandó politikai irányzat és annak képviselői. A pápai enciklikák alátámasztják, hogy az ebben való aktív részvétel kívánatos tevékenység. Sosem szabad viszont elfelejtenünk, hogy nincs a keresztény tanítással teljesen megegyező politikai erő, és a földi életünkben végzett cselekvéseink és céljaink mindig csak töredékesek lehetnek. Ettől függetlenül azonban krisztushívőként is országunk aktív, érte dolgozó polgárainak kell maradnunk, tudva azt, hogy az emberi törvényeknek az igazság szolgálatában kell állniuk.¹⁰⁹⁷

Az európai püspökök dokumentuma határozottan igényli annak az elismerését, hogy a katolikus egyház és híveinek hozzájárulása az unió fejlődéséhez nem korlátozódik a katolikus polgárok elkötelezettségére. Vázlatosan a következő szociális-társadalmi szerepvállalások említésével támaszthatjuk ezt alá: az egyházi iskolák, egyetemek, könyvtárak, kórházak, ifjúsági mozgalmak munkájával, az egyház által működtetett szociális hálóval, a lelki segítségnyújtással és a szentségi tevékenységgel.

Az egyház társadalmi tanításának szerteágazó anyagáról szólva az unió fejlődésével kapcsolatban az alábbiakat emeli ki a dokumentum: a földrajzzal és kultúrával való kapcsolatot, a politikai intézmények és a vallási közösségek közötti megkülönböztetést és végül a történelemhez való sajátos viszonyulást.¹⁰⁹⁸

Az első tanítást, az „egységet a sokféleségben”, illetve a különbözőségnek és az egységnek a kapcsolatát a szubszidiaritás elvével¹⁰⁹⁹ írja le a dokumentum.

A másodikról, a politikai intézmények és a vallás közötti megkülönböztetésről szólva az egyház vallja, hogy a politikai tevékenység és a hit fontosak egymás számára, de egyben támogatja a kettő szétválasztását is. A katolikus egyház nem óhajt keresztény vallású homogén államot létrehozni. Ahogy Európa püspökei fogalmaznak: „a keresztény hit nem azonosítható semmilyen politikai renddel, lehetséges azonban azoknak a helyzeteknek és életformáknak a felismerése, melyek közel állnak a keresztény tanításhoz.”¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁶ COMECE (2005): i. m. 34.

¹⁰⁹⁷ Hiszen „csak ha a szenvedő emberiség szolgálatába állunk, akkor igazolhatjuk, hogy valóban Krisztushoz tartozunk”. COMECE (2005): i. m. 34.

¹⁰⁹⁸ COMECE (2005): i. m. 40.

¹⁰⁹⁹ „Amit az egyes egyének saját erejükből és képességeik révén meg tudnak valósítani, azt a hatáskörükből kivenni és a közösségre bízni tilos; éppen így mindazt, amit egy kisebb és alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes végrehajtani és ellátni, egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlenség és egyúttal súlyos bűn.” Vö. XI. Pius pápa: Quadragesimo anno. 79–80. pont. In Tomka–Gojác szerk. (2004): i. m. 81–82.

¹¹⁰⁰ COMECE (2005): i. m. 42.

A hívő ember feladata, hogy döntései meghozatalakor végső kritériumnak, egyfajta örök mércének az emberiség közös javát tartsa szem előtt. A katolikus egyház az állam és az egyház elválasztása mellett ugyanakkor azt is tanítja – és igényli ennek elismerését –, hogy vannak az emberi életnek olyan dimenziói, amelyekben az állam nem illetékes. Ezek a területek a lelkiismeretre vezethetők vissza, és velük kapcsolatban a végső szó a lelkiismeret szférájába tartozik.

S végül a harmadik kiemelt aspektus, a történelemszemlélet vonatkozásában a következő megállapításokat teszi a COMECE dokumentuma: a keresztény nézőpont végső horizontja mindig az eszkatológia, amely élesen elválk az e világi messianisztikus törekvésektől. „A keresztények Isten országába helyezik bizalmukat, mely a történelemtől eltérő, más rendben helyezkedik el és egyszerre közeli, de még nem nyilvánvaló. Mindennapi magatartásukban egy olyan jövő felé nyitottak, amelyről tudják, hogy Isten kezében van.”¹¹⁰¹ Ez nem jelenti azt és nem is jelentheti, hogy a hívő ember elfordul az e világi dolgoktól. Hiszen Istentől rendelt küldetése és az abban való töretlen bizalom, hogy útjai Teremtőjéhez vezetnek, ösztönzik cselekedeteit. A keresztény ember harmadik jellegzetessége tehát a politikai messianizmusok visszautasítása és az eszkatologikus beállítottság.

Az Európai Unió átalakulásai minden embert érintő változások. Ebben a változásban a kereszténységnek joga és kötelessége is kifejteni nézőpontját, hozzájárulva a folyamatok alakításához. Tudjuk és elfogadjuk, hogy a keresztény vallás és benne a katolikus egyház csak egy a kontinensünk arculatát formáló szereplők közül. Ugyanakkor igényeljük, hogy ezt a szerepünket más csoportok, ideológiák tagjai ne vitassák el. „Európát nem lehet elképzelni a keresztényeknek a történelemben végbevitt alapozó szerepe nélkül.”¹¹⁰² Teológiai, lelki megalapozottsága van annak az elvárásnak, hogy a keresztények beleszólhassanak Európa útjainak meghatározásába. Ennek alapja az a mély lelki meggyőződés, hogy a hívő ember arra hivatott, hogy minden lépésénél a legjobb út mellett kötelezze el magát, amely a békét, az emberi méltóságot és a szolidaritást hirdető Európa felé vezet. Azt sem szabad viszont elfelejtenünk, hogy a kereszténység egyetemessége miatt küldetésünk túllép Európa határain, és az egész világra szól. Ezért törekednünk kell az egész Földre kiterjedő igazságosság, béke és szolidaritás kivívására, és támogatni kell a földrészünkön kívüli missziós, karitatív kezdeményezéseket.¹¹⁰³

A kereszténység a többi vallással együtt vallja, hogy a hit csak akkor tud tevőleges részévé válni az emberi fejlődésnek,

¹¹⁰¹ COMECE (2005): i. m. 43.

¹¹⁰² COMECE (2005): i. m. 44.

¹¹⁰³ *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* záró fejtegetésében az *Ecclesia in Europa* 111. pontját idézi: „Európa nem zárkózhat magába, nem lehet és nem is kell közömbösnek maradnia a világ többi részei iránt, épp ellenkezőleg. Tudnia kell, hogy a többi ország, a többi földrész bátor kezdeményezéseket vár tőle abban, hogyan lehet segíteni a szegényebb népeket fejlődésükben, társadalmuk megszervezésében, s egy igazságosabb és testvériesebb világ fölépítésében.” COMECE (2005): i. m. 45.

„ha Isten helyet kap a nyilvánosság világában, sajátosan tekintetbe véve a kulturális, társadalmi, gazdasági és különösképpen a politikai szempontokat. Az egyház társadalmi tanítása azért született, hogy ez a »polgárjogi nyilatkozat« érvényre juttassa a keresztény vallás szempontjait. Annak a jognak a megtagadása, hogy az emberek hitüket nyilvánosan megvallják, a vallásukat gyakorolják vagy, hogy a közélet is tájékoztatást kaphasson a hit igazságairól, a valódi fejlődés szempontjából negatív következményekkel jár. A vallásnak a nyilvánosság területéről való kizárása ugyanúgy, mint a vallási fundamentalizmus, akadályozza az emberek egymásra találását és az emberiség haladása érdekében való együttműködést.”¹¹⁰⁴

1.2. Protestáns Európa-vízió

Bár protestáns testvéreinknek nincs olyan egységes dokumentuma a témában, amely egy pápai enciklika katolikus egyházon belüli súlyához mérhető volna, mégis számos olyan iratot, közösségi, felekezeti és teológiai gondolatot találhatunk, amelyek mentén felvázolható a protestáns Európa-vízió. A következő oldalakon erre teszünk kísérletet.

1.2.1. Bevezető gondolatok a kereszténység¹¹⁰⁵ és az európai integráció kapcsolatáról

A 20. század legnagyobb hatású protestáns teológusa, Barth 1946-ban, a világháború megrendítő tapasztalata után a kereszténységről és Európáról elmélkedve az egyház legfontosabb feladatának az Istenről való beszéd világos közvetítését látta.¹¹⁰⁶

Az *Európai Integráció. Milyen integrációt szeretnénk?*¹¹⁰⁷ című dokumentum szerzői 2009-ben úgy fogalmaztak, hogy az európai közösség bővítései, szerepváltozásai, alkotmányának elfogadása mind olyan hatásúak, amire az egyházaknak társadalmi részvételük során érdemben válaszolniuk kell. Az EEK/ETB az európai integráció kérdéseire és kihívásaira teológiai szempontból kíván reflektálni, azt vallva, hogy az európai integráció fontos ügy a kereszténység számára és rámutatva, hogy egyházainkat a kezdetektől az a meggyőződés vezérli, hogy kontinensünk közléte nem korlátozódhat csupán politikai, gazdasági kérdésekre. A kereszténység részvételének fő motivációja „az isteni teremtésben rejlő ígéret teológiai megértése, annak az európai emberekre gyakorolt eredményével, valamint az európai embereknek az egyesített kontinens alakításában való részvételével. Ezért az egyházak az európai integráció iránti elköteleződésének egyik célja, hogy ahhoz teológiai alapú etikai és antropológiai távlatot nyújtsanak, amely

¹¹⁰⁴ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 56. pont.

¹¹⁰⁵ Az idézetek kivételével az elterjedtebb keresztény kifejezést választottuk, jóllehet protestáns testvéreink a keresztényen szót használják.

¹¹⁰⁶ Jakab Attila: Európa és a kereszténység a 21. század küszöbén. *Confessio*, 34. (2010), 4. 5.

¹¹⁰⁷ Peter Pavlovic (szerk.): *Európai integráció. Milyen integrációt szeretnénk? Egyházak Európában, Európáért: témák és vitapontok*. Brüsszel–Budapest, Európai Egyházak Konferenciája Egyház és Társadalom Bizottsága – Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 2009. A dokumentum „a 2001-ben kiadott elődjét követi, és az európai integráció jelenlegi helyzetét teszi mérlegre egyházi és ökumenikus szövegből. A jelen dokumentum kiadásához vezető folyamat jelentős részét képezte a 2006 decemberében Brüsszelben tartott Értékek – Vallás – Identitás konferencia.” Vö. Pavlovic szerk. (2009): i. m. 10.

ismérveket állapíthat meg az integrációt támogatni kívánó európai irányelvek értékeléséhez. Ez a távlat meghatározza az európai politikai intézményekkel való párbeszéd kereteit, és kialakítja az egyházak közreműködését az európai integrációban.”¹¹⁰⁸

Bevezető gondolatként leszögezi a dokumentum, hogy az integráció összetett és dinamikus folyamatából az egyházak ki akarják venni a részüket, és nem elégedhetnek meg a partvonalon kívüli értelmező hozzáállással. Dinamikus üzenetként fogalmazódik meg, hogy a felekezeteink nemcsak megvitatják az európai folyamatokat, hanem jelentős mértékben közre is működnek azokban. „A dokumentum konkrét cselekvési pontokat vázol fel, amelyek mutatják, hogy az egyházak – számos vonatkozásban – saját tevékenységükkel nem csupán passzív megfigyelői, hanem alakító szereplői is a folyamatnak.”¹¹⁰⁹ Ahhoz azonban, hogy a kereszténység valóban formálójá lehessen a folyamatoknak, ökumenikus összefogásra van szükség.

Az ökumené erejével kapcsolatban Rüdiger Noll – német evangélikus lelkipásztor, a dokumentum kiadásakor az EEK/ETB elnöke – azon meggyőződésének ad hangot, hogy sokkal több dolog köti össze a keresztény felekezeteket, mint amennyi elválasztja őket. A közös értékeknek köszönhetően pedig nem tud olyan társadalometikai kérdésről, amelyben nem lett volna egységes keresztény álláspont az európai intézmények felé. Az együttes kiállás erőt ad, azonban nem válhat az uniformizálás eszközévé.¹¹¹⁰

A Brüsszelben kiadott irat – párhuzamban a katolikus megnyilatkozásokkal – azzal indokolja az egyházi, felekezeti részvételt a politika eseményeiben, hogy a kereszténység Krisztus evangéliumának a hirdetését nem választhatja el attól, hogy küldetésének tárgyai, az emberek a világban élnek. Az evangélium és az egyházak társadalmi részvétele összetartozik.¹¹¹¹ Ezért a hívő ember mindenkori feladata az igazságosabb, szabadabb és demokratikus társadalomért való munkálkodás, hogy biztosítsa a maga és sorstársai számára az emberi méltóságnak megfelelő életet.¹¹¹²

Kontinensünk egyesítésének súlypontjai nem korlátozódhatnak egyedül a gazdasági kérdésekre.¹¹¹³ Az egyházak feladata, hogy a teológián nyugvó etikai és antropológiai távlatokat nyissanak meg, élénkítve ezzel az integrációról folyó párbeszédet és jobban bekapcsolva a vallást és képviselőit az európai folyamatokba. A jövő Európájának értékeiről szóló vitában az egyházak, szerteágazó hálózatukat segítségül hívva, saját mindennapi munkájukkal működnek közre.¹¹¹⁴ A kereszténység az európai társadalom építéséhez és közösségei fejlesztéséhez nagyban hozzájárult a múltban, és teszi ezt a jelenben is.

¹¹⁰⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 9.

¹¹⁰⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 5.

¹¹¹⁰ „Az egyházak közös tanúságtétele Európában” – Kiss Sándor interjúja Rüdiger Nollal. *Confessio*, 34. (2010), 4. 67.

¹¹¹¹ Goheen részletesen leírja művében, hogy napjaink protestáns gondolkodása hogyan jutott el a szó és a tett, az evangélium hirdetése és a társadalmi szerepvállalás összekapcsolásáig, elkerülve ezáltal a kettő közül valamelyik dimenzió háttérbe szorítását. Vö. Goheen (2019): i. m. 217–227.

¹¹¹² Pavlovic szerk. (2009): i. m. 9.

¹¹¹³ Az EU történetében a maastrichti szerződés (1991) volt az a fordulópon, amikor az 1950-es évek alapértékei terén való egyetértése felől egyértelműen a gazdaság irányába tolódott el az unió önértelmezése.

¹¹¹⁴ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 9.

„Az ok, amiért az egyházak beszélhetnek az értékekről, az, hogy kibogozhatatlanul részt vesznek a társadalom építésében és a közösségek, az emberek és nemzetek közösségének fejlesztésében. Szóval és cselekedettel az »egység a sokféleségben« célt szolgálják.”¹¹¹⁵ A keresztény felekezetek az emberarcú, szociális Európáért szállnak síkra,¹¹¹⁶ és mindezt együttes erővel, az Ökumenikus charta szellemében teszik.

1.2.2. A politikai és gazdasági integráció mögötti értékek

Gaál magyar teológus szerint az európai csoda az evangélium rendjének köszönhető. A kereszténység által átítatott összeurópai civilizáció első építője pedig Pál apostol volt, aki megértette és hirdette az összefüggést az Ószövetség ígéretei és a Krisztusban való élet lelki törvénye között.¹¹¹⁷

Az európai integráció politikai gyökere Franciaország és Németország megbékítésének a vágya volt, az erőszak joggal és szerződésekkel való felváltása. Ennek kiindulópontja volt Schuman francia külügyminiszter 1950-es javaslata, hogy a háborúhoz nélkülözhetetlen szén- és acélipart helyezték közös felügyelet alá. Miután Adenauer nyugatnémet kancellár ezzel egyetértett, és további négy ország (Olaszország, Hollandia, Belgium és Luxemburg) csatlakozott a megállapodáshoz, 1951-ben a párizsi szerződés aláírásával létrejött az Európai Szén- és Acélközösség. A megállapodás történelmi jelentősége abban állt, hogy szuverén államok önként mondtak le szuverenitásuk egyes elemeiről, egy közös főhatóság alá helyezve azokat. Ez a folyamat vezetett több lépésben és több bővítés során a mai Európai Unióhoz. „A terv lényegesebb értékei már az 1950-es Schuman-tervben említést nyertek: béke, megbékélés, szolidaritás és igazságosság. Az ezen értékek iránti elkötelezettség nem tette az európai integrációt keresztyén projektummá, ugyanakkor az alapító atyák keresztyén meggyőződése jelentős szerepet játszott a motivációjukban és az egész folyamat alakításában.”¹¹¹⁸

Monnet már 1952-ben azt hangsúlyozta – ami sajnos sem akkor, sem ma nem kap elég teret –, hogy az integráció során nem pusztán országokat, hanem embereket egyesítünk, békítünk meg. Az egymással találkozó, közösséget építő „emberek Európája” ideálját az integráció katonai, politikai és gazdasági dimenziói hamar félresöpörték.¹¹¹⁹ Napjaink euroszekpticizmusa újra napirendre hozta Monnet vízióját.¹¹²⁰ Ez a 21. századi „polgárok

¹¹¹⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 9.

¹¹¹⁶ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 10.

¹¹¹⁷ Gaál (2020): i. m. 173.

¹¹¹⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 11.

¹¹¹⁹ „Miután az ún. Európai Védelmi Közösség ötletét Franciaország 1954-ben leszavazta, vált az irány tisztán gazdasági jellegűvé. 1957-ben a Római Szerződéssel megalapították az Európai Gazdasági Közösséget és az Euratomot. Számos erőfeszítést tettek a politikai unió és a katonai együttműködés ötletének felélesztésére, de azok csak a Maastrichti Szerződésben (megkötve 1991 decemberében) kaptak jogi keretet, és amely szerződés egyúttal Európai Unióvá (EU) változtatta az Európai Közösséget – az új név egyben kifejezte az új törekvéseket.” EEK/ETB (2009): i. m. 11.

¹¹²⁰ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 11.

Európája” megközelítés¹¹²¹ azonban nagyon messze van az eredeti kereszténydemokrata szemléletről, ezért komoly kihívások elé állítja egyházainkat.

A szabadság és az emberi méltóság olyan értékei napjaink Európájának, amelyek a béke és a gazdasági jólét mellett tagadhatatlan vívmányai az integrációs folyamatnak. Keresztény egyházaink hangsúlyozzák, hogy az ember méltósága nem a teljesítményből fakad, hanem az istenképiségében gyökerezik, ezért mindenkit, mindenkor megillet. A szabadság pedig nemcsak a kereskedelem és a gazdaság liberalizációját, illetve a szólásszabadságot kell hogy jelentse, hanem valamiért való szabadsággá kell válnia.¹¹²² Gaál debreceni református professzor a keresztény szabadságesszményt úgy definiálja, hogy az az igazság, a szeretet és a keresztény értékek által meghatározott. Egyszerre lehetőség a törvény zártsága alóli felszabadulás által és felelősség a szeretet törvényének a betöltésére, a szabad akarat szerinti döntésre és elköteleződés a keresztény értékek szerinti életre.¹¹²³

1.2.3. Kultúra

Az EEK az unió önazonossága szempontjából a legfontosabbak közé sorolja a kultúra kérdését. Az egyre inkább a polgárok közösségévé váló Európai Unió pluralista társadalmat alkot, és ennek meg kell őriznie sokszínűségét és nyitottságát, hogy megfeleljen a szolidaritás elvárásainak, és egyben versenyképes is maradjon.¹¹²⁴ A tájékozódóképességének megőrzéséhez viszont fel kell ismernie és meg kell erősítenie szellemi és erkölcsi alapjait. A kultúra – és a vele szorosan összefüggő vallás – tehát éppoly fontos alkotója a társadalmi szerkezetnek, mint a gazdasági mechanizmusok.

Napjaink európai kultúrája úgy áll előttünk, mint amelyet sok más hatóerő mellett leginkább a keresztény gondolkodás határozott meg. Civilizációnk olyan csoda, amely a jelenlegi világ minden más civilizációját alapjaiban formálta és határozta meg. Eredete és hatása a keresztény eszmeiség nélkül nem érthető meg.¹¹²⁵

Egyházaink elfogadják azt az állítást, hogy „az egységnek szellemi és értékala-pon kell állnia”,¹¹²⁶ ugyanakkor hangot adnak azon meggyőződésüknek, hogy plurális társadalmunkban a keresztény látásmód és a kultúra nem fenyegeti, hanem gazdagítja a társadalmat. A kereszténység nem engedhet annak a megvallásából, hogy a laicista világnézet a kultúrák, világnézetek közötti dialógus egyik résztvevője kell hogy maradjon. Le kell leplezni azt az álszentséget, amely a kereszténység és a szekularizmus-gyakorlati ateizmus párbeszédét azzal az érveléssel hallgattatja el, hogy az utóbbit politikailag

¹¹²¹ Ezt lenne hivatott kifejezni az Európai Unió Alapjogi chartája és a lisszaboni szerződés.

¹¹²² Pavlovic szerk. (2009): i. m. 25–26.

¹¹²³ Gaál (2020): i. m. 46–48.

¹¹²⁴ A protestáns társadalometikát részletesebben lásd Anzenbacher (2001): i. m. 162–166.

¹¹²⁵ Gaál (2020): i. m. 170.

¹¹²⁶ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 23.

korrektnek nyilvánítja, és ezzel azt az érvek ütköztetése nélkül a társadalom fő értékeként legitimálja.

A kultúrák közötti párbeszéd során a teista világnézet hivatkozhat az Európai Tanács 2007-ben kiadott Kultúrák közötti párbeszéddel foglalkozó Fehér könyvére¹¹²⁷ is, amelynek előkészületi munkáiban az EEK/ETB és számos egyház, felekezet is részt vett. A Fehér könyv megszületésének célja, hogy keretet és iránymutatást adjon a politikai döntések meghozatalában, végrehajtásában, ezáltal is segítve a kultúrák közötti párbeszédet a pluralizmus és a társadalmi kohézió fenntartásával. A kulturális, közéleti viták során egyházaink számára fontos érvelési muníciót ad, hogy a Fehér könyv is amellett száll síkra, hogy meghaladja a multikulturalizmus paradigmáját, és helyette a sokszínűséget hangsúlyozó interkulturális nézőpont mellett érvel. Ennek ugyan számos elemével nem tud a kereszténység azonosulni, ugyanakkor az az elv, hogy a kulturális dialógus azonos rangú felek között folyik, illetve az a felismerés, hogy a hitbéli meggyőződések képesek támogatni a kultúrák közötti párbeszédet, a teista álláspont érvelési készletét erősíti.¹¹²⁸

Ez a látásmód összhangban van Tillich, a 20. század egyik legjelentősebb protestáns teológusának azon meggyőződésével, hogy a vallás a kultúra elválaszthatatlan része. Tillich a kultúrát mint az élet rendeltetését határozta meg. Így a vallás a kultúra és az erkölcs minőségét jelenti. A vallás és a kultúra közötti ok-okozati viszonyból következik összefonódásuk és szoros kapcsolatuk. A vallás az európai társadalom közéletének szerves alkotóeleme, nem szorítható ki a nyilvánosság porondjáról. Miután a kultúrák közötti dialógust az európai integráció egyik elemeként ismerték el, a folyamatban a hitek és a vallások közötti párbeszéd szerepét is fontos lenne elismerni.¹¹²⁹

A protestáns egyházak – ebben is összhangban a katolikus megközelítéssel – üdvözlik a kultúrára irányuló figyelmet, és az arról folyó egyeztetési folyamatokban aktívan részt kívánnak venni. Rámutatnak ugyanakkor annak árutermeléssé alacsonyításának a veszélyeire. A kultúrák közötti dialógus kapcsán pedig arra figyelmeztetnek, hogy a szekuláris világnézetet az egyik félnek kell tekinteni, nem pedig a semleges platformnak.¹¹³⁰

1.2.4. Az integráció tapasztalatai

Huber, a német protestáns egyház elnök püspöke az Értékek – Vallás – Identitás Konferencián az unió történetét a megbékélés történeteként írta le. Ez a folyamat meglátása szerint a keresztény hitnek köszönheti lendületét. A zsidó-keresztény hagyomány és a béke iránt való keresztény elköteleződés gyökere az „azért az időért való könyörgésből ered, amikor a béke és az igazság csókolgatják egymást, szól a Zsoltárok könyve”.¹¹³¹ Huber emlékeztet

¹¹²⁷ Európa Tanács: *Fehér Könyv a kultúrák közötti párbeszédről*. „Egyenlőként együtt élni méltóságban” (2008. május 7.)

¹¹²⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 23–24.

¹¹²⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 24.

¹¹³⁰ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 24.

¹¹³¹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 29.

arra, hogy az unió alapítóinak személyes hitén keresztül és annak következtében, hogy ezt a hitüket nem tartották „magánügynek”, hanem e köré emelték a megbékélt Európa eszméjét, a kereszténység a modern Európa építményében éppúgy benne van, mint az elmúlt két évezred történetében. A német püspök úgy látja, hogy szimbolikus értéke van annak, hogy az európai integráció az ökumenikus mozgalomtól vette mottóját: „egység a sokféleségben”. Ennek szellemében a kereszténység hozzájárul Európa kulturális és vallási pluralitásához. Tudva azt, hogy hitünk hagyománya a jelen és a jövő fontos záloga, egyházaink kötelességüknek érzik, hogy továbbra is részt vegyenek Európa politikai, kulturális életében.¹¹³²

Amint azt Bölskei Gusztáv (1952–) magyar református püspök a brüsszeli konferencián¹¹³³ kiemelte, az európai modell nem avult el, de a társadalmi, gazdasági fenntarthatóságához állampolgári szinten is érzékenyebb szociális elkötelezettségre van szükség. Az egyházak szerepe pedig e téren felbecsülhetetlen. Elég csak az egészségügy, az oktatás, az etikai nevelés és az elesettekkel való törődés számtalan megnyilvánulására, valamint az ezekre szakosodott egyházi intézmények és szervezetek nagy számára gondolnunk. Ezek azért is kiemelkedően fontosak, mert az említettek regionális feladatok, így az Unió csak irányelveket fogalmazhat meg velük kapcsolatban, de nincs hatásköre a konkrét megvalósítás terén. Az egyházak ellenben összefoghatják azokat az embereket, akik Európából szociálisan gondoskodó közösséget képesek és akarnak alkotni. Egy olyan közösséget, amely a bizonytalanságok viharában biztonságot nyújthat.

Kryštof érsek (1953–), a csehországi és szlovákiai ortodox egyház vezetője ugyanitt arra hívta fel a figyelmet, hogy napjainkban egy, az emberi élet alapjait is érintő, céltalansághoz, az élet értelmének megkérdőjelezéséhez vezető értékválságnak vagyunk a tanúi. Ennek része az intézményekkel és a vezetőkkel szembeni növekvő bizalmatlanság, az önzés terjedése és a materiális javak túlértékelése. A metropolita gondolatai és az *Ecclesia in Europa* hangsúlyai között sok párhuzam fedezhető fel. Úgy fogalmaz ugyanis az ortodox érsek, hogy a kereszténység feladata, hogy

„beszélünk kell az Isten saját képére alkotott ember Teremtőjétől kapott belső értékeiről, sokkal inkább úgy, mint egy gazdasági egységről. Beszélgetnünk kéne az emberekkel arról a szellemi gazdagságról, amely boldoggá teheti őket és amit fel tudnak halmozni a materiális gazdagság helyett, amely viszont gyakran ürességbe és kétségbeesésbe taszítja őket. Képeseknek kell lennünk beszélni a megelégedettség értékéről, szemben a tárgyakért és a nagyobb fogyasztásért folyó végtelen versennyel. Végül, de nem utolsó sorban beszélünk kell az aszketizmus értékéről és néhány materiális dolog feladásáról, mivel ez a hozzáállás megmentheti Isten teremtményeit és az egész Földet a környezet szenvedésétől és pusztulástól. Természetesen tudnunk kell a család, a barátság és a javak megosztásának értékét nyújtani, amelyek mélyebb értelmet adnak az emberi életnek és meghaladhatják azt.”¹¹³⁴

¹¹³² Pavlovic szerk. (2009): i. m. 30.

¹¹³³ „Az egyházak növelhetik Európa szerepét a szociális ügyekben és támogathatják azokat az embereket, akik Európát egy olyan közösségnek tekintik, amelynek a szociális gondoskodás fontos ügye.” EEK/ETB (2009): i. m. 31.

¹¹³⁴ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 32.

Európa nem korlátozhatja önmagát a gazdaságra és a politikára. Az értékeknek, kultúrának, vallásnak is szóhoz kell jutnia a jövőnkről való együttgondolkodásban. Ebben az összefüggésben beszélt Hilarion püspök (1966–), az Orosz Ortodox Egyház európai intézményekhez akkreditált bécsi képviselője a liberális humanizmus támadásairól és veszélyeiről. A szabadelvű modern humanizmus egyház- és papságellenessége, militáns szekularizáltsága nyilvánvaló. A jelenség arra épít, hogy elvben nem vonja kétségbe a vallások létjogosultságát. De a politikai korrektség jegyében bezárná a hitet a lakásokba, „magánügyé” alacsonyítva le azt. Hilarion a kereszténység és általában a vallás gettóba kényszerítéséről beszél. A humanista ideológia és a vallás közötti konfliktus élet-halál harc – figyelmeztet a bécsi püspök –, s nagyon komolyan kell venni a kihívásait.

A vallási-kulturális megosztottság ellenére is szükség van a dialógusra. Hilarion szerint tapasztalható egy pozitív változás is, miszerint egyre több politikus veszi észre a liberális-laicista ideológia problémáit és kezeli partnerként az egyházakat, támogatva ezzel a közösségi szerepvállalásra irányuló jogos igényüket. Véleménye nem hagyható figyelmen kívül az európai együttgondolkodás kapcsán felmerülő értékek kidolgozása során.

A mai Európának komoly és gondolkodó párbeszédre van szüksége a vallás és a világi humanizmus képviselői között, hogy „az EU alapját képező, az Európa kulturális, vallási és emberi hagyatéka nyomán kialakult egyetemes értékek” kifejeződhessenek.¹¹³⁵

1.2.5. Protestáns felekezetek Európa jövőjéről vallott víziói

Általánosságban elmondhatjuk, hogy a protestáns egyházak az integrációban érintett országok polgárai közötti kapcsolat minőségére összpontosítanak. Céljuk, hogy Európa tiszteleten alapuló, az egyéni identitást megőrző, de mégis valódi közösségként működő entitássá váljon. Ez csak akkor valósulhat meg, ha a társadalmi és emberi dimenzió a dialógus szerves részét képezi. Valami olyanra van szükség, amely több, mint a politikai és gazdasági integráció. A társadalmi, kulturális és szellemi dimenziók is ugyanolyan fontosak az európai vállalkozás sikere érdekében. Az európai integráció így egybeesik az egyházak küldetésével a világban, „ami az emberek, népek és a társadalom különböző szintjei közötti kötelékek erősítése és ezzel valódi közösség felépítése”.¹¹³⁶

Az egyházi szolgálat a világ és az emberiség szolgálata is egyben. Ugyan a kereszténység társadalmi, szociális tevékenysége a személyre összpontosít, de ez a társadalmi tevékenység nem az egyháztagok privát tevékenysége, hanem szervezeti, intézményi felelősségvállalás.

A keresztény felekezetek, felismerve európai társadalmunk pluralitását, elfogadják, hogy értékeik nem kizárólagosak. Ugyanakkor vallják, hogy léteznek normatív alapot biztosító, felismerhető objektív értékek. A protestáns egyházak szorgalmazzák

¹¹³⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 33.

¹¹³⁶ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 35.

az értékekről folytatott vitákat, mert ez nélkülözhetetlen eleme a társadalom alakításának. Mivel meg vannak arról győződve, hogy a hitükből fakadó értékek vezérfonalul szolgálhatnak egy igazságosabb és szabadabb társadalom kialakításához, részt kívánnak venni az Európai Unió alapvető dokumentumairól és szerződéseiről szóló érdeklődötéseken is.¹¹³⁷ A lisszaboni szerződéssel kapcsolatban a kereszténységre és Istenre való utalással Európa keresztyén kultúrája került volna kifejezésre, nem pedig földrészünk aktuális vallásosságát emelték volna ki.¹¹³⁸

A Hámori Ádámmal (1979–), a Magyarországi Református Egyház Zsinati Hivatalának európai uniós referensével készült interjúban¹¹³⁹ az uniós referens legfontosabb megállapítása, hogy az Istenre való evokáció elmaradása nem indokolhatja az egyházak háttérbe vonulását. Amellett érvel, hogy a nemzeti, civil és társadalmi érdekek érvényesítése nélkül, pusztán gazdasági alapon az unió hosszú távon nem fenntartható. Úgy gondolja, hogy igazságtalan lenne elhallgatni, hogy a 2009-ben elfogadott Európai alapjogi charta utal a vallási és kulturális örökségre. A lisszaboni szerződés 17. cikkelye pedig úgy nyilatkozik, hogy az unió elismeri az egyházakat mint olyan partnereket, amelyekkel rendszeresen dialógust folytat. Ennek sikeréhez azonban az egyházak közreműködésére is szükség van, és külön hangsúlyos, hogy a brüsszeli intézmények a gyakorlatban hogyan alkalmazzák ezt az elvet.

A 17. cikkelyből azt a következtetést vonhatjuk le – mondja Hámori –, hogy a szimbólumok szintjén az unió ragaszkodik a világnézeti semlegességhez, de a közösségi intézmények részéről megvan a nyitottság a kereszténység és általában a vallás felé. Az egyházak feladata, hogy hangsúlyozzák és segítsék előmozdítani az értékbeli és kulturális vonatkozásokat.

Hörtsik Richárd (1955–) református lelkész a lisszaboni szerződés vitájával kapcsolatban arra emlékeztet, hogy a tagállamok többsége hajlandónak mutatkozott legalább egy kompromisszumos megoldásra a kereszténység vagy Isten említésével kapcsolatban. Hazánk semleges álláspontot képviselt, a leghevesebb ellenzők pedig Franciaország és Belgium voltak.¹¹⁴⁰

Az ökumenikus mozgalomnak azért van nagy szerepe az ilyen dialógusok során, mert a dogmatikai, egyházfegyelmi és liturgikus különbségek ellenére az értékekről szóló párbeszéd alkalmával létezik egységes keresztény előfeltétel. Ez a közös alap az élet tiszteletén, az Isten képére alkotott ember méltóságának mindenkor elismerésén és annak hangsúlyozásán, valamint a szeretetnek mint az emberi kapcsolatok alapjának és céljának való megjelölésén nyugszik. Az ökumenikus mozgalom hozzájárulása azért is hasznos, mert a közös fellépés sokkal nagyobb eredményeket hozhat.

Az *Európai integráció* című dokumentum kiemeli, hogy Winston Churchill (1874–1965) már 1948-ban arról beszélt, hogy az Európa egyesítését célzó mozgalomnak a közös

¹¹³⁷ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 35.

¹¹³⁸ Karasszon István: Európa mostani problémái. *Confessio*, 39. (2015), 3–4. 10.

¹¹³⁹ Európai unalom – Kiss Sándor beszélget Hámori Ádámmal. *Confessio*, 34. (2010), 4. 16–24.

¹¹⁴⁰ Hörtsik Richárd: Álom és valóság Európában – EU-tagságunk öt éve. *Confessio*, 34. (2010), 4. 37.

spiritualitásból kell nyernie erejét. Sajnos úgy tűnik, a háború okozta megrázkódtatás elmúlásával a békéhez, jóléthez való „hozzászokással” ezt mindinkább kezdjük elfelejteni. A lisszaboni szerződés deklarálja, hogy az európai integráció közös értékeken alapul. Ezek felismerése és megváltása víziót és lelkesedést hoz, és elfogadottságuk határa kirajzolja az unió határait.¹¹⁴¹

Karasszon István (1955–) református professzor szerint a keresztény ember számára nem az a döntő kérdés, hogy a vallásra, Istenre való hivatkozás megtalálható-e az alaptörvényben, hanem az, hogy a mára világnézetileg többségében semlegessé váló államokban a hit kifejeződése mennyire tud megjelenni a társadalomban és a közösségi életben. Az egyházi cselekvés kulcspontjaiként a bizonyágtételt és a paradigmát jelöli meg. A kereszténység feladata a Megváltóról való tanúságtétel. Paradigma alatt pedig azt érti, hogy a keresztény közösségek kapcsolatának modellként kell szolgálniuk.¹¹⁴²

Gordos Árpád István európai ügyekkel foglalkozó diplomata a közös értékekben a valódi összetartó és közösségformáló erőt látja. „Bármely közösség csak akkor jöhet létre és szilárdulhat meg, ha tagjait közös készítés köti össze és forrasztja egybe, illetve hasonló vagy akár ugyanolyan módon cselekednek. E mögött azok a közös célok, elvek és értékek rejlenek, amelyek az összefogás alapvető pilléreit alkotják.”¹¹⁴³ Gordos felhívja arra a figyelmet, hogy az unió születésekor írásban nem deklarálták az alapvető értékeket, elveket. Ennek oka valószínűleg abban keresendő, hogy azokat ismert és feltételezett alapnak tartották. A szabadság, testvériség és a szolidaritás eszméit például csak 1957-ben, az *Európai Gazdasági Közösség* létrehozásakor deklarálták, a jogi megalapozottságra, politikai és erkölcsi értékekre 1973-ban, az *Európai identitásról szóló nyilatkozatban* hivatkoztak, a közös európai értékek kifejezés pedig 1985-ben, az *Egységes európai okmányban* jelent meg.¹¹⁴⁴ Ez annyiban érthető, hogy a közösség növekedésével jelentkezhetett a pontosítás igénye, ám ezekből pont az összes alapító atya számára alapvetőként tételezett kereszténységet hagyták ki. Feltehetjük a kérdést, hogy megfelelné-e ez az interpretáció Monnet, De Gasperi, Adenauer vagy Schuman céljainak? Aligha.

Az egyházak egyetértenek a lisszaboni szerződésben meghatározott értékek, a méltóság, a szabadság, a béke, az egyenlőség, az igazság, a szolidaritás és az emberi jogok fontosságával, de arra emlékeztetnek, hogy minden lehetséges alkalommal kifogásolni kell a kereszténység kimaradását a felsorolt alapok és értékek közül. A kereszténységnek és az általa létrehozott kulturális, etikai és jogi értékeknek az ilyen felsorolásokból sosem szabad kimaradnia. Nem utolsósorban azért nem, mert a zsidó-keresztény gyökerekre hivatkozás nélkül az oly sokat citált szabadság- és személyiségi jogok a levegőben lógnának, elveszítve logikai-ontológiai megalapozottságukat.¹¹⁴⁵ A kereszténység nemcsak otthonra lelt Európa nemzetei között, hanem olyan erővel és olyan mélyen formálta

¹¹⁴¹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 36.

¹¹⁴² Karasszon István: Európa és elnökség. *Confessio*, 34. (2010), 4. 60.

¹¹⁴³ Gordos Árpád István: Az Európai Unió önazonossága – az európai értékek. *Confessio*, 34. (2010), 4.42.

¹¹⁴⁴ Az alapértékek kifejeződése, a rájuk való hivatkozás az 1992-es maastrichti és az 1997-es amszterdami szerződéssel tetőződött.

¹¹⁴⁵ Ismét ökumenikus állítással állunk szemben. Vö. Erdő (2011): i. m. 676–678.

a történelmüket, olyan meghatározó módon alakította át népeinket, hogy ez kitörölhetetlen nyomot vésett kontinensünk arculatára. Nem lehetséges immár Európát visszavetni a kereszténység előtti pogányságba.¹¹⁴⁶

Nem sokkal a hidegháború végét követően Jacques Delors (1925–), az Európai Bizottság akkori elnöke az egyházakhoz fordult, hogy járuljanak hozzá „Európa szívéhez és lelkéhez”: „Higgyenek nekem, nem fogunk Európával sikerrel járni kizárólag a jogi szakértelmünkre vagy a gazdasági képességeinkre alapozva. Ha nem sikerül lelkeséget adnunk Európának a következő tíz évben, szellemet és értelmet, akkor kudarcot valótunk.”¹¹⁴⁷ Mára – bár az integráció azóta sokat haladt előre – a feladat még sürgetőbb, hiszen az európai politika fősodra megfeledezett Európa lelkéről. Ezért Jean-Arnold de Clermont (1941–) lelkész, az EEK elnöke szerint Európa értékeinek, céljainak felmutatása a keresztény egyházak kiemelt feladata.¹¹⁴⁸ Keresztény közösségeinknek vállalniuk kell az európai társadalmon belüli lelkiismeret szerepének betöltését.

Annak ellenére, hogy az integrációról kiderült, hogy az sikeres és eredményes vállalkozás, és mint ilyen a kereszténység támogatására méltó, az egyházak kritikus hanggal kísérik végig a folyamatot. Jukka Paarma (1942–), a Finnországi Lutheránus Egyház érseke ezt úgy fogalmazta meg, hogy az értékek csak akkor lehetnek hatékonyak, ha le vannak fordítva a mindennapi élet nyelvére. Alapját és hátterét kell adniuk az európai politikának és nem kiegészítéseit.¹¹⁴⁹

Az értékek és azok védelme kapcsán nyilatkozta Konrad Raiser (1938–), az Egyházak Világtanácsának egykori főtitkára, hogy úgy tapasztalja, Európában a Katolikus Egyház és az Orosz Ortodox Egyház szövetségre lép a keresztény értékek védelmében, és a protestáns egyházak hozzáállásában is érzékel ilyen irányú elmozdulást, amit a liberális humanizmus relativizáló magatartása válthatott ki. Utal arra is, hogy Bulgária és Románia csatlakozásával az ortodox jelenlét megerősödött az unióban. Ezt azért tartja jelentősnek, mert egyrészt az ortodox kultúrában a vallás szorosan kapcsolódik a nemzet iránti hűséghez, másrészt pedig az ortodoxia a hagyományokhoz való erős kötődése miatt nehezebben fogadja el az individualizmust.¹¹⁵⁰

Rüdiger Noll, az EEK/ETB elnöke szintén a *Confessio* említett számában szólt a magyar olvasóhoz.¹¹⁵¹ Az egyházak közéleti szerepvállalását és az állammal folytatott dialógusok során meglévő egyenrangúságát azzal indokolja, hogy a kereszténység az a tényező Európában, amely az emberek és a közjó szószólójaként évszázadok óta az igazságos politizálást és a fenntartható fejlődést képviseli. Az egyházak feladatát pedig abban jelöli meg, hogy a konkrét politika szintjén meg kell próbálniuk értékeik

¹¹⁴⁶ Leeuwen (2010): i. m. 357.

¹¹⁴⁷ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 38.

¹¹⁴⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 38.

¹¹⁴⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 38.

¹¹⁵⁰ Keresztyének egysége egyenlő partnerek között? Interjú Konrad Raiserral. *Confessio*, 34. (2010), 4. 82–83.

¹¹⁵¹ „Az egyházak közös tanúságtétele Európában.” Kiss Sándor interjúja Rüdiger Noll-lal. *Confessio*, 34. (2010), 4. 61–70.

alapján befolyásolni az európai intézmények működését. A gazdaság és a politika nem lehet vallástól mentes övezet, mert az emberi személy minden dimenziójában és minden cselekvése közben Jézus Krisztus tulajdona. „Közvetítenünk kell Isten szavát az európai politikai intézményekhez is, és evangéliumi látásmódunkból következően kell segítenünk az emberek jövőjének alakítását.”¹¹⁵² Az egyház csak akkor lehet igazán egyház, ha másokért él. Az európai integráció tartós sikerét pedig abban látja, ha az az emberekért és az emberek által történik, ahol mindenki egyenrangú félként oszthatja meg tapasztalatait, reményeit és félelmeit embertársaival.

1.2.6. Keresztény értékek Európában

Az érték fogalma a 19. században került be a gazdasági nyelvből a filozófiai, etikai diskurzusba, a korábbi metafizikai kifejezést, a jót váltva fel. Ez fontos szemléletbeli módosulást jelez: az objektív módon felismerhetőnek tekintett jó helyébe a döntés szubjektivitásától függő érték került. Olyan javak, magatartások vagy normák, amelyeket egy egyén vagy közösség előnyben részesítendőnek vél.¹¹⁵³

Ugyan számos más hatás is nyomot hagyott az európai kontinens fejlődésén, mégis tagadhatatlan és alighanem nehezen túlbecsülhető a kereszténység hozzájárulása a történelemhez, a kultúrához és az identitáshoz.¹¹⁵⁴ Európa kialakulása elválaszthatatlan az európai keresztény egyház fejlődésétől. A kereszténység alapjaiban segítette az európai integrációt is.¹¹⁵⁵ Ennek megfelelően a keresztény Európa kifejezés nem azt jelenti, hogy Európában hívő keresztyének laknak, hanem sokkal inkább azt, hogy társadalmaink megszületésében, évezredes létezésében a keresztyénségnek döntő szerepe volt.¹¹⁵⁶

A keresztény hit civilizációnkra ható eredményei közül meg kell említeni a hitünkből fakadó morált, az emberi ész megbecsülését, a világ megismerhetőségébe vetett hitet, az ember elidegeníthetetlen jogait és méltóságát, a szolidaritás parancsát, az egyén erkölcsi felelősségét, a jövő felé irányultságot, a lineáris történelemszemléletet és a világ feletti uralomra való elhívásnak a tudatát.¹¹⁵⁷

Huber a keresztény értékek gazdag listáját állítja olvasói elé: az idő keresztény fogalmát és strukturáltságát, a templomok és más egyházi épületek által meghatározott tájat, a házasság és a család biblikus rendjét, a szolidaritást, az oktatás, a munka és a hivatás ethoszát, valamint az emberi méltóság politikai elismerését. Idetartozik továbbá a felebarát szeretete, az Istenben való bizalom, a tolerancia, a felelős szabadság és a közjóért végzett tevékenység. Huber megpróbálta az európai értékek közül nemcsak a keresztény gyökereket megtalálni, hanem megfogalmazni a protestáns hangsúlyokat is. Úgy

¹¹⁵² Pavlovic szerk. (2009): i. m. 63.

¹¹⁵³ Huber (2021): i. m. 221.

¹¹⁵⁴ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 39.

¹¹⁵⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 36.

¹¹⁵⁶ Karasszon (2016): i. m. 20.

¹¹⁵⁷ Goheen (2019): i. m. 125.

véli, hogy ezek közül az első az Isten és az ember alapvető különbségének a kiemelése. Második hangsúlyként a személy és a cselekedete közötti különbségtételt említi, amely a megváltás, az ember többletdimenziója és az újrakezdés lehetőségének gazdagságát tárja elénk. Következő protestáns értékpontként az isteni jövő és a történelmileg alakítható jövő közötti különbségre hívja fel a figyelmet.¹¹⁵⁸

Az ókori görög gondolkodásnak köszönheti Európa a demokrácia, a szabadság és a szépség ideáját. Római tradícióból fakad jogi gondolkodásunk és társadalmunk szervezettsége. A zsidó-keresztény hagyomány pedig a hit erejének hangsúlyozása, az igazságosság, a megbocsátás és a szeretet által hozta el a szellemiességet, megkülönböztető jelleget adva az európai kultúrának.¹¹⁵⁹ Gaál úgy fogalmaz, hogy amiket keresztény értékeknek hívunk, azok a Krisztusban nyert új életből fakadnak.¹¹⁶⁰

Anastasios érsek (1929–), az Albániai Ortodox Egyház püspöke az Értékek – Vallás – Identitás Konferencián tartott beszédében¹¹⁶¹ amellett érvelt, hogy az európai egyházak történelmi kötelessége folytatni az európai alapértékek támogatását. Ezek az alapértékek: az ember istenképiségén alapuló méltósága, a mindenkit megillető tisztelet és szabadság, a hit nyilvános gyakorlásának a joga, a bibliai házasságfogalomra épülő önmegtartóztatás, a felelős állampolgári gondolkodás és az aszkéta élet. Külön hangsúlyozza a szeretet és a megbocsátás fontosságát, valamint azt a hitből meríthető ihletettséget, amely hatalmas erőt képes adni a mindennapokban. „Európa számára itt az idő, hogy újra felfedezze szellemi alapjait, keresztény gyökereit [...], hogy fenntartsák identitásukat és fejlesszék azokat az értékeket, melyek az európai kultúra lényegét és kreatív dinamizmusát jelentik.”¹¹⁶² Társadalmunknak fel kell ismerni – mondja Anastasios érsek –, hogy bajainkra csak isteni megoldás létezik, ez pedig nem más, mint Jézus Krisztus evangéliuma.

Thomas Wipf (1946–) svájci protestáns lelkész pedig arra hív, hogy fogadjuk el az isteni teremtés szándékolt rendjét, s az ember váljon méltó gazdájává a Földnek. Az ökológiai válsággal¹¹⁶³ való törődést, a megbékélést és azt emeli ki, hogy az egység Európája nem lehet mások előtt bezáruló ajtó.¹¹⁶⁴ A szabadság oly sokat citált fogalmával kapcsolatban pedig arra figyelmeztet, hogy a hívő gondolkodás számára a szabadság sosem torkollik individualizmusba, hanem felelősségtudattal és közösségi érzéssel kell párosulnia. Egy valóban emberarcú integráció mottója az egység a „megbékélt sokféleségben” lehetne, amely arra épít, hogy az emberek közötti igazi megbékélés csak akkor

¹¹⁵⁸ Huber (2021): i. m. 226–234.

¹¹⁵⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 39.

¹¹⁶⁰ Gaál (2020): i. m. 42.

¹¹⁶¹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 40.

¹¹⁶² Pavlovic szerk. (2009): i. m. 40.

¹¹⁶³ A közeljövőben felértékelődő keresztény gyökerű értéket fedezhetünk fel az energetikai aszkézisben. Vö. Boda (1994): i. m. 179.

¹¹⁶⁴ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 40.

lehetséges, ha az ember kiengesztelődik Teremtő Atyjával. A hívő ember sajátos feladata az erre való felhívás.¹¹⁶⁵

Hozzá hasonlóan Anna Maffei olasz baptista lelkész is úgy véli, hogy kerülni kell a megosztottságot, és a gyengék, elesettek hatékonyabb támogatását sürgeti. Az európai polgároknak egységbe kell tömörülniük a szegénység elleni harcban, hogy az emberi méltóság világszerte megerősítést és tiszteletet nyerjen. A remény rabjainak kellene lennünk.¹¹⁶⁶

Richard Chartres (1947–), London anglikán püspöke azt emeli ki, hogy nem megvalósítható alternatíva, „hogya kizárjuk a hitet a racionális érdeklődés világából vagy, hogy kivezessük a közterekről, mintha csupán valami életmódbeli választás lenne, mint a vegetarianizmus”.¹¹⁶⁷ Szerinte alig kezdődött még el Európában az égető fontosságú dialógus a vallás és az állam között. A párbeszéd azért nélkülözhetetlen, mert nélküle a hit fanatizmussá válhat – utalva ezzel az iszlám által felvetett problémákra –, a racionalizmus pedig a dialógus nélkül nem értheti meg önnön alapjait és korlátait. Az értékek szempontjából nem hagyhatjuk figyelmen kívül az egyházi iskolák szerepét. A közoktatási rendszer nem alkalmazható ugyan térítői tevékenységre, de arra szükség van, hogy a diákok az állami oktatás során a társadalom jövőjének érdekében megkapják a keresztény etika alapjait és a lehetőséget a szélesebb vallási műveltség birtoklására. A teljes ember kifejlődéséhez szükségesnek tartja az edukáció során a zenére, a művészetekre és a sportra való nevelést is. Nem szabad elfelejteni, hogy az egyházak nem civil szervezetek, amelyek csak tagjaik magánérdekei szempontjából és szűk működési körük határain belül hasznosak a társadalom számára. A hit nem zárható ki a racionális érdeklődés világából!¹¹⁶⁸

Az ausztriai Michael érsek rámutat, hogy az integrációs folyamat sikeréhez szükséges egy olyan páneurópai vízió, amely cselekvésre ösztönzi az embereket. Ebben a folyamatban pedig az egyházak fontos szerepet vállalhatnak. Európában szerinte az egyházaknak úgy kellene közvetíteni értékeiket és arról meggyőzniük a felelős politikusokat, hogy tiszteljék az Isten képére és kedvére alkotott emberi személyt. „Ennek érdekében az egyházaknak demonstrálniuk kellene az ökumenikus felelősséget, a közös keresztény bizonyágtételt és a felekezetek közötti tanúságtételt Európán belül.”¹¹⁶⁹

A történelem folyamán a legnagyobb európai vallássá váló kereszténység továbbra is számos olyan érték forrása, amelyet az európai polgárok magukénak vallanak. A felekezeti különbségek ellenére a keresztény egyházak között ökumenikus egység van, amelyet alátámaszt a sokrétű együttműködés és a társadalomra vonatkozó közös tanúságtétel. Az egyházak a különböző programokban való részvétellel, valamint a párbeszéd külön-

¹¹⁶⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 41.

¹¹⁶⁶ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 41–42.

¹¹⁶⁷ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 42. Ezzel párhuzamba állítható Nagy J. Endre (1941–) véleménye, aki szerint a történelmi egyházak már pusztán a társadalmi szerepvállalásaikból fakadóan többletjogokat kell hogy kapjanak, s nem vehetők egy kategóriába a bélyeggyűjtő klubokkal. Vö. Nagy (2020): i. m. 80.

¹¹⁶⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 42–43.

¹¹⁶⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 43.

bőző formáival működnek közre az európai integrációban. Felekezeteink az embereknek szóló találkozási lehetőségek megteremtésével és az összetartozás szellemiségének erősítésével is hozzájárulnak Európa arculatának emberségesebbé tételéhez. Az európai egyházak az Ökumenikus chartában elkötelezték magukat az emberi és társadalmilag tudatos Európáért való munka iránt. Hitükre alapozva a keresztények hozzá tudnak járulni Európa fejlődéséhez. Ahogy Jan Figel (1960–) uniós biztos fogalmazott: „A keresztények – egyénileg és kollektíven – fontos szerepet játszanak Európa jövőjében: az állampolgárság ápolásával, a demokrácia erősítésével, a felelősség fejlesztésével, a természet és az emberi méltóság védelmével, a béke terjesztésével, valamint az emberek és kultúrák megbékítésével, ide érve a párbeszédet a többi nagy monoteista vallással.”¹¹⁷⁰

Ennek szellemében az EEK/ETB által tömörített európai egyházak kifejezik elkötelezettségüket az európai integráció folyamata iránt, továbbá szándékukat és igényüket, hogy keresztény hitükre alapozva közreműködjenek ebben a folyamatban.¹¹⁷¹

Egyházaink igazodási pontot kínálnak korunk Európájának, ami segít elkerülni a veszélyt, hogy társadalmaink sorsa a nyílt tengeren, iránytű nélkül bolyongó hajóéhoz legyen hasonlatos.¹¹⁷²

1.3. Egy kereszténységen és Európán kívüli megközelítés

Joseph H. H. Weiler művében

A Szent István Társulat azzal indokolta 2006-ban a 2003-ban íródott *Keresztény Európa*¹¹⁷³ megjelentetését, hogy Joseph Halevi Horowitz Weiler (1951–) zsidó vallású dél-afrikai-amerikai alkotmányjogásznak az Európai Unió alkotmánytervezetében lévő keresztény hivatkozás kérdése által generált heves vitához hozzászóló írása alkotmányjogi vizsgálódása során az adott probléma keretein messze túllépve, valójában az unió céljairól és a vallásnak az európai társadalmi folyamatokban betöltött szerepéről szól. A Jean Monnet Központ igazgatójának meglátásai nemcsak azért említésre és együttgondolkodásra méltóak, mert egyrészt nemzetközi szaktekintélyként, másrészt pedig kontinensünkön és hitünkön kívülről jövő hangként bízhatunk pártatlan realitásában, hanem logikai éleslátása és alkotmányjogi szaktudása miatt is. Szembeszállva azzal az abszurd törekvéssel – fogalmaz George Weigel (1951–) –, hogy kihasítsák a kereszténységet Európa történelmi és kulturális szövetéből, azt az utat választotta, hogy jogi és filozófiai eszköztárral vonja kérdőre a szekuláris mainstream tagjait, felhíva a figyelmet az EU-s alkotmány alkotmányjogi szempontból való hiányosságaira, problematikusságára.¹¹⁷⁴ Véggkövetkeztetése radikális és ijesztő: félretéve a liberális politika tabuit azt állítja, hogy a kereszténység Európában áthatolhatatlannak tűnő falakkal övezett gettóba került.

¹¹⁷⁰ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 65.

¹¹⁷¹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 64–66.

¹¹⁷² Gaál (2020): i. m. 190.

¹¹⁷³ Joseph Halevi Horowitz Weiler: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.

¹¹⁷⁴ Weigel (2022): i. m. 61.

Bevezető esszéjében Mádl Ferenc (1931–2011) korábbi magyar köztársasági elnök és elismert jogtudós emlékeztet arra, hogy nemcsak Erasmus (1466–1536) tartotta a kereszténységet a latin nyelv mellett Európa fő megtartójának, hanem az unió alapító atyái, Schuman, Adenauer, Gasperi és Monnet is a keresztény értékek folytatásának tekintették a kialakuló integrációt.

Az Európai alkotmányszerződésről szólva¹¹⁷⁵ egykori államfőnk úgy véli, hogy „Európa az Alkotmányszerződés preambulumban végül is szégyellte bevallani saját szellemi-kulturális értékrendjét, amikor is európai örökség gyanánt csak a vallási-kulturális hagyományokról szólt, de nem vallotta meg Európa keresztény múltját és gyökereit”.¹¹⁷⁶

Weiler úgy határozza meg művét, hogy az a jelenlegi, általa nem megfelelőnek tartott helyzetet elemzi, és Európa egy kíváncsabb definícióját próbálja meg felvázolni.

Európa jövőjéről szólva éleslátóan fogalmazza meg, hogy a kontinens felépítménye értéktelenné és rogyadozóvá válik identitása, kultúrája kifejezése nélkül. Ebből fakadóan Weiler az alkotmányszerződés vitáját valójában az európai identitásról szóló diskurzusnak tartja, és történelemhamisításnak véli, ha az erről szóló dialógusban a kereszténység központi szerepét nem ismerik el.¹¹⁷⁷ „Európa mindaddig *in denial*, vagyis »tagadásban« van, amíg a saját identitásáról folytatott vitában éppen a »keresztény« vagy »kereszténység« szavak minősülnek tabunak” – írja Weiler.

Az egész folyamatban felszínes gondolkodásunk megnyilvánulását látja: a leegyszerűsítés, sarkító általánosítás uralmát a bonyolulttal, az összetettel szemben. A kereszténység negligálása a múlttal való szembenézést, valamint a múlt és a jövő közötti kontinuitást is ellehetetleníti.

Az Európára ható keresztény befolyást lenyűgözőnek találja, kezdve a művészettel egészen a politikai rendszerekig és a morális érzékenységig.¹¹⁷⁸

Európa a kézzelfogható dolgokon túl egyben egy ideál is egy jobb társadalom felépítésére. Egy közösség kialakulásához azonban nélkülözhetetlen az emlékezet, a történelmi

¹¹⁷⁵ Az Európai Alkotmánytervezetet az Európai Konvent dolgozta ki, és 2003-ban terjesztette az Európai Tanács elé, amely 2004-ben Rómában írta alá. Azóta sor került végső ratifikációjára, 2007-ben Lisszabonban. Vö. *Lisszaboni szerződés*. Lisszabon, 2007. december 13.

¹¹⁷⁶ Weiler (2006): i. m. 11.

¹¹⁷⁷ Weiler (2006): i. m. 33.

¹¹⁷⁸ Erdő is úgy véli, hogy a szabadságjogok és a természeti törvény felismerésén nyugvó európai jogrendek a hívő tapasztalatban gyökereznek. „A felvilágosodás korával a szekularizált gondolkodók, akik többnyire még mindig istenhívők, deisták voltak, bár a krisztusi kinyilatkoztatást és az egyházat már elvetették, az emberi értelem és a teremtés hitén alapuló természetjog-eszme segítségével fogalmazták meg az emberi jogokat, alapozták meg modern alkotmányokat. Am az időközben eltelt évszázadok során [...] az egyetemes jogok közötti emberi összhang is megkérdőjeleződött. [...] Ezért a természetjog helyét a parttalan szubjektivizmus kezdi elfoglalni, mely összeomlással fenyegeti nem csupán az emberi élethez szükséges értékekbe vetett hitet, hanem az államok alkotmányos működését és közrendjét is.” Vö. Erdő (2011): i. m. 264.

kollektív tudat megléte. Európa – mondja Weiler – több, mint a közös piac. Szüksége van az erkölcsi alapok, az erkölcsi közösség felismerésére és azok megvallására.¹¹⁷⁹

Ha elfogadjuk, hogy Európának a jövő biztosításához identitásra van szüksége, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az identitás a történelmi tudat nélkül nem létezhet.¹¹⁸⁰ Ha azonban a földrész történelmét vizsgáljuk – bármilyen prizmán keresztül is –, annak a kereszténység mindig részese volt, és semmi jele sincs, hogy a közeljövőben ne így lenne. Ezt támasztják alá a vallásszociológia mintavételei is.

A kereszténység gettótétét a fenti gondolattal összefüggésben érthetjük meg. A gettóba zártság ugyanis nem más, mint ennek a történelmi jelenlétnek az elhallgatása, elfelejtése.¹¹⁸¹

Az 1999-ben elfogadott Európai Unió Alapvető chartája volt hivatott a Maastricht óta fennálló probléma megoldására, arra, hogy ne tűnjön úgy, hogy az uniónak egyre inkább csak gazdasági dimenziója van. A charta az ellensúly, amely a piac dimenziójával szemben érték-közösségként értelmezi Európát. Az érték-közösség-központú megközelítés az egyetlen mód arra, hogy a kulturális, civilizációs problémákkal összefüggő problémákra választajljunk.¹¹⁸²

Az alaptörvénnyel kapcsolatban, számos kérvény ellenére a Konvent elutasította, hogy a zsidó-keresztény hagyományra utalást tartalmazzon a preambulum. A kompromisszumként beállított végeredmény – ami valójában annak teljes nélkülözése – Európa kulturális, vallási és humanista örökségéről beszél.

A szerző alkotmányjogi indoklása azon az állításon alapszik, hogy az alapszerződésből azért nem hagyható ki a kereszténységre való egyértelmű hivatkozás, mert az összeurópai alkotmánynak „a maga szimbolikus nyelvén – a józanész határain belül – az európai alkotmányos berendezkedéseket kell visszatükröznie azok egységében és sokféleségében”.¹¹⁸³ Ebből pedig nem maradhat ki olyan lényegi hivatkozás – hangsúlyos, hogy nem marginális kérdésről van szó, hanem az identitás meghatározásáról –, amely az unió népességének több mint a fele esetében megtalálható a nemzeti alkotmányban.¹¹⁸⁴ Ezt még egy olyan politika sem engedheti meg magának, amely arra épül, hogy önmeghatározását „hangzatos szavakkal” intézze el.

Ezzel szemben elterjedt álláspont, hogy épp az alkotmányos nézetek tisztelete miatt nem lehetséges a vallásra vagy Istenre való hivatkozás a preambulumokban. Az így gondolkodók a vallással szemben álló vagy az azzal azonosságot nem vállaló értékek

¹¹⁷⁹ Műve megírásakor Weiler nem tudhatta, hogy néhány éven belül Európa brüsszeli vezetői is felismerik az értékalapú politika és identitás szerepét, teszik azonban ezt a valódi gyökereket megtagadó módon, szélsőséges liberális eszméket kiszolgálva.

¹¹⁸⁰ Jan Assmann német vallástörténész, egyiptológus korszakos művében úgy határozta meg a kulturális emlékezet fogalmát, hogy az a múltat mítosszá, alaptörténété alakító kollektív emlékezés. A történelem az emlékezés által válik normatív és formatív erővé, amely értékteremtő struktúráként él a közösség emlékezetében. Vö. Assmann (2018): i. m. 53–54.

¹¹⁸¹ Casanova (1994): i. m. 17–18.

¹¹⁸² Weigel (2022): i. m. 13.

¹¹⁸³ Weiler (2006): i. m. 34.

¹¹⁸⁴ 2012. január 1-jétől hazánk preambulumában is szerepel a kereszténységre való utalás.

alkotmányos elfogadottságával érvelnek. Weiler ezt azzal cáfolja, hogy az alkotmányok három állandó pillére¹¹⁸⁵ közül a harmadik, a „lerakat” „visszatükrözi és védelmezi az egyes társadalmak által osztott értékeket, ideálokat és szimbólumokat. Az alkotmány ezért az adott társadalom tükré, önértelmezésének lényegi eleme, és alapvető szerepet játszik azon nép nemzeti, kulturális és értékbeli identitásának meghatározásában, amely azt elfogadta.”¹¹⁸⁶

Addig, amíg az első két funkciónak mindig szerepelnie kell egy alkotmány preambulumában, a harmadik lehet implicit is. Az olasz, belga, osztrák, finn, svéd, dán vagy görög alkotmány formálisságához hasonlatosan az európai alkotmány és a charta is választhatta volna a minimalista megközelítést. Ezzel teljesen ellentétesen tudatosan szerkesztett, hosszú és tartalmas preambulomot szövegeztek, amelyben Európa céljai és értékei kaptak helyet.

Az Európai Uniónak mint szuverén nemzetállamok szövetségének egy alkotmány megalkotásakor kevesebb szabadsága van, mint amennyivel egy ország esetében találkozunk. Európának kell ugyanis lennie, tükrözve tagállamai alkotmányának elveit.

Csakhogy Európa országainak alkotmányai nem homogének, hanem két fő csoportba sorolhatók. Az egyik típus alapvető képviselője a laicista francia alaptörvény,¹¹⁸⁷ amelyben semmilyen vallásra, Istenre vonatkozó utalást nem találunk. Ezzel szemben áll a német¹¹⁸⁸ vagy az ír alkotmány bevezetője,¹¹⁸⁹ amelyek közül az előbbi egy Istenre vonatkozó általános utalást tartalmaz, az ír pedig explicite magára a Szentháromságra hivatkozik.

Az a követelmény, hogy egy állam legyen agnosztikus, csak a tételes alapjogok terén állja meg a helyét, a szimbólumok vonatkozásában kifogásolhatatlan ennek hiánya. Ennek egyik példaként a dán alkotmányt¹¹⁹⁰ vehetjük, amely nyíltan megvallja a lutheránus egyházat mint államegyházat, de idesorolható Málta¹¹⁹¹ és Görögország alaptörvénye¹¹⁹² is.

¹¹⁸⁵ Az első funkció: a hatalmi ágak megszervezése és az intézményi hatáskörök megállapítása, a második pedig az egyének és a hivatalos szervek közötti kapcsolat.

¹¹⁸⁶ Weiler (2006): i. m. 52.

¹¹⁸⁷ „A francia nép ünnepélyesen kinyilvánítja az 1789-es deklarációban meghatározott és az 1946-os alkotmány preambuluma által megerősített és kiegészített emberi jogokhoz és a nemzeti szuverenitás alapelveihez [...]” Weiler (2006): i. m. 165.

¹¹⁸⁸ „Isten és ember előtti felelőssége tudatában, attól az akarattól áthatva, hogy mint az egyesült Európa egyenjogú tagja a világbékét szolgálja, a német nép alkotmányozó hatalmánál fogva meghatározza alaptörvényét.” Weiler (2006): i. m. 165.

¹¹⁸⁹ „A legszentebb Szentháromság Isten nevében, akié minden hatalom és akitől, mint végzetünktől mind az emberek, mind az államok tevékenysége ered, mi, Éire népe, alázatosan elismerve kötelezettségeinket a mi Urunk, Jézus Krisztus felé, aki átszegtette atyáinkat évszázados megpróbáltatásaiakon [...] ezennel elfogadjuk, törvénybe iktatjuk és magunknak adományozzuk a jelen alkotmányt.” Weiler (2006): i. m. 166.

¹¹⁹⁰ „Az Evangélikus Lutheránus Egyház Dánia Államegyháza, és mint ilyet az állam támogatja.” Weiler (2006): i. m. 167.

¹¹⁹¹ „Málta vallása a római katolikus apostoli vallás. A Római Katolikus Apostoli Egyház hatóságainak joga és kötelessége tanítani, hogy mely alapelvek helyesek és melyek nem. A római katolikus apostoli hit tanítását minden állami iskolában kötelező tantárgyként kell oktatni.” Weiler (2006): i. m. 167–168.

¹¹⁹² „Görögországban az uralkodó vallás Krisztus Keleti Ortodox Egyházának a vallása.” Weiler (2006): i. m. 167.

A szerző alkotmányjogi következtetése, hogy az Istenre vagy a kereszténységre több mint a tagállamok fele hivatkozik. Az összeurópai alkotmánynak pedig tükröznie kell ezt a típusú sokféleséget is, nem csak a népit és a nyelvit. Tehát az Istenre való evokáció egy alkotmány preambulumban nem sérti, nem sértheti a pluralizmus követelményeit, így a vallásszabadságot vagy a vallástól való szabadságot sem. A modern államelmélet követelménye az agnosztikus, semleges állásfoglalású állam. Viszont a laikus világnézet melletti ilyen nyílt elköteleződés, amelyet a francia alkotmány példáját követve az összeurópai preambulumban is választott, azt jelenti, hogy az állami szimbolika előnyben részesíti a világias világnézetet. Ezt viszont nehéz semlegesnek elfogadni! A keresztény örökség tagadása hamis játék üzését jelenti kontinensünk történelmével és a demokráciával.¹¹⁹³

A tagállamok alkotmányait vizsgálva felvetődik a kettős mérce gyanúja, hiszen a francia vagy angol alkotmány preferenciáit miért képviseli az összeurópai alkotmány, és például a németet vagy a dánit miért nem? Weiler jól ragadja meg a lényegét, amikor kifejti, hogy ez pluralisztikus retorika köntösébe bújtatott hatalmi imperializmus megnyilvánulása, a liberális-laicista világkép győzelmi arroganciája.

Jogi lehetőségként egy utat lát a szerző. Ez a megoldás mindkét oldal toleranciáját igényli, ugyanis ebben a típusú preambulumban megtalálható a valódi semlegesség. Annak, hogy ez megvalósítható, a mélyen katolikus és zsigereiben európai Lengyelország alkotmánya¹¹⁹⁴ a bizonyíték. A mind a vallásos, mind a szekuláris érzékenységet megjelenítő deklaráció nemcsak a tagállamok alkotmányainak a pluralitását tükrözne, hanem – a laicitás mindenkire való rákényszerítése helyett – a tolerancia melletti kiállást is megvalósítaná.

Megvizsgálva az európai alkotmány preambulumát¹¹⁹⁵ – Weiler még csak tervezetről ír –, azt láthatjuk, hogy a Thuküdidészre (Kr.e. 460–395), Periklészre (Kr. e. 495–429) és a különböző hullámokban érkező népek hagyományaira, illetve a megosztottságon való felülemelkedésre hivatkozással az alaptörvény meghatározza az integráció teloszát és ethoszát, célját és erkölcsét. Teszi mindezt az európai történelembe kapaszkodva. Ebben a kontextusban a kereszténységre való hivatkozás felvétele a preambulumban gazdag

¹¹⁹³ Weigel (2022): i. m. 87.

¹¹⁹⁴ „Figyelembe véve Szülőföldünk létét és jövőjét, amely 1989-ben újjáalakult, megteremtve annak lehetőségét, hogy sorsát szuverén és demokratikus alapokra helyezze, mi, a Lengyel Nemzet: a köztársaság valamennyi állampolgára, mindazok, akik Hisznek Istenben mint az igazság, az igazságosság, a jószág és szépség forrásában, és mindazok, akik nem osztoznak ebben a hitben, de tisztetben tartanak más forrásokból származó egyetemes értékeket, egyenlő módon osztozva mind a jogokban, mind kötelezettségekben a közös érték: Lengyelország irányában.” Weigel (2022): i. m. 168.

¹¹⁹⁵ „Tudatában annak, hogy Európa egy olyan földrész, amely a civilizáció megszületésének helyéül szolgált; hogy lakói, akik az emberiség történetének kezdeteitől fogva egymást követő hullámokban érkeztek ide, fokozatosan létrehozták a humanizmus alapértékeit: a személyek egyenlőségét, a szabadságot és az értelem tisztetét; Ösztönzést merítve Európa kulturális, vallási és humanista hagyományaiból. [...] nyitott a kultúrára, a tudásra és a társadalmi fejlődésre; hogy közéletének demokratikus és átlátható jellegét még inkább el kívánja mélyíteni, és világszerte küzdeni szándékozik a békéért, az igazságért és a szolidaritásért. [...] Abban a meggyőződésben, hogy az ily módon sokszínűségében egyesült Európa [...] az emberiség reménységének különleges térségévé válik.” Weigel (2022): i. m. 67–68.

vonatkozási alapjai közé ideológiai töltettől mentes döntés lenne, szemben annak a kihagyásával, amely beszédes hallgatás.

Mindezt figyelembe véve feltűnik, hogy a kereszténységre akadályként tekintenek a békét építő és az emberi jogokra épülő demokratikus Európa tervezése közben, s úgy tesznek, mintha semmi olyan jelentős eszmétörténeti esemény nem lenne felfedezhető Thuküdidész és Descartes között, amely Európa jelenét és jövőjét meghatározná.¹¹⁹⁶

Utolsó jogi érvelésként azt vizsgálja meg a szerző, hogy Európa alkotmánytörténetében hagyomány az alapjogok megerősítésének és védelmének az említése. Ennek oka, hogy amíg az amerikai alkotmány fő hangsúlya a szabadságon van, addig az európai alaptörvényeké a méltóságon. Amennyiben viszont az európai alkotmány nem elégszik meg azzal, hogy rögzítse a jövő nemzedékért érzett felelősséget és az alapjogok sértetlenségét, hanem részletesen kifejti azok megalapozását, akkor a pluralizmus kívánalmainak meg kell felelnie. Nem tehetné ugyanis meg, hogy hivatkozik a humanista, kantianus hagyományra épülő világias hagyományokra, de elhallgatja a zsidó-keresztény hagyomány meggyőződését, amely szerint az alapjogok megalapozottsága az ember istenképiségében rejlik.

Ezzel szemben az a megfogalmazás, amely úgy szól, hogy „ösztönzést merítve Európa kulturális, vallási és humanista hagyományaiból”,¹¹⁹⁷ a vallást magányügyként határozza meg. Weiler szerint ezt az egymás mellé rendelt felsorolást úgy is lehet értelmezni, mint a hit és értelem vagy-vagy alternatívaként való bemutatását. Vagy ami még ennél is aggasztóbb interpretáció: az egyik oldalon áll a kultúra, értelem, haladás támogatott értékrendje, a másikon a múltból kiszakadni nem képes, megtört vallásé. Ami biztos, egy ilyen megközelítés a vallást különválasztja az államtól, a kultúrától és a humanizmustól. Ez a típusú osztályozás azt sugallja, hogy a vallás ellentétes a humanizmus értékeivel, így az egyenlőséggel, a szabadsággal és az értelem tiszteletével is. A hívő keresztények feladata, hogy felemeljék ez ellen a szavukat, és emlékeztessenek, hogy a humanizmus a kereszténységből nőtt ki, és értékei megalapozottságát a zsidó-keresztény hagyományból meríti. Ahogy Eliot fogalmazott: „Minden egyes kultúra a vallással együtt jelent meg és bontakozott ki. [...] Egy nép kultúrája nem más, mint vallásának megtestesülése.”¹¹⁹⁸ Európában így a kereszténységben bontakoztak ki a kultúra, a művészetek, a nyugati civilizáció törvényei, s a kereszténység biztosította azt a szellemi hátteret, amely fogalmainkat kinevelte. „A nyugati világ egysége ebben az örökségben fogant: a kereszténységben, Görögország, Róma és Izrael civilizációjában, amelyekből kiindulva, a kereszténység kétezer esztendejének köszönhetően, megrajzolhatjuk családfánkat.”¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁶ Weigel (2022): i. m. 59.

¹¹⁹⁷ Weigel (2022): i. m. 71.

¹¹⁹⁸ Eliot (2003): i. m. 12., 34.

¹¹⁹⁹ Eliot (2003): i. m. 143.

A kereszténység önkéntes gettó létét¹²⁰⁰ Weiler azzal indokolja, hogy véleménye szerint az európai keresztények maguk is felelősek hallgatásukért, s példának azt hozza fel, hogy művének megírásáig a kereszténység nem fogalmazta meg nyíltan a saját véleményét az európai arculattal és az integrációs folyamattal kapcsolatban. Ezt azzal szükséges pontosítani, hogy egyrészt Szent II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa*-ja ilyen állásfoglalásnak tekinthető, másrészt, azóta a COMECE püspökei 2005-ben kiadták *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* című dokumentumot, amely a maga éleslátásával és a továbbgondolást sürgető kérdéseivel hiánypótló mű. Ennek ellenére is igaz azonban az, hogy „az Európáról szóló alapvető vitákban hiányzott és továbbra is hiányzik a keresztény gondolat és a keresztény tanítás explicit és artikulált kifejezése”.¹²⁰¹

Az igazi integráció egy olyan Európa képe lenne, amely egyenlő tagként fogadja el Franciaországot és Dániát, amelynek alkotmánya tükrözné, hogy „a vallás nem fél többet a demokráciától és a demokrácia sem tart már a vallástól”.¹²⁰²

Weiler megvizsgálja annak a kérdését is, hogy a kívánt hivatkozás a kereszténységre mint Európa kultúrájának fontos, de nem kizárólagos elemére, miként érintené például a zsidó és a muszlim kisebbséget. Szerzőnk vallásos zsidóként a következőt állítja: az Istenre való invokáció minden vallás számára kívánatos.¹²⁰³ A kereszténység említése pedig nem diszkrimináló, mert a modern európai hagyományban a nemzeti-politikai identitás és a vallási pluralizmus szervesen összekapcsolódik. Mivel senki nem akarja a kereszténységet az unió hivatalos vallásává tenni, vagy a nem hívőket, más vallásúakat másodrangú polgárokká lefokozni, illetve az Istenre, hitre, kereszténységre való hivatkozást egyedüli értékalapként megemlíteni, így az ellenvetéseknek nincs alapjuk.¹²⁰⁴ Személyes tanúságot téve ezt írja: „A keresztény kultúra ugyanis, akár akarom, akár nem, része Európának. Ha azt mondom: »Európai zsidó vagyok« vagy »Zsidó európai vagyok«, egy kissé erőltetett volna tagadni, hogy abban a kultúrában, amely az én »európaiságomat«¹²⁰⁵ meghatározza, van egy kulturális alap, amely keresztény.”¹²⁰⁶

Weiler hangsúlyozza, hogy egy polgári demokráciában kétségbe lehet vonni a keresztény gondolkodást és tanítást, vita tárgyává lehet azt tenni, de elhallgatása, letagadása az egész kontinenst szegényebbé teszi. Megszívlelendő megállapítás, hogy nem lehet egyedül „az egyház és az állam világias felfogásának” rabságában szenvedő uniós politikát hibáztatni, hanem hatalmas a felelőssége az önként hallgatást vállaló, önkéntesen gettóba vonuló teista világnézetnek is.

¹²⁰⁰ A keresztény gettó fogalmát már a francia püspöki kar is használta 1994-ben *A hit hirdetése a mai társadalomban* című levelében: „Egyházunk nem szekta. Nem tömörülünk gettóba. Visszautasítjuk az Egyház mindenféle bezárkózását.” Vö. Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 115.

¹²⁰¹ Weiler (2006): i. m. 110.

¹²⁰² Weiler (2006): i. m. 80.

¹²⁰³ Különösen igaz ez a zsidóság számára abban az esetben, ha a zsidó-keresztény kultúrára történne utalás.

¹²⁰⁴ Weiler (2006): i. m. 81.

¹²⁰⁵ Az európaiság öntudata a reneszánsz idején alakult ki. Hordozói a humanisták, akik a kereszténységhez és a klasszikus kultúrához egyaránt kapcsolódtak.

¹²⁰⁶ Weiler (2006): i. m. 86.

Az egész kérdéskör túlmutat a jogi, politikai kérdéseken. Az alkotmánytervezetről szóló vita ugyanis – és annak elfogadását követő utóélete – az egyház, a társadalom és az állam viszonyáról szól. A kereszténységre való hivatkozás heves ellenzésére használt alkotmányjogi érvek csak elkendőzései a valódi magyarázatnak, a felvilágosodás óta jelen lévő krisztofóbiának. A krisztofóbia okául társadalmi, pszichológiai és érzelmi motivációk egyaránt szolgálnak. Ezek összeadódva olyan ideológiai rendszert képeznek, amely elfedi, s tudatosan elfeledtet, hogy a kereszténységnek köze lenne a szabadság, az emberi jogok és a jogállamiság mellett kiálló Európához.¹²⁰⁷ A krisztofóbia hátterét a következőkben látja Weiler: az egyházak bűneinek, hibáinak egyoldalú felnagyításában, a másság iránti tolerancia burjánzásában, és abban, hogy korunk európai vezetői a '68-as diáklázadások klasszikus nyugati értékekkel szemben álló nemzedékét, a liberális baloldalt képviselik, akik a kereszténységet politikai ellenségüknek tartják. Idesorolható továbbá a pápai tanítás ellenséges fogadtatása az abortusz, eutanázia, szexuális etika és a cölibátus terén. Az oktatáspolitikában Nyugat-Európában a francia forradalomból eredően, Közép-Európában pedig kommunista örökségként megmaradt egy olyan beidegződés, amelyet az a meggyőződés jellemez, hogy a társadalmi, tudományos és kulturális haladás szemben áll¹²⁰⁸ a keresztény tanítással, és mintegy annak ellenpólusaként jelenik meg az európai történelemben. Ugyanakkor megfigyelhető, főleg a fiatalok körében, egy lelki ébredés, amely újra felfedezi a keresztény értékeket, és egyre inkább azonosul a II. Vatikáni Zsinat után nyitottá váló katolikus egyházzal vagy az élő közösségekként hívogató protestáns gyülekezetekkel.

Weiler a mű bevezetőjében elmesél egy személyes találkozását, amely során órákon keresztül beszélgetett egy magas rangú európai tisztviselővel, aki franciaként, katolikusként és szocialistaként határozta meg magát. Csakhogy az eszmecsere során, amíg egyértelműen kiderült partnere francia és a szocialista identitása, katolikus érzékenységenek egyszer sem adott hangot. Magánügynek tartotta, akárcsak az érzelmi életét – írja szerzőnk.

A „keresztény gettó” felbontásának módjaira is javaslatokat kapunk. Természetesen az egyházak sem kívánnák és nem is lehetne megoldás a kereszténységet az unió hivatalos vallásává tenni. Lehetséges lenne viszont az integrációs folyamat hívó szemléletű történeti bemutatása, ami a keresztény emberek számára is módot adna egy teljesebb vízió kialakítására és az európai egységesítéssel való nagyobb mérvű azonosulásra. Ahogy Szent II. János Pál pápa fogalmazott, Európa épületének erős alapokon kell nyugodnia, s ehhez hagynia kell, hogy elérje Isten tevékenysége.

Weiler tömören összefoglalja, hogy habár az unió alapító atyái hivatkozhattak volna egy pusztán hasznossági szempontból felfogott békefogalomra, mégis azt a belső békét is

¹²⁰⁷Weigel (2022): i. m. 69–72.

¹²⁰⁸A Brüsszeli Szabadegyetem nyilatkozata, amit minden leendő professzorral és oktatóval aláíratnak, jól példázza a keresztény gettó létezését. A szöveg tartalmazza azt a bekezdést, hogy: „Becsületemre kijelentem, hogy támogatója és követője vagyok a Szabad Kutatásnak, vagyis az igazság önérdek nélküli keresésének a tudomány által, amely magában foglalja minden tekintélyelv elutasítását szellemi, filozófiai és erkölcsi téren, továbbá minden kinyilatkoztatott igazság elutasítását.” Weigel (2022): i. m. 102.

célul tűzték ki, amely igényli a kiengesztelődést. „Az európai békegondolat a keresztény szeretet és kegyelem egyértelmű fogalmait visszhangozta, annak képi nyelvezetét és értékeit képviselte, [...] amely nem különösebben meglepő, ha az alapító atyák, Adenauer, de Gasperi, Schuman és Monnet személyes háttérét tekintjük.”¹²⁰⁹

Párhuzamot vonhatunk az unió kérdései és a *Redemptoris missio*, II. János Pál pápa 1990-es enciklikája között, annak alapján, hogy a pápai megnyilatkozás a hívő közösségnek egy másik közösséghez, a népekhez való viszonyulásáról szól. A körlevél látszólag intoleráns az ellenkező nézeteket vallókkal szemben, lényegét tekintve azonban tanítás a helyes tiszteletről. A multikulturalizmus hamis toleranciaképével szemben Weiler úgy gondolja, hogy az identitás megragadása csak akkor lehetséges, ha meghúzzunk egy vonalat a hasonló és a különböző között. A más ontológiailag szükséges az „én” létezésének a biztosításához. Ez a határozott elválasztás a másiknak is az állítását jelenti, az ő identitásának az elfogadását. Ez az a pont, ahol a pápai enciklika és egy helyesen értelmezett unió elvei találkozhatnak, abban a mély tiszteletben, amelyben a másik nem mássága elkendőzésekor, hanem elismerésekor részesül.

„Az egyház javasol, nem pedig kényszerít,”¹²¹⁰ elismeri és tiszteli a különbségeket, tudván azt, hogy a hívő szóra adott „igennek” akkor van igazán értéke, ha megadjuk a lehetőséget a „nemre” is. Igényli és elvárja viszont, hogy ezt a tiszteletet maga is megkapja az államhatalomtól.

Tagadhatatlan, hogy az Európai Unió, okulva korábbi hibáiból, a II. világháború romhalmazain megvalósította két fő célját: a békét és a gazdasági jólétet. Ez akkor is igaz, ha a 21. század első éveit a gazdasági tévesztéstől és migrációs nyomástól való félelemben töltjük.¹²¹¹ Az európai egyesülésnek van azonban egy harmadik küldetése is – amelyet, úgy tűnik, még nem ismert fel –, ez pedig a lelki, spirituális válságból való felgyógyulás. A folyamatban a kereszténységnek oroszlánrészt kell vállalnia, és nem szabad megrettennie a feladat nagyságától.

A 20. század végének társadalmi problémáiról szólva Weiler úgy fogalmaz, hogy a modernségtől való félelem a korábbi biztos talajt nyújtó életbizonyosságok összezúzásával, az információk töredékességével, a bizalom és a koherens világkép eltűnésével összeadódik, és társadalmi választ igényel. Weiler a katolikus társadalmi tanítást – mindenekelőtt a *Redemptoris missio*, a *Centesimus annus* és a *Fides et ratio* kezdetű enciklikákat – ajánlja mint korunk válságának bátor válaszkísérleteit. Ugyanis szemben a zsákutcákba torkolló megoldásokkal a katolikus szociális tanítás elkerüli a premodernséghez való visszatérésnek a kísértését, az anyagi sikerre alapozott élet cinikus ürességét, a totalitárius utópiákhoz való csatlakozást és az értelem, a piacgazdaság, a technika és a demokrácia elutasítását. Az említett enciklikák nem félnek a moderntől, és nem is fordítanak neki hátat. A választás szabadságát integrálják a teista világképbe.

¹²⁰⁹ Weigel (2022): i. m. 109.

¹²¹⁰ II. János Pál pápa (1990): i. m. 39. pont.

¹²¹¹ Ahogy már korábban utaltunk rá, Weiler optimista értékelését is beárnyékolja az orosz–ukrán háború tragédiája.

Az embert pedig mint felelősséggel bíró, közösségi lényt úgy képesek a középpontba helyezni, hogy nem feledkeznek meg erkölcsi kötelezettségeiről és a transzcendens előtti alázatáról. Weiler úgy véli, hogy a kortárs katolikus társadalmi tanítás az emberi modernség üzenete is egyben.¹²¹²

A szerző végkövetkeztetése, hogy

„a »keresztény Európa« tehát nem exkluzív vagy szükségszerűen vallásfelekezeti tagolású Európa. Sokkal inkább egy olyan Európa, amely minden polgárát teljes és átfogó módon egyenlőként tiszteli: hívőket és nem hívőket, keresztényeket és nem keresztényeket egyaránt. Olyan Európa, amely a maga humanisztikus felfogásának nemes örökségét ünnepelve maga mögött hagyja krisztofóbiáját, s nem fél és nem is jön zavarba attól, hogy a kereszténységet saját kultúrája kialakulásának egyik központi elemeként ismerje el. És olyan Európa, amely a saját múltjáról és a saját jövőjéről szóló közéleti diskurzusban ismét felfedezi azt a gazdagságot, amelyet alapvető szellemi és spirituális hagyományainak egyikével, a zsinat utáni korszakban különösen élővé vált keresztény örökséggel való foglalkozás, valamint egy olyan pápa megismerése nyújt, akit a jelenlegi történelmi helyzetben tanításának mélységét tekintve nem utasít maga mögé egyetlen más személy sem.”¹²¹³

2. A kereszténység kulturális „lehetőségei” és sajátos küldetése az európai kultúrában

Megvizsgálva a II. Vatikáni Zsinat és a posztmodern következtében megváltozó egyházi, illetve társadalmi hangsúlyeltolódásokat, valamint az Európáról szóló keresztény víziót, az utolsó nagy egységében könyvünk a kulturális apologetika és a dialógus eszközeit felhasználva a világot és az egyházat egyaránt érintő, a gyökerekig hatoló, helyreállító és építő munka lehetőségeit kutatja, amelyek megvalósulására a modernitás csődje és a II. Vatikáni Zsinat szellemisége ad lehetőséget, nyitottságot. Milyen küldetése, kulturális lehetőségei vannak a kereszténységnek napjaink európai kultúrájában? Hogy hat minde erre a pluralizmus és a mind ismeretelméleti, mind gyakorlati szinten felismert világnézeti vákuum? Felépíthető és fenntartható-e egy politikai társulás a kereszténység által felmutatott transzcendens morális igazodási pontok nélkül? Melyek az evangelizációnak és a tanúságtételnek a szempontjai, főbb sarokkövei?

¹²¹² Weiler (2006): i. m. 160–164.

¹²¹³ Weiler (2006): i. m. 34.

2.1. A kulturális pluralizmus teológiai vetületei

„A kereszténység vallási pluralizmus közepette született.¹²¹⁴ Ez a pluralizmus most a nyugati világban újra felbukkant, úgy is, mint társadalmi valóság és úgy is, mint teológiai kérdés.”¹²¹⁵

Bizonyos szempontból maga a kereszténység erősítette meg a pluralizmus létét azzal, hogy a Római Birodalomban demisztifikálta a császárságot, ezzel kettős közösségi lojalitást hozva létre.¹²¹⁶ A globalizáció következtében azonban ez a pluralizmus – ahogyan Rahner rámutatott¹²¹⁷ – lényegesen változott meg a kereszténység korábbi történelme során tapasztalthoz képest. A régebbi korokban a vallási pluralizmus erősen kötődött a távoli idegenek képéhez, amelyről nem kellett állást foglalnia a hétköznapi embernek. A globalizáció eredményeként azonban már nem csak akkor találkozik a hívő keresztény a más vallásokkal, ha elmerészkedik saját kultúrájának a határáig,¹²¹⁸ mert mára „nincs magába zárkózott Nyugat [...], amely a világtörténelem és a kultúra középpontjának tarthatná magát. [...] Ma minden ember szomszédja és felebarátja a világban élő minden más embernek.”¹²¹⁹

Joggal vetődik fel, hogy a civilizációnkban fellelhető megszámlálhatatlan vallás közül hogyan állítható, hogy a kereszténység az igazi.¹²²⁰ Hogyan védhető a kereszténység igazságigénye a nem keresztény vallások lekicsinylése nélkül és az azokban elrejtett igazságok szeretettel és bizalommal való felismerésével?¹²²¹ Hogyan tehető fel a vallási igazság kérdése abban a környezetben, ahol a szekularizált állam ez irányú semlegessége a konszenzus?¹²²² Ezt a problémát erősíti, hogy a modernizmus kudarcával az univerzális tudásról alkotott eszme is lehanyatlott.

A vallási pluralizmus mint jogilag deklarált norma sem új keletű jelenség a nyugati civilizáció történetében. A tordai országgyűlés (1568) vallásbékéje volt a világon az első megállapodás, amely törvénybe foglalta a lelkiismereti és vallásszabadságot. A vallásszabadság nemzetközileg is jelentős első példája pedig a harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke (1648), amely a római katolikus mellett a protestantizmus lutheri és kálvini ágait is elismerte bevett vallásként.

A pluralista környezetnek tehát nem maga a léte, hanem a megváltozott struktúrája okozza a legnagyobb változást. A pluralizmus korábban is jelen volt a kereszténység

¹²¹⁴ „A pluralista Európa mindig is sokféle kultúrának adott otthont, miközben a bibliai és keresztény hagyományból merítette eredetiségét.” Vö. Jean-Marie Lustiger: *Emberhez méltón*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1997. 89.

¹²¹⁵ McGrath (1997): i. m. 169–170.

¹²¹⁶ Williams (2014): i. m. 7.

¹²¹⁷ Karl Rahner: *Isten: rejtelem*. Budapest, Egyházforum Kiadó, 1994. 52.

¹²¹⁸ Patsch (2014): i. m. 58.

¹²¹⁹ Rahner (1994): i. m. 52.

¹²²⁰ A hívők szembeesülve más vallások hagyományaival vagy csak a saját hitüknek szavaznak igazságot, vagy bizonyos alázattal kezdenek tekinteni saját értelmezési horizontjukra. Vö. Joas (2014): i. m. 152–153.

¹²²¹ Nyíri (1996): i. m. 38.

¹²²² Böckenförde (2020): i. m. 10.

történetében, ám sokáig a bibliai hagyomány formálta a nyugati civilizáció plauzabilitási struktúráját. Ma ennek épp az ellenkezője az igaz: a racionalista-humanista hagyomány dominánssá válása miatt Isten létezése és annak keresztény megvallása nem magától értetődő igazság, s ebből fakadóan amiben hiszünk, azért személyesen kell felelősséget vállalnunk.¹²²³ Pluralizmus tehát mindig volt, de a posztmodern rendszerek iránti ellenséges alapállása emelte adottságból normává.

Azonban a pluralizmus tagadhatatlanul létező környezetében sem fogadható el az a megközelítés, miszerint csak racionális fogalmak használhatóak a nyilvánosság keretei között, a vallásos meggyőződésekből fakadó kijelentések pedig félreteendők a privát élet tartozékai közé.¹²²⁴ A kereszténység nem engedhet abból, hogy a laicista világnézet a kultúrák, világképek közötti dialógus egyik résztvevője kell hogy maradjon, nem pedig a semleges platform.¹²²⁵ A kereszténység elismeri, hogy egy pluralista társadalomban él, ahol nem kizárólag keresztény értékek találhatók. Ám saját súlya és az értékek normatív alapokat adó fontossága miatt hangsúlyozza a normákról szóló vita szükségszerűségét, és hangot ad azon igényének, hogy ebben maga is tevékenyen részt kíván venni.¹²²⁶ Bátran szembe kell néznünk azzal, hogy nyugati civilizációnk

„humanista hite befolyásos vallásos hit, amely nem tűr meg vetélytársat. Ám mosolygó arcot ölt magára: békét, előjogokat, jómodot és napsütötte helyet kínál azoknak, akik elfogadják az életet szabályozó feltételeit a nyilvános térben. Ily módon minden más vallásos igényt megszelídít, és egyszerűen a privát szférába száműzi őket a tolerancia ígéretével.”¹²²⁷

Az a tény, hogy a kereszténységnek egy szekularizálódott világgal kell együttműködnie és versengenie, nem befolyásolja azt a lényegi törekvését, hogy hitének megfelelően formálja át a világot,¹²²⁸ s felmutassa azon meggyőződését, hogy léteznek olyan maradandó értékek, amelyek a társadalmi etikának is szilárd alapot képesek nyújtani.¹²²⁹

Az ökumenikus mozgalomnak azért van nagy szerepe az ilyen dialógusok során, mert a dogmatikai, egyházfegyelmi és liturgikus különbségek ellenére az értékekről szóló párbeszéd alkalmával létezik egységes keresztény előfeltétel. Ez a közös alap az élet tiszteletén, az Isten képére alkotott ember méltóságának mindenkor elismerésén és annak

¹²²³Newbigan (2006): i. m. 85. „A keresztény élet azt jelenti, hogy más plauzabilitási struktúrában élünk, mint a mai társadalom. [...] Miközben új lehetőségekkel és veszélyekkel szembesülünk, azok az emberek vagyunk, akik tudják, hogy milyen száraz lábbal átkelni a Vörös-tengeren, milyen a pusztában mannával tápláltatni, milyen énekelve hazatérni Babilonból, milyen ott állni a kereszt tövéénél, és milyen a feltámadt Urat a kenyér megtörésében fölismerni. Ez a mi történetünk, és a történet határozza meg, hogy kik vagyunk.” Newbigan (2006): i. m. 124.

¹²²⁴Charles Taylor: *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*. New York, Columbia University Press, 2001. 59.

¹²²⁵Ez a megközelítés segíti a többi kultúrával való párbeszédet is, hiszen a vallási és a világi kérdések éles elhatárolása civilizációnk sajátossága, ám a világ többsége számára érthetetlennek tűnik. Vö. Newbigan (2006): i. m. 203.

¹²²⁶XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 56. pont.

¹²²⁷Goheen (2019): i. m. 286.

¹²²⁸Hankovszky (2013): i. m. 50–51.

¹²²⁹Ferenc pápa (2021): i. m. 211. pont.

felmutatásán; valamint a szeretetnek mint az emberi kapcsolatok alapjának és céljának való megjelölésén nyugszik. Az ökumenikus mozgalomnak köszönhető közös fellépés sokkal nagyobb eredményeket hozhat.

Korunk kereszténységének felelnie kell a kérdésre, hogy hajlandó-e és kész-e arra, hogy egy megváltozott és folyamatosan tovább változó világban szolgálja az Urat?¹²³⁰ Erre a szolgálatra a világnak is szüksége van, mert a kereszténység tevékenysége ösztönzi és gazdagítja a civilizáció fejlődését.¹²³¹ A teista világnézet vallja, hogy cselekvése a Lélekbe vetett bizalomból ered, mert a Szentlélek nem tagadja meg segítő sugallatát azoktól, akiket elhív. „Ugyanaz a Lélek, aki kialakítja a különböző emberi léthelyzeteket, s a világot az emberek hatalma alá helyezi, megadja nekünk az irányelveket ahhoz is, hogyan használjuk helyesen ezt a világot, és hogy szétrendezetttségében miként állítsuk helyre.”¹²³² Az egyház az erkölcs dolgában véleményt alkotva mindenkit arra hív, hogy „vele együtt nevezzék meg a Jót és a Rosszat. Az egyház a virrasztó feladatát látja el. Amikor az emberi lelkiismeret esetleg elszunnyad, akkor az egyházak meggyújtják az erkölcsi ítélet fényforrását.”¹²³³

A teológia egyik legvitatottabb feladata, hogy a vallási pluralizmus közepette, azt elismerve, baráti dialógust¹²³⁴ folytatva a társadalmat alkotó többi eszmerendszerrel sem mondhat le a dogmatikus igazságigényéről,¹²³⁵ s a párbeszédre való hajlandósága nem jelentheti önazonosságának csorbulását.¹²³⁶ Határozottan el kell utasítani azt a hamis toleranciára épülő felvetést, hogy a vallás igazságigényének a kinyilvánítása együtt jár a türelmetlenséggel és a pluralizmus elutasításával. Hitünk és Krisztustól származó küldetésünk nem egy véleményes meggyőződés szerény felvetését jelenti, hanem az igazság hirdetésének a tanúságtételét, a Jézus által megjövendőlt ítélet és üdvösség meghirdetését és a megtérésre, bűnbánatra való felhívást.¹²³⁷ Fel kell hívni arra a kettősségre a figyelmet, hogy szemben azzal, hogy társadalmunk a meggyőződés szabadságát hirdeti, a szilárd álláspontok melletti közösségi kiállást a semleges tér elleni támadásként értékeli, s agresszióként kezeli.¹²³⁸ A kereszténység által a közösségi térben magának igényelt szerep nem

¹²³⁰ Leeuwen (2010): i. m. 357.

¹²³¹ Maritain (1999): i. m. 69.

¹²³² Lafont (2007): i. m. 219.

¹²³³ Lustiger (1997): i. m. 48.

¹²³⁴ „A dialógus tényleges gyakorlata különböző kompetenciákat tételez, sajátos magatartást és érzékenységet a másikkal való találkozásban, a hit pontos ismeretét.” Lafont (2007): i. m. 269.

¹²³⁵ „Az evangélium egy új plauzabilitási struktúrát kelt életre – a dolgoknak egy olyan látásmódját, amely gyökeresen különbözik az összes többi kultúrát meghatározó szemléletmódtól. Az egyház tehát, mint az evangélium birtokosa, egy olyan plauzabilitási struktúrába van beágyazódva, amely az emberi kultúrákat meghatározó összes többivel szemben áll, és kivétel nélkül valamennyit megkérdőjelezi. Az ebből eredő feszültség szüntelenül érezteti hatását a nyugati civilizáció történetében.” Vö. Newbiggin (2006): i. m. 24. „Nagy ára van annak, ha lemondunk az igazságról folytatott beszédéről: ezzel elismerjük, hogy a hatalomé a végső szó.” Vö. Williams (2014): i. m. 353.

¹²³⁶ Akik elfogultsággal vádolják a kereszténységet saját nézőpontja hangsúlyozása miatt, megfélekednek arról, hogy ismeretelméletileg nem létezik semleges értelmezési keret, így a liberalizmus pluralista felfogása sem lehet objektív.

¹²³⁷ Daniélou (2020): i. m. 117–129.

¹²³⁸ Williams (2014): i. m. 48.

a kiváltságokat vagy a kritikán felüli hangként való elismerés vágyát jelenti – ahogyan attól a szekularizmus egyes hívei tartanak –, hanem az alternatívává válás óhaját, azt, hogy úgy hallgattasson meg, mint egyes állampolgárok közösségei, akik választásaikat morális alaphoz kötik.¹²³⁹ Az egyház olyan népként tekint magára, amelynek a világ felé van küldetése, amely alternatív közösség a világért.¹²⁴⁰ „A világ nem maradhat semleges Isten Országával szemben. Vagy belőle merít életet, vagy harcol ellene.”¹²⁴¹

A vallás, amely nem választható le teljesen a kultúráról, ki kell hogy nyilvánítsa, hogy mit tart igaznak és hamisnak.¹²⁴² Nem tehető egyenlőségjel a vallások közé, mivel nemcsak a megváltáshoz vezető utakban adnak különböző válaszokat, hanem annak értelmezésében is. A világ vallásaiban keveredik az igazság és a hazugság, a fény és a sötétség, a helyes és a helytelen. Az igazság bennük felfedezhető magjai ellenére sem képesek arra, hogy üdvözítsenek.¹²⁴³ Az elméleti, erkölcsi és történelmi valóságnak jobban megfelelő vallás igazabb és értékesebb.¹²⁴⁴ A kereszténység abszolút újdonságának az állítása azonban nem jelenti azt, hogy ami igaz és jó a vallásokban, azt a hamis elemekkel együtt el kell vetni, hiszen a kegyelem nem rombolja le a természetet. El kell ugyanakkor utasítanunk, hogy minden vallás egyenlő lenne vagy ugyanahhoz az istenihez vinne közelebb, mert a hitrendszerek között valós és jelentős különbségek állnak fent. A pluralizmus nem jelentheti a közösségi, világnézeti viták létjogosultságának a megkérdőjelezését. A krisztusi igazság nem szelídíthető hozzá a társadalom elvárásaihoz és a közgondolkodáshoz, hanem megkérdőjelezi és felülbírálja azokat.¹²⁴⁵ „Isten valójában végtelenül transzcendens, valójában létezik egy természetfeletti rend, a kegyelem rendje, valójában történt egy esemény, amelyet Megtestesülésnek neveznek, valójában létezik egy Más Világ, Isten Ország, melynek uralma már megkezdődött.”¹²⁴⁶ Máskülönben Jézus az emberiség nagy vallási tanítóinak a csarnokába kerülne, leporolva ezzel az ebionita eretnokség elfeledettnek remélt tévedéseit.

Az utóbbi egy-másfél században a kereszténység a modern szemében kivívott elfogadottságért cserébe sokszor mondott le misztériumairól, s az etikai rendszeralkotóvá lefokozott Jézus mellett megfedekezett a világ Megváltójáról. A keresztény teológia dialóguskészségét és a pluralizmus iránti nyitottságát nem a vallás értelmezésének liberális felhígítása adja,¹²⁴⁷ hanem az a mély meggyőződés, hogy a Teremtő által létrehozott világban mindenhol felismerhetők az Ő alkotásának nyomai, így azok a természetes istenismeret kezdetleges formáihoz vezetnek. Egyetlen hit sem válhatna széles körben

¹²³⁹ Williams (2014): i. m. 36.

¹²⁴⁰ Goheen (2019): i. m. 292.

¹²⁴¹ Maritain (1999): i. m. 62.

¹²⁴² Azt mondani, hogy bármi, amit őszintén hisznek és gyakorolnak, a dolog természetéből adódóan igaz, minden – akár intellektuális, akár erkölcsi alapon gyakorolt – kritikai megkülönböztetésnek a végét jelentené. Vö. John Hick: *Truth and Dialogue*. London, Sheldon Press, 1974. 148.

¹²⁴³ Kránitz Mihály: A vallási pluralizmus. *Teológia*, 35. (2001), 1–2. 40.

¹²⁴⁴ Bolberitz (1996): i. m. 185.

¹²⁴⁵ Newbiggin (2006): i. m. 19.

¹²⁴⁶ Maritain (1999): i. m. 94.

¹²⁴⁷ Thomas C. Oden: *After Modernity... What? Agenda for Theology*. Grand Rapids, Zondervan, 1989. 168.

ismertté, ha nem tartalmaz sok mindent, ami igaz. Más hitek ilyenformán előkészületet jelentenek az evangéliumi üzenethez.¹²⁴⁸ Ennek azonban ki kell egészülnie a megváltás misztériumának a megismerésével, mert „Krisztusra kell néznünk azért az üdvösségért, amelyet az evangélium ígér”.¹²⁴⁹

Ratzinger szerint a relativizmus vált a hit központi problémájává, ugyanis az az igazság megismerhetőségének a tagadásával és a tolerancia hamis erőltetésével alapjaiban veti el a keresztény hit igazságigényét. A plurális demokrácia keretei között ez a beállítódás azt hangsúlyozza, hogy senki sem formálhat igényt a helyes út ismeretére, hanem valamilyen megközelítési mód kölcsönösen el kell hogy ismerje egymást mint a jó megvalósítását célzó útkeresést. Filozófiai síkon pedig a relativizmus azt a hazug állítást teszi, hogy egy szabadságpárti társadalom csak akkor maradhat szabad, nyitott és toleráns, ha egyúttal relativista társadalom is lesz.¹²⁵⁰ Az európai kereszténység azért van válságban, mert az igazságra formált igénye is válságba került. A relativizmusba süllyedt nyugati ember egyrészt megkérdőjelezi azt, hogy az igazság fogalma vonatkoztatható-e a vallásra, másrészt a modern tudomány a kereszténység eredetével és tartalmával kapcsolatosan is kételkedést támaszt. Így vált a kötelező erejű vallási igazságból vallási érzet, amely nem több kulturális kifejezőmódnál és az isteni ember felé fordított arcának egyik oldalánál. Ha azonban az ember nem tudja, hogy honnan jött, miért van az élete, és merre tart, akkor létezése kudarcot vallott. Ezért nem mondhatunk le az igazság megismerhetőségének az igényéről. Ezt a keresést segíti a kereszténység, amelyet már Szent Ágoston is „fizikai teológiának”, azaz felvilágosult, észszerű teológiának tartott. Ágoston a páli hagyományt követve arra utalt, hogy hitünk nem mitikus képekre épül, hanem annak az istennek a megismerésére, amelyet a valóság elemzésekor észlelhetünk. Ez adja a kereszténység *religio vera* önértelmezésének az alapját, és indokolja meg, hogy miért tekinti önmagát egyetemesnek, amelynek minden emberhez el kell jutnia. A kereszténységben megszűnik a ráció és a *fides* közötti ellentét, s a felvilágosodás és a hit egybeolvadása következtében a filozófiai istenkép is gyökeresen átalakul. Hitünk Istene valóban *natura Deus*, így megfelel a filozófiai-felvilágosodott istenképnek. Ugyanakkor ez az Isten elvált a természettől, belépett a történelembe, s megszólítva az embert magát is megszólíthatóvá és megismerhetővé tette.

A kereszténység pogányság feletti történelmi győzelme abból a két tényezőből fakad, hogy a vallásokkal szemben az értelmesség igényével lépett fel, illetve hogy törvénye, azaz az ember életével szembeni elvárásai azonosak azzal, ami az ember szívébe van írva: megegyezik a természettől fogva jóval. A kereszténység összekapcsolta a hitet az értelemmel, az emberi cselekvés céljául pedig a *caritast* tette meg. A *religio vera* tehát nem más – mondja XVI. Benedek pápa –, mint az értelem, a hit és az élet szintézise.¹²⁵¹

¹²⁴⁸ Michael Green: *Evangelism and the Local Church*. London, SCM Press, 1983. 86.

¹²⁴⁹ McGrath (1997): i. m. 179.

¹²⁵⁰ Ratzinger (2019): i. m. 98–99.

¹²⁵¹ Ratzinger (2019): i. m. 135–145.

A vallásos világnézetnek meg kell kísérelnie egy olyan pluralizmusértelmezés meg-
rajzolását, amely megóv minket a relativizmus és a közömbösség kísértésétől. Egy olyan
pluralizmusét, amely sem a magánszférába nem űzi vissza a vallást, sem nem próbálja
meg a vallási hagyományra rátelepedve legitimálni az államhatalmat. Egy olyan diverzi-
tást, amelyben az állam¹²⁵² elismeri a civil társadalom közösségi hagyományainak sokré-
tűségét, identitást eredményező termékenységét és biztosítja számukra a jogi kereteket.
Egy olyan pluralizmus megrajzolását, amely a vallásra nem megoldandó problémaként
tekint. Egy így értelmezett sokféleség tudatában van lehetőségeinek, és „termékeny
táptalaja lehet egy olyan találkozásnak a vallások között, amely a meggyőződések terén
nem köt kompromisszumot, de kész a fejlődésre és a változásra”.¹²⁵³

A hívő ember számára meg kell hogy maradjon annak a lehetősége, hogy hitének
szabadságából fakadóan korlátozza a pluralizmus torzulásait, s cselekedeteivel igazol-
hassa, hogy létének értelme hitéből fakad.¹²⁵⁴

A keresztény teológia tehát, bár vallja, hogy a teremtésben adott egyetemes kinyilat-
koztatás következtében minden embernek van bizonyos fokú ismerete Istenről, tagadja,
hogy ez önmagában üdvözítő erővel bírna, és a *Lausanne-i megállapodás* (1974) szavaival
elutasít „mint Krisztushoz és az evangéliumhoz méltatlant, mindenfajta szinkretizmust
és olyan tartalmú párbeszédet, amely azt feltételezi, hogy Krisztus egyformán szól min-
den valláson és teológián keresztül”.¹²⁵⁵

Fontos megkülönböztetnünk a pluralitást mint társadalmi jelenséget a pluralizmus
ideológiájától. Előbbit a kereszténység nem vitatja, hiszen egy tapasztalati valóságról
van szó, amelynek egyebek mellett olyan bizonyosságai vannak, mint a kereszténység
multikulturális mivolta – amennyiben a világ számtalan civilizációs közegeből vannak
hívei –, s a nyugati civilizáció által összefogott különböző vallású emberek közösségei.¹²⁵⁶
A pluralizmus valóságához tartoznak azon tapasztalataink, hogy egymásnak gyakran
ellentmondó interpretációk ütköznek össze a szemünk előtt, s így egyetlen nézőpont
sem feltételezheti magáról minden kétséget kizáró módon, hogy az egyedüli érvényes
álláspontot képviseli.¹²⁵⁷ A katolikus egyház is elutasít minden olyan nosztalgiát, amely
a tekintélyelv historikus uralmára vonatkozik. Ugyanakkor igényli, hogy a jelen tár-
sadalmi keretek között érvényre juttathassa az evangélium ajánlatát, és vallja, hogy
az evangélium megtagadhatja a társadalom rendjét, ha az embertelenné válik.¹²⁵⁸

¹²⁵² Az állam eredetét, célját, hatalmának megalapozottságát és az egyházzal való kapcsolatát lásd Joseph
Höffner: *Keresztény társadalmi tanítás*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 229–279.

¹²⁵³ Williams (2014): i. m. 163.

¹²⁵⁴ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 45.

¹²⁵⁵ McGrath (1997): i. m. 179.

¹²⁵⁶ „A közösségek szabad vallásgyakorlása és a vallás szabad, nyilvános kifejezése és megvitatása melletti
kiállás – valahogy így képzeljük el a vallási sokféleséget a modern társadalomban.” Vö. Williams (2014):
i. m. 360.

¹²⁵⁷ Patsch (2014): i. m. 32.

¹²⁵⁸ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 102.

Ám az egyház nem fogadja el a pluralizmus ideológiáját, amely egyazon igazság különböző forrásainak tekinti a vallásokat.¹²⁵⁹ Ezzel az ideológiával szemben a történelmi egyházak felmutatják a relativizmus veszélyeit, kultúránk hatalmas tévedését, amely nem ismeri el az igazat, hanem a szubjektum „számomra igaz” puha meghatározása mögé bújik. Ez a szellemi hozzáállás éppúgy zsákutca, mint a felvilágosodás hamis optimizmusa, a tények teljes ismeretének az ábrándja volt.¹²⁶⁰ Civilizációnknak eszmékre van szüksége, hogy képes lehessen szembeszállni a relativizmus diktatúrájával és a fundamentalizmussal, a jóságról megfelelő morállal és a bölcsesség nélküli intellektualizmussal. A társadalmainknak felkínált remény abban áll, hogy újra elfogadjuk és felmutatjuk a személy és a család méltóságának keresztény hangsúlyait.¹²⁶¹

Ha a zsinati atyákhoz hasonlóan merjük vállalni vállalkozásaink kockázatát, mert hisszük, hogy a Lélek vezeti az egyházat, jelen van közösségünkben, és nem hagy magunkra munkánk közben, akkor a hit és a kultúra találkozásának pozitívnak kell lennie mindkét entitásra nézve, mivel mindkettő Istenben leli meg célját és értelmét.¹²⁶²

A helyesen értelmezett pluralizmus egy szekuláris állam számára is előnyökkel jár, amennyiben nyitott arra, hogy bizonyos konkrét ügyekben hagyja magát meggyőzni a teista álláspont érvei által.¹²⁶³ Az egyház pedig szintén lehetőséget is láthat a pluralizmus adottságaiban, hiszen annak sokszínű tapasztalatai segítik saját hite pontosabb megismerésében és kifejezésében. Ugyanakkor ismételten szükséges leszögezni, hogy a pluralizmus ideológiáját a kereszténység nem fogadhatja el, mert minden, az igazság megismerhetőségét tagadó ideológia ellentétes a meggyőződésével.¹²⁶⁴ Egy, a vallásokat marginalizáló társadalom nemcsak a vallást, hanem a társadalmat is megcsonkítja, mivel az emberi lét egy fontos dimenziójának figyelmen kívül hagyására kényszerít.¹²⁶⁵

A párbeszédre való hajlandóság ellenére sem vitatható, hogy a „vallási lojalitás nyilvánosságra tart igényt. [...] Nem kell ragaszkodnunk a tisztán magánjellegű meggyőződések és a társadalmi semlegesség mítoszához.”¹²⁶⁶

Ahogy Ratzinger bíboros fogalmazott Habermasszal folytatott müncheni beszélgetésének a végén:

¹²⁵⁹ A szekularizmus tézisének egyeduralmáról nehezen lemondó szerzők hevesen tiltakoznak annak látán, hogy a vallás nemcsak a privát szférában, hanem a közéletben is kezd egyre több helyet elfoglalni. Vö. Davie (2010): i. m. 12.

¹²⁶⁰ Newbiggin (2006): i. m. 29–39.

¹²⁶¹ Gájer (2019): i. m. 134.

¹²⁶² Lafont (2007): i. m. 366–369.

¹²⁶³ „Az ilyen esetekben a vallásos tárgyaló fél elfogadja, hogy nagyrészt pragmatikus érvekkel kell élnie. [...] Nem arra törekszik, hogy joga legyen a többiekre kényszeríteni ezeket a narratívákat – de azzal, hogy nyilvános vitába bocsátkozik ezekről a dolgokról, tagadja, hogy létezne egyszerű, semleges megoldás.” Vö. Williams (2014): i. m. 58.

¹²⁶⁴ „A keresztény egyháznak azt kell majd elvégeznie korunk számára, amit Ágoston teljesített a világtörténelem fordulópontján kora és a következő generációk számára: Az Úr eljövendő napja profétikus fényében kell majd értelmezni a múltat, a jelent és az idők jeleit.” Vö. Leeuwen (2010): i. m. 365.

¹²⁶⁵ Williams (2014): i. m. 363.

¹²⁶⁶ Williams (2014): i. m. 60.

„az interkulturalitás ma elkerülhetetlen az emberiség alapkérdéseiről szóló eszmecserében: ezt a vitát nem kezelhetjük sem pusztán a kereszténység, sem pusztán a nyugati éshagyomány belügyeként. Önértelmezésében persze mind a kettő egyetemesnek tekinti magát, és *de jure* az is lehet. *De facto* azonban mindkettőnek el kell ismernie, hogy csupán részben képviseli az emberiséget, és csupán az emberiség bizonyos részei számára értelmezhető. [...] Noha a szekuláris kultúra szigorú racionalitása – melyről Habermas úr meggyőző képet festett – tagadhatatlanul uralkodó, és önmagát meghatározónak is tartja, a valóság keresztény értelmezése továbbra is hatásos és komoly erőt jelent. A két pólus különböző vonzalmakkal vagy feszültségekkel, kölcsönös tanulási készséggel vagy többé-kevésbé eltökélt elutasítással viszonyul egymáshoz.”¹²⁶⁷

2.2. Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége

„A vallás tanítások és gyakorlatok egyesített rendszere, melyben az emberek üdvösséget keresnek egy mindent meghaladó hatalomhoz kapcsolódva, és amelyben az életüket nagyobbak, egyesítettnek és értelemmel rendelkezőnek tapasztalják meg, közösségben a Szent valóságával.”¹²⁶⁸

Grün pedig a vallásnak azt a dimenzióját emeli ki, hogy általa az ember Istennel találkozhat, s hagyja, hogy a Lélek átjárja és mindenestül átalakítsa.¹²⁶⁹

Mint a nagy világvallások általában, a kereszténység is küldetéstudata alapján mély meggyőződéssel vallja, hogy szerepe lényegi részét képezi a világnézetekkel folytatott párbeszéd. Azaz a dialógus az eszmék és a gondolatok olyan rendszereivel, amelyek szervező erőként, útmutató kánonként hatnak a közösségi normák elsajátítása során. Így a vallás által értelmezett és alakított világkép egyszerre jelenti a környezetünkben tapasztalható valóság általános értelmezését,¹²⁷⁰ illetve saját szerepünk és a minket körülölelő világgal való kapcsolatunk megértési lehetőségeinek a kutatását.¹²⁷¹ Hitünkéből fakadóan valljuk, hogy Jézus Krisztus az Isten válasza az ember kiáltására és egyben küldetésünk beteljesítésének, lehetőségeink kibontakoztatásának az esélye.¹²⁷²

Erdő Péter bíboros a kultúra tág meghatározásából kiindulva mutat rá a világnézeti megalapozottság kérdésére. Úgy fogalmaz, hogy a kultúra teremti meg az emberi közösség életének az alapját. A számos részegységből felépülő civilizáció azonban csak akkor válik egységessé, ha a társadalom életének középpontjában egy világnézet ad szilárd alapot. A közösségnek ugyanis képet kell alkotnia önmagáról, el kell hogy tudja helyezni önmagát a többiek között. Ezért a nagy törvényhozói alkotások – Hammurápi (Kr. e. 1810–1750) törvénykönyvétől kezdve Jusztinianosz császár (483–565) Codexén át

¹²⁶⁷ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 44–45.

¹²⁶⁸ Nagypál (2011): i. m. 66.

¹²⁶⁹ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 180.

¹²⁷⁰ Civilizációkban mind a misztika, mind a politika az Egy ontológiai elsőségére épül, amely így döntően alapozta meg a kulturális, társadalmi formákat. Lafont (2007): i. m. 54.

¹²⁷¹ „A világnézetek fölfogások és meggyőződések összefüggő rendszerei, melyek a társadalom elemzésének és megértésének iránymutatóiként szolgálnak, ugyanakkor a társadalom megváltoztatására irányuló cselekvésre is.” Vö. Nagypál (2011): i. m. 67.

¹²⁷² Kavanaugh (2003): i. m. 152.

Szent István király (975–1038) Intelmeiig – általános, alapokat adó elvekkel kezdődnek. Ennek hiánya, a világnézeti bizonytalanság az egész civilizáció bizonytalanságához vezet.¹²⁷³

Egy olyan világnézeti vákuumban, amelyet a modernitás és a posztmodern határán magának csapdát állítva alakított ki a nyugati társadalomtudományi gondolkodás, az egyház hangjának különös szerepe van. Ebben a közegben – amikor a spirituális vákuumot egymásnak is ellentmondó ideológiák próbálják meg kitölteni – hangsúlyossá válik az ideológiakritika. Európának ugyanis a jelek szerint szüksége van a keresztyén üzenetre. Christopher Dawson (1889–1970) fogalmazta meg, hogy a francia forradalom óta annak vagyunk a tanúi, hogy a természetet, az életet vagy a fajt imádó racionalizált természetvallások, valamint a misztikus újpogány rítusok, felismerve a tátongó vákuumot, lelket próbálnak adni az államnak és kétségbeesetten helyettesíteni próbálják Európa eltűnt kulturális-vallási alapját.¹²⁷⁴

Személyes, közösségi és intézményes szinten egyaránt fel kell mutatnunk és képviselnünk kell hitünket, ami az egymással is hadakozó intézmények vetélkedése közepette a legnehezebb.¹²⁷⁵ A keresztyénység hangja és tanításának a tartalma „a legszabatosabb együttesét képezi azon kijelentéseknek, amelyeket az ember természetéről, a hit és az ész egyensúlyáról, a belső és a külső emberről, a társadalom alapfeltételeiről, az emberi kapcsolatokról tenni lehet”.¹²⁷⁶

Ha társadalmunk több akar lenni jogszabályok által összekötött egyének tömegénél, akkor az egymásért vállalt bibliai felelősségről sem feledkezhet meg. Ferenc pápa kiemelt szerepet szán ezzel kapcsolatban a fiataloknak, arra ösztönözve, hogy vállalják a jövő alakításának nehéz, de szép küldetését, keresztyén válaszokat kínálva a világ kérdéseire.¹²⁷⁷ A keresztyén értelemben tételezett felelősség nem más, mint a lelkiismeret és az értelem fényében, azokkal összhangban végzett cselekvés. A szabadság valódi gyökere a hit, amelyhez hasonlót a szekuláris állam nem tud ajánlani. Egy sajátos tapasztalatot, a közösség, elfogadás, megbocsátás és megértés tapasztalatát kell átadnunk.¹²⁷⁸ Az igazi szabadságot – ami az erkölcsi törvény önként való vállalását jelenti – akkor valósítjuk meg, ha a szeretetben megnyílunk mások felé.

A zsidó-keresztyén kinyilatkozásból fakadó értékrendünk szerint léteznek a jog forrásait adó abszolút értékek. Nem az emberi szabadság biztosítja tehát a jog megalapozottságát. Ebből következik, hogy az emberi személy elsőbbséget élvez a politikai és a gazdasági társadalommal szemben. A jog a minden embert kötelező és megváltoztathatatlan törvényből fakad, nem pedig egy közös akarat önkényes megteremtéséből. Ebben a felismerésben nemcsak a szabadság magasabb rendű korlátait ismerhetjük fel, hanem

¹²⁷³ Erdő Péter: Kultúránk világnézeti alapjai és az emberi jogok problémája. *Vigilia*, 75. (2010), 3. 166.

¹²⁷⁴ Christopher Dawson: *Religion and Culture*. London, Sheed and Ward, 1949. 83. és Christopher Dawson: *Beyond Politics*. London, Sheed and Ward, 1939. 81.

¹²⁷⁵ Karasszon (2016): i. m. 25.

¹²⁷⁶ Molnár (2007): i. m. 173.

¹²⁷⁷ Ferenc pápa (2019): i. m. 174. pont.

¹²⁷⁸ Várszegi (2019): i. m. 97.

azt a legfelsőbb lényt is, akit mi Istennek szólítunk, de aki az agnosztikusok előtt is feltűnik mint abszolútum, mint az erkölcsi törvény szent jellege. Ehhez hasonlóan az emberi személy értéke, tiszteletének alapja is csak az isteni kinyilatkoztatásban táruul fel teljes mélységében, s Isten szeretetében nyeri el teljes értelmét.¹²⁷⁹

A kereszténység nem mondhat le azon igényéről, hogy a kultúra fejlesztése és alakítása által maga is kivegye a részét az emberek földi üdvének előmozdításából, mint ahogy arról sem, hogy ismételten felkínálja szempontrendszerét és kritikai potenciálját a közvetlenül a valláshoz nem kapcsolódó kulturális folyamatok értékeléséhez.¹²⁸⁰

Napjaink kereszténységének egyik fő küldetése az európai kultúra humanizálásával kapcsolatos. Ez a szolidaritás mellett azt is jelenti, hogy reményt adóan emelje fel szavát az emberi lét értelmezésének olyan hamis redukciói, lerövidített antropológiái ellen,¹²⁸¹ amikkel Marxtól, Freudon és Sartre-on át Dawkinsig találkoztunk, s bátorítson annak megvallásával, hogy az ember több, mint gazdasági vagy ösztönlény, mint a lét értelmetlenségének elszenvetője vagy mint biológiai csúcstermék.¹²⁸² Feladatunk segíteni a krízisben levő redukált antropológián,¹²⁸³ amelybe egyre inkább csak egy távlatától megfosztott immanens ember fér bele.¹²⁸⁴ Maritain Arisztotelészt idézve arról beszél, hogy az embernek csak emberit nyújtani boldogtalanságot szül, mert többre vagyunk hivatottak a pusztá emberi létnél.¹²⁸⁵ Az antropológia kínálkozik a legkézenfekvőbb témának, amelyen keresztül bemutathatjuk az Istenbe vetett hit érvényességét. Ez azért tűnik nélkülözhetetlennek, mert Isten igazságának tételezéséhez legalább elgondolhatóvá kell tennünk, hogy a világ és a történelem az ő műve.¹²⁸⁶ Daniélou hívta fel arra a figyelmet, hogy paradox módon az antropológia és az emberi társadalom civilizációs erőfeszítéseiben a legerősebb támaszt abban a kereszténységben kapja, amely lényege szerint mást keres.¹²⁸⁷

Sebesen változó világunkban, ahol az etikai vákuum következtében gyakorta hat úgy, hogy maguk az értékek is gyorsan cserélődnek, a kereszténység képes rámutatni az igazi fundamentumokra,¹²⁸⁸ hogy léteznek örök emberi zsinórmértékek, illetve hogy azoknak szilárd alapjuk van.¹²⁸⁹ Ez egyben segítségnyújtás az igazságosság, a barátság és a prosperitás földi boldogságának biztosításában is, mert miközben a kereszténység arra hívja az államot, hogy ismerje el minden tagjának a jogát a létezéshez, a munkához

¹²⁷⁹ Daniélou (2020): i. m. 186–188.

¹²⁸⁰ Hankovszky (2013): i. m. 45.

¹²⁸¹ II. János Pál pápa (2003): i. m. 9. pont.

¹²⁸² Görföl (2018): i. m. 17–26.

¹²⁸³ Napjaink redukált antropológiájának a jele a keresztény gyökereitől megfosztott társadalmi tanítás kiforgatása és a liberális véleménydiktatúra fanatizmusának igazságként való beállítása.

¹²⁸⁴ Diósi (2014): i. m. 76.

¹²⁸⁵ Maritain (1996): i. m. 13.

¹²⁸⁶ Pannenberg (2009): i. m. 273.

¹²⁸⁷ Jean Daniélou: *A történelem misztériuma*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2006. 111.

¹²⁸⁸ Az emberről és a világban betöltött szerepéről alkotott alapképzeink gyökere a Biblia. Vö. Kołakowska (2016): i. m. 267.

¹²⁸⁹ Lukács (2016): i. m. 391.

és személyes élete kibontakoztatásához, közben az emberi személy rendeltetésének helyes betöltését támogatja.¹²⁹⁰ Az intenzív tapasztalatokon alapuló vallásos hit segít eligazodni saját életünk és a történelem útvesztőiben és támaszt nyújt létünk értelmét firtató kérdéseinkre.¹²⁹¹ A szekularizmus válasznélküliségével szemben a teológia rákérdez mindannak a legitimitására, ami a társadalomban történik. Rámutat arra, hogy a szekularizmus azért vallott kudarcot, mert mindent az emberi igényekhez és észleléshez viszonyított. Ezzel szemben a vallás az ontológiai érzékenységet kínálja fel, a fogékonyságot a láthatatlan dimenziója iránt, ami végeredményben nem más, mint a teremtet világ és Teremtő Ura kapcsolatának a felmutatása.¹²⁹²

Csupán akkor bízhatunk abban, hogy keresztény kultúránk éltető erőként a jövőben is áthatja önmagunk, kortársaink és utódaink hitét, ha annak szövetét helyesen interpretálva képesek leszünk a hit megnyilvánulásaként értelmezni. Ennek érdekében megfelelő hermeneutikai szerepbe kell juttatnunk a hitet, s magas intellektuális színvonalon bemutatnunk a kultúra hit által megragadható jelentésrétegeit. A kereszténységnek olyan értelmezési stratégiákat kell létrehoznia, amelyek biztosítják, hogy a kultúra a hit kifejeződéseként is felfogható, megragadható legyen.¹²⁹³

Pluralista társadalmunkban egyre nehezebb egy általánosan elfogadott morált, közös alapokat nyújtó értékeket felmutatni, amelyek megfelelő megalapozását adhatnak a demokráciának. Korunkban idegenül hat a teológia azon nézőpontja, hogy a „világi a spiritualitástól várja az éltető erőt, s hogy a civilizáció közjava az örök élet közjavára – tehát Istenre – kívánja vonatkoztatni magát”.¹²⁹⁴ Ezért a holisztikus egységről és a végső válaszok lehetőségéről lemondott a liberális demokráciát megalapozó kognitív gondolkodás, e tézis legismertebb megfogalmazása Isaiah Berlin (1907–1997) esszéjében található. Ebben Berlin mellett érvel, hogy a liberális demokráciában a kormánynak elsődleges feladata, hogy biztosítsa az egyének maximális szabadságát,¹²⁹⁵ azon az áron is, ha így lemondani kényszerül az erkölcsi prioritások meghatározásáról.¹²⁹⁶ A földi állam és a keresztény hit ágostoni feszültségét tehát a modern liberális állam a semlegességgel próbálja meg feloldani. A politikai liberalizmus „lemond a klasszikus és vallásos természetjogi tanok erősen kozmológiai és üdvtörténeti jellegű feltevéseiről” és az államhatalom legitimitációs alapjait a felvilágosodás filozófiájának profán forrásaiból származtatja.¹²⁹⁷ A gondolat Locke azon nézetéig nyúl vissza, hogy a kormányzat célja nem az erényre törekvés, hanem egy olyan rend létrehozása és fenntartása,

¹²⁹⁰ Maritain (1996): i. m. 137.

¹²⁹¹ Joas (2014): i. m. 150.

¹²⁹² Williams (2014): i. m. 222.

¹²⁹³ Hankovszky (2013): i. m. 49.

¹²⁹⁴ Maritain (1996): i. m. 281.

¹²⁹⁵ Ez azonban komoly jogszemléleti konfliktushoz is vezet. Csupán az egyéni lelkiismeret tekintetbevételével a liberális államnak olyan mértékben kell ugyanis alkalmazkodnia a kisebbségekhez (például LMBTQ-közösségek), ami ellentmond a klasszikus liberális gondolkodásnak. Vö. Williams (2014): i. m. 50.

¹²⁹⁶ Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*. Clarendon Press, Oxford, 1968.

¹²⁹⁷ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 18–19.

amelynek keretei között a polgárok az értelem határain belül mozogva szabadon tudnak élni akarataikkal. A kormányzatok feladata¹²⁹⁸ tehát az individuum élethez, szabadsághoz és tulajdonhoz való jogának a biztosítása.¹²⁹⁹ Locke-hoz hasonlóan Hobbes sem sorolta a vallást az állam által biztosítandó fontos javak közé, amikor az ember szükségletek által meghatározott természetéről értekezett.¹³⁰⁰

Liberális demokráciáink végső soron a felvilágosodás hamis és utópisztikus előfeltetelezésére épülnek: a természetéből fogva szabadnak és függetlennek tartott autonóm ember kormányzat általi felszabadítását célozzák.¹³⁰¹ Ezekből a gondolatokból alakult ki a modern demokratikus államok azon ajánlata polgáraik számára, hogy az egyéni morál terén egy pluralista szemléletet biztosítanak, cserébe azért, hogy az egyén elfogadja, hogy a törvény szükségképpen a többség vágyait tükrözi. A modern európai állam az önmeghatározást az ember saját feladatának és lehetőségének tekinti, s ez gyökerelesen megkülönbözteti a hagyományos, ideológia által determinált társadalmaktól, ahol az egyént feladatai, szerepei és kapcsolatai határozzák meg.¹³⁰²

A kialakult helyzettel kapcsolatban Böckenförde német alkotmánybíró és katolikus jogfilozófus megalkotta a *Böckenförde-axiómaként*¹³⁰³ elhíresült tételét, „amely szerint a liberális jogállam¹³⁰⁴ képtelen megalapozni magát,¹³⁰⁵ s önmaga megalapozásához rászorul a tételes vallások támaszára”,¹³⁰⁶ mert végső soron azok a belső motivációk és kötődések jelentik létalapját, amelyeket polgárai vallásos hite közvetít.¹³⁰⁷ Még a vallás iránt cinikus szkepticizmust mutató Yuval Noah Harari (1976–) is egyetért a diagnózissal, s úgy fogalmaz, hogy a modern kormányoknak, tudománynak és nemzeteknek mind ez idáig nem sikerült életképes víziót alkotniuk az emberiség jövőjéről. Ezért fel kell tenni a kérdést – fogalmazza meg éleslátóan az izraeli filozófus –, hogy nem lapul-e a válasz a Biblia, a Korán vagy a Védák lapjai között, és az egyetlen működőképes víziót

¹²⁹⁸ „Az állam szerepe mindössze annyi, hogy döntőbíró legyen egymással szemben álló egyének és csoportok között. A kormányzat nem rendelkezik az erkölcsi jóra vonatkozó végső elképzeléssel. Saját szerepét mindössze az egyéni jogok védelmében látja.” Vö. Dreher (2021): i. m. 66.

¹²⁹⁹ Dreher (2021): i. m. 65.

¹³⁰⁰ Böckenförde (2020): i. m. 18.

¹³⁰¹ Patrick J. Deneen: *Conserving America? Essays on Present Discontents*. South Bend, St. Augustine's Press, 2016. Idézi: Dreher (2021): i. m. 136.

¹³⁰² Williams (2014): i. m. 78–79.

¹³⁰³ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat – Gesellschaft – Kirche*. Freiburg, Herder, 1983. „A belső szabályzóerőket az állam meg sem kísérelheti önmagából kiindulva, vagyis jogi kényszer és autoratív parancs útján garantálni anélkül, hogy szabadelvűségét fel ne adná és – szekularizált síkon – vissza ne süllyedne ahhoz a totalitárigényhez, amelyből a vallási polgárháborúk során ő maga vezetett ki.” Vö. Böckenförde (2020): i. m. 23.

¹³⁰⁴ Az Európai Unió még nagyobb legitimációs problémákkal küzd, mint az egyes államok. Az unió demokráciadeficitje olyan súlyú, hogy az emberi méltóságot veszélyezteti. Vö. Weiler (2006): i. m. 145–157.

¹³⁰⁵ Még *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata* is értelmetlen a vallási etika erkölcsi univerzalizmusa nélkül, hiszen az ember mint Isten képmása egyrészt Isten adoptált gyermeke, másrészt egyenlő minden más emberrel, harmadrészt pedig kapcsolatban áll a természettel, és joga van azzal szabadon sáfárkodni. Vö. Williams (2014): i. m. 196., 207–208.

¹³⁰⁶ Görföl (2018): i. m. 20.

¹³⁰⁷ Böckenförde (2020): i. m. 24.

nem a vallási tradíciók gazdagságából nyerhetjük-e.¹³⁰⁸ Böckenförde úgy látja, hogy a francia forradalommal kikristályosodó modern állam legitimációját nem történeti vagy isteni eredetében fedezi fel, hanem „a szabad és önmaga által meghatározott, egyedi személyiségre, az individuumra való vonatkozásban. Az állam bázisa az ember, mint ember.”¹³⁰⁹ Miközben az állam a szekularizáció során arra törekedett, hogy a politikai rend elváljon az egyháztól, hogy a korábban adott vallási-politikai egységvilágból kilépjen, és önálló legitimációra és célokra tegyen szert, a „leválás” igyekezetében megszabadult attól a vallástól is, amely alapját és kovászát adta.¹³¹⁰

Tagadhatatlanul sokat nyújtott a vallásháborúktól sújtott Európának a demokratikus állam eszménye.¹³¹¹ Ám ez az állam mára súlyos kihívásokkal kénytelen szembenézni. A családok széthullása, a megjelenő vallási fanatizmus, a növekvő erőszak, a túlfogyasztás és abból fakadóan a teremtett környezet pusztulása, illetve mindenekelőtt az értelmes jövőbe vetett hitünk elvesztése drámai valósággá állnak előttünk. Demokráciáink képtelenek megteremteni a társadalmi egységet és ezen problémákra választ adni a vallás segítségével.¹³¹² A német alkotmányjogász úgy véli, arra a kérdésre, hogy az államon belül a morált meg lehet-e alapozni és fent lehet-e tartani szekuláris alapon, s hogy egyáltalán épülhet-e természetes erkölcsre az állam, a 19. század során azért nem kellett választ adni, mert a nemzet gondolata átmenetileg felváltotta a vallásból származó egységét, és rejtve hagyta a deficit problémáját. A belső kötőerőktől megfosztott állam napjainkra azonban a szociális utópiák teljesítésének ábrándjába menekül.¹³¹³ Az intézményes keretekre szoruló államnak be kell látnia – s ez a belátás nem sérti a pluralitásra való igényt –, hogy „van valami, ami elsődlegesebb nála, és megmászhatatlanul különbözik tőle”.¹³¹⁴

Az állam és az egyház szétválasztása, illetve az állam semlegessége nem azt jelenti, hogy az államnak ateistának vagy agnosztikusnak kell lennie. A mindenki számára garantált lelkiismereti és vallásszabadság nem egyenlő az igazság és értékek lehetőségéről való lemondással és a szélsőséges szubjektivizmusba, relativizmusba való süllyedéssel. Vannak olyan – hitünk szerint a természetes ész fényénél felismerhető – normák és értékek, amelyeket az állam köteles megvédeni, s van felismerhető és mindenkit kötelező objektív jó.¹³¹⁵ A keresztény közösségeknek figyelmeztetni kell arra a többségi társadalmat, hogy a világnézeti semleges állam azért nem képes önnön megalapozását adni, mert a vallásos hit által közvetített késztetések és kötelékek jelentik

¹³⁰⁸ Harari (2021): i. m. 117.

¹³⁰⁹ Böckenförde (2020): i. m. 19–20.

¹³¹⁰ Böckenförde (2020): i. m. 9–10.

¹³¹¹ „Csak azáltal sikerült megbékéltségen alapuló politikai rendet, nyugalmat és biztonságot teremteni a népek és egyének számára, hogy a politika a vízálykodó vallási pártok fölébe helyezte önmagát, tőlük függetlenedett, emancipálódott.” Böckenförde (2020): i. m. 15.

¹³¹² Newbiggin (2006): i. m. 261–262.

¹³¹³ Böckenförde (2020): i. m. 22–23.

¹³¹⁴ Williams (2014): i. m. 42.

¹³¹⁵ Erdő (2011): i. m. 273–274.

a létalapját.¹³¹⁶ Alapvető értékeink a teizmus által biztosított alapigazságokból erednek.¹³¹⁷ A világnézetileg semleges értékrendű kultúrával kapcsolatban Eliot fogalmazott úgy, hogy az valójában megegyezik a pogány társadalom eszméjével, és csak egy pozitív, valamit állító kultúra állhat fenn tartósan.¹³¹⁸ Ennek oka, hogy az állam fő feladata, az igazságszolgáltatás a megalapozását a vallásból merítő erkölcsi fundamentumokon alapszik. A liberális demokrácia sem tud a hagyomány, a tekintély és a keresztény vallás támasztékai nélkül fennmaradni.¹³¹⁹ „A demokrácia [...] nem rendelkezik elég pozitív tartalommal ahhoz, hogy önmagában szálljon szembe azokkal az erőkkel, amelyeket nem szeretünk.”¹³²⁰ A vallás tehát az az alap, amelyen az egész államépület nyugszik.¹³²¹ Ratzinger is úgy véli – Bultmant idézve –, hogy egy nem keresztény állam fennmaradhat, de egy ateista nem. Ennek oka, hogy a demokrácia csak akkor működőképes, ha a lelkiismeret is működik, amelynek táptalaját, mondanivalóját a kereszténység adja. Az állam létehez pedig hozzátartozik, hogy ne száműzze a magánéletbe Istent, hanem nyilvánosan is a legfőbb értéként, viszonyítási pontként ismerje el. Ez azonban határozottan eleve magában foglalja az ateistákkal szembeni toleranciát.¹³²²

Erich Kussbach (1931–) osztrák professzor és diplomata Maritain – Eliotéhoz nagyon hasonló – keresztény társadalomeszméjét kapcsolja össze a már általunk is tárgyalt keresztény értékekkel. Gondolatmenetének témánkhoz való kapcsolódása lehetőséget ad azon kérdés felvetésére, hogy amennyiben elfogadjuk azt az állítást, hogy a különbözőségek nagysága miatt lehetetlen az emberek együttélését a különböző világnézetek legkisebb közös nevezőjére alapozni – ahogy azt tulajdonképpen Berlin és a liberális hagyomány próbálja tenni –, s egyúttal akceptáljuk a vákuum böckenfördei látéletét, akkor nem ad-e megoldási lehetőséget, ha a széles körben elismert és a kereszténységben gyökerező alapelvekre építünk. Ez nem jelenti feltétlenül az Eliot vagy Maritain által megálmodott keresztény társadalom és humanisztikus állam megteremtési kísérletét, mert arra korunk kevés esélyt ad. Jelenti azonban alapértékeink teljes fényben – keresztény megalapozottságukban¹³²³ – való felmutatását és fundamentumként való visszahelyezését. Kussbach olyan értékeket említ, mint az emberi méltóság, az emberi jogok, a szolidaritás és a szubszidiaritás. Beszél azonban olyan, ritkábban hivatkozott társadalmi alapelvekről is, mint az étellel és a világgal szembeni bizalom, az önfenntartás

¹³¹⁶ Böckenförde (2020): i. m. 23–24.

¹³¹⁷ Nádor Koppány Zsombor: Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége. *Teológia*, 54. (2020), 3–4. 216.

¹³¹⁸ Eliot (2021): i. m. 45.

¹³¹⁹ Eliot (2021): i. m. 129.

¹³²⁰ Eliot (2021): i. m. 76.

¹³²¹ Eötvös József: *A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. Budapest, Révai Testvérek Irodalmi Intézet, 1902. III. 75.

¹³²² Ratzinger (2004): i. m. 647.

¹³²³ 2006-ban jelent meg a Németországi Evangélikus Egyház Tanácsának és a (római katolikus) Német Püspöki Karnak egy közös nyilatkozata „A demokráciának erényekre van szüksége [...] demokratikus közösségünk jövőjéről” címmel. Vö. Herbert Schlögel: A demokrácia az erényekből és az erényekkel él. *Communio*, 19. (2011), 3–4. 25.

képessége, a realisztikus ön- és világismeret, a szív kultúrája és az önfegyelem. Úgy véli, hogy ezek a vitathatatlanul keresztény gyökerű értékek és alapelvek pluralisztikus államaink számára is elfogadhatók. Társadalmainkba való visszahonosításukhoz olyan új erkölcsi tudat kiművelésére van szükség, amely emberi magatartásként és belülről fakadó igényként ismeri el a keresztény megalapozottságú morál alapvető szabályait.¹³²⁴

Kasper Böckenfördétől eltérő kiindulópontból jutott azonos következtetésre. A német bíboros a szabadság korunkban megjelent téves értelmezését veszi górcső alá, és úgy látja, hogy azt egyre többen keverik össze az igazságot és kötelező értékeket nem ismerő emancipált liberalizmussal, és ez egy olyan posztmodern individualizmust eredményez, ami magában hordozza a társadalom felbomlását is. Társadalmunk azonban csak ideig-óráig képes egyben maradni kötelező érvényű összekötő minimumok nélkül. Az egyik ilyen minimum – mondja Kasper – az ember értéke és méltósága, ami több mint üres retorika vagy posztulátum. Az emancipált liberalizmus valamennyi próbálkozása ellenére azonban a szabadság helyes értelmezése elválaszthatatlan a bibliai antropológiától és a minden emberre vonatkozó felelősségtől. Valódi szabadságunkat Jézus Krisztus szabadította fel. Ezért amikor emberről vagy emberről és társadalomról beszélünk, akkor valójában Istenről és az emberről van szó. Egyedül a Teremtő és Megváltó Isten képes ugyanis világunknak tartalmat és célt adni. Isten Krisztusban tárta fel számunkra valódi hivatásunkat, így valójában tőle ered méltóságunk, szabadságunk és alapvető emberi jogaink. Egy szekularizált, pluralisztikus társadalom legitimációs hiányt mutat, nem képes megadni magának végső indoklását. Társadalmaink egyetlen értelmi instanciája az egyház, amely képes segítségére sietni a legitimációs támaszra szoruló államnak.¹³²⁵

Alapvető értékeink, amelyekre társadalmaink is hivatkoznak, a teizmus által biztosított alapigazságokból erednek.¹³²⁶ Ratzinger bíboros ezt úgy fogalmazta meg, hogy pluralista demokráciáink sosem tudják elérni, hogy polgáraikat teljesen egyesítsék az állam iránti lojalitásban. „Létezik valami elengedhetetlenül szükséges a pluralista demokrácia számára, ami nem a politika területén helyezkedik el.”¹³²⁷ A német bíboros – Böckenfördére utalva – úgy folytatja gondolatmenetét, hogy a modern állam *societas imperfecta*, és olyan előfeltételekből él, amelyeket maga nem tud megteremteni, mert rajta kívüli erőkre van szüksége fennmaradásához. Társadalmainknak túlélésük biztosításához szükségük van az alapvető erkölcsi konszenzus visszaállítására. Az embernek pedig ahhoz, hogy tökéletlen világát úgy alakíthassa, hogy abban emberhez méltó életet lehessen élni, szüksége van a transzcendenciára. Ratzinger bíboros úgy látja, hogy a Böckenfördé-axiómában jelzett deficitre a kereszténység lehetséges forrásai között kutatva a legjobb kiindulópontokat nem a Szent Ágoston-i *civitas dei*ben vagy a lutheri kéthirolalomtanban találhatjuk, hanem a középkori katolikus teológiának abban a felismerésében, ahogy az az arisztotelészi természetjogi gondolatokat befogadta, és a profán állam szá-

¹³²⁴ Kussbach (1997): i. m. 271–273.

¹³²⁵ Kasper (2002): i. m. 31., 36–37.

¹³²⁶ II. János Pál pápa (2003): i. m. 24. pont.

¹³²⁷ Ratzinger (2008): i. m. 261.

mára is értelmezhetővé tette. Kérdés azonban, hogy a kereszténység miként lehet úgy pozitív erő és szükséges támasz a demokratikus állam számára, hogy ne sajátítsa ki az államot, vagy ellentétes esetben az állam ne használja fel a kereszténységet politikai céljaihoz. A keresztény hit képes segítséget nyújtani abban, hogy felébreszti a lelkiismeretet, megalapozza az *ethoszt*, támogatja az erkölcsi nevelést és rávilágít a szabadság helyes használatára. Erre azért van szükség, mert a felvilágosult *ethosz* is a „kereszténység utóhatásaiból él”, nem nyújt fundamentumokat, így nem képes tartósan összefogni államainkat.

Ratzinger arra hívja fel a figyelmet, hogy apóriával szembesülünk: ugyanis ha az egyház visszahúzódik a magánszférába és lemond a megalapozás igényéről, s nem kíván úgy tekinteni magára, mint az államot meghaladó nyilvánosság helyére, akkor épp az állam számára nem tudja azt a talapzatot megadni, amire annak szüksége van. Az ilyen vallás Böckenförde szerint is megfakul, erőtlenné válik, s a társadalom szempontjából elveszíti kötőerejét és relevanciáját.¹³²⁸ Ha azonban az állam elfogadja ezt a vallási segítséget, akkor megszűnik pluralista lenni. Olyan megoldást kell találnunk, amely úgy fejezi ki a kereszténység nyilvánosságigényét, hogy nem csorbul a pluralizmus és az állam vallási toleranciája. Az államnak pedig a teljes értéksemlegesség mítoszáról kell lemondania, és fel kell ismernie, hogy fennállásának feltétele a keresztény megalapozottságú értékeken nyugszik.¹³²⁹

Mióta Európa az ókori Görögországban politikailag megszületett, alapvető számára a manipulációtól mentes jogrend, az ész és a szabadság uralma. A demokrácia életképességének nemcsak a türannisszal és az okhlokráciával szembeni ellenálló képesség a feltétele, hanem az erkölcsi értékek és Istennek a jogrend számára is kötelező érvényű tisztelete is. Európa számára alapvetőnek kell maradnia a szabad emberi társadalomnak: a lelkiismereti szabadság, az emberi jogok, a tudományos szabadság elismerésének és megóvásának. Képesnek kell lennünk megőrizni és tovább gazdagítani ezen értékeket anélkül, hogy a saját szabadságunkat önként felemészítő, transzcendencia nélküli ráció talajtalan mélységébe zuhannánk.¹³³⁰ Ehhez kapcsolódóan fogalmazott úgy Ferenc pápa a *Fraelli tutti* kezdetű enciklikában, hogy az erkölcsi gondolkodás mellőzése esetén az a veszély fenyeget, hogy a jog nem hivatkozhat többé az igazságságra, hanem az erő eszközüvé torzul.¹³³¹

Humanizmus marad-e egyáltalán az a humanizmus, amely a hittől elszakadt racionalizmusra támaszkodik, s amelyik megfelel annak, hogy Isten imádása része a valódi humanizmusnak? Mi foglalja el a közéletből kitessekelt hit szerepét? Nem válik-e a laikus állam valláspótlékká?¹³³²

¹³²⁸ Böckenförde (2020): i. m. 144–145.

¹³²⁹ Ratzinger (2008): i. m. 261–279.

¹³³⁰ Ratzinger (2004): i. m. 647–648.

¹³³¹ Ferenc pápa (2021): i. m. 210. pont.

¹³³² Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 64.

Ahogy láttuk, a modern államok önmaguk megalapozására való alkalmatlansága abból fakad, hogy olyan előfeltevésekre építik fundamentumaikat,¹³³³ amelyeket csak a mindenk elé helyezett szabadelvűség feladásával tudnának megokolni.¹³³⁴ Így a böckenfördei axiómában

„kifejezésre jut a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tösgyökeres világnézeti vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. Emiatt pedig a világnézeti semlegességre kötelezett állam szorongatott helyzetbe kerülne a »pluralizmus tényével« (Rawls)¹³³⁵ szemben.”¹³³⁶

A pozitív jog nem lehet elégséges megokolás, egyrészt, mivel maga is talapzatra szorul, másrészt pedig mert a demokráciában a többségi véleménytől függően mindenkor sebezhető.¹³³⁷ Társadalmaink olyan megalapozást próbálnak megalkotni, amely nem járhat sikerrel.¹³³⁸ Isten léte, a lélek halhatatlansága, illetve a túlvilági igazságszolgáltatás olyan egzisztenciális kérdésekkel szembesítik az emberi gondolkodást, amelyekre a teista nézőpont nélkül nem lehet képes elégséges válaszokat találni.¹³³⁹ A valós alternatívát, amely lehetővé teheti, hogy a világ ne fosztasson meg végső értelmétől, a lét helyes értelmezésének és az idő eleven tudatának keresztény tanítása adhatja meg.¹³⁴⁰ A történelmi egyházak egyfajta „barátságos ellenzékiességben” ténykedve ellensúlyozzák az állam elkerülhetetlen hibáit és hiányosságait. Az ellenerőként és gyűjtőpontként megjelenő

¹³³³ „Valamiféle pluralista megegyezésre törekednek az olyan értékekről, mint szabadság, jogi egyenlőség, az ember méltósága, tolerancia, anélkül azonban, hogy ezeket az Igazságra, végső soron Istenre alapoznák.” Vö. Lukács (2016): i. m. 403.

¹³³⁴ Böckenförde szerint a jogot az igazságosságnak valamilyen külső mércéjéhez kell viszonyítani; ez a mérce azonban a vallásból származik, és így a szekularizációval az állam lemond róla. „A liberális demokrácia nem képes újratermelni a saját fennmaradásához szükséges erkölcsi energiát. E körülmény szoros kapcsolatban áll Platón paradoxonával, amely végigkövethető európai civilizációnk egész történetén: a célul kitűzött politikai közösség elgondolását erkölcsi szinten kezdjük (Az állam), megvalósítása azonban csak törvények révén lehetséges (Törvények). Mindeközben azt reméljük, hogy a politikai közösség fölépítésének megváltozása alapvetően nem hat ki erkölcsi eredetű célkitűzésünkre. A közelmúlt történelmének tanúsága alapján egy ilyesfajta elvárás illúzióként lepleződik le – mint azt éppenséggel a Böckenförde-paradox tanúsítja. Egy lehetséges kiutat a jog és az erkölcs különálló dimenzióinak tudatos újfajta összekapcsolása jelentheti.” Vö. Bakos Gergely: Gondolatok egy friss kötet kapcsán. *Reviews in Philosophy*, 36. (2016), 2. 4.

¹³³⁵ John Rawls (1921–2002) úgy vélte, hogy a világi igazságosság moduljának, noha világnézetiileg semleges megalapozással hozták létre, a mindenkori ortodox megalapozások összefüggésébe kell illeszkednie. Vö. John Rawls: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 2005. 77–79.

¹³³⁶ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 17.

¹³³⁷ „A törvény feladata nem pusztán a rend technikai és szervezeti biztosítása. [...] A nemzetnek a jogrend-szerbe vetett bízalma kimondatlanul is egy örök erkölcsi renddel való azonosuláson alapul.” Vö. Lustiger (1997): i. m. 77.

¹³³⁸ Lustiger (1997): i. m. 21.

¹³³⁹ Békés Gellért: Kereszténység a harmadik évezred küszöbén. *Vigilia*, 55. (1990), 9. 647.

¹³⁴⁰ Lafont (2007): i. m. 62–63.

egyházak azzal, hogy megerősítik saját talapzatukat, egyúttal az állam építményét is stabilizálják.¹³⁴¹

Az egyház arra figyelmeztet, hogy az állam vallhatja a laicitást, de a világnézeti semlegességet nem, mert kötelessége védelmeznie az emberi közösség erkölcsi alapjait. E nélkül az alap nélkül nem maradhat fenn tartósan a demokratikus közösség.¹³⁴² A fundamentumok hiányában nem marad olyan érték, amely támaszt biztosítana. Az erkölcsi megalapozást nélkülöző, csupán törvénykönyvekre hivatkozó jogszabályok nem biztosítják sem az önkéntes polgári normakövetést, sem alapot nem képesek adni. Objektív erkölcsi megalapozottság nélkül az állam működésképtelen. Csak az egyén pillanatnyi érdekei által támasztott bűn és önzés lenne az irányító. Ám az állam bizonyíthatóan – fájó történelmi kísérletek által alátámasztva – nem tud morális értékrendet teremteni.¹³⁴³ „Ez a szemlélet nemcsak a kereszténységgel ellentétes, hanem az emberiség egészséges erkölcsi hagyományával is.”¹³⁴⁴

XVI. Benedek pápa szerint sem a hatalom által diktált jogpozitivisták igazság, sem a hasznosság elve nem alkalmas arra, hogy emberhez méltó életet rendezzen el, mert jogot és erkölcsöt csak a lét igazságára lehet alapozni, amely „annak az üzenetnek a meghallása, amely saját létünkéből és általában a világból hangzik felénk”.¹³⁴⁵ Szükségünk van tehát a természetes erkölcs követelményrendszerének újbóli felfedezésére.¹³⁴⁶

Roger Scruton (1944–2020) filozófusként úgy látta, hogy a vallás hiánya törvényszerűen vezet a társadalom felbomlásához, mert az intézményesült istenhitt tesz arra képessé egy közösséget, hogy fenntartsa a generációk közötti szövetséget, felülemelkedjen az individualista érdekeken, összegyűjtse a szétaprózódó energiákat, és megfelelő szerepet biztosítson az áldozatvállalásnak, a tisztaságnak és a szolidaritásnak. A konzervatív hagyományt követve Scruton arról beszél, hogy az erkölcsi és vallási érzületek megnyilvánulásai sem a jogtól, sem tágabban értelmelve a közösségi tértől nem elválasztandóak. Ez se nem lehetséges, se nem kívánatos, mivel az átlagember jogállamiságtól való elidegenedésével járna együtt. Érdekes felvetése az angol gondolkodónak, hogy a vallás és erkölcs türelmetlenséget testesítenek meg. Mivel azonban szüksége van rájuk az államnak, ezért problémás az állam intézményeinek liberalizálása.¹³⁴⁷

A vallásnak ezt a társadalomintegráló funkcióját emelte ki Tocqueville francia konzervatív politikai gondolkodó is. Tocqueville hitt abban, hogy a demokrácia nem élné túl a kereszténység eltűnését, mert egy közösség önkormányzatához közös morális alapokra van szükség az emberi önzés elkerüléséhez, kordában tartásához. Meglátása szerint a legszilárdabb alapot az Isten által adott és kinyilatkoztatott erkölcsi rend képes nyújtani.

¹³⁴¹ Samuel Taylor Coleridge: *On the Constitution of Church and State*. London, Littlehampton Book Services, 1972. 98–99.

¹³⁴² Lukács (2016): i. m. 393.

¹³⁴³ Erdő (2011): i. m. 182–183.

¹³⁴⁴ Ratzinger (2005): i. m. 93.

¹³⁴⁵ Ratzinger (2005): i. m. 91.

¹³⁴⁶ Erdő (2011): i. m. 717–719.

¹³⁴⁷ Roger Scruton: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, MCC Press – Osiris Kiadó, 2021. 47–49.

Úgy vélte, hogy különösen a demokráciákban fontos, hogy a vallás kötelességeket támaszson, és az emberi vágyakat az anyagi javak fölé emelje.¹³⁴⁸ A demokráciák sikerességét olyan, jól működő közvetítő intézmények meglétéhez kötötte, mint az egyházak.¹³⁴⁹

Vitathatatlan az a meghatározó szerep, amelyet a kereszténység a nyugati civilizáció létrejöttében és kultúrájának gazdagításában, fenntartásában betöltött:¹³⁵⁰ az idő és térszemlélettől kezdve a lineáris történelemszemléleten át a viselkedési alapstruktúrákig. A modern Európa születését megalapozó eszmék teológiai viták során fogantak meg, maga az egyház pedig a kezdetektől a politikai közösség mellett élő, ám más kategóriába tartozó entitásként tekintett önmagára. Ha a liberális modern állam nem fogadja el, hogy a keresztény közösségek jelenléte nagyban hozzájárult kialakulásához, akkor önnön léte kerülhet veszélybe, mivel jelentős mértékben az „alternatív állampolgárságot” tanító kereszténység eszméi szolgáltatják az alapot a demokratikus állam közéleti vitáinak és lojalitási kérdéseinek.¹³⁵¹

Globalizált világunkban pedig egy tisztán racionalitásra épülő, a transzcendenst nélkülöző nyugati civilizáció alkalmatlanná válik arra, hogy párbeszédbe bocsátkozzon az emberiség nagy kultúráival, hiszen mindegyikhez elidegeníthetetlenül hozzátartozik a vallási dimenzió.

Ahogy a posztmodern elméleti megalapozását vizsgálva már szólt róla kötetünk, Habermas – bár nem fogadja el egészében a *Böckenförde-axiómát*, mert véleménye szerint a szent tekintélyt a konszenzus tekintélye váltotta fel¹³⁵² – maga is elismeri, „hogy az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az európai ember csak akkor értheti meg, ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét”.¹³⁵³ Ezenkívül Habermas, habár kitarat az emberi jogok modern megközelítésénél – amely az emberi méltóságot mint megalapozást a kantianus lelkiismeret és a tételes jog összekapcsolásából vezeti le –, azt mégis akceptálja, hogy az így kapott emberi jogok Janus-arcúak, mert egyszerre kénytelenek a jog és a morál felé fordulni.¹³⁵⁴

A teológiai irodalomban kevésbé ismert és meglepő dologra bukkanhatunk Habermasnál az emberi méltóság megalapozottságával kapcsolatban. Habermas úgy látja, hogy az emberi méltóság antikvitásban – azon belül is a sztoában és a római humanizmusban – fellelhető első értelmezése és a fogalom modern egalitárius értelmezése között nem lelhető fel szemantikai híd. Ennek oka, hogy az antik megközelítésben a *dignitas humana* az embernek a kozmoszban eszességéből fakadó kitüntetett helyzetéből fakadt. Ám ebből a megközelítésből még hiányzott az egyén értékét számításba vevő individualizálódás, az ember relatív értékesebb létét pedig fel kellett hogy váltsa a személy abszolút értéke. Habermas ennek a felfogásbeli átalakulásnak a gyökerét meglepő egyértelműséggel

¹³⁴⁸ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 356.

¹³⁴⁹ Dreher (2021): i. m. 69., 135–136.

¹³⁵⁰ II. János Pál pápa (2003): i. m. 108. pont.

¹³⁵¹ Williams (2014): i. m. 98–99.

¹³⁵² Habermas (1981): i. m. 331–355.

¹³⁵³ Görföl (2018): i. m. 20.

¹³⁵⁴ Jürgen Habermas: *Esszé Európa alkotmányáról*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2012. 20–21.

sorolja a zsidó-keresztény vallási hagyomány keretei közé. Úgy fogalmaz, hogy ugyan a *dignitas* és a *persona* már az ókorban szorosan összefüggött egymással, de az egyes személy csupán a középkori, istenképiségről lefolytatott diskurzusok során lépett ki korábbi szerepstruktúrájából. Ennek eredményeképp a késő skolasztika kezdte megkülönböztetni egymástól a szubjektív jogokat és az objektív természetjogi rendet. Döntő fordulatnak pedig az egyéni szabadság felfogásának Hugo Grotiusnál (1583–1645) és Pufendorfnál megjelenő moralizálását tartja Habermas. Kant ezt a felfogást az autonómia fogalmára fókuszáltan értelmezte. A felfogás radikalitásából fakadóan azonban a szabad akarat testetlen entitás lett a célok birodalmában. A szabadság pedig a személy öntörvényadásra való képességévé vált. Az emberek egymáshoz való viszonyát így a mindenkiben meglévő törvényadó akarat elismerése határozza meg. Az ember sem magát, sem a másikat nem tekintheti többé eszközként anélkül, hogy egyszersmind célként is ne kezelné az emberi személyt.¹³⁵⁵

A vallás egyre hatékonyabb partnere lehet a helyesen tételezett pluralizmusnak, közösen szállva szembe a kényszerrel, egyenlőtlenséggel, s egységes platformot adva a közjóról folytatott dialógusnak.¹³⁵⁶

A világnézeti megokolás lehetőségét a relativizmus és a jogpozitivizmus oltárán látszólag felszámoló társadalmaink megfélelkeznek arról – véli Jean-Marie Lustiger bíboros (1926–2007) –, hogy egy illúzió áldozatait, hiszen rendre olyan kérdésekkel kell szembenézniük, amelyek erkölcsi *apriorikat* feltételeznek. A megoldások, ráadásul gyors megoldások iránt jelentkező igény így tanácstalanságot okoz.¹³⁵⁷ Nem lehet társadalmainkat csak szerződésekre, megállapodásokra hivatkozva közösségként összekötni. Az erkölcs nélküli jog nem eredményezhet szabadságot. A morál mögött szükségszerű egy olyan objektív törvény létezését feltételeznünk, amely megalapozza azt, s egyúttal megadja az egyéni szabadságot is.¹³⁵⁸ A kereszténység által felkínált alap a tízparancsolat és Jézus Krisztus tanítása. Evangéliumi értékeink a szereteten alapulnak, azon a szereteten, amely megteremti és megmenti az erkölcsöt. Enélkül kultúránk összeroppan önnön becsvágyának terhe alatt.¹³⁵⁹ A lelkiismeret és erkölcs szerinti döntés azzal a szabadsággal ajándékozza meg az embert, amelynek segítségével sem az ideológiák, sem gazdasági szempontok nem képesek eltéríteni zsinórmértékétől.¹³⁶⁰

A történelmi egyházaktól elvitathatatlan, hogy orientációs feladatokat is ellátnak, irányt mutatnak és stabilitást biztosítanak, miközben magát az államot¹³⁶¹ is arra

¹³⁵⁵ Habermas (2012): i. m. 25–27.

¹³⁵⁶ Williams (2014): i. m. 117.

¹³⁵⁷ Lustiger (1997): i. m. 7.

¹³⁵⁸ „Mi szabad emberek akarunk lenni, de a kereszténység gondolata szerint, a szabadságot a tekintéllyel kombinálva, az igazsággal összekapcsolva, a szabadságot törvények alatt értve.” Vö. Prohászka Ottokár: Katholikus orientáció a világháború után. In Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. Budapest, Szent István Társulat, 1928–1929. XIII, 276.

¹³⁵⁹ Lustiger (1997): i. m. 11–14.

¹³⁶⁰ Lustiger (1997): i. m. 49.

¹³⁶¹ Államelméleti szempontból az állam a népeknek a természetjog alapján megalapozott legmagasabb társadalmi formája. A keresztény társadalometika azonban arra figyelmeztet, hogy „az állam nem a jelenlévő Isten”. Vö. Höffner (2002): i. m. 235–236.

ösztönzik, hogy ne veszítse szem elől önnön felelősségét és korlátait.¹³⁶² A kereszténység tudja azt, hogy a kultúra értéke és virága az ember, s az lesz végső kritériuma, hogy képes-e a fejek fölé a perspektívák és eszmények csillagait kifeszíteni.¹³⁶³ Az ember a szeretet által vezérelve meg tudja nevezni a jót és a rosszat, s a személyes lelkiismeret választásait nem helyettesítheti a polgári törvényekkel.¹³⁶⁴ A teista világnézet mindehhez bibliai és természetjogi felhatalmazást vall magáénak, s büszkén támaszkodik két ezredévnyi szellemi, lelkiiségi hagyományára.

„Amennyiben ma egyetemes erkölcsről beszélhetünk, nyilvánvalóan a Sínai-hegyi törvényadás földérett bibliai története, valamint annak kulturális befogadása képezi nyugati gondolkodásunk – akár magától értetődő, akár alapjaiban megkérdőjelezett, vagy rejtetten, elfeledettségében ható – kiindulópontját. A Biblia egészének szempontjából tekintve az egyetemes erkölcsi törvény egyetemes volta, azaz általános fölszólító ereje és érvényessége Istentől származik.”¹³⁶⁵

Maritain fogalmazott úgy a II. Vatikáni Zsinat utáni egyház szerepéről beszélve, hogy nem feledve a majd két ezredév vívmányait, új korszak kezdődött, amelyben arra kapunk meghívást, hogy Atyánk jóságát és szeretetét jobban megismerjük, maga az egyház pedig megszabadulva bizonyos terhektől jobban felmutassa magában Urának arcát. A fordulat jegyében „immár nem az emberi dolgok feladata az isteni dolgok védelme, hanem az isteni dolgok kínálják fel védelmüket az emberi dolgok számára”.¹³⁶⁶

Keresztény hitünk és arról szóló tanúságtételünk nem maradhat tehát az egyéni üdvösségkeresés privát szféráján belül.¹³⁶⁷ A vallás magánüggévé fokozása mögött az a szándék húzódik meg, hogy a hitet elválasszák a szellemi, politikai, tudományos élet területeitől, azaz kiszakítsák a közös kulturális talajból. Ez a hamis szekularizmus magát az emberi tevékenységet választja erőszakosan ketté emberi és isteni dimenziókra, halálos csapást mérve mind az emberre, mind a vallásra.¹³⁶⁸ Pedig „Isten imádása éppoly nélkülözhetetlen az állam számára, mint a munka vagy a nemzetgazdaság. A szemlélődő férfiak

¹³⁶² Habermas úgy véli, hogy „az államhatalom világnézeti semlegessége, amely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot biztosít, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világképek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk vallásos polgártársaiknak azt a jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecserehez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelviileg hozzáférhetőek legyenek.” Vö. Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 32.

¹³⁶³ Frenyó (2018): i. m. 60.

¹³⁶⁴ „A jó: az az út, amely megnyílik az emberiség előtt, s amely az Istentől kapott boldogság felé vezet. A rossz: az a mélység, ahová az ember bármikor belezuhanhat, akár a semmibe.” Lustiger (1997): i. m. 51.

¹³⁶⁵ Bakos (2016): i. m. 1.

¹³⁶⁶ Maritain (1999): i. m. 17.

¹³⁶⁷ „Az alapvető erkölcsi belátások védelmezése, azoknak, mint közös jónak megőrzése és fenntartása, anélkül, hogy azokat bárkire rákényszerítenénk, véleményem szerint a feltétele annak, hogy a szabadság fennmaradjon szemben minden nihilizmussal és annak totalitárius következményeivel.” Vö. Joseph Ratzinger: *Értékek az átalakulás idején. Helytállás a jövő kihívásaival szemben*. Budapest, Don Bosco Kiadó, 2006. 46.

¹³⁶⁸ Daniélou (2020): i. m. 172–173.

és nők kolostorai éppoly nélkülözhetetlenek az állam számára, mint a gyáarak. Éppoly kevéssé tud megenni az ember, az emberi társadalom Isten kenyere nélkül, mint az ember kenyere nélkül.”¹³⁶⁹

Krisztus követése s az erre hívó egyházi evangelizáció nem vonulhat vissza tehát saját bátyái közé, elfogadva a magánüggyé tétel lefokozottságát, hanem a társadalom egészének alapszerkezetét, struktúráit érintő tanúságtételt is vállalva kell Jézust követnie. Akkor marad hű a rábízott evangéliumhoz, ha Isten országát és mindenekre kiterjedő uralmát a nyilvánosság keretei között is megvallja. Küldetése, hogy az emberi élet valamennyi területén kitűzze az égre az értéket adó vezérlő csillagokat.¹³⁷⁰ Ez a tanúságtétel nem jelenti sem a hit erőszakos rátukmálását másokra, sem egy letűnt kor romantikus visszahozási kísérletét.

Newbigin úgy látja, hogy mai sajátos helyzetében, amikor az egyház nem remélheti sem a Konstantin (272–337) utáni tekintélyt, sem a Konstantin előtti ártatlanságot, az a feladata, hogy a kommunikáció modern eszközeivel, a felelősséget vállalva ismertesse meg az evangéliumot kortársaival. Ezt különösen sürgetővé teszi, hogy mivel az állam immár nem felelősségre vonható erkölcsi alany, ezért az intézmények önkényuralma, valamint a politika és az etika végleges különválása fenyeget.¹³⁷¹

Küldetésünk egyfajta „kritikus igen” mondása a világra és egy olyan munka felvállalása, amely részt vesz egy igazabb társadalom építésében, ahol a szeretetet mutatják fel az önzés logikájával szemben, mert „az egyház nem vonulhat ki a világból, nem alkothat egyfajta saját »katolikus különvilágot«, »intellektuális mintavilágot«”.¹³⁷² Nem tekinthetjük a világot mindenestül rossznak, ami ellen harcolnunk kell. Keresztény egyházainknak az isteni igent kell felmutatniuk, amely felülmúlva a tagadást, arra vágyik, hogy tiszta szívvel mondhasson igent arra, amit a világ mondani szeretne.¹³⁷³

Ratzinger bíboros 2004-ben a müncheni Katolikus Akadémián a hit és az ész között dúló európai hidegháború befejezését sürgette,¹³⁷⁴ és úgy reagált Habermas álláspontjára, hogy léteznie kell egy olyan alapnak, amely magából a természetből és az ember létéből következik.¹³⁷⁵ Ratzinger óva intett mind attól az államtól, amely magát tekintené

¹³⁶⁹ Daniélou (2020): i. m. 173.

¹³⁷⁰ Prohászka Ottokár: A katolikus elvek érvényesítése. In Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. Budapest, Szent István Társulat, 1928–1929. XIII, 178.

¹³⁷¹ Newbigin (2006): i. m. 256–261.

¹³⁷² Lukács (2016): i. m. 388.

¹³⁷³ Nyíri (1996): i. m. 160.

¹³⁷⁴ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 69.

¹³⁷⁵ „Széttöredeztek azok az etikai bizonyosságok, amelyek a korábbiakban meghatározók voltak. Távolról sem kapunk választ arra az alapvető kérdésre, hogy mi volna – kivált adott kontextusban – a jó, és miért kellene a jót cselekedni, akár a saját hátrányunkra is. Számomra mármost nyilvánvalónak látszik, hogy a tudomány, mint olyan nem teremthet *ethoszt*, tehát a megújult etikai tudat nem jöhet létre tudományos viták eredményeként. Másrészt az is vitathatatlan, hogy a világ- és emberkép gyökeres megváltozásának, amely a tudományos ismeretek gyarapodásából adódott, lényeges szerepe van abban, hogy régi morális bizonyosságok töredeztek szét. Ennyiben mégiscsak van felelőssége a tudománynak – felelősséget visel az ember, mint ember iránt –, és különösen nagy felelőssége van a filozófiának. A filozófia feladata abban áll, hogy kritikus szemmel kövesse az egyes tudományok fejlődését, kritikával illesse az elhamarkodott

az igazság és a jog forrásának, mind pedig az olyan, értékek nélküli demokráciától, amely végül a többség zsarnokságába torkollik. „Máig a természetjog az a gondolati alakzat – kivált a katolikus egyházban –, amelynek érveit az egyház segítségül hívja, amikor a szekuláris társadalommal és más hívő közösségekkel folytatott párbeszédben a közös észre hivatkozik, és egy szekuláris, plurális társadalom közegében igyekszik egyetértésre jutni a jog erkölcsi elveit illetően.”¹³⁷⁶ Ratzinger bíboros ugyanakkor arra is rámutat, hogy mivel a természetjog eszméje olyan természetfogalomra épült, amelyben természet és az ész kölcsönösen áthatják egymást, ez a szemlélet az evolúciós elmélet győzelmével megkérdőjeleződött. Így az „észjogi státusra igényt tartó természetjog utolsó eleme, amely ma is tartja magát, az emberi jogok¹³⁷⁷ tana”¹³⁷⁸ Az emberi méltóság eszméje és a rá épülő jogrendszer csupán akkor alapozható meg és védhető meggyőzően, ha Isten szeretetéből indulunk ki, aki mindnyájunkban felbecsülhetetlen, Jézus áldozatára méltó értéket lát. Habár a jogok újkori teoretikusai kerülték a kereszténységre való egyértelmű hivatkozást, ettől függetlenül tagadhatatlan, hogy az emberi személy önértékének gondolatát az isteni szeretetnek ez a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott mélysége tette lehetővé. Ennek tudata a kereszténység története során mindvégig egyértelműen artikulálódott, egyebek mellett a betegekhez, a haldoklókhöz és a fogyatékosokhoz való viszonyban.¹³⁷⁹

Georg Jellinek (1851–1911) már 1895-ben megfogalmazta a róla Jellinek-tételnek elnevezett állítását, miszerint az emberi jogok¹³⁸⁰ nem a vallással szemben szkeptikus francia felvilágosodásban, hanem észak-amerikai protestáns csoportok vallásszabadságért vívott küzdelmében gyökereznek.¹³⁸¹

„Az emberi jogok csak annak az előfeltevésnek az alapján érthetők, hogy az ember, mint ember, tehát pusztán az emberi nemhez tartozása révén alanya a jognak, hogy tehát a léte önmagában értékeket és normákat hordoz, melyeket nem kitalálni kell, hanem megtalálni. Napjainkban talán

végkövetkeztetéseket, és rávilágítson a látszatigazságokra az olyan kérdésekben, hogy mik vagyunk, honnan jövünk, és mi végre létezünk. Más szavakkal: a filozófia felelőssége, hogy különválassa a tudományos eredményektől a gyakran közjük vegyülő, nem tudományos elemeket, és ily módon biztosítsa, hogy rálátásunk legyen az egészre, az emberlét valóságának távolabbi dimenzióira, melyekből a tudomány mindig csak részleteket tud megmutatni.” Vö. Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 35–36.

¹³⁷⁶ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 42.

¹³⁷⁷ „Az emberi méltóság, az egyén joga, az egyetemes emberi jogok – mindezek a fogalmak, amelyek a felvilágosodás idején szilárdultak meg a kultúránkban és váltak alapértékekké, mélyen a kereszténységben gyökereznek. A kereszténység nélkül nincs semmilyen háttér az emberi méltóságnak.” Vö. Kólakowska (2016): i. m. 272.

¹³⁷⁸ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 43

¹³⁷⁹ Hankovszky (2013): i. m. 44–45.

¹³⁸⁰ Jürgen Habermas a személy sérthetetlenségét, a szabad lakóhelyválasztást, a szabad piacot, a szabad vallásgyakorlást és az állami beavatkozástól független magánszférát sorolja fel liberális szabadságjogokként. Klasszikus alapjogi csomagnak pedig ennek a demokratikus részvételi jogokkal kiegészített listáját tartja. Igaz – Rawls nyomán –, úgy véli, ahhoz, hogy e jogokkal egyenlő eséllyel élhessenek a polgárok, szociális és kulturális jogokra is szükség van. Az alapjogok oszthatatlanságát pedig az emberi méltóságra vezeti vissza. Vö. Habermas (2012): i. m. 18.

¹³⁸¹ Joas (2014): i. m. 92. Erdő szerint pedig egészen a középkori kánonjoggig vezethető vissza eredetük, amikor is a személyes szándék, felelősség és lelkiismeret témáinak kiemelt figyelmet szenteltek. Vö. Erdő (2011): i. m. 167.

arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal, ami segíthetne, hogy újra fölvegyük a kérdést, nem működik-e mégis ész a természetben, nem létezik-e az emberre és az ember világbeli helyzetére vonatkozó észjog. Ezeket a dolgokat ma a kultúrák között folyó eszmecsere keretében kellene megvitatni. Keresztény szempontból a teremtésről és a Teremtőről volna szó.”¹³⁸²

XVI. Benedek pápa munkássága mentén összegezve az egyházi álláspontot a *Böckenförde-axióma* és a korunkban tapasztalható világnézeti vákuum kapcsán az alábbi megállapításokat tehetjük: a jognak meg kell előznie a végrehajtói hatalmat. A jog mindenkor az igazságosság eszköze, s annak érdekében, hogy ne válhasson önmaga totalitárius megcsúfolójává, önmagán kívülről kell mérítenie megokolását. Csak az erkölcsre alapozva lehet képes a jog a valóban igazságos rendet biztosítani. Mivel viszont sem a piac, sem az állam, sem a tudomány nem tud *ethoszt* teremteni, léteznie kell egy olyan igazságnak, amely nincs alávetve a konszenzusoknak, hanem megelőzi azt. Így jutunk el a transzcendenciához, amelyet viszont leginkább a kereszténység képes felkínálni.¹³⁸³

Korunk interkulturális dialógusában Ratzinger bíboros – nem lebecsülve a többi kultúra fontosságát – a kereszténységet és a szekularizált ész nyugati hagyományát véli a két legfontosabb szereplőnek, s elengedhetetlennek tartja, hogy mindkettő mentes legyen a „gőgös elbizakodottság hübrisztől”, és kölcsönösen elismerjék, hogy szükségük van egymásra.¹³⁸⁴ Így indulhat el „a megtisztulás egyetemes folyamata, amelynek során a valamilyen értelemben minden ember által elismert vagy megsejtett lényegi értékek és normák visszanyerik fényüket, és így újra megfoghatnak az emberiségben az a hatékony megvilágító erő, mely egybetartja a világot”.¹³⁸⁵

2.3. Apologetikai megfontolások a 21. század elején

Ahogy a korábbi fejezetekben már többször említettük, a kortárs apologetika¹³⁸⁶ kettős feladattal néz szembe: a II. Vatikáni Zsinat szellemében a párbeszédet kell munkálnia, az összekötő pontokat keresve, ugyanakkor nem feledkezhet meg az egyház lényegi küldetéséről¹³⁸⁷ magában foglaló missziós parancs sürgető időszzerűségéről sem.¹³⁸⁸ Korunk egyházának szava a misszió és a dialógus összekapcsolásának a szava: rendíthetetlen tanúságtétel Krisztus evangéliumáról, de a mások iránti figyelem és tisztelet, az egymástól

¹³⁸² Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 44.

¹³⁸³ Lukács (2016): i. m. 403–405.

¹³⁸⁴ Ez a vallás szempontjából abban nyilvánul meg, hogy önmagát az ész isteni fényével időről időre átvilágítja és ellenőrzi, míg a szekularizált ész számára ez önnön határainak felismerését és a nagy vallási hagyományokra való nyitottságot jelenti. Vö. Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 46–47.

¹³⁸⁵ Habermas–Ratzinger (2007): i. m. 48.

¹³⁸⁶ „A hagyományos hitvédelem *remoto Deo*, azaz »Istentől távol« kezdődik, és az a célja, hogy végül megmutassa: arra, hogy a világ ilyen, Isten a legösszerűbb magyarázat.” Vö. McGrath (1997): i. m. 37.

¹³⁸⁷ „Az egyház első számú feladata »Isten Igéjének« befogadása, megértése és hirdetése.” Lafont (2007): i. m. 253.

¹³⁸⁸ Mt 28,19–20.

tanulás, az együtt ünneplés öntudatos partnerségével karöltve.¹³⁸⁹ Ahogy Joas fogalmaz: „napjainkban a hit átadásának korszerű formáját csak azok tudják megvalósítani, akik vállalják a párbeszéd feladatát, másrészt viszont a saját hitbeli hagyományukat sem teszik zárójelbe, hanem egyenesen a másikkal való termékeny szembenézés szükséges előfeltételének tekintik.”¹³⁹⁰

A pluralista kultúrában elhangzó¹³⁹¹ evangéliumnak meg kell harcolnia a már előfeltételezésként meglévő véleményekkel Jézus Krisztus személyével kapcsolatban. El kell ismernünk saját kétségeinket, s beleérzően meghallgatni beszélgetőpartnereink érveit, érzéseit.¹³⁹² Csak tisztelettel és szelíden tudjuk igazolni a bennünk élő reményt.¹³⁹³ Így napjaink hitvédelme kevésbé bástya, amely a dogmákat védi, hanem sokkal inkább híd, amely az evangéliumot és annak hallgatóját próbálja meg összekötni, átívelve a köztük lévő mélységet.¹³⁹⁴

Mindezt – ahogyan a posztmodern tárgyalása során részletesen kifejtette kötetünk – egy olyan világnézeti miliőben kell megvalósítania a hit hirdetésének, ahol a posztmodernben élő ember, bár nyitott a spiritualításra, s éhezi a lelkében lévő fenyegető úr kitöltését, elveszítette kognitív kapcsolódási pontjait saját vallási hagyományával, és fél az elköteleződéstől, határtalannak vélt individuumának bárminemű korlátozásától. De a szabadsághoz ragaszkodáshoz egyre gyakrabban társul a növekvő bizonytalanság érzése, az ismeretlentől való szorongás és az igazodási pontok iránti vágy.¹³⁹⁵

Ebben a környezetben¹³⁹⁶ az a hitvédelem feladata, hogy egyszerre szólítsa meg az emberek szívét és eszét, s egy időben törekedjen az átadandó tárgy és a hallgatóság megismerésére, hogy a krisztusi örömhír hirdetésének „intellektuális mélységet és következetességet adjon”.¹³⁹⁷ A hit aktusát véget nem érő útként felmutatva bátran kell kimondanunk a krisztusi felszólítást: evez a mélyre!¹³⁹⁸ Napjaink apologetikája tehát nem elégedhet meg azzal, hogy csak a kereszténység értelemre gyakorolt oldalát hangsúlyozza, mert a posztmodern ember számára ezek az érvek sokszor tűnnek érdektelennek.

¹³⁸⁹ „A dialógusban nyíltan és öntudatosan tárjuk fel, hogy kik vagyunk, melyek az értékeink, miben hiszünk és mit szeretünk.” Vö. Helge Adolphsen: Tessék belépni! Az egyháznak új tagokat kell toboroznia. In Kock (2004): i. m. 127.

¹³⁹⁰ Joas (2014): i. m. 158.

¹³⁹¹ Valójában a modern állam is egy történetet mesél el, tehát nem az időtlen racionalitás megtestesítője. Az egyházak pedig egy, a szentségekben megnyilvánuló konkrét eseménysort vallanak meg, amelyhez konkrét hivatáskép is társul. Így a kereszténység szerepe nem korlátozódhat „lobbizásra”, hanem társadalmi tereket kell létrehozni alternatív narratívájának szélesebb megismertetése érdekében. Vö. Williams (2014): i. m. 54.

¹³⁹² Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 33.

¹³⁹³ 1Pét 3,15.

¹³⁹⁴ Newbiggin (2006): i. m. 7.

¹³⁹⁵ Patsch (2014): i. m. 33.

¹³⁹⁶ „A viták színtere újabban a televízió-stúdió, a nemzeti sajtó, az egyetemi kávéház és a helyi bevásárlóközpont, ahol a kereszténység igazságalapjait megkérdőjelezzik és megvizsgálják.” Vö. McGrath (1997): i. m. 7.

¹³⁹⁷ McGrath (1997): i. m. 5.

¹³⁹⁸ Lk 5,4.

Korunk hiteles evangelizációjának úgy kell képesnek lennie ráhangolódni az emberek igazi szükségleteire, hogy közben nem téveszti szem elől az életünket meghatározó kulturális bálványimádást. A missziónak felhívásnak és kihívásnak kell lennie, Jézus követésében felmutatva az új élet szabadságának ajándékát. Posztmodern környezetünkben az evangélium vonzóvá tételéhez, hiteles továbbadásához elkerülhetetlen az alázat, a szeretet, a tisztelet és a szelídség. A dogmatikus érvelés helyett felértékelődik a párbeszéd, és problémákkal terhelt világunkban elutasítják a könnyű, felszínes válaszokat. Az evangélium megnyerő hirdetésének egyik legjobb módja a megélt történetek elbeszélése.¹³⁹⁹ Ez azért is kiemelkedően fontos, mert keresztény hitünk történeti hit: Urunk nem elvont tézisek által, hanem embereken és eseményeken keresztül közölte velünk kinyilatkoztatását.¹⁴⁰⁰

A hit mint merész vállalkozás korunkban kettős nehézségbe ütközik: egyszerre kell leküzdenie a látható és láthatatlan ellentétét és a kortársaink számára legalább ekkora problémát jelentő hajdani és mai távolságát, amelyben az a kísértés bújik meg, hogy a hit időszerűtlennek hat, azaz a kérdés végső soron az idejétmúlt és a haladás közötti választásnak tűnik. Az ellentétet a keresztény kinyilatkoztatás képes feloldani, amikor a történelembe belépő Isten áthidalja az ideigvaló és a transzcendens világ közötti leküzdhetetlennek hitt szakadékat.¹⁴⁰¹

Nem tagadhatjuk, hogy az isteni iránti nyitottság ellenére sem tekintenek az emberek úgy az egyházra, mint „az evangélium vagy az emberiség hőisére”.¹⁴⁰² Így joggal kell feltennie a keresztény hithirdetésnek azt a kérdést, hogy „milyen arculatot kellene öltenie az egyháznak, amennyiben ragaszkodik evangelizációs küldetéséhez és a dialógushoz, hogy legyőzze a közönyt, vagy éppen az ellenséges érzelmeket?”.¹⁴⁰³

Újszövetségi alapon vallhatjuk, hogy a kortárs apologetika nem választhatja el¹⁴⁰⁴ – ahogyan tette azt korábban – a *kériügmát* és az *apológiát*, mert az evangélium hirdetése és védelme szorosan összekapcsolódik.¹⁴⁰⁵

A hitvédő¹⁴⁰⁶ munkája és a keresztény közösség akkor lehet hiteles, ha az emberi mércével mért siker nem válik elsődlegessé, ha elfogadja függését Istentől, felmutatja meghívását, és elveti az erőszakos módszerek valamennyi eszközét.¹⁴⁰⁷ „Az egyház javasol, nem pedig kényszerít”,¹⁴⁰⁸ elismeri és tiszteli a különbségeket, tudván azt, hogy

¹³⁹⁹ Goheen (2019): i. m. 233.

¹⁴⁰⁰ Bosch (2005): i. m. 165.

¹⁴⁰¹ Joseph Ratzinger: *Bevezetés a keresztény hit világába*. Marosvásárhely, Mentor Könyvek Kiadó, 2008. 22–23.

¹⁴⁰² Lafont (2007): i. m. 14.

¹⁴⁰³ Lafont (2007): i. m. 15.

¹⁴⁰⁴ A *kériügma* és a hitvédelem már az apostolok tanúságtételében is elválaszthatatlanul összetartozott. Vö. Kránitz Mihály: *Modern hitvédelem. Teológia*, 51. (2017), 3–4. 135.

¹⁴⁰⁵ Frederick Fyvie Bruce: *The Defense of the Gospel in the New Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 1959.

¹⁴⁰⁶ A régi és új utakat egyaránt használó hitvédőnek képesnek kell lennie arra, hogy saját korának embere legyen.

¹⁴⁰⁷ Williams (2014): i. m. 368.

¹⁴⁰⁸ II. János Pál pápa (1990): i. m. 39. pont.

a hívó szóra adott igennek akkor van igazán értéke, ha megadjuk a lehetőséget a nemre is. Igényli és elvárja viszont, hogy ezt a tiszteletet maga is megkapja. A másik emberrel való találkozás saját világunk megértésére is ösztönöz. „Aki hidat szeretne építeni a másik partra, gondoskodnia kell arról, hogy a saját oldalán a pillér biztos alapon álljon.”¹⁴⁰⁹

Joseph Moingt (1915–2020) jezsuita tudós fogalmazott úgy, hogy újra képessé kell válnunk arra, hogy beszélni tudjunk a világgal. Habár az egyház sohasem mulasztotta el azt a kötelességét, hogy tanítsa a krisztusi örömhírt, ezt az Istentől kapott tekintélyének a nevében tette, és hierarchiája által közvetítette. Napjainkban azonban ez a cselekvésmód hangsúly- és megközelítésbeli módosításra szorul. Világunk tudniillik az ész és nem a tekintély nyelvén beszél, ezért a hierarchikus út nem a legjobb módja annak, hogy az egyház kapcsolatba lépjen egy laicizált társadalommal.¹⁴¹⁰

A széles körben jelen lévő pszichológiai és spirituális érdeklődés megfelelő táptalajt ad ahhoz, hogy a nyugati civilizációban végzett újraevangelizáció az ember legbelül érzett beteljesületlenségére, ürességére rezonálva felmutassa a bennünk lakozó kielégítetlen vágyat Teremtő Atyánk iránt. Korunk hitvédője így bátran építhet az isteni iránti nyitottságra, mivel kortársaink többsége számára az emberi életben különböző módon ugyan, de többnyire jelen vannak a transzcendencia jelei.¹⁴¹¹ Kereső embertársaink¹⁴¹² tömegei érzik – még ha nem is tudják megnevezni –, hogy valami igazán fontos hiányzik az életükből.¹⁴¹³ A hiánynak eme megtapasztalására képes válasszal szolgálni a keresztény örömhír: az ember veleszületett szükséglete, hogy teremtő Urával kapcsolatban legyen. Amennyiben nem felel erre a hívásra, nem válhat teljes értékű önmagává, s bár az emberi természet romlottsága miatt megkísérli, hogy a mulandóval pótolja a keletkező űrt, ezek az istenpótlékká vált dolgok sosem fogják kielégíteni a transzcendens utáni vágyódását. Szent Ágoston szavaival: „magadnak teremtetted minket, s nyughatatlan a szívünk, míg csak el nem pihen benned.”¹⁴¹⁴

Felismerve ezt a spirituális, pszichológiai nyitottságot, fontosnak tűnik, hogy a metafizika mellett a pszichológia, társadalom, esztétika kategóriájába tartozó tudományokat is merjünk a teológia szolgálatába állítani, sőt partnerévé tenni.¹⁴¹⁵

McGrath az Isten iránti kielégítetlen vágy mellett az alábbi érintkezési, kiindulási pontokat ajánlja az apologeták figyelmébe: az emberi racionalitás, a világ rendezettsége, a moralitás, az egzisztenciális szorongás, valamint a végesség és a halandóság tudata.¹⁴¹⁶ Figyelembe véve a posztmodern ember sajátos beállítottságát, az erkölcsiség és az emberi

¹⁴⁰⁹ Huber (2021): i. m. 34.

¹⁴¹⁰ Joseph Moingt: Átadható-e a hit? *Mérleg*, 46. (2010), 3–4. 54–55.

¹⁴¹¹ Így az apologetika „használhat egy olyan Isten adta kiindulópontot, amely eleve benne van a teremtet rend természetében”. Vö. McGrath (1997): i. m. 16.

¹⁴¹² „A kereső emberek megérik, hogy van valami, ami nagyobb náluk. Ráéreznek a titokra.” Vö. Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 89.

¹⁴¹³ McGrath (1997): i. m. 18.

¹⁴¹⁴ Szent Ágoston (2015): i. m. 24.

¹⁴¹⁵ Lafont (2007): i. m. 147.

¹⁴¹⁶ McGrath (1997): i. m. 57–86.

egzisztencia végességének¹⁴¹⁷ megtapasztalása különös lehetőségeket kínál napjaink hithirdetése számára.¹⁴¹⁸

Az evangélium hirdetőjének a fogódzókát nyújtó pontok mellett számolnia kell a munkát nehezítő akadályokkal is. Nyugati egyházaink sokszor még mindig nem készek a missziói találkozásra, mert nem tartanak kritikus távolságot a kultúrától, a keresztény civilizáció mítosza ráadásul kényelmessé teszi őket.¹⁴¹⁹ Sok embertársunkat gátolja a kereszténység elfogadásában némely kulturális és intellektuális akadály. Ilyen kifogás lehet az értelem gögje, a történelmi előítéletek, a kereszténységről alkotott téves elképzelések,¹⁴²⁰ a tökéletes bizonyosságra való várakozás, a más hitrendszer iránti elköteleződés vagy a büntudat.¹⁴²¹

Természetesen nincs arról szó, hogy a hagyományos hitvédelem erős értelmi megalapozottsága immár ne lenne nélkülözhetetlen, hiszen alapvető dogmatikus érvekkel és rendszerrel látja el a hitvédőt, egyfajta analitikus keretet kínálva. Ugyanakkor, mivel a hit nem csupasz intellektuális döntés, hanem egyben bizalom is, amely megérinti a szívet, fontos hangsúlyozni a hithirdetés egyéb aspektusait is. „Az a megtérés, amelyre Jézus hív [...] a megtérésnek egy radikálisan új módja, amely teljes önfeladást követel, ám ugyanakkor végső bizonyosságot nyújt. Hívás és ígélet, elvárás és ajándék egyszerre. Kiterjed az élet valamennyi területére.”¹⁴²²

Korunk, a habermasi posztsekuláris kor alapkérdése, hogy milyen módszerekkel képes az apologetika a szekuláris világi kultúrától a keresztény világnézethez elvezetni az embereket. A klasszikus apologetika úgy érvelt, hogy az egyetemes racionalitásnak része a kereszténység is. Az újkorban az előfeltevésekre építő hitvédelem – főként protestáns – képviselői egyre inkább úgy vélték, hogy a világi kultúra és a vallás között olyan mély törés van, amely az érintkezési pont hiányában csak a megtérés által biztosított ugrás révén hidalható át.¹⁴²³ Napjainkban az érintkezési pont fogalmára alapozott irányzat úgy fogalmaz, hogy a szekuláris és a szakrális világnézet és racionalitás, bár alapjaiban különböznek, mégis bizonyos pontokon metszik egymást. „Így az érintkezési pontokon, mint hidakon keresztül át lehet jutni a világi szemléletmódból a keresztény

¹⁴¹⁷ Az egzisztenciális szorongás, az *Angst*, mint az emberi létezés végességére, tökéletlenségére utaló belső feszültség, különösen jelentős érintkezési pont lehet az apologetika számára. „A hitvédőnek az a dolga, hogy összefüggésbe hozza az evangéliumot ezzel a mélyben meghúzódó nyugtalansággal, az élő Isten jelenlétével magyarázva és beteljesítve azt.” McGrath (1997): i. m. 79.

¹⁴¹⁸ Az apologétának azonban érzékenyen kell tudnia reagálni a kulturális és egyéni sajátosságokra, hogy a hirdető kulturális távolsága ne riassza el a hallgatóságot a hirdetett üzenettől.

¹⁴¹⁹ Goheen (2019): i. m. 286.

¹⁴²⁰ Bátran kell szembenéznünk a kereszténység történetében fellelhető bűnnel, s hangsúlyozni, hogy ez nem az evangélium elégtelenségét, hanem a megromlott emberi természetet bizonyítja, amelynek következtében van szükség Isten kegyelmére. Amit pedig „kereszténység címszó alatt ismer a világ, egy része a valóság szánalmas eltorzítása”. Vö. McGrath (1997): i. m. 119–120.

¹⁴²¹ McGrath (1997): i. m. 108–150. Ezen érvek többségét, valamint az általuk felvetett problémákra adható válaszokat az ateizmus kapcsán korábban megvizsgáltuk.

¹⁴²² Newbigin (2006): i. m. 279.

¹⁴²³ R. C. Sproul: *Classical Apologetics*. Grand Rapids, Zondervan, 1984. 243–249.

szemléletmódba.”¹⁴²⁴ A kultúrával való missziós találkozás nem kultúraellenességet jelent. Mivel kultúránkban sok jó, Istentől megáldott elem van, ezért olyan dialógusra alapozó találkozásra van szükség, amely elfogadja a teremtett jót, de elutasítja a bálványimádó torzulásokat.¹⁴²⁵

A kereszténység tanítása és a posztmodern filozófia légköre közötti egyik kapcsolódási pont az erkölcsiség iránti nyitottság. A modernitással ellentétben pedig napjaink közgondolkodása immár nem tekinti idejétmúltnak, letűnt korok maradványainak a hitet. A vallás képviselői így tiszteletre és figyelemre igényt tartva hirdethetik az evangélium üzenetét, kihasználva a tudomány mindenhatóságába vetett mítosz összeomlása következtében keletkező űrt. A posztmodern összezúzta a felvilágosodás arra vonatkozó naiv optimizmusát, hogy létezhet megingathatatlan értelmi alap. Ma ismét elfogadjuk, hogy minden ismerethez bizonyos fokú bizonytalanság is társul, és „beérjük azzal, hogy megtanulunk élni egy olyan világban, ahol semmi sem biztos, ami fontos, és semmi sem fontos, ami biztos”.¹⁴²⁶

Posztmodern világunkban a pluralizmus tagadhatatlan igénye mellett ugyan, de intellektuálisan is igénylik, hogy jellé váljon az egyház. Hellyel kínálják a világról, az erkölcsekről, a társadalom alapjairól és az ember szerepéről folytatott viták során, s jelentős kulturális változást jelez, hogy a kereszténység szerepét össztársadalmi szinten mind a szív, mind pedig az ész szempontjából respektálják – véli Diogenes Allen (1932–2013) amerikai filozófus.¹⁴²⁷

Összefoglalva elmondható, hogy a posztmodernben tevékenykedő hitvédelem – bár tagadhatatlanul kedvezőbb helyzetben hivatott munkálkodni, mint ami a modernizmus fénykorában adatott neki – számos nehezen leküzdhető akadállyal néz szembe. Módszer-tanilag a rávezetést, az elfogadtatást kell alkalmaznia, s a baráti, a személy megszólítását célzó kommunikációja éppúgy kell hogy megragadja a képzeletet, mint az értelmet.¹⁴²⁸ Ahogy a Szentírás történetei is meghagyják a döntési szabadságot, úgy az apológéta sem kényszerít, csupán felmutatja, hogy mit jelenthet a hit, milyen tapasztalatokhoz vezethet. Nem téríteni akar mindenáron, hanem tanúságot tenni arról, ami megtart, és ami értelmet ad az emberi életnek.¹⁴²⁹ Az apológéta pedig tudja, hogy munkája során olyan szerepet tölt be, mint a szülők és a pedagógusok: elsőként beszél Jézusról valakinek. Ám az, hogy hallgatója eljut-e addig, hogy élő hitre leljen, az már nem a hithirdető érdeme, hanem a másik személy döntése és a Szentlélek munkálkodásának az eredménye. Így válik az értelem, a szív és az akarat hármasából „egy személyes és gyakorlati tanítványság

¹⁴²⁴ McGrath (1997): i. m. 101.

¹⁴²⁵ Goheen (2019): i. m. 285.

¹⁴²⁶ McGrath (1997): i. m. 231.

¹⁴²⁷ Diogenes Allen: *Cristian Belief in a Postmodern World*. Louisville, John Knox Press, 1989. 5–6. Ugyanakkor ez távolról sem jelenti a kereszténység társadalmi reneszánszát, hiszen a plurális közegben annyira számíthat meghallgatásra, mint bármely más vallás, s elfogadottságát nem igazságtartalma, hanem híveinek szubjektív meggyőződése biztosítja a közvélemény szemében.

¹⁴²⁸ McGrath (1997): i. m. 286.

¹⁴²⁹ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 141., 199.

a hagyományon belül”.¹⁴³⁰ Kommunióként tételezett egyházunk pedig vállalja küldetését, hogy türelemmel és szeretettel vezessen be mindnyájunkat a szentháromságos szeretet misztériumába.¹⁴³¹

3. Tanúságtétel és új evangelizáció

Hitünk Mennyei Atyánktól kapott ajándék és meghívás. Ugyanakkor mind egyházi, mind közösségi dimenziójában magában foglalja a tanúságtétel és a misszó kötelezettségét. Könyvünk utolsó fejezete ezért ebben a témában szeretne fogódzókat adni, és felmutatni, hogy milyen lehetőségei vannak a keresztény közösségeknek és embereknek e hívásra hűen felelni.

3.1. Közösségi tanúságtétel: a jellé vált egyház egy pluralista világban

Milyennek kell lenniük egyházainknak, közösségeinknek, ha komolyan kívánják venni elhívásukat, hogy az igazság és az irgalom szigetei, előmozdítói és eszközei legyenek, mind saját belső valóságukban, mind az egész társadalom számára?¹⁴³² Szembe merünk-e azzal nézni, hogy a kereszténység azért nem gyakorol kellő hatást kultúránkra, mert hűtlenek vagyunk az evangelizációs feladatunk kiteljesítésében?¹⁴³³ Felvállaljuk-e annak a súlyát, hogyha nem tartjuk magunkra nézve kötelezőnek, hogy tetteinket Krisztusba vetett hitünk szabja meg, akkor hűtlenek leszünk Urunkhoz, s egyben a morális támpontokat kereső embertársaink igényeire se tudunk felelni.¹⁴³⁴

VI. Pál pápa közösségmeghatározásából kiindulva sok feltett kérdésre találunk választ. Az *Evangelii nuntiandi* tanítása szerint a közösség ugyanis azokat fogja össze, akik őszinte szívvel befogadták a krisztusi örömhírt, s az ebből fakadó hit egységében, Jézus nevében gyűlnek össze. Mindezt azért, hogy együtt keressék és építsék az Isten országát, s hogy az ajándékba kapott evangéliumot maguk is továbbadják.¹⁴³⁵

Keresztény hitünk nem egy filozófia vagy világnézet csupán, hanem – Daniélou szavaival – az ember rendeltetéséről mondható végső igazság. Ebből fakadó kötelezettségünk, hogy minden embertársunknak elmeséljük azt a történetet, amely egyedül számít életünkben: hogy Jézus Krisztus ítéletet fog mondani rólunk.¹⁴³⁶ Ez irányú feladatunk elvégzése közben bátorítóan hat a tudat, hogy spirituálisan éhes társadalmunk életadó

¹⁴³⁰ Newbiggin (2006): i. m. 69.

¹⁴³¹ Lafont (2007): i. m. 410.

¹⁴³² Goheen (2019): i. m. 240.

¹⁴³³ Daniélou (2020): i. m. 17.

¹⁴³⁴ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 142.

¹⁴³⁵ VI. Pál pápa (2012): i. m. 13. pont.

¹⁴³⁶ Daniélou (2020): i. m. 104–105.

forrásként várja Krisztus evangéliumát.¹⁴³⁷ Mivel a spirituálisnak kell átítatnia a világit, ezért hitünk feladata, hogy formát adjon a világnak, hogy a kegyelem valósága már itt a földön áthassa környezetünket, segítve ezzel ittlétünk rendeltetésünk szerinti megélését.¹⁴³⁸

Képesnek kell lennünk felébresztenünk a fogékonyságot az egyetemes érvényű értékek és a morál iránt. Keresztény gyülekezeteink feladata, hogy felizzítsák az emberekben személyi méltóságuk és szabadságuk tudatát, és hirdessék az ebből sarjadó jogokat, de ezzel párhuzamosan az erkölcsi kötelességeket is.¹⁴³⁹

2001 tavaszán az EEK és a CCEE Strasbourgban példa nélkül álló szoros összefogásban fogadta el az *Ökumenikus charta* nevű dokumentumot, amely az európai keresztény közösségek számára fogalmazott meg irányelveket, mintegy preambulum jelleggel. A római katolikus, ortodox, protestáns, anglikán, ókatolikus, valamint szabadegyházi tagok által jegyzett iratban a felek a tanúságtétel érdekében a közös evangelizálás mellett kötelezték el magukat.¹⁴⁴⁰ Az Egyházak Világtanácsa „felszólította a keresztényeket és egyházaikat, hogy teremtsék meg a látható egységet egy hitben és egy eucharisztikus testvériségben, ezt fejezzék ki a vallásgyakorlatban és a Krisztusban közös életben, tanúságtétellel és szolgálattal a világnak, és törekedjenek erre az egységre, hogy a világ higgyen”.¹⁴⁴¹

Nehéz elképzelni a keresztény tanúságtétel hitelessége számára fontosabb témát, mint az ökumené. Ratzinger fogalmazott úgy egy korai írásában, hogy az egység olyan mély és fontos keresztény igazság, amelyet csak a legalapvetőbb hittételekért szabad feláldozni.¹⁴⁴²

Az urbanizáció rohamossá válása előtti világban a közösségek – a család, a plébánia, a lakóhely – adottak voltak, ma azonban, a társadalmi összetartozás rohamos gyengülésének a korában, létre kell őket hozni. Annál is inkább fontos ez, mert az emberek igénylik, hogy tartozzanak valahova. Közösségeink így olyan szigetekké válhatnak, amelyek a hit mellett biztonságot és összetartozást nyújthatnak.¹⁴⁴³ Ezek alkotó kisebbségként étellel, fénnel és melegséggel teli alternatívát ajánlanak egy kihűlő, sötét és haldokló világnak.¹⁴⁴⁴

A keresztény közösségeknek, ráérezve egy új kezdet lehetőségére, jellé kell válniuk egy atomizált világban, átformálva azt, továbbá a Szentlélek segítségével evangéliumi lelkületű csoportokat létrehozni és tanúságot tenni arról, hogy hitünk egy olyan élettörténetre épül, amely Isten által betöltött, teljes valójában a másikért megélt felajánlás, de

¹⁴³⁷ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 81.

¹⁴³⁸ Maritain (1996): i. m. 115.

¹⁴³⁹ Békés (1990): i. m. 649.

¹⁴⁴⁰ „Az egyházak előmozdítják az európai kontinens egyesülését. Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység. Meggyőződésünk, hogy a keresztény lelki örökség inspiráló erőt jelent Európa meggazdagítására.” Vö. *Charta Oecumenica*, 7. pont. *Theologiai Szemle*, 44. (2001), 3. 172–176.

¹⁴⁴¹ Davie (2010): i. m. 294.

¹⁴⁴² Ratzinger (2008): i. m. 213.

¹⁴⁴³ McGrath (2008): i. m. 242–243.

¹⁴⁴⁴ Dreher (2021): i. m. 149.

egyszersmind emberi testben és a történelemben hálával, szenvedéllyel és bizalommal megélt élet.¹⁴⁴⁵ Közösségeinknek nyitottnak és ébernek kell lenniük, s egyaránt meg kell tudniuk szólítani a kapcsolatot és a megismerést szomjazókat. Ugyanakkor nem rettenhetnek vissza a szabályok és tilalmak felállításától, mert a valódi emberi szabadság felmutatásához, a relativizmus elkerüléséhez szükségünk van a tekintélyre.¹⁴⁴⁶

A közösségben és a közösségért folytatott küzdelemben szélesedik ki az egyházi tudatunk, így nem elégedhetünk meg a kereszténység individuális aspektusaival.¹⁴⁴⁷ Az egyház kontextust kínál hitünknek, megóv az egyoldalúságtól, járható utakat és szilárd talapzatot nyújt utunk folytatásához.¹⁴⁴⁸ Világi küldetésünk során késznek kell mutatkoznunk arra, hogy általunk is eljusson pár mag a világba az evangéliumból, s hogy segítsük, előkészítsük és kövessük a Szentlélek láthatatlan evangelizációját. Hitünk szerint a világnak szüksége van „arra az ösztönzésre és magasba lendítő erőre, amelyet a kereszténység ad a természetes tevékenységeknek a maguk rendjében”.¹⁴⁴⁹

A halál kultúrájára nemet mondva vallanunk kell, hogy teremtett világunk sosem meríti ki az élet lehetőségét, ám ez függ a mi tevékeny együttműködésünktől is. Hitünknek szerepe van abban is, hogy vonzó képet mutasson fel az Istennel és a világgal megbékélt emberiségről.¹⁴⁵⁰ Egyházainknak az élet kultúráját kell képviselniük, és ennek különböző módokon meg is kell nyilvánulnia, felismerhetővé kell válnia. Az „élet barátai” elfogadják a gyermekáldást, segítik az éhezőket, betegeket, védelmezik az emberi életet, a szabadságot és a demokratikus államberendezkedést, támogatják a családokat és a teremtett környezet megóvását, igyekeznek előmozdítani az ökumenizmust és a vallásközi párbeszédet, tetteiket a szolidaritás¹⁴⁵¹ vezérli, s végül tisztelik a másik embert, annak kultúrájával együtt.¹⁴⁵²

Maritain arra emlékeztet, hogy az általános cselekvési szint mellett közösségeink egyfajta speciális tevékenységre is hivatottak, amely során a világ átalakítására kapnak megbízást. Ugyanakkor a társadalmi rendet csak akkor leszünk képesek megreformálni és morálissá tenni, ha először magunkban sürgetjük az erkölcsi élet megújulását, s leásunk emberi életünk gyökeréig, megtisztítva és új éltető erővel gazdagítva az életünket irányító etikai princípiumokat.¹⁴⁵³ Ebben az isteni gondviselésnek alárendelt cselekvésben fő küldetésünk, hogy igazságosabbá és kevésbé embertelenné tegyük társadalmainkat,

¹⁴⁴⁵ II. János Pál pápa (2001): i. m. 9. pont.

¹⁴⁴⁶ Lafont (2007): i. m. 389.

¹⁴⁴⁷ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 27–31.

¹⁴⁴⁸ Grün–Halík–Nonhoff (2018): i. m. 51.

¹⁴⁴⁹ Maritain (1999): i. m. 69.

¹⁴⁵⁰ Williams (2014): i. m. 250.

¹⁴⁵¹ „A szolidaritás a közösségben való gondolkodás és cselekvés, mindenki életének az elsőbbsége a javak kisajátításával szemben. Ezenkívül küzdelem a szegénység, az egyenlőtlenség, a föld- és munkanélküliség, a hajléktalanság strukturális okai, a munkához való jog és a szociális jogok megtagadása ellen.” Vö. Ferenc pápa (2021): i. m. 116. pont.

¹⁴⁵² Nemeshegyi Péter: Az európai uniós identitás keresztény képe. *Távlatok*, 52. (2001), 3. 364–365.

¹⁴⁵³ Maritain (1996): i. m. 123.

hogy „Krisztusnak és királyságának szelleme valamilyen módon még a földi dolgokat is éltesse”.¹⁴⁵⁴

A nyelvre és a kommunikációra oly érzékeny posztmodern légkörben tudatosítanunk kell, hogy a hit nyelvét a megvallás teremti meg. Mivel a hit túlmutat a racionalitás világán, az embert a közvetlenül bizonyítható dolgok dimenzióján kívül érinti meg. A keresztény üzenet sajátosságát jelenti, hogy nyelve nem jelképekre szorítkozik, hanem egy élő személy valóságáról, Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot.¹⁴⁵⁵

A keresztény közösségek tanúságtétele azt a magatartásformát jelenti, hogy az evangéliumot bele kell szőni a közösségi és személyes diskurzusokba, felmutatva a szemléletesen megélt örömhírt a közösségekben és az egyházi intézményekben, keresve az egymást tiszteletben tartó eszmecsere alkalmait. Jézus arra hívta a keresztény hívőket és a keresztény közösségeket egyaránt, hogy vállalják missziós identitásukat. „Ti vagytok a világ világossága. A hegyen épült várost nem lehet elrejtteni. S ha világot gyűjtanának, nem rejtik a véka alá, hanem a tartóra teszik, hogy mindenkinek világítson a házban. Ugyanígy a ti világosságotok is világítson az embereknek, hogy jótetteiteket látva dicsőítsék mennyei Atyátokat!”¹⁴⁵⁶

A kereszténység illetékesnek érzi magát abban, hogy a társadalommal kapcsolatos erkölcsi elveket hirdessen. Egyházaink meggyőződéssel vallják, hogy feladatuk támogatni mindent, ami igaz, jó és szép található az emberi közösségekben, előadni a perszonalitásra, a szolidaritásra és a szubszidiaritásra épülő szociális tanításukat és erkölcsi dolgokban ítéletet mondani, ha szükséges.¹⁴⁵⁷

Az 1971-es Püspöki Szinódus ezzel összhangban úgy fogalmazott, hogy „az igazságosságért és a világ fejlődéséért végzett munka lényegesen hozzátartozik az Evangélium hirdetéséhez, más szóval az egyház küldetéséhez, amellyel az embert mindennemű elnyomás alól meg akarja váltani, és fel akarja szabadítani”.¹⁴⁵⁸ Fel kell szólítanunk a megtérésre és a darabokra tört világ újjáépítésére, kimondva, hogy az igazi értékek nem a birtokláson alapulnak, hanem Isten szeretetén.

Hitünk alapja a szeretet. A szeretetnek az a civilizációja, amely a társadalmat embe-ribbé, a személyt teljesebbé teszi, s amelyet a kulturális cselekvések valamennyi szintjén normává kell emelni, előrébb helyezve az igazságosság kritériumánál is.¹⁴⁵⁹ A szeretet civilizációjára épülő keresztény közösség életmegnyilvánulásai azt teszik megtapasztalhatóvá, hogy a moralizáló egyház helyett egy gyógyító egyház befogadó közössége segíti az embert az élet zarándokútján.

¹⁴⁵⁴ Maritain (1999): i. m. 279–284.

¹⁴⁵⁵ Lafont (1998): i. m. 409.

¹⁴⁵⁶ Mt 5,14–16.

¹⁴⁵⁷ „[A cél] az olyan politikáé, amely noha a keresztény szellem és a keresztény elvek inspirálják, csak a benne tevékenykedő polgárok kezdeményezéseire és felelősségére támaszkodna.” Vö. Maritain (1999): i. m. 42–43.

¹⁴⁵⁸ *Igazságosság a világban. A II. általános püspöki szinódus okmányai*. Budapest, Szent István Társulat, 1972. 6.

¹⁴⁵⁹ *Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 582.

A nyugati civilizáció nem korlátozhatja magát a gazdaságra és a politikára. Az értékeknek, kultúrának, vallásnak is szóhoz kell jutnia a jövőnkéről való együttgondolkodásban. A kereszténység igyekszik érvényre juttatni az általa vallott értékeket a posztmodern kulturális légkör keretei között is. Ezek közül az elvek közül is kidomborodik a szolidaritás¹⁴⁶⁰ és a szubszidiaritás. Mivel hisszük, hogy a hitünk által képviselt alapvető értékek természetünk, létünk objektív szabályai, ezért joggal vélhetjük, hogy az ezektől való tartós elszakadás társadalmunk vesztét okozhatja. Ez az aggodalom az olykor keserűséget okozó látszólagos eredménytelenségek ellenére is arra kötelez, hogy a kereszténység folytassa az általa vallott értékek elfogadtatásáért és védelméért való lankadatlan munkálkodását. Hiteles tanúságot kell tennünk Isten kegyelmi ajándékáról. Hírnökké és misszionáriussá kell válnunk Európa újraevangelizálásában.

Napjainkban egy értékválságnak vagyunk a tanúi, amely az emberi élet alapjait is érinti, s céltalansághoz, az élet értelmének megkérdőjelezéséhez vezet. Ennek része az intézményekkel és a vezetőkkel szembeni növekvő bizalmatlanság, az önzés terjedése és a materiális javak túlértékelése. A kereszténység feladata, „hogy beszéljen az Isten képére alkotott ember Teremtőjétől kapott belső értékeiről”, a megelégedettségről, az aszketizmus szerepéről és a család, barátság, önfeláldozás mély értelmet adó dimenzióiról.¹⁴⁶¹

A családban lehetőséget kapunk arra, hogy a kereszténység történetének következő láncszemeként lássuk magunkat. Ez egyszerre jelenti hitünk háborítatlan megélését és továbbadását. Nincs eredményesebb munkálkodás az evangelizációért, mint egy szerető családban növekvő gyermeket megtanítani imádkozni.¹⁴⁶²

Korunk egyik legnagyobb civilizációs próbatétele a szolidaritáshoz való viszonyulás. A kereszténységnek rendíthetetlenül hirdetnie kell azt a kétezer éves igazságot, hogy az emberhez méltó fejlődés útját csak a szeretet nyitja meg. A versenyképesség növelése mellett időt, anyagi forrásokat kell szánni és legfőképpen emberi törődést kell tanúsítani a leszakadt egyének, csoportok és az elmaradott régiók, országok iránt. A keresztény közösségeknek és szervezeteknek oroszlánrészt kell vállalniuk a folyamat elvégzésében és az arra való hívásban egyaránt.

Ma, amikor az emberiség ráébredt arra, hogy nem olyan egyszerű a fejlődés útja, különös aktualitása van a reménynek és a szolidaritásért végzett munkának. A legfőbb területeknek a szegények és a munka kérdése, a bevándorlás problémája, a kultúrák és a vallások közötti megfelelő párbeszéd hiánya, a társadalmi igazságtalanság kérdése, illetve a személy elidegenedése és ebből fakadó növekvő magánya tekinthetők. E felsorolt jelenségek közül néhány kifejezetten a kereszténység hatáskörébe tartozik, mások, mint például a gazdasági kérdések, a szakpolitika megoldásaira várnak. Azonban ez utóbbi esetben is feladata az egyházaknak a folyamat nyomon kísérése és a pozitív

¹⁴⁶⁰Nehéz lenne teljesebben megfogalmazni a szolidaritás fogalmának lényegét, mint ahogy azt Szent II. János Pál pápa tette 1987 nyarán Gdańskban, a Solidarność szülővárosában: „Hordozzatok egymás terhét [...] Szolidaritás annyit jelent, hogy van az egyik ember és a másik, és ha van egy teher, akkor azt együtt, közösségben kell hordozni.” Vö. COMECE (2005): i. m. 29.

¹⁴⁶¹Pavlovic szerk. (2009): i. m. 34.

¹⁴⁶²Dreher (2021): i. m. 184–185.

irányú cselekvés ösztönzése. A teológiának és az egyházaknak ugyan nincs tévedhetetlen megoldása a konkrét gazdasági problémákra, ugyanakkor határozott meglátásaik vannak az emberi jólétre és a közösségben leélt emberi élet értelmére nézve.¹⁴⁶³

A közösségi cselekvés azért is fontos számunkra, mert hitünk nem egyéni spekuláció eredménye, hanem Krisztus akarata folytán egyházként vagyunk hivatottak az evangélium tanításának a továbbadására és megélésére. Kultúránkban, amely egyre inkább elidegeníti, tárgyiasítja az emberi életet, arra kaptunk meghívást, hogy környezetünket személyessé tegyük.¹⁴⁶⁴

„Az egyházak Európa-szerte az európai állampolgárok nagy többségét képviselik. [...] mélyen gyökereznek a társadalom valamennyi szegmensében, és hálózatok sokaságával rendelkeznek.”¹⁴⁶⁵ Szószólóként lépnek fel számos társadalmi kérdésben,¹⁴⁶⁶ leginkább azok érdekében, akiknek „nincs saját hangjuk”. Strukturáltságuk olyan széles, hogy többnemzetiségű és határokon átvívelő szervezetekké váltak, amelyeknek befolyásuk van a gyökerektől egészen a döntéshozók szintjéig. Társadalmi tevékenységük (például iskolák, kórházak, otthonok fenntartása) szintén szerteágazó. Ezek által tanúságtételük is hitelesebbé válik.

Az egyházak társadalomban és társadalomért végzett cselekvéseinek mozgatórugója a diakónia.¹⁴⁶⁷ A diakónia, a szolidaritás és a *koinonia* eszményei szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Az egyházak társadalmi céljai a *bonum communét* szolgálják, és hasznot hajtanak karitatív, nevelő, gyógyító munkájukkal, de azáltal is, hogy reményt adnak az emberek millióinak.¹⁴⁶⁸

Napjainkban a kereszténység tevékenyen keresi a válaszokat a modern gazdaság és annak válsága okozta kihívásokra is. Az eredményesség növeléséért partnerként tekintenek a civil szervezetekre, s támogatják a civil társadalom megújulását, mind a közösségi élet, mind pedig a kulturális sokszínűség előmozdítása érdekében.¹⁴⁶⁹ Az egyház a felelősségtudat és az igazságosság tisztelőben tartását és megokolását ajánlja valamennyi olyan társulásnak, amelyet a közös érdekében hoznak létre.¹⁴⁷⁰ A kereszténység ösztönöznö, segíteni kívánja a kapcsolatokat, teret ad az emberek találkozásának, és a kulturális, közösségi élet felvirágoztatásáért dolgozik, hogy az európai társadalom élő közösség lehessen. A társadalmi tőke létrehozásával, a tudásfejlesztéssel és a demokratikus

¹⁴⁶³ Williams (2014): i. m. 276., 280.

¹⁴⁶⁴ Kavanaugh (2003): i. m. 164.

¹⁴⁶⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 54.

¹⁴⁶⁶ A kereszténység hallatja a hangját a vallásszabadság, demokrácia, szegénység, idősgondozás, gyermekvédelem, családtámogatás, környezetvédelem, bioetika, emberkereskedelem, menekült- és bevándorlásügy és a társadalmi igazságosság kérdéseiben.

¹⁴⁶⁷ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 55.

¹⁴⁶⁸ Az *Európai Integráció* című dokumentum olyan, ritkábban említett egyházi-társadalmi szerepvállalásokat is felsorol, mint: közösségi fejlesztés, közösségi irányítás, városi regeneráció, mentori és iskola utáni gondoskodás, bevándorló tanácsadás, menekültek védelme, drog- és alkoholproblémák kezelése, gyermekmunka és egészségvédelem. EEK/ETB (2009): i. m. 56.

¹⁴⁶⁹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 54–55.

¹⁴⁷⁰ Williams (2014): i. m. 371.

részvétel erősítésére való buzdítással, illetve a civil társadalom megújítására tett törekvésekkel az egyházak olyan társadalom felépítését célozzák, amely növeli az állampolgári lehetőségeket és az aktivitást, kidomborítva a modern állam emberi arcát.¹⁴⁷¹

Közösségeink a keresztény társadalometika talaján állva szolgálnak, és egyben az igazságosságra, a szolidaritásra, a szubszidiaritásra, a közjóra és a morálra hívnak. Rámutatnak a helyesen értelmezett szabadság, a társadalmi szeretet értékére,¹⁴⁷² valamint a jogra mint közösségi életünk normájára, és láthatóvá teszik a család, a házasság és a munka keresztény dimenzióit.¹⁴⁷³

A kereszténység igényli a vallások közötti párbeszédet,¹⁴⁷⁴ amelynek a tiszteleten kell alapulnia, s mindenkor a másikkal való megosztás és a másiktól való tanulás örömeivel jár. Ez utóbbi azonban nem jelentheti a saját identitás és meggyőződés feladását. Ez a párbeszéd a megtisztított nyelv aktusa, amely kerüli a megvetést vagy az ítéletet, amely ki mer lépni az önazonossághoz való túlzott ragaszkodás komfortjából, s végül amely párbeszéd a kölcsönös megértést tűzi ki céljául.¹⁴⁷⁵ A dialógus¹⁴⁷⁶ közben egy keresztény közösség sem feledkezhet meg azonban arról a missziós küldetéséről,¹⁴⁷⁷ amely ma is az egyház legnagyobb kihívása és minden művének paradigmája. A hívő közösségek nem maradhatnak továbbra is egyfajta csendes, várakozó önbezárkózásban a templomok falain belül. El kell jutnunk a megőrző lelkipásztorkodástól a missziós evangelizációig.¹⁴⁷⁸

A hitet akkor tudjuk hitelesen hirdetni, ha jelen vagyunk a társadalmi törésvonalak mentén és egyéni egzisztenciák krízishelyzeteinél egyaránt. Ha képesek vagyunk felmutatni azt, hogy Jézusba vetett hitünk nem egy megfoghatatlan ajánlat, hanem cselekvésünk oka és reményünk forrása.¹⁴⁷⁹ John Merle Davis (1875–1960) amerikai misszionárius fogalmazott úgy, hogy az evangelizáció gondoskodást jelent a beteg testekről, a düledező paraszttanyákról, küzdelmet jelent az emberhez méltó élet feltételeinek a megteremtéséért, harcot az erkölcsi, szellemi és lelki stagnálás ellen, s végső soron olyan erőfeszítésként áll előttünk, amely az evangelizációt képessé teszi arra, hogy az egyén Krisztusban érje el a bőség növekedését.¹⁴⁸⁰ Ott kell elérhetőnek lennünk, cselekednünk, ahol az emberek szenvednek, kétségbeesnek, szabadítást várnak, s ahol a humanitást az igazságtalanság, az erőszak vagy a megvetés torzítása fenyegeti.¹⁴⁸¹ Az önbezárkózással kapcsolatban pedig már a múlt század közepén úgy vélte Davis, hogy az a kereszténység legnagyobb

¹⁴⁷¹ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 55.

¹⁴⁷² Beran–Lenhardt (2017): i. m. 164–211.

¹⁴⁷³ Höffner (2002): i. m. 53–66., 77–136.

¹⁴⁷⁴ „Minden egyház és keresztény közösség arra hivatott, hogy tiszteletteljes párbeszédet folytasson az Európában jelen lévő valamennyi vallási közösséggel.” Vö. COMECE (2005): i. m. 17.

¹⁴⁷⁵ Nagypál (2011): i. m. 70.

¹⁴⁷⁶ Századunk egyik legégetőbb párbeszédfeladata az ábrahámita vallások dialógusának magasabb szintre emelése, a kereszténység, az iszlám és a zsidóság közelebb hozása egymáshoz. Vö. Joas (2014): i. m. 156.

¹⁴⁷⁷ Mt 28,19–20.

¹⁴⁷⁸ Ferenc pápa (2014): i. m. 15. pont.

¹⁴⁷⁹ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 105.

¹⁴⁸⁰ John Merle Davis: *New Buildings on Old Foundations*. New York, International Missionary Council, 1947. 233.

¹⁴⁸¹ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 139.

problémáját jelenti a modern világban. Ahelyett ugyanis, hogy lemondunk az oktatás, az egészség, a szórakozás és az életfenntartás területeiről, a keresztény tanúság eszközeivé kéne őket tennünk.¹⁴⁸²

A kereszténység, felismerve és elfogadva az „örömhír” hírvivői szerepére vonatkozó elkötelezettségét, nem marad távol a politikai fejlődéstől. Joga és igénye a demokratikusan megválasztott politikai erőkkal való párbeszéd. Hozzá kíván járulni a politikai döntéshozók és az állampolgáraik közötti párbeszédhez. Ezen dialógus főbb témái: az emberi méltóság, az igazságosság, az elesettek segítése, az oktatás és a környezetvédelem.¹⁴⁸³ Mivel az üdvösség az egész teremtettség magában foglalja, a kereszténység missziós részvételének, társadalmi szerepvállalásának hasonlóan széles körűnek kell lennie. Feladataink éppúgy szólítanak az éhezés, az iskolázatlanság, a szegénység elleni küzdelemre, mint az embert és a környezetet érintő kizsákmányolás elleni harcra vagy a jogi, gazdasági igazságtalanság, valamint a szexuális visszaélések és az erőszak, terrorizmus, vallásüldözés elleni kiállásra.¹⁴⁸⁴

A hívő közösségeknek az értékalapú politikát kell támogatniuk, és ebbe az irányba kell ösztönözniük másokat is. De azt is tudniuk kell, hogy a politika nem képes létrehozni azokat az értékeket, amelyekre épülnie, amelyekből merítenie kell. Hitünkben fakadóan valljuk, hogy az Urunk nyújtotta remény birtokában bátran lehetünk szkeptikusak mindennel szemben, ami kevesebb, mint Isten. Az értékalapú társadalmi cselekvésnek szüksége van egy etikai keretre, amelyen belül sikeresen és elvi megalapozottságot nyerve működhet. Ahhoz, hogy a társadalmi intézmények élők, legitímek és elvekben gyökerezettek legyenek, a civil társadalommal és ezen belül a kereszténységgel is meg kell találniuk az összekötő kapcsolatokat.¹⁴⁸⁵ A társadalomnak szüksége van a politikai intézmények és a civil szféra közötti együttműködésre.

Az európai katolikus püspökök állásfoglalása szerint „a politikai tevékenység fontos a hitünk számára, és a hitünk fontos a politikai elkötelezettségünk számára. [...] A keresztény hit nem azonosítható semmilyen politikai renddel, lehetséges azonban azoknak a helyzeteknek és életformáknak a felismerése, melyek közel állnak a keresztény tanításhoz.”¹⁴⁸⁶

A keresztények politikája nem egyenértékű a pártpolitikával, hanem arra buzdítja a valamennyi demokratikus pártban munkálkodó hívő embert, hogy saját politikai közege belül a keresztény értékek megvalósítására törekedjen.¹⁴⁸⁷

Az egyházak sokszor annak ellenére sem egyenrangú partnerek a közösségekkel való kormányzati együttműködésben, hogy helyi gyökereik vannak és érdekeltek a hosszú távú megoldásokban, valamint hitelesebbek, mint a helyi kormányzati szervek.¹⁴⁸⁸

¹⁴⁸² Davis (1947): i. m. 232–233.

¹⁴⁸³ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 58.

¹⁴⁸⁴ Goheen (2019): i. m. 236–237.

¹⁴⁸⁵ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 61.

¹⁴⁸⁶ COMECE (2005): i. m. 57–58.

¹⁴⁸⁷ Kussbach (1997): i. m. 273.

¹⁴⁸⁸ Pavlovic szerk. (2009): i. m. 62.

A keresztény ember tudja, hogy a mának csak a holnap dimenziójából szemlélve van igazi értéke. Ez az örök életre tekintő perspektíva felmagasztosítja a jelent, megadva helyét az üdvtörténetben. A keresztény közösségek Európa legjelentősebb civil társadalmi szerveződését alkotják.

A posztmodern narratívákkal ellentétben a keresztény egyházak azt vallják, hogy közösségeik egy konkrét történetet élnek meg, a szentségek köré építve. Ez az életforma, amely Jézus személyében és életében nyilvánul meg, az ember természetéről, küldetéséről és választásairól szóló nézőpont. Így a keresztény közösségek alapfeladata, hogy olyan társadalmi tereket hozzanak létre, amelyekben ezt az alternatív narratívát megoszthatják embertársaikkal.¹⁴⁸⁹

Keresztény közösségeink – figyelembe véve a posztmodern vallásosság léggömrét – akkor tudnak hívogatóvá válni, ha meggyőző alternatív életformát mutatnak fel, és ha azt érzik a megszólított emberek, hogy elköteleződésükért cserébe erkölcsi tartást és egész életükre vonatkozó iránytűt kapnak. A választási lehetőségek gazdagsága miatt a „hit mint opció” akkor tud igazán vonzó lenni, ha a kereszténység nemcsak a szociális, hanem a kulturális kihívásokra is választ ad, s képessé válik a szeretet ethoszát konkrét formába önteni, valamint az emberi személy keresztény képét Istenhez, a világhoz, az embertársaikhoz és önmagához kapcsolódóan bemutatni.¹⁴⁹⁰

Korunkban sem elhanyagolható az egyházak politikai és szociális szerepvállalása, ám századunk első éveiben a lelki kommunikációs lehetőségek keresése felé tolódik el a hangsúly. A fürkésző posztmodern ember kereszténység felé támasztott elvárása, hogy a szenttel találkozhasson, a csendben, imában mélyülhessen el. A politikai-szociális tevékenységeknek is alapot adhat, ha történelmi egyházaink az életszakaszok fordulópontjain hozzájuk forduló embereknek támaszt képesek adni.¹⁴⁹¹

Az Isten által megnyitott szívű tagokkal bíró keresztény egyházaink segítségével lehet felmutatni napjaink európai társadalmainak azokat az erkölcsi forrásokat és gyökereket, amelyek kétezer év óta éltető erővel hatnak – véli XVI. Benedek pápa.¹⁴⁹²

„A keresztényeknek meg kell tapasztalniuk, hogy nem egy régi történeti személyiséget követnek, hanem az élő Krisztust, aki ma is és most is jelen van az ő életükben. Ő az Élő, aki velünk együtt járja az utat, feltárja számunkra az események, a fájdalom és a halál, a vidámság és az ünnep értelmét, eljön otthonainkba, és velünk marad azáltal, hogy táplál az életet adó kenyérrel.”¹⁴⁹³

Olyan közösséggé kell válnunk, amelyet radikális, golgotai szeretet vezérel. Olyan egyházzá, amely a Szentháromság képét hordozza magán, és azt mutatja fel a világnak. Olyan emberek csoportjává kell lennünk, akik az igazságra éhesek, de mindezt alázattal,

¹⁴⁸⁹ Williams (2014): i. m. 54.

¹⁴⁹⁰ Huber (2021): i. m. 30.

¹⁴⁹¹ Huber (2021): i. m. 166–167.

¹⁴⁹² Ratzinger (2005): i. m. 34–45.

¹⁴⁹³ XVI. Benedek pápa: *Jézus Krisztus tanítványai és misszionáriusai*. Aparecida, 2007. május 13.

jézusi szeretettel keresik, s mindenkor készek Isten kezében eszközzé válni és alternatívát felkínálni önközpontú, reményvesztett és erőszakos világunk számára.¹⁴⁹⁴

Összefoglalásként a következő megállapításra juthatunk: az a posztmodern ismeretelméleti beállítottság, miszerint minden megfigyelés a megfigyelőtől függ, azaz ugyanarról a dologról egymással versengő történeteink, narratíváink vannak, filozófiai attitűdből társadalmi alapérzéssé vált. Erre épül a multikulturalizmus, a tekintély összeomlása, az individualizmus és a szubjektivizmus. Az objektivitás pedig eme nézetek követői szerint nem más, mint a tartalomtól mentes szabadság bilincse. A megismerést az intuíció, a tudást az érzelem váltja föl. E jelenségre adható legemberibb válasz az a keresztény társadalmi tanítás, amely nem fél a moderntól, és nem is fordul el tőle, értékeli a választás szabadságát, de tartalmat is ad neki, amely tisztában van saját korlátaival és kötelezettségeivel, és végül amely a középpontba az embert, a családot és a közösséget állítja.

3.2. Egyéni tanúságtétel: a hívő ember napjaink kultúrájában

Fontos elméleti és egzisztenciális kérdés, hogy a hívő embernek milyen egyéni lehetőségei, mozgástere, illetve milyen kötelezettségei vannak arra, hogy hangot adjon hitének és az abból fakadó cselekvésnek a mai társadalomban. Annak a hitnek, amely jóval több kulturális örökségnél. Lényegéből fakadóan Isten ajándéka, amely megváltoztatja életünket, és zsinórmértékként szolgál számunkra. Krisztusban kapott új életünk nem válhat el egzisztenciánk egyéb elemeitől. Ha keresztény mivoltunk és a munkánk, családi életünk, hobbijaink során megélt éünk különválik, akkor el fog torzulni keresztény identitásunk.

Már a 3. század eleji *Diognétosz-levél* úgy fogalmazott, hogy

„ami a testben a lélek, azok a keresztények a világban. A lélek áthatja a test minden tagját, ugyanúgy jelen vannak a keresztények a világban. A lélek is a testben lakik, de nem a testből való. A keresztények is a világban vannak, de nem e világból valók. A keresztények a »világba vannak zárva«, de mégis ők tartják össze a világot. Isten rendelte őket e helyre, nem lenne illendő elhagyniuk azt.”¹⁴⁹⁵

A levél egyfajta antropológiai realizmussal szemléli a keresztény ember helyzetét.¹⁴⁹⁶ Arról tesz tanúságot, hogy a közösségi dimenzióért minden egyes embernek meg kell harcolnia, mert a hit nem élhet elzárva a világtól. Küldetése abba a világba rendeli, amelyben él, hiszen a közösségben és az érte folytatott munkálkodásban szélesedik ki az egyházi tudat. Szemben azzal, ahogy az ókor szinte valamennyi vallási irányzata arra figyelmeztette követőit, hogy a világ megvetendő, a kereszténység felmutatta, hogy a világ a kísértések és a hamis értékek mellett eszköz is az igaz értékek megszerzésére. Ezért buzdította a *Diognétosz-levél* szerzője olvasóját arra, hogy hasznos állampolgár

¹⁴⁹⁴ Boyd (2022): i. m. 152.

¹⁴⁹⁵ Levél Diognétoszhoz. In Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*. Budapest, Szent István Társulat, 1980. 372–373.

¹⁴⁹⁶ Kránitz Mihály: A Diognétosz-levél emberképe. In Bugár M. István – Pesthy Monika (szerk.): *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 22.

legyen.¹⁴⁹⁷ Mintegy 1700 évvel később Maritain is úgy látta, hogy a modern világ átalakításának előfeltétele, hogy a hívő ember önnön spirituális és erkölcsi életét megújítsa, hogy ezáltal éltető erőt adjon a társadalmi tettekhez is.

A keresztény ember Isten uralmának az ajándékában részesült. Ez azonban azzal a feladattal, felelősséggel is jár, hogy meg kell testesítenie és a kívülállók számára láthatóvá kell tennie a Szentlélek által kapott új életet. Életmódjában, élete gyümölcseiben az eljövendő új teremtes jeleinek kell felcsillannia. Hasonlatosan a történeti Izrael missziós hívásához a keresztény embernek is szóval és tettel egyaránt részt kell vennie Jézus missziós munkájában. Krisztus ugyanis evangéliumának felkínálására a hit és a követés teljes elkötelezettséggel adott választ várja. Az egyházi lét teljességét a tanúságtétel kell hogy jellemezze: a hívő ember és a hívő közösség életének minden mozzanatában fel kell, hogy mutassa a missziói dimenziót.¹⁴⁹⁸

A tapasztalható pozitív folyamatok, ébredési jelek ellenére a mai európai társadalmakban betöltött szerepét tekintve az intézményesült vallásosság gyengülésével vagyunk kénytelenek szembenézni. Így nagy jelentősége van annak, hogy a valóban megélt keresztény élet a társadalom tömegei felé intézett szó legyen. Valamennyi hívőnek küldetése, hogy környezetében válaszokat adjon azon kereső embertársainak, akikben a szekularizáció hatására deformálódott, felszínessé és ellentmondásossá vált, ám mindezek ellenére megmaradt a vallásos tudat.

A hívő ember társadalmat alakító tevékenységére azért is szükség van, mert a keresztény ember a mindennapok során végzett feladatai kapcsán is képes hitéből erőt meríteni és a rábízottakat tudása legjava szerint elvégezni. A keresztény embert realizmusa megóvja a fanatizmustól és az utópiától, ám reménységgel cselekszik, látszólag kilátástalan helyzetekben is megtéve azt a jót, amelyre lehetősége nyílik, mert tudja, hogy törekvéseiben nincs egyedül. Munkálkodását pedig áldozatként ajánlja fel Atyjának, aki képes azt a mennyei királyság számára megőrizni, ezáltal a világban végzett emberi cselekedeteket imádsággá alakítani.¹⁴⁹⁹ Ferenc pápa azzal bátorít minket, hogy a mindennapi életben, a hétköznapi munkálkodás közbeni bizonyoságtételnél sem vagyunk egyedül, hiszen „Isten szava belülről táplálja és erősíti a keresztényeket, és teszi képessé őket a hiteles evangéliumi tanúságtételre”.¹⁵⁰⁰ A hit tehát nem ideológia, még kevésbé a magánszféra eldugott rejteke, hanem alapkő, benső alkat, amelyre építve képesek lehetünk Mennyei Atyánk tervei szerint munkálkodni.¹⁵⁰¹ A keresztény embernek a világgal szemben teljesítendő földi küldetése van, amely azt kívánja tőle, hogy osztozzék kora problémáiban, és legyen jelen annak társadalmi vitáiban.¹⁵⁰²

A II. Vatikáni Zsinat szellemében szem előtt kell tartanunk, hogy a kereszténység akkor tud hatékonyan hozzájárulni a megújuláshoz – túlmutatva az intézményesült

¹⁴⁹⁷ Molnár (2007): i. m. 92.

¹⁴⁹⁸ Goheen (2019): i. m. 54–55., 79.

¹⁴⁹⁹ Newbigin (2006): i. m. 138.

¹⁵⁰⁰ Ferenc pápa (2014): i. m. 174. pont.

¹⁵⁰¹ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 36.

¹⁵⁰² Maritain (1999): i. m. 70.

egyház keretein –, ha világi tagjai társadalmuk, kultúrájuk szövetét az alapokig átítatják üzenetével, tanúságtételével.¹⁵⁰³ A keresztények kultúrával folytatott dialógusa és az apostolkodás ebből fakadóan szorosan összekapcsolódnak. Ennek oka, hogy az evangelizáció célpontja az emberi szív. Ezt azonban nem lehet úgy elérni, hogy a krisztusi örömhír hirdetője ne lépne be az adott kulturális valóságba, megértve embertársa félelmeit, reményeit és örömeit.¹⁵⁰⁴

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a hívők se nem többek, se nem kevesebbek más polgároknál: ugyanúgy tagjai a társadalomnak, és ugyanúgy nem rendelkeznek kész receptekkel, mint mások. Azt igénylik, hogy kapják meg a lehetőséget, hogy erejük legjavát nyújtva hozzátehessék hitükből fakadó meglátásaikat a közös víziókhoz. A hit nem kész válaszokat, hanem ajánlásokat, viszonyítási pontokat tud adni a társadalmi kérdések megoldásához. Mindezt nem szemben a világgal, hanem a világért cselekedve.

Az egyik legfontosabb egyéni feladatunk az élet tiszteletének a hirdetése. A kizsákmányolással, arctalanná válással, géppé silányítással és a halál kultúrájával szemben ki kell állnunk azért, hogy az emberi személy istenképiségből fakadóan abszolút érték.

Ma, amikor a fejlett társadalmak a szenvedőkről megfélemedező kulturális amnéziába süllyednek, a keresztény embernek hangot kell adnia annak, hogy a kultúra kifulladás, hacsak nem fordul szolidárisan a szenvedő ember másléte felé. Ez a nézőpontváltás, amely a nyugati civilizáció humanizálásával jár, azt célozza, hogy a társadalom peremére szorult egyének és csoportok visszakerüljenek a kulturális emlékezet fókuszába.¹⁵⁰⁵

A keresztény értelmiségi embert hivatása sajátos küldetéssel ruházta föl: környezetének az evangélium szerinti alakításával. A politikai, társadalmi, kulturális elköteleződés során küzdelmeket kell vállalnunk, de ezek nem nélkülözhetik a kiengesztelődésre képes szeretetet.¹⁵⁰⁶ Keresztény kultúránk emlékezetközpontú: Jézus Krisztus történetére és üdvözítő művére szegezi tekintetét. A keresztény értelmiség ezen emlékezetkultúra alapján megteremtheti a távolságot az objektív igények és az aktuális, szubjektív törekvések között, az elnyomottak és szenvedők szükségleteit szem előtt tartva.¹⁵⁰⁷

A pluralista világ zajában a keresztények a hit szabadsága által képesek korlátozni az etikai relativizmust, tetteikkel pedig igazolhatják, hogy mindez hitükből fakad. Az ezt megélő személyeknek és közösségeknek feladata a Krisztus által felszabadított szabadság megőrzése a szabadosságtól. Az individualista önzéssel szemben pedig kötelességünk a közjót szem előtt tartó közösségi szemlélet felébresztése és terjesztése környezetünkben.¹⁵⁰⁸

¹⁵⁰³ Apostolicam actuositatem. 29. pont. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 477–478.

¹⁵⁰⁴ Gaudium et spes. 21. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵⁰⁵ Görföl (2018): i. m. 17.

¹⁵⁰⁶ „Az értelmiségi olyan személy, aki reflektál az élet nagy kérdéseire, tudatosan szembenéz velük, aki ismeri a kultúra különböző területeit, a saját szakmájának a határain túl is.” Vö. Erdő (2011): i. m. 713.

¹⁵⁰⁷ Lázár Kovács Ákos: Szekularizált politika és egyházi kultúra. *Távlatok*, 56. (2005), 3. 273.

¹⁵⁰⁸ A gondolat közgazdasági megfogalmazását lásd Christian Felber: *A közjó gazdasága. Egy fenntartható gazdasági modell*. Budapest, Pallas Athéné Könyvkiadó, 2020. 29–68.

„Az ember nemcsak *animal rationale* és *sociale*, hanem *animal religiosum* is: természetéhez tartozik a numinosum vallási tudata és érzése.”¹⁵⁰⁹ A hit mint összetartó erő képes a relativizmustól megszedült embereknek irányt mutatni, reményt adni. Erre annál is inkább szükség van, mert a modern kultúra hasadásai miatt nem létezik olyan pólus, amelyből kiindulva egyértelmű válaszokat, célokat lehetne találni. A kereszténység mint egész életet átható döntés képes a válaszokra és a Krisztussal való élő kapcsolat elhozására.¹⁵¹⁰

Nagy feladat előtt állunk: szabadságra és felelősségre kell nevelni egy bizonytalan korban. A kereszténység kiinduló alapja, hogy felelősségünket a teremtető Istentől kaptuk, aki egyben szabadsággal is megajándékozta az embert. Az erkölcsi nevelés során be kell mutatnunk ennek alapjait, a teológiai, filozófiai megalapozottságot, hogy a kételkedő emberek számára racionális magyarázattal szolgálhassunk. Hitünkben fakadóan valljuk, hogy felelős cselekvésünknek tükröznie kell azt az eredeti aktust, amelyből világunk származik.¹⁵¹¹

A zavaros hitképzetek korában nagy szükségünk van a teológia érthetőségére és iránymutatására. Ez a teológia nem bújhat el a tudomány védőbástyái mögé vagy az egyház belső nyugalmaiba, hanem az emberekhez kell fordulnia, hogy a hívők támaszkodhassanak rá, a keresők iránymutatást leljenek, a hitetlenek pedig összeütközésbe kerüljenek a hit tartalmával.¹⁵¹²

A közösségi életben aktív keresztények számára munkájuk eredményessége szempontjából is áldásos lenne, ha egymással élő kapcsolatot tartanának fent, képezve magukat és együtt gondolkodva a közös feladatokról. A világi krisztushívők szép hivatása olyan egyesületek, szerveződések létrehozása, amelyek által a hit közösséget formáló erővé válhat a társadalomban, hiszen a lélek ereje hordozza a kultúrát, és kapcsolatokat teremt. De rajtuk kívül is szükséges, hogy a maga módján és lehetőségeihez mérten minden keresztény hozzájáruljon a társadalmi igazságosság erősítéséhez. Így válhat az evangélium az egész társadalom számára az igazság és szabadság üzenetévé. A világiaknak tág cselekvési teret nyújtó közösségekre és az általuk eredményezett megújulásra olyan példákat találhatunk, mint a *Comunione e Liberazione* lelkiségi mozgalom, a *Sant'Egidio* közösség vagy a *Karizmatikus Megújulás*.¹⁵¹³

A keresztény ember nem nézheti felülről a társadalom problémáit, mert bár az igazságért és az élet Igéjéért felelős, részesedik a világ közös sorsában is. Krisztus tanítványaiként tehát nem kell kimenekülnünk a civilizációból és nem távolodunk el Istentől, ha a világban magunkat elkötelezzük és szolgáljuk az embereket. A *Gaudium et spes* buzdítása alapján bátorítanunk kell egymást, hogy keresztény meggyőződésünket

¹⁵⁰⁹ Békés (1990): i. m. 647.

¹⁵¹⁰ II. János Pál pápa: *Veritatis splendor*. Budapest, Szent István Társulat, 1993. 88. pont.

¹⁵¹¹ Williams (2014): i. m. 111.

¹⁵¹² Huber (2021): i. m. 33.

¹⁵¹³ Moisset (2012): i. m. 385.

tudatosítsuk a társadalmi cselekvéseink során. Ahogy a zsinati konstitúció fogalmaz: hitünk és a mindennapi élet elválasztása korunk nagy tévedése.¹⁵¹⁴

Feladatunk megélt hitünkön keresztül igazolni Isten ajándékának az újdonságát. Az evangéliumot kell hirdetnünk, megújító erőként. Fontos a keresztény „ellenkultúrális tanúságtétel”, azaz az uralkodó „érzékelési kultúra” elveivel való tudatos szembe-helyezkedés. Az érdek és a birtoklásvágy helyett a szeretet, a szolidaritás és az összetartozás felmutatása, Isten országa értékeinek a társadalomban való megjelenítése.¹⁵¹⁵ A hit nyilvánossága szükséges ahhoz, hogy „ott legyünk, ott tudjunk cselekedni, ahol az emberek szenvednek, kétségbeesnek és szabadítást várnak”.¹⁵¹⁶ Elizeus prófétától tanulva gondoskodnunk kell az edényekről, és Istentől bátran és bizalommal kell hozzá olajat kérnünk.¹⁵¹⁷

Önmagával kapcsolatban pedig a keresztény ember sosem feledkezhet meg arról, hogy kortársai válaszokat, segítséget, erkölcsi útmutatást remélnék tőle, aminek csak akkor tud eleget tenni, ha cselekvését hite határozza meg, és hű marad hirdetett Urához. A kihívások, bizonytalanságok és a bűntudat között őrlődő ember számára merjük felmutatni, hogy Krisztus „képes mindig visszaadni az örömet, hogy felemeljük a fejünket és újrakezdjük”.¹⁵¹⁸

A keresztényként végzett hétköznapi feladataink során a spirituális és a világi küldetésünk összeér: a világi hivatás a munka tárgyával, a spirituális pedig azzal a móddal egyenlő, ahogyan azt megvalósítjuk. A hétköznapi feladatok végrehajtásával kötelességet teljesítünk, Isten azon elvárásának teszünk eleget, amely a társadalom szolgálatára rendelt minket.¹⁵¹⁹ Ha az ember nem felejt el az örömhírt, amelyet ajándékba kapott, akkor bármilyen cselekvést végezzen is, azt keresztényként teszi. Így „sugározni fogja a szellemet, amelyet képvisel, tanúságot fog tenni az Evangéliumról, nem hirdelve, hanem megélve”.¹⁵²⁰

A hit hirdetését bátran össze kell kötnünk az erkölcsi tanításokkal, elvekkal. Hitünkéből fakadóan tehát részt kell vállalnunk a közösségünk céljait érintő vitákban és döntésekben, különösen abban az esetben, amikor a gazdasági szempontokat fölérendelik az emberi méltóságnak. Hangsúlyoznunk kell, hogy biblikus alapja van annak – s ezt a II. Vatikáni Zsinat újra középpontba is állította –, hogy minden megkeresztelt embernek, teológiai képzettségétől függetlenül, missziós küldetése van,¹⁵²¹ s mindannyiunknak hitet kell tennünk embertársaink előtt arról, aki nekünk reményt adott.¹⁵²²

¹⁵¹⁴ Gaudium et spes. 43. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵¹⁵ Nemeshegyi (2001): i. m. 363.

¹⁵¹⁶ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 115.

¹⁵¹⁷ 2Kir 4,3–7.

¹⁵¹⁸ Ferenc pápa (2014): i. m. 3. pont.

¹⁵¹⁹ Daniélou (2020): i. m. 199.

¹⁵²⁰ Maritain (1999): i. m. 292.

¹⁵²¹ Tomka Ferenc: Az új evangelizáció lelkisége Ferenc pápa tanításában. *Vigilia*, 81. (2016), 3. 226.

¹⁵²² Ferenc pápa (2014): i. m. 121. pont.

A hívő ember legmélyebb vágya, hogy legyen joga felkínálni és értelmileg megalapozni embertársai felé életét átformáló tapasztalatát, a Krisztusban való hitet.

A II. *Európa-szinódus* (1999) tanítása alapján a posztmodern nyugati civilizációban élő katolikusoknak Istentől eredő hivatása van arra, hogy a remény evangéliumát terjesszék az igehirdetés, az istentisztelet és a felebarát szolgálata által.¹⁵²³ Küldetésünk lényege a keresztyény értékek felmutatása és az új evangelizáció előmozdítása, hogy ezek által megmutatkozhasson az egyház valódi arca.¹⁵²⁴

Az egyre fontosabbá váló és a közbeszédet jelentősen uraló ökológiával kapcsolatban a hívő ember azt a meggyőződését osztja meg embertársaival, hogy a természet, mint teremtés, az isteni kommunikáció eszköze. Benne, általa a teremtő Isten szólal meg, s így a környezetvédelmi kérdéseket az emberrel együtt kell vizsgálni. A fogyasztói szemlélet és a környezetünk fölötti uralomra törés bűne abban áll, hogy ajándékba kapott lakóhelyünk gondozásának a küldetését elutasítva csupán birtokolni akarjuk azt. Az ökológiai témákra nyitott posztmodern embert ezért a hívőknek a helyes összefüggések felismerésére kell vezetniük,¹⁵²⁵ hogy elköteleződésük ne váljék egy öncéllá lett természet imádatává. Így látható lesz, hogy minden, ami körülvesz minket, ajándék, s hogy csak akkor mondunk igazat a világról, ha ekként is kezeljük.¹⁵²⁶ Ferenc pápa a *Laudato si'*-vel önálló enciklikát szentelt a témának. A *Légy áldott* egyszerre „zöldenciklika” és társadalmi tanítás, célja a társadalmi és egyéni felelősségvállalás előmozdítása otthonunk, a Föld megóvása érdekében. A pápa olyan megközelítést alkalmaz, amely a 21. században aktuális katolikus társadalmi tanítás teljességét mutatja fel: az öncéllá nem tehető gazdagságtól a hibáinkból sérülő és visszafordíthatatlan károkat szenvedő természet rendjének az isteni teremtés általi szemléléséig és az embernek ebben való munkatársi, megőrző, gondozó feladataig.¹⁵²⁷

Összefoglalva tehát kijelenthető, hogy a hívő egyénnek, éppúgy, mint magának a keresztyény közösségnek, három küldetése van a világ felé. Ezek: a hit megvallása, azaz a *martíria*, az emberiség szolgálata, a diakónia és végül a liturgikus, szentségi gyakorlat, a *leiturgia*.¹⁵²⁸

Ahogy Claude Dagens (1940–) írta a francia katolikusoknak: „Legyünk keresztyények, ott ahol vagyunk, ebben a mi társadalmunkban, és bizonyítsuk az Evangélium erejét és Krisztus egyházának, a mi egyházunknak és hitünknek az ifjúságát!”¹⁵²⁹

¹⁵²³ Gárdonyi (2004): i. m. 650.

¹⁵²⁴ Gárdonyi (2004): i. m. 654–655.

¹⁵²⁵ Az emberiség papi viszonyban áll a természet rendjével. „A cselekvő embert Isten felruházta azzal a képességgel, hogy értelmezze a környezetét, és közelítse a teremtőjéhez, kibontakoztatva a benne rejlő képességet, hogy a szeretet és a nagylelkűség jelévé váljon.” Vö. Williams (2014): i. m. 235.

¹⁵²⁶ Williams (2014): i. m. 216–218.

¹⁵²⁷ Ferenc pápa (2016): i. m.

¹⁵²⁸ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 165.

¹⁵²⁹ Francia Püspöki Kar (1998): i. m. 194.

3.3. Új evangelizáció Európában, a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak pápai tanításának dimenziójában

A 20. század második felére megváltozott a keresztény misszió¹⁵³⁰ korábban övező lelkesítő hangulat. Csökkent a hivatások száma, megkérdőjeleződött a kereszténység kompetenciája, és a kor kihívásai immár másfajta missziós munkát igényeltek.¹⁵³¹ A sikeres evangelizációhoz elengedhetetlen, hogy a történelmi egyházak visszanyerjék az emberek bizalmát. Fel kell ismernünk, hogy egy új korszakban, új módokon kell a keresztény élet igazságait közvetítenünk. Nem nyugodhatunk bele abba, hogy milliók morzsolódnak le az egyház testéről, hanem határozottan, merészen és új víziókat felmutatva kell tanúságot tennünk hitünkéről.¹⁵³²

A II. Vatikáni Zsinat az *Ad gentes* határozattal szállt síkra az egyház missziós természetével, s az egész egyházat, beleértve a világi hívőket is, az evangelizáció munkatársai közé sorolta.¹⁵³³ Ezzel összhangban a kortárs teológia is úgy véli, hogy a laikus keresztények mindennapi hivatásuk és munkájuk által döntő szerepet kapnak abban, hogy a krisztusi üzenet igazsága nyilvánosan jelen legyen kultúránkban.¹⁵³⁴ A nyugati kultúra evangelizálása, belső missziója egyházaink egyik legsürgetőbb feladatát jelenti. A modern nyugati kultúra és az evangélium közötti hiteles missziói találkozásra van szükségünk.

A zsinatot követő kérdésekre¹⁵³⁵ kívánt választ adni VI. Pál 1975-ben az *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítás megjelentetésével. Ebben a pápa, az 1974-es püspöki szinódus megállapításaira reflektálva, arra keresi a választ, hogy a kortárs embert mi ragadja meg, mi képes belülről megszólítani és átalakítani a krisztusi örömhírből; valamint milyen módszereket kell az evangelizációnak követnie annak érdekében, hogy könnyebben befogadhatóvá váljon.¹⁵³⁶ Különösen időszerűvé tette ezeket a kérdéseket – s teszi azzá ma is –, hogy napjaink Európájában számos olyan polgár él, aki még nem hallott az evangéliumról, valamint olyan megkeresztelt milliók, akik elveszítették kapcsolatukat hitükkel.¹⁵³⁷ A 21. század egyházának fontos küldetése lesz, hogy odafigyeljen az egyházakat elhagyó milliókra, meghallja a hangjukat, komolyan vegye őket, valamint a tisztelet és a türelem párbeszédét kezdje meg velük.¹⁵³⁸

¹⁵³⁰ A területi keretek miatt könyvünk a katolikus (azon belül is főként a pápai) tanításra szorítkozik. A téma gazdag protestáns szakirodalmához lásd Bosch (2005), Goheen (2019), McGrath (1997), Newbigin (2006).

¹⁵³¹ Bosch (2005): i. m. 314–317.

¹⁵³² Kránitz (2021): i. m. 162.

¹⁵³³ *Ad gentes*. 2–41. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵³⁴ Goheen (2019): i. m. 243.

¹⁵³⁵ Kérdésként vetődött fel, hogy az *Ad gentes* határozat ellenére sem oldódtak meg a missziót övező nehézségek. A harmadik világbeli egyházak immár nem tartják kívánatosnak a nyugati misszionáriusok jelenlétét. További problémát okozott a vallások értékeinek felismerése és a vallásközi párbeszéd fontosságának a misszióval való összehangolása. Vö. Kránitz (2018): i. m. 116–117.

¹⁵³⁶ VI. Pál pápa (2012): i. m. 4. pont.

¹⁵³⁷ Kránitz (2018): i. m. 119.

¹⁵³⁸ Grün–Halik–Nonhoff (2018): i. m. 52.

A kifejezett hithirdetés fontossága mellett VI. Pál részletesen beszélt a keresztény élet csendes tanúságtételéről, amelyre minden hívő ember meghívást kapott.¹⁵³⁹ Az evangelizálás nemcsak Jézus Krisztus egyháza, hanem az egész világ számára fontos, ám a megváltozott kulturális helyzet miatt arra kell törekednünk, hogy „minden erőnkől új utakat, új eszközöket találjunk, amelyekkel a keresztény üzenetet elfogadhatóvá tehetjük a mai ember számára”.¹⁵⁴⁰ Az evangelizáció két fő dimenzióját, a hűséget az evangéliumhoz és a hűséget az emberhez szem előtt tartva, sértetlenül kell továbbadni a hitet, és képessé kell válnunk kortársaink megszólítására.

Az örömhír hirdetése szolgálat, Krisztus bemutatása embertársainknak, s célja a belső átalakulás létrehozása. Egyben a remény és az isteni szeretet felmutatása is, továbbá hozzátartozik a hit megvallása, a katekézis és a szentségek.¹⁵⁴¹ Az evangelizáció – VI. Pál szemléletében – sokrétű tevékenység, amelynek különböző részelemei egymást kiegészítik és teljessé teszik. Magában foglalja az emberiség megújítását, a tanúságtételt, az igehirdetést, a mély ragaszkodást, a keresztény közösséghez való csatlakozást, a szentségi életet és az apostolkodást.¹⁵⁴² A pápa emlékeztet rá, hogy magának az egyháznak is „meg kell térnie, meg kell újulnia, önmagát kell evangelizálnia ahhoz, hogy szavahihetően evangelizálhassa a világot”.¹⁵⁴³ Az evangélium tehát élő valóság, amely az egész emberre, az élet valamennyi területére kihat.

VI. Pál hangsúlyozza, hogy az új evangelizációnak nem a filozófiai megokolásokat kell bemutatnia,¹⁵⁴⁴ hanem arról kell általa tanúságot tennünk, hogy Isten az édesatyánk,¹⁵⁴⁵ s nem mulaszthatjuk el felmutatni azt, hogy „Jézus Krisztus, Isten Fia emberré lett, meghalt és feltámadt, és Isten irgalmas kegyelmi ajándékaként minden embernek felajánlja az üdvösséget”.¹⁵⁴⁶ A misszió műveléséhez felhasználandók az új technikai, médiakommunikációs eszközök, valamint a művészet és a tudomány lehetőségei.

A pápa figyelmeztet, hogy a krisztusi örömhír megvallásának egyik legnagyobb gátja és hitelességét rontó eleme a keresztények belső megosztottsága.¹⁵⁴⁷

VI. Pál pápa gondolatait folytatva II. János Pál pápa az *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításában a krisztusi magvetést „megújított igehirdetesként” állítja az európai ember elé. Mivel társadalmi szinten a szertartások és a hit gesztusai elveszítették élő gyökerüket a hittel és a személyes Jézushoz tartozással, új evangelizációra van szükség. Sőt, Európa bizonyos helyein – a szekularizáció, a kommunizmus vagy a más vallásúak tömeges bevándorlása miatt – az első evangelizáció is szükségszerűnek tűnik.¹⁵⁴⁸

¹⁵³⁹ VI. Pál pápa (2012): i. m. 21–22. pont.

¹⁵⁴⁰ VI. Pál pápa (2012): i. m. 3. pont.

¹⁵⁴¹ VI. Pál pápa (2012): i. m. 17. pont.

¹⁵⁴² VI. Pál pápa (2012): i. m. 24. pont.

¹⁵⁴³ VI. Pál pápa (2012): i. m. 15. pont.

¹⁵⁴⁴ Az evangelizáció gondoskodást jelent, erőfeszítést a keresztény szolgálat minden szintjén, amely képessé tesz arra, hogy a személy Krisztusban érje el a bőség növekedését. Vö. Davis (1947): i. m. 233.

¹⁵⁴⁵ VI. Pál pápa (2012): i. m. 26. pont.

¹⁵⁴⁶ Kránitz (2018): i. m. 142.

¹⁵⁴⁷ VI. Pál pápa (2012): i. m. 77. pont.

¹⁵⁴⁸ II. János Pál pápa (2003): i. m. 46. pont.

A pápa arra hív, hogy ennek az ígehirdetésnek krisztológiainak és reményközpon-
túnak kell lennie. Eredményes munkájához pedig hiteles hirdetőkre és élő keresztény
közösségekre van szükség, valamint fontossá válik, immár Európában is, az evangélium
inkulturációja.¹⁵⁴⁹ Ez utóbbi abban nyilvánul meg, hogy a helyesen értékelt kultúrában
a keresztényeknek fel kell mutatniuk sajátos értékeiket és újjáéleszteni a keresztény szel-
lemiségű humanizmust. II. János Pál arra buzdít, hogy legyünk jelen az emberi kultúra
minden területén, de különösen a nevelésben és az oktatásban.¹⁵⁵⁰ Nem feledkezhetünk
el arról, hogy az első keresztény gyülekezeteket a hit valós életformaként való felmuta-
tása tette vonzóvá. A mi hitünknek is az a mércéje kortársaink szemében, ahogyan azt
megéljük, amilyen mértékben azt képesek vagyunk hívogatóan felmutatni.

A szent életű pápa a *Familiaris consortio* apostoli buzdításban a családokat¹⁵⁵¹ jelöli
meg az evangelizáció egyik legfontosabb közvetítőjeként.¹⁵⁵² A családok¹⁵⁵³ mellett pedig
a bázisközösségek – mint a szeretet civilizációjára épülő közösségek magjai –, képesek
a leghitelesebb tanúságtételre a közvetlen környezetük számára.¹⁵⁵⁴

II. János Pál pápa *Redemptoris missio* kezdetű körlevele is behatóan foglalkozott
az evangelizáció és az új evangelizáció témaköreivel. A pápa szemléletmódjában az új
evangelizálás során az a feladatunk, hogy az üdvösség örök üzenetét új és meggyőző
módon mutassuk fel a mai ember számára. Ez nem a régi megfogalmazások, közlési
módok erőszakos ismétlését jelenti, hanem egy olyan evangelizálást, amely a krisz-
tusi üzenet lényegét új módon fejezi ki. Úgy kell megcsillantanunk az isteni szeretetet
és az ebből fakadó Krisztus-történetet, hogy ez lelkesítő örömhírként érjen célba kor-
társaink szívébe.¹⁵⁵⁵

A hit gyökereitől való társadalmi méretű elszakadás ellenére sem mondhat le
az egyház missziós küldetéséről, amely során nagyban kell támaszkodnia az életükkel
tanúságot tevő világiakra.¹⁵⁵⁶ Alkalmazkodva azonban korunk emberéhez, aki „inkább
hisz a tanúknak, mint a tanítóknak, inkább a tapasztalatnak, mint a tanoknak; jobban
az életnek és a tetteknek, mint az elméleteknek. A keresztény élet tanúsága a misszionális
első és pótolhatatlan formája.”¹⁵⁵⁷

¹⁵⁴⁹ Az evangélium Európában is nélkülözhetetlen inkulturációjáról beszél Boda is. Vö. Boda (1994): i. m. 121–140., 176–181.

¹⁵⁵⁰ II. János Pál pápa (2003): i. m. 44–65. pont.

¹⁵⁵¹ „A kultúra továbbadásának legfontosabb csatornája azonban a család marad: és midőn a családi élet nem tud eleget tenni kötelességének, számíthatunk arra, hogy kultúránk elkorcsosul.” Vö. Eliot (2003): i. m. 47.

¹⁵⁵² II. János Pál pápa: *Familiaris consortio*. Budapest, Szent István Társulat, 1982. 86. pont.

¹⁵⁵³ „A család a szülőknek gyermekeikkel való természetes életközössége, amely az isteni termékenység-
áldással elárasztott házasságból bontakozik ki, s amely egyúttal az emberi társadalom sejtje.” Vö. Höffner
(2002): i. m. 100.

¹⁵⁵⁴ II. János Pál pápa (1990): i. m. 55. pont.

¹⁵⁵⁵ Nemeshegyi (2001): i. m. 364.

¹⁵⁵⁶ „A keresztény remény arra indít minket, hogy minden erőnket vessük be az újraevangelizálás és a világ-
misszió munkájába. [...] Minden világi hívő szentelje idejének egy részét az egyháznak.” Vö. II. János Pál
pápa (1990): i. m. 86. pont.

¹⁵⁵⁷ II. János Pál pápa (1990): i. m. 42. pont.

A *Tertio millennio adveniente*¹⁵⁵⁸ kezdetű apostoli levelében pedig a posztmodern világ fő vallási kihívásával, a közömbösséggel szemben a nyitottságot és a krisztusi misztériumra való összpontosítást mutatja fel a pápa.

XVI. Benedek pápa 2010-ben létrehozta az Új Evangelizációt Előmozdító Pápai Tanácsot, annak egyik fő feladataként az új evangelizáció teológiai vizsgálatát jelölve meg. Akárcsak a *Katolikus Egyház Katekizmusa*¹⁵⁵⁹ és annak 2005-ben elkészült kompendiuma,¹⁵⁶⁰ a Benedek pápa által alapított tanács is szem előtt tartja, hogy egy olyan társadalomban, amelyet már korábban áthatott a krisztusi örömhír, ám most mégis újra rászorul a hit hirdetésére, különleges missziós formákra van szükség. Ezek egyike a megrendült hit és vallási tudás¹⁵⁶¹ megerősítése az egyházi ismeret pontosítása által. Mindezt olyan nyelven kell elérhetővé tenni, amely érthető a vallás dimenzióitól elszakadt kortársaink számára, ám megfelelő módon tartalmazza a hit gazdag igazságait.¹⁵⁶² Benedek pápa az új evangelizációt abban a küldetésben foglalja össze, hogy az egyháznak szólnia kell az értelemhez és szólnia kell az emberi szívhez, egyszerre érintve meg mindkettőt.¹⁵⁶³

Moingt mutatott rá arra kiváló tanulmányában – amelyben végigtekintve az elmúlt két évezredet, a hit továbbadásának paradigmáit vázolta fel –, hogy posztmodern korunkban az ősegyházhoz hasonló állapotba került a hithirdetés: a vallási hagyomány megrendülése miatt az evangélium továbbadása már csak a közlésre, tanúságtételre számíthat.¹⁵⁶⁴ Az egyház ki kell hogy lépjen bezártságából, és történelme korai szakaszához hasonlatosan újból a világba kell mennie, újra meg kell tanulnia kommunikálni a világgal, s mindeközben számot kell vetnie annak kulturális fejleményeivel.¹⁵⁶⁵

Ezzel egybecsengően Hankovszky Tamás úgy fogalmaz, hogy a krisztusi üzenet inkulturált elmondására van szükség, mert a közelmúlt hithirdetési problémáit nem halk hangunk vagy a lelkesedés csökkenése okozta, hanem az az egyszerű tény, hogy eltűnt az az európai kultúra, amelynek a nyelvén korábban sikeresen artikulálták az evangéliumot. Ahhoz, hogy esélyünk legyen eljutni kortársainkhoz, egzisztenciálisan kell megszólítanunk a kereső, kérdező embereket, s az elvont tételek helyett a kultúra világában kell érzékelhetően felmutatnunk üzenetünket.¹⁵⁶⁶

¹⁵⁵⁸ II. János Pál pápa: *Tertio millennio adveniente*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 21–36. pont.

¹⁵⁵⁹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.

¹⁵⁶⁰ *A Katolikus Egyház Katekizmusának kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.

¹⁵⁶¹ Mary Eberstadt (1960–) *How the West Really Lost God* című könyvében úgy érvel, hogy a vallási tudás hasonlós a nyelvhez: csak közösségben, mindenekelőtt a család közösségében tanulható meg. Ha mind a család, mind a közösség széttöredezett, akkor a vallás folytonossága nehézségekbe ütközik. Ha a hagyomány továbbadását akár egyetlen nemzedék is elmulasztja, akkor a vallás alakzatai szétporladnak, és az adott hagyomány eltűnik a közösség életéből. Vö. Dreher (2021): i. m. 182.

¹⁵⁶² Kránitz (2018): i. m. 126–128.

¹⁵⁶³ XVI. Benedek pápa: *Deus caritas est*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 31. pont.

¹⁵⁶⁴ Moingt (2010): i. m. 50.

¹⁵⁶⁵ Moingt (2010): i. m. 53.

¹⁵⁶⁶ Hankovszky (2013): i. m. 53.

Ferenc pápa már eddigi pontifikátusa alatt is sokat foglalkozott a témával.¹⁵⁶⁷ Különösen hangsúlyosan jelenik meg az új evangelizáció az *gaudiumban*, egy mély, szemlélődő, radikális keresztény életre hívva,¹⁵⁶⁸ azon meggyőződésből kiindulva közelítve meg a kérdést, hogy „senki sincs kizárva abból az örömből, amelyet az Úr hozott”.¹⁵⁶⁹ Azért fontos, hogy a hit hirdetőinek életében az evangélium valóban örömhír legyen, hogy hitelesen szólítsa meg az „egyénpontú szomorúság” miatt erre szomjúhozó embertársainkat.¹⁵⁷⁰ A hit hirdetése – hangsúlyozza a pápa – valamennyi hívő küldetése. A laikusok egyfajta misztikájaként is felfogható az az irányultság, amely képes a másik ember arcában felfedezni Jézust.¹⁵⁷¹ A hitéről tanúságot tevő keresztény belső motivációja Jézus szeretete, az a szeretet, amely megajándékozva az élet értelmével, szükségét érzi annak, hogy beszéljen a szeretett személyről.¹⁵⁷² A belülről fakadó öröm és megnyugvás nélkül – amely tudja, hogy Jézus társa az evangelizációban – nem lehet sem hiteles, sem hosszú távon kitartó a missziós munka.

A *Gaudete et exultatéban* a minden hívő embernek szóló életszentségre való elhívásra úgy emlékeztet a pápa, mint a hitünkről és Krisztusba vetett reményünkről való tanúságtételre. E küldetés Jézusban találja meg értelmét, belőle válik megérthetővé, s elválaszthatatlanul összefügg Isten országának az építésével. Megszentelődésünk útjának a lépcsőfokait a magány, a szolgálat, a bensőség és az evangelizáló buzgóság adják.¹⁵⁷³

Az élő hithez azonban megfelelő ismeretekre is szükség van, ezért tartja fontosnak a katolikus egyházfő a Biblia tanulmányozását és a plébániai közös elmélkedéseket.¹⁵⁷⁴ A plébániai közösségek strukturális átalakítása is nélkülözhetetlennek tűnik, mivel a szokásoknak, időbeosztásoknak és a nyelvezetnek alkalmassá kell válniuk a mai világ evangelizációjára, kilépve a hétköznapi emberek közé, a társadalom valódi élő tagjaivá téve a gyülekezeteket, különös figyelmet szentelve világunk szegényeinek.¹⁵⁷⁵ Plébániáinknak a krisztusi szeretetparancsot megélő, „Krisztust sugárzó, a híveknek otthont

¹⁵⁶⁷ Könyvünk szerkesztési fázisának a végén jelent meg Ferenc pápa új apostoli konstitúciója, a *Praedicate evangelium*, így csak röviden tudunk utalni arra, hogy az egyházfő, a Kúria struktúrájának az átalakításával, az evangelizáció erősítését tűzte ki célul. Ennek jegyében összeolvad a Népek Evangelizációjának Kongregációja és az Új Evangelizáció Pápai Tanácsa, s az Evangelizációs Dikasztérium nevet viselő új intézmény élére a pápa maga kerül mint prefektus. A *Hirdessétek az evangéliumot* című konstitúció egy többéves előkészítő munka eredménye, s a *Pastor bonus*t váltja fel. A konstitúció további hangsúlyai közé tartozik a kiskorúak védelmének a középpontba állítása, valamint a szegények és kitaszítottak védelmét célzó Szeretetszolgálati Dikasztérium létrehozása. A dokumentum preambuluma hangsúlyozza, hogy minden keresztény misszionárius tanítvány, ezért a Kúria reformjánál ezt figyelembe véve a világi hívők (beleértve a nőket is) számára lehetőséget kell biztosítani felelősségteljes szerepkört jelentő kormányzati pozíció betöltésére.

¹⁵⁶⁸ Tomka (2016): i. m. 228.

¹⁵⁶⁹ Ferenc pápa (2014): i. m. 3. pont.

¹⁵⁷⁰ Ferenc pápa (2014): i. m. 2. pont.

¹⁵⁷¹ Ferenc pápa (2014): i. m. 91. pont.

¹⁵⁷² Ferenc pápa (2014): i. m. 264. pont.

¹⁵⁷³ Ferenc pápa (2018): i. m. 10–34. pont.

¹⁵⁷⁴ Ferenc pápa (2014): i. m. 175. pont.

¹⁵⁷⁵ Ferenc pápa (2014): i. m. 27. pont.

adó, a kívülállókat meghívó és megtérésre indító közösséggé”¹⁵⁷⁶ kell válniuk. Ahogy már Szent II. János Pál pápa is hirdette a *Christifideles laici*-ben, a struktúrán, épületen túlmutatóan mindenekelőtt Isten lelkét befogadó házként, testvériségként, családként kell megjeleníteniük.¹⁵⁷⁷

A csüggedés és a statisztikai adatokba való menekülés helyett a munka nehézségei közepette annak kell erőt adnia, hogy „az evangélium a személyek legmélyebb vágyainak felel meg, hiszen valamennyien arra vagyunk teremtve, amit az evangélium kínál: a Jézussal való barátságra és a testvéri szeretetre. Ha sikerül megfelelően és szépen megmutatni az evangélium lényegét, az üzenet bizonyosan választ ad a szívek legmélyebb kérdéseire.”¹⁵⁷⁸ Hétköznapijaink során azoknak vigyünk el az evangéliumot, akikkel épp dolgozunk. Merjünk állandóan készek lenni Jézus szeretetének a megmutatására,¹⁵⁷⁹ s bátran legyünk mások, olyan álmokat felmutatva a világnak, amelyeket az nem ismer.¹⁵⁸⁰

Az egyéni evangelizáció fontossága mellett, a Szentháromságból fakadóan, a missziós lelkület¹⁵⁸¹ közösségi dimenzió is, amelynek tagjai maguk közé hívják a kirekesztetteket,¹⁵⁸² egy olyan közösséget kínálva, amely a szaggatottság és a gyökérvesztés helyett az ingyenes szeretet és támogatás biztonságát adja.¹⁵⁸³

A posztmodern embert a szeretet, az alázat és a nyitottság szólítja meg.¹⁵⁸⁴ Napjaink kultúrájában a hirdetett örömhír könnyebb befogadását segíti a közelség, a türelem, a párbeszédre való nyitottság és az ítélkezéstől való tartózkodás.¹⁵⁸⁵ A pápa megfelelő kommunikációs stílusként az egyház anyai lelkületét ajánlja, annak szelídségével, melegségével és örömeivel.¹⁵⁸⁶ Ez az evangelizáció a Szentlélekkel történik, máriás stílusban.¹⁵⁸⁷ Az *Evangelii nuntiandi*-hoz hasonlóan Ferenc pápa is az egységes és a szeretettől áthatott keresztény közösség vonzerejéről beszél, és azt állítja élénk ideális példaként.¹⁵⁸⁸ Ezen közösségeink legkisebb és legstabilabb sejtjeit a keresztény családok alkotják, amelyek egyszerre család-egyház és evangelizáló kovász a társadalomban.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁷⁶ Tomka Ferenc: Hogyan születik krisztusi közösség a plébánián? *Vigilia*, 62. (1997), 2. 82.

¹⁵⁷⁷ II. János Pál pápa: *Christifideles laici*. Budapest, Szent István Társulat, 1990. 26. pont.

¹⁵⁷⁸ Ferenc pápa (2014): i. m. 265. pont.

¹⁵⁷⁹ Ferenc pápa (2014): i. m. 127. pont.

¹⁵⁸⁰ Ferenc pápa (2019): i. m. 36. pont.

¹⁵⁸¹ „Fontos, hogy minden fiatalban meglegyen a bátorság elültetni az első üzenetet abba a termékeny földbe, ami egy másik fiatalnak a szíve.” Ferenc pápa (2019): i. m. 210. pont.

¹⁵⁸² Ferenc pápa (2014): i. m. 180. pont.

¹⁵⁸³ Ferenc pápa (2019): i. m. 216. pont.

¹⁵⁸⁴ Tomka (2016): i. m. 229.

¹⁵⁸⁵ Ferenc pápa (2014): i. m. 165. pont.

¹⁵⁸⁶ Ferenc pápa (2014): i. m. 140. pont.

¹⁵⁸⁷ Ferenc pápa (2014): i. m. 287. pont.

¹⁵⁸⁸ Ferenc pápa (2014): i. m. 99. pont.

¹⁵⁸⁹ Ferenc pápa (2016): i. m. 290. pont.

Befejezés

A laicitást és a pluralitást dogmaként állító szekuláris társadalom a hit és értelem választandó alternatívaként való bemutatásáról nem hajlandó lemondani, vagy csak azon az áron teszi ezt meg, ha a hit relativizálódik, az igazság megsejtésének egy narratívájává válik, vagy pedig a magánszféra eldugott rejtekébe kerül. Esetleg, ami még ennél is aggasztóbb interpretáció: az egyik oldalon áll a kultúra, az értelem és a haladás támogatott értékrendje, s a másikon a múltból kiszakadni nem képes, megtűrt vallásé.¹⁵⁹⁰ Ez a típusú osztályozás azt sugallja, hogy a vallás ellentétes a humanizmus és a liberális demokrácia értékeivel, így az egyenlőséggel, a szabadsággal és az értelem tiszteletével is. Könyvünk a bevezetésben megfogalmazott célkitűzésének megfelelően igyekezett bemutatni, hogy a hívő keresztények feladata, hogy felemeljék ez ellen a szavukat, hozzájárulva a posztmodern kultúrája és a kereszténység kultúrája közötti termékeny párbeszédhez, és emlékeztessenek, hogy demokráciáink és a modern szabadságjogok a kereszténységből nőttek ki, s társadalmaink értékeik fundamentumait a zsidó-keresztény hagyományból merítik. Állításként fogalmazódott meg, hogy ezek nélkül a hagyományok nélkül az állam elveszíti gyökereit, és végső soron alkalmatlanná válik önnön megalapozására.

További fontos megállapításként jelent meg, hogy az így kialakult világnézeti vákuumban, egzisztenciális érzéssé vált deficitben, amely messze több, mint erkölcs- vagy jog-filozófiai probléma – hiszen az egyén szintjén jelentkező, naponta tapasztalt hiányról van szó –, a kereszténység képes az alapok megokolását nyújtani, képes a tátongó mélységet áthidalni, s képes a krisztusi szeretetet felmutatva zsinórmértékként irányt mutatni. A kereszténység az evangélium hirdetése, a kultúrák nevelése és az értékek átadása által kultúránkat belülről alakítja át, s mutatja fel az igazi humanizmus arcát, amely megmenekít az ateista humanizmus sötét drámájától.¹⁵⁹¹ Attól a drámától, amely Lubac szerint a második világháború borzalmaihoz is vezetett, mert Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Istene helyett az ember emberi felszabadítását próbálta elérni a maga torz eszközeivel.¹⁵⁹²

Az egyén szintjén pedig a győzelemmel hivatkozó modernizmus csúfos kudarcai után a filozófiai tételből hétköznapi életérzéssé vált posztmodern valóságával kell szembenéznie a keresztény teológiának. A kulturális apologetika egy olyan környezetben szól ma Jézus Krisztus örömhíréről, és mutatja fel, hogy „Jézus a Messiás és az Úr, mely kijelentés a feltámadás valóságából táplálkozik”,¹⁵⁹³ amelyben a válaszok és az egzisztenciális stabilitás iránti vágy, valamint a transzcendensre, spirituálisra való nyitottság ellenpólusaként jelen van a döntésektől való félelem, a nagy elbeszélések iránti ellenérzés és az egyén szabadságának mindenek elé helyezése. Ebben az istenit megsejtő és kereső,

¹⁵⁹⁰ Weiler (2006): i. m. 71.

¹⁵⁹¹ VI. Pál pápa (2012): i. m. 18–19., 55. pont.

¹⁵⁹² Weigel (2022): i. m. 47.

¹⁵⁹³ Kránitz (2017): i. m. 135.

ám a végső elköteleződéstől félő, illetve az abszolút igazság létezését megkérdőjelező kultúrában a keresztény hitvédelem a türelem és a párbeszéd eszközeivel tud közelíteni embertársainkhoz, hitelesen mutatva fel a krisztusi örömhírt – sokszor az első evangelizációtól kezdve.¹⁵⁹⁴

Az egyház, civilizációnk nehéz idejében, a II. Vatikáni Zsinat lelkületéből fakadóan nyit a *kairosz*ként megmutatkozó világ felé, átfogó perspektivaként az élet kultúráját ajánlja, s tanúságot tesz az evangéliumról.¹⁵⁹⁵ Elfogadva a pluralitást, de elutasítva a relativizmust és a pluralizmus ideológiáját, felajánlja segítségét, hogy mint a társadalmi kérdések egyik résztvevője megossza nézőpontját. Azt a nézőpontot, amely Teremtő Urába és a krisztusi megváltásba helyezett hitéből fakad.

A kereszténység kitart azon meggyőződése mellett, hogy a vallási közösségeket partnernek kell tekinteni társadalmaink jövőjéről és berendezkedéséről folytatott vitáiban, máskülönben a vallás közéleti láthatatlanságához ragaszkodva csorbul az igazság kritériuma és maga a pluralista alapállás is.¹⁵⁹⁶ Ennek megfelelően keresztény egyházaink dialógust folytatnak a világi intézményekkel, más kultúrák és más vallások képviselőivel, de közben nem mondanak le arról, hogy az ajándékba kapott örömhírt a misszió, a vallásos nevelés és a hitoktatás keresztül megosszák másokkal. A kultúrválsággal fenyegető elkereszténytelenedés tapasztalatai ellenére is újra és újra felteszik a prohászkaik kérdést, hogy „lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba?”¹⁵⁹⁷ Vallják, hogy „Krisztusnak az egyház arcán tündöklő fényességével minden embert meg akar világosítani azáltal, hogy minden teremtménynek hirdeti az evangéliumot”.¹⁵⁹⁸

A kereszténység jellé kíván válni világunkban, s saját közösségeinek munkálása mellett a szeretet tanításának királyi útját felmutatva¹⁵⁹⁹ nem feledkezik meg azokról a tömegekről sem, akiknek „nincs saját hangjuk”, hiszen „egy törekény társadalomban élünk, ahol az emberek úgy várják Krisztus evangéliumát, mint életadó forrást”.¹⁶⁰⁰

A kultúrával kapcsolatban pedig a keresztény hit megadja azt a szabadságot, hogy Istenbe fektetett bizalmunkból fakadóan bátran lehetünk minden olyan valósággal szemben szkeptikusak, amely kevesebb, mint Isten. Úgy vagyunk képesek elutasítani, hogy mindenestül magáénak követeljen bennünket a kultúra földi valósága, ám hogy abból mégse vonuljunk ki, hanem vállaljuk a földi zarándokutunk során e világi feladataink elvégzését, hogy mindig tudjuk, van több. A keresztény ember se nem isteníti a kultúra világát, se nem becsüli azt le, hanem vallja, hogy ez még „nem minden” – ez adja

¹⁵⁹⁴ „Jézus közöttünk jár, ahogyan Galileában tette. Járja az utcákat, megáll, a szemünkbe néz, minden sietség nélkül. A hívása vonzó, elbűvölő.” Vö. Ferenc pápa (2019): i. m. 277. pont.

¹⁵⁹⁵ Lafont (2007): i. m. 388.

¹⁵⁹⁶ „Az egyház kutatja, fáradhatatlanul hirdeti és elismeri az igazságot minden területen, ahol csak megmutatkozik. Az egyháztól elvitathatatlan ez a küldetése az igazság szolgálatára.” Vö. XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 9. pont.

¹⁵⁹⁷ Prohászka Ottokár: A diadalmas világnézet. In Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. Budapest, Szent István Társulat, 1928–1929. V, 1.

¹⁵⁹⁸ Lumen gentium. 1. pont. In Diós szerk. (2007): i. m.

¹⁵⁹⁹ XVI. Benedek pápa (2009): i. m. 1. pont.

¹⁶⁰⁰ Kránitz (2017): i. m. 138.

a kultúrához való viszonyunk alapbeállítottságát.¹⁶⁰¹ A vallásos ember élete is az anyagi világban, konkrét civilizációs keretek között leélt élet, és ettől az adottságtól nem tud és nem is kell elszakadnia. Ám ez az élet egyben arra is hivatott, „hogya az általa belakott hely olyan hely legyen, ahol bizonyos valóságok láthatóvá válnak”.¹⁶⁰²

¹⁶⁰¹ „A keresztény ember nem tagadással és egy rivális kultúra vagy társadalom létrehozásának a követelésével viszonyul a kultúrához, a társadalomhoz, a művészethez és a politikához, hanem azzal a szándékkal, hogy valami többnek a nevében tegyen fel kérdéseket – valami olyasminak a nevében, amit csakis Isten tárhat fel és tehet lehetővé.” Vö. Williams (2014): i. m. 89–90.

¹⁶⁰² Williams (2014): i. m. 385.

Felhasznált irodalom

- II. János Pál pápa: *II. János Pál pápa első enciklikája és levelei. Redemptor hominis*. Budapest, Szent István Társulat, 1980.
- II. János Pál pápa: *Familiaris consortio*. Budapest, Szent István Társulat, 1982.
- II. János Pál pápa: *Christifideles laici*. Budapest, Szent István Társulat, 1990.
- II. János Pál pápa: *Redemptoris missio*. Budapest, Szent István Társulat, 1990.
- II. János Pál pápa: *Centesimus annus*. Budapest, Szent István Társulat, 1991.
- II. János Pál pápa: *Veritatis splendor*. Budapest, Szent István Társulat, 1993.
- II. János Pál pápa: *Tertio millennio adveniente*. Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- II. János Pál pápa: *Ut unum sint*. Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- II. János Pál pápa: *Fides et ratio*. Budapest, Szent István Társulat, 1999.
- II. János Pál pápa: *Novo millennio ineunte*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- II. János Pál pápa: *Üzenet a béke 35. világnapjára*. Vatikán, 2001. december 8. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=320>
- II. János Pál pápa: *Ecclesia in Europa*. Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- VI. Pál pápa: *Populorum progressio*. In Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 277–314.
- VI. Pál pápa: *Ecclesiam suam*. In Kránitz Mihály (szerk.): *Az Egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve*. Budapest, Szent István Társulat, 2009. 135–184.
- VI. Pál pápa: *Evangelii nuntiandi*. Budapest, Szent István Társulat, 2012.
- XII. Pius pápa: *Humani generis. Acta Apostolicae Sedis*, 42. (1950), 561–578.
- XIII. Leó pápa: *Rerum novarum. XIII. Leó pápa apostoli körlevele a munkások helyzetéről*. Budapest, Szent István Társulat, 1991.
- XVI. Benedek pápa: *Deus caritas est*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- XVI. Benedek pápa: *Jézus Krisztus tanítványai és misszionáriusai*. Aparecida, 2007. május 13. Online: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2543>
- XVI. Benedek pápa: *Udienza generale. Vatican.va*, 2008. május 21. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080521.html
- XVI. Benedek pápa: *Caritas in veritate*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.
- XVI. Benedek pápa: *A kereszténység nélkül Európa elveszti önazonosságát. Magyar Kurír*, 2010. június 14. Online: www.magyarkurir.hu/hirek/xvi-benedek-keresztenyseg-nelkuel-europa-elveszti-onazonossagat
- XVI. Benedek pápa: *Találkozás a tudományos élet képviselőivel a regensburgi egyetem nagy aulájában*. In Diós István – Csaba Györgyné (szerk.): *XVI. Benedek megnyilatkozásai. II. kötet*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 112–118.
- XXIII. János pápa: *Pacem in terris*. Budapest, Szent István Társulat, 1963.
- Ad gentes*. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 507–558.
- Adriányi Gábor: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.
- A Katolikus Egyház Katekizmusának compendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Allen, Diogenes: *Cristian Belief in a Postmodern World*. Louisville, John Knox Press, 1989.
- Angrosino, Michael V.: *Az egyház és a kultúra küldetése. Vigilia*, 61. (1996), 6. 418–423.

- Anzenbacher, Arno: *Keresztény társadalometika*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Apostolicam actuositatem. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 443–482.
- A Püspöki Szinódus Második Különleges Európai Összejövelete: Zárónyilatkozat. *L'Osservatore Romano*, 1999. október 23., 5.
- Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalata*. I–III. kötet. Budapest, Gede Testvérek, 2014.
- Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2018.
- „Az egyházak közös tanúságtétele Európában” – Kiss Sándor interjúja Rüdiger Noll-lal. *Confessio*, 34. (2010), 4. 61–71.
- Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- Bakos Gergely: Gondolatok egy friss kötet kapcsán. *Reviews in Philosophy*, 36. (2016), 2. 4.
- Balázs Zoltán: Az evangéliumi bölcsesség ereje. Politika, gazdaság és a civil társadalom kapcsolatrendszerre XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájában. *Vigilia*, 75. (2010), 1. 64–67.
- Balthasar, Hans Urs von: *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*. Milano, Jaca Book, 1991.
- Barth, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1947.
- Beinert, Wolfgang: *A kereszténység. A szabadság lélegzete*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2005.
- Békés Gellért: Kereszténység a harmadik évezred küszöbén. *Vigilia*, 55. (1990), 9. 647–650.
- Bellah, Robert N.: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. London, Harvard University Press, 2011.
- Beran Ferenc: Keresztények a közös Európáért. *Távlatok*, 49. (1998), 2. 246–247.
- Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: *Az ember útja. Az Egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, 2017.
- Berger, Peter L.: *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1999.
- Berlin, Isaiah: *Two Concepts of Liberty*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Bevans, Stephen B.: *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, Orbis Books, 1992.
- Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Bockmuehl, Klaus: *The Story of Modern Protestant Theology*. Vancouver, Regent College Publishing, 2007.
- Boda László: *Inkulturáció, egyház, Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése*. Budapest, Mundecon Kiadó, 1994.
- Bohannon, Paul – Mark Glazer: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem Kiadó, 2006.
- Bolberitz Pál: *Elkötelezetten*. Budapest, Márton Áron Kiadó, 1996.
- Bolberitz Pál: Keresztény örökségünk. *Communio*, 11–12. (2003–2004), 67–82.
- Bolberitz Pál: *Ateizmus és keresztény hit*. Budapest, Jel Könyvkiadó, 2007.
- Borbély Kamill: *A keresztény életalakítás elmélete*. Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2009.
- Boros János: Jean-François Lyotard, a különbözőség elgondolója (Kísérlet egy tudáselméleti megkülönböztetésre). *Jelenkor*, 42. (1999), 3. 298–306.
- Bosch, David J.: God's Reign and the Rulers of This World: Missiological Reflections on Church-State Relationships. In Charles Van Engen – Dean S. Gilliland – Paul Pierson (szerk.):

- The Good News of the Kingdom. Mission Theology for the Third Millennium.* Maryknoll, Orbis Books, 1993. 89–95.
- Bosch, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában.* Budapest, Harmat Kiadó – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 2005.
- Boulad, Henri: *Hitvédelem a XXI. században.* Kecskemét, Korda Kiadó, 2010.
- Boyd, Gregory A.: *A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy?* Budapest, Luther Kiadó, 2022.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat – Gesellschaft – Kirche.* Freiburg, Herder, 1983.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Állami jog és erkölcsi rend.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2020.
- Bögze Zsuzsa – Kamarás István (szerk.): *Vallásszociológia.* Budapest, Luther Kiadó, 2013.
- Brown, Peter: *Az európai kereszténység kialakulása.* Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- Bruce, Frederick Fyvie: *The Defense of the Gospel in the New Testament.* Grand Rapids, Eerdmans, 1959.
- Bruni, Luigino – Stefano Zamagni: *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jólét.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2013.
- Cameron, Helen: *Social Capital in Britain: are Hall's Membership Figures a Reliable Guide?* Miami, ARNOVA, 2001.
- Camus, Albert: *Albert Camus regényei. Közöny. A pestis. A bukás.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1970.
- Camus, Albert: *A pestis.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001.
- Carus, Titus Lucretius: *A természetről.* Debrecen, Alföldi Magvető Kiadó, 1957.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World.* Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José: Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung. In José Casanova (szerk.): *Europas Angst vor der Religion.* Berlin, Berlin University Press, 2013. 83–119.
- Charta Oecumenica. In *Theologiai Szemle*, 44. (2001), 3. 172–176.
- Chenu, Marie-Dominique: *Aquinói Szent Tamás és a teológia.* Budapest, Szent István Társulat, 1999.
- Coleridge, Samuel Taylor: *On the Constitution of Church and State.* London, Littlehampton Book Services, 1972.
- COMECE: *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége.* Budapest, (k. n.), 2005.
- Croiset, Maurice: *A görög kultúra.* Budapest, Holnap Kiadó, 1994.
- Cyprianus: A katolikus Egyház egységéről. In Vanyó László (szerk.): *Szent Cyprianus művei.* Budapest, Szent István Társulat, 1999. 241–266.
- Csák János – Mike Károly – Szalai Ákos: A szeretet társadalmi tanítása. Javaslat XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájának értelmezésére. *Kommentár*, 4. (2009) 4. 3–15.
- Dalferth, Ingolf U.: Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular. *Journal of the American Academy of Religion*, 78. (2010), 2. 317–345.
- Daniélou, Jean: *A történelem misztériuma.* Budapest, Kairosz Kiadó, 2006.
- Daniélou, Jean: *Az igazság botránya.* Budapest, Jel Könyvkiadó, 2020.
- Darwin, Charles: *A fajok eredete.* Budapest, Typotex Kiadó, 2005.
- Davie, Grace: *A vallás szociológiája.* Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2010.
- Davis, John Merle: *New Buildings on Old Foundations.* New York, International Missionary Council, 1947.
- Dawkins, Richard: *A vak órásmester.* Budapest, Kossuth Kiadó, 2005.
- Dawson, Christopher: *Beyond Politics.* London, Sheed and Ward, 1939.

- Dawson, Christopher: *Religion and Culture*. London, Sheed and Ward, 1949.
- Dei verbum. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 405–441.
- Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Budapest, Typotex Kiadó, 2014.
- Dhavamony, Mariasusai: *Christian Theology of Inculturation*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Diósi Dávid: *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Budapest–Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum Kiadó, 2012.
- Diósi Dávid: *Egyházam a posztmodernben. A dialógus-„kényszer” ideje*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2014.
- Diós István (szerk.): *Magyar katolikus lexikon*. I. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- Diós István – Csaba Györgyné (szerk.): *XVI. Benedek megnyilatkozásai*. I–II. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Dobbelaere, Karel: *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Frankfurt, Peter Lang Verlag, 2002.
- Dreher, Rod: *Szent Benedek választóján*. Budapest, Osiris Kiadó – MCC Press, 2021.
- EEK – CCEE: Charta Oecumenica. *Theologiai Szemle*, 44. (2001), 3. 172–176.
- Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.
- Eliot, T. S.: *A kultúra meghatározása*. Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- Eliot, T. S.: *Egy keresztény társadalom eszméje*. Budapest, Századvég Kiadó, 2021.
- Eötvös József: *A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. I–III. kötet. Budapest, Révai Testvérek Irodalmi Intézete, 1902.
- Erdő Péter: Kultúránk világnézeti alapjai és az emberi jogok problémája. *Vigilia*, 75. (2010), 3. 166–172.
- Erdő Péter: *Egyház, kultúra, társadalom*. Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- Európai unalom – Kiss Sándor beszélget Hámori Ádámmal. *Confessio*, 34. (2010), 4. 16–24.
- Európa Tanács: *Fehér Könyv a kultúrák közötti párbeszédéről. „Egyenlőként együtt élni méltóságban”* (2008. május 7.). Online: www.europatanacs.hu/pdf/FeherKonyv-WhitePaper_onInterculturalDialogue_magyarul.pdf
- Felber, Christian: *A közös gazdasága. Egy fenntartható gazdasági modell*. Budapest, Pallas Athéné Könyvkiadó, 2020.
- Fenn, Richard K.: Towards a New Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11. (1972), 1. 16–32.
- Ferenc pápa: *Lumen fidei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Ferenc pápa: *Evangelii gaudium*. Budapest, Szent István Társulat, 2014.
- Ferenc pápa: *Laudato si’*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Ferenc pápa: *Amoris laetitia*. Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Ferenc pápa: *Gaudete et exultate*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Ferenc pápa: *Christus vivit*. Budapest, Szent István Társulat, 2019.
- Ferenc pápa: *Fratelli tutti*. Budapest, Szent István Társulat, 2021.
- Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.
- Fila Béla: Isten szavának teológusa, Karl Barth. *Vigilia*, 52. (1987), 1. 2–7.

- Flemming, Dean: *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*. Westmont, InterVarsity Press Academic, 2005.
- Francia Püspöki Kar: *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1998.
- Frazer, James George: *Az aranyág*. Budapest, Osiris Kiadó, 2019.
- Frenyó Zoltán: *Korfordulón*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2015.
- Frenyó Zoltán: *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2018.
- Freud, Sigmund: *Mózes és az egyistenhit*. Budapest, Bibliotheca Kiadó, 1946.
- Freud, Sigmund: *Egy illúzió jövője*. Budapest, Párbeszéd Kiadó, 1991.
- Freud, Sigmund: *Totem és tabu*. Budapest, Belső Egészség Kiadó, 2011.
- Gaál Botond: *Keresztyén értékek az európai kultúrában. Földrészünk szellemi örökségének történeti áttekintése keresztyén nézőpontból*. Debrecen, Debrecen-Nagytemplomi Református Egyházközség, 2020.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.
- Gaita, Raimond: *A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice*. Melbourne, Routledge, 1999.
- Gájer László: A legutóbbi pápák víziója Európáról. *Teológia*, 53. (2019), 3–4. 126–137.
- Gallagher, Michael P.: *Fede e cultura*. Milano, San Paolo Edizioni, 1999.
- Gárdonyi Máté: II. János Pál víziója Európáról. *Vigilia*, 69. (2004), 9. 649–657.
- Garrigou-Lagrange, Reginald: Hová vezet minket az új teológia? *Tanítvány*, (2014), 54–73.
- Gáspár Csaba László: A vallás a modern világban. *Vigilia*, 66. (2001), 1. 25–29.
- Gaudium et spes. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 605–739.
- Geréb József: *A római kultúra legjelentősebb vonásai*. Budapest, Anakreón Kiadó, 1995.
- Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.
- Goheen, Michael W.: *Keresztyén misszió ma. Bevezetés*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2019.
- Gordos Árpád István: Az Európai Unió önazonossága – az európai értékek. *Confessio*, 34. (2010), 4. 41–49.
- Görföl Tibor: *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2018.
- Görföl Tibor: A vallás alakváltozásai korunkban. *Vigilia*, 84. (2019), 5. 322–331.
- Gray, John: *Az ateizmus hét formája*. Budapest, Osiris Kiadó, 2019.
- Green, Michael: *Evangelism and the Local Church*. London, SCM Press, 1983.
- Grün, Anselm – Tomáš Halík – Winfried Nonhoff: *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2018.
- Guardini, Romano: *Az újkor vége. A hatalom*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1994.
- Guardini, Romano: Európa – valóság és feladat. *Vigilia*, 66. (2001), 10. 729–738.
- Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon*. Budapest, Századvég Kiadó, 2020.
- Györfi Károly: *Európa felszámolásának fő tényezői*. Budapest, Püski Kiadó, 2020.
- Györkösy Alajos (szerk.): *Latin–magyar szótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.
- Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1981.
- Habermas, Jürgen: Hit, tudás – megnyitás. *Nagyvilág*, 46. (2001), 12. 1905–1912.
- Habermas, Jürgen: *Esszé Európa alkotmányáról*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2012.

- Habermas, Jürgen – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993.
- Habermas, Jürgen – Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*. Budapest, Barankovics Alapítvány – Gondolat Kiadó, 2007.
- Habermas, Jürgen: *Megismerés és érdek*. Budapest, Jelenkor Kiadó, 2005.
- Hamilton, Malcolm B.: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, AduPrint Kiadó, 1998.
- Hanke, Lewis: *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974.
- Hankovszky Tamás: A kultúra mint a hit kifejeződése. *Sapientiana*, 6. (2013), 1. 43–53.
- Harari, Yuval Noah: *21 lecke a 21. századra*. Budapest, Animus Kiadó, 2021.
- Heller Ágnes: Mi a posztmodern? *Alföld*, 54. (2003), 2. 3–15.
- Hick, John: *Truth and Dialogue*. London, Sheldon Press, 1974.
- Hitchens, Christopher: *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*. New York, Hachette Book Group, 2009.
- Holbach, Paul H. T.: *A természet rendszere*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954.
- Höffner, Joseph: *Keresztény társadalmi tanítás*. Budapest, Szent István Társulat, 2002.
- Hörtsch Richard: Álom és valóság Európában – EU-tagságunk öt éve. *Confessio*, 34. (2010), 4. 32–42.
- Huber, Wolfgang: *Hitkérdések protestáns szemmel*. Budapest, Luther Kiadó, 2021.
- Il venerato Discorso del Sommo Pontifice alla XXIX Congregazione Generale della Compagnia di Gesù. *L'Osservatore Romano*, 1946. szeptember 19.
- Jacobsen, Douglas: *The World's Christians. Who They Are, Where They Are, and How They Got There*. Chichester, Wiley–Blackwell, 2011.
- Jakab Attila: Európa és a kereszténység a 21. század küszöbén. *Confessio*, 34. (2010), 4. 4–15.
- Jáki Szaniszló: Hit, tudomány, haladás. *Vigilia*, 52. (1987), 8. 620–625.
- Jaspers, Karl: *The Origin and Goal of History*. London, Routledge and Kegan Paul, 2011.
- Jelenits István: Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra. *Vigilia*, 75. (2010), 3. 185–190.
- Joas, Hans: *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* Budapest, Vigilia Kiadó, 2014.
- Joas, Hans: Európa kulturális értékei. In Azzaro Pierluca – Gájer László (szerk.): *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az egyház társadalmi tanítása tükrében*. Budapest, Szent István Társulat, 2021. 105–118.
- Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal. In Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 133–31
- Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1980.
- Kaplan, Lawrence: *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1992.
- Karasszon István: Európa és elnökség. *Confessio*, 34. (2010), 4. 56–60.
- Karasszon István: Európa mostani problémái. *Confessio*, 39. (2015), 3–4. 9–16.
- Karasszon István: Keresztény identitás a 21. századi kultúrában. *Confessio*, 40. (2016), 2. 19–25.
- Kavanaugh, John F.: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás felkísérése*. Budapest, Ursus Libris Kiadó, 2003.

- Keresztyének egysége egyenlő partnerek között? Interjú Konrad Raiserral. *Confessio*, 34. (2010), 4. 80–85.
- Király Miklós: Európa keresztény gyökerei és az alkotmányos szerződés. *Iustum Aequum Salutare*, 2. (2006), 2. 67–72.
- Kisdi Barbara: *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*. Egyetemi jegyzet. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2012.
- Klemm, Gustav Friedrich: *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*. Leipzig, B. G. Teubner, 1843–1852.
- Knauer, Peter: A hit alapvetése napjainkban. Hogyan épül újjá a fundamentális teológia? *Mérleg*, 51. (2015), 114–121.
- Kock, Manfred (szerk.): *Az egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.
- Kołakowska, Agnieszka: *Kultúrák háborúi és más harcok*. Budapest, Örökség Kulturpolitikai Intézet, 2016.
- Kránitz Mihály: A vallási pluralizmus. *Teológia*, 35. (2001), 1–2. 39–53.
- Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*. Budapest, Szent István Társulat, 2002.
- Kránitz Mihály: A Diognétosz-levél emberképe. In Bugár István – Pesthy Mónika (szerk.): *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések*. Budapest, Szent István Társulat, 2010.
- Kránitz Mihály: Modern hitvédelem. *Teológia*, 51. (2017), 3–4. 135–138.
- Kránitz Mihály: *A keresztény hit kialakulása és védelme*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Kránitz Mihály: *Alapvető hittan*. Budapest, Szent István Társulat, 2019.
- Kránitz Mihály: Keresztény jövőkép és felelősség Európáért. In Pierluca Azzaro – Gájer László (szerk.): *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az egyház társadalmi tanítása tükrében*. Budapest, Szent István Társulat, 2021. 160–165.
- Kránitz Mihály – Szopkó Márk: *Teológiai kulcsfogalmak szótára*. Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Kránitz Mihály: Teológiai irányzatok az Egyházban. *Teológia*, 49. (2015), 1–2. 41–50.
- Kreeft, Peter – Ronald K. Tacelli: *A katolikus hitvédelem kézikönyve. Észszerű válaszok a hit kérdéseire*. Budapest, Szent István Társulat, 2020.
- Kroeber, Alfred Louis: *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York, Harcourt, Brace & World, 1963.
- Kussbach, Eric: Keresztény Európa és európai integráció. *Vigilia*, 62. (1997), 4. 265–273.
- Lafont, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998.
- Lafont, Ghislain: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2007.
- Lamarck, Jean-Baptiste: *Zoological Philosophy*. New York, Hafner Publishing, 2002.
- Latourelle, René – Rino Fisichella (szerk.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi, Cittadella Editrice, 1990.
- Lázár Kovács Ákos: Szekularizált politika és egyházi kultúra. *Távlatok*, 56. (2005), 3. 269–275.
- Leeuwen, Arend Theodoor van: *Kereszténység a világtörténelemben. Üdvösség és szekularizáció*. Budapest, Szent István Társulat, 2010.
- Le Goff, Jacques: *Európa születése a középkorban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008.
- Levada, William: Az új apologetika, mint az új evangelizáció programjának egyik dimenziója. *Vatican Radio*, 2011. augusztus 17.
- Lévi-Strauss, Claude: A mítoszok struktúrája. In Hankiss Elemér: *Strukturalizmus*. I. kötet. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1971.

- Lewis, Clive Staples: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. New York, Cambridge University Press, 2012.
- Linton, Ralph: *The Tree of Culture*. New York, Alfred A. Knopf, 1955.
- Lisszaboni szerződés. Lisszabon, 2007. december 13. Online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/?uri=CELEX:12007L/TXT>
- Livingston, James C.: *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2021.
- Lubac, Henri de: *Isten útjain*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1995.
- Lubac, Henri de: *Surnaturel: Études historiques*. Paris, Cerf, 1946.
- Luckmann, Thomas: Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis*, 51. (1990), 2. 127–138.
- Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 1967.
- Lukács László: *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve*. Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Lumen gentium. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 109–207.
- Lustiger, Jean-Marie: *Emberhez méltón*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1997.
- Lyotard, Jean-François: Mi a posztmodern? *Nagyvilág*, 33. (1988), 3. 419–426.
- Malinowski, Bronislaw: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Durham, University of North Carolina Press, 1944.
- Malinowski, Bronislaw: *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, Yale University Press, 1945.
- Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak–Budapest, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996.
- Maritain, Jacques: *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*. Budapest, Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, 1999.
- Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2017.
- Martin, David: The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *British Journal of Sociology*, 42. (1991), 3. 465–474.
- Marx, Karl: A hegeli jogfilozófia kritikájához. In Glavina Zsuzsa – Török László (szerk.): *Válogatás Marx és Engels műveiből*. I–II. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó, 1988.
- Máté-Tóth András: A keresztény hit európai dimenziói. *Vigilia*, 78. (2013a), 6. 402–411.
- Máté-Tóth András: *Vallási kommunikáció és vallási diskurzus*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013b.
- McGrath, Alistar: *Híd. Új utak az apologetikában*. Budapest, Harmat Kiadó, 1997.
- McGrath, Alistar: *Az ateizmus alkonya*. Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- Mellor, Anthony: *Karl Rahner, Culture and Evangelization. New Approaches in an Australian Setting*. Boston, Leiden, 2017.
- Mettepenningen, Jürgen: *Nouvelle théologie. Új teológia. A modernizmus örököse, a II. Vatikáni Zsinat előfutára*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Mihályi Gilbert: *Új módon vagyunk egyház. A II. Vatikáni zsinat egyházszemlélete*. Budapest, Márton Áron Kiadó, 1999.
- Moingt, Joseph: Átadható-e a hit? *Mérleg*, 46. (2010), 3–4. 44–56.
- Moisset, Jean-Pierre: *A katolicizmus története*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2012.

- Moisset, Jean-Pierre: A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) újraértékelése ötven év után. *Pannonhalmi Szemle*, 21. (2013), 3. 30–39.
- Molnár Tamás: *Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2007.
- Monod, Jacques: *Chance and Necessity*. New York, Vintage Books, 1972.
- Nádor Koppány Zsombor: Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége. *Teológia*, 54. (2020), 3–4. 214–222.
- Nádor Koppány Zsombor: A „maga módján vallásosság” jelensége és teológiai reflexiója. 2021. szeptember 14. Online: <https://szentistvanintezet.hu/tanulmanyaink/6>
- Nádor Koppány Zsombor: Nyugati szekularizáció és kereszténység – Kulturális keresztény-üldözés Európában. In Ujházi Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről 2021*. Vác, Mondat Kiadó, 2022. 71–85.
- Nagy J. Endre: *Kereszténység és szabadság*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2020.
- Nagypál Szabolcs: Az igazságról beszélve szeretetben: A vallásközi párbeszéd ökumenikus keretfeltételei. In Nagypál Szabolcs (szerk.): *A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 2011. 61–75.
- Nemeshegyi Péter: Az európai uniós identitás keresztény képe. *Távlatok*, 52. (2001), 3. 355–366.
- Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Neuhaus, Richard John: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1984.
- Newbiggin, Lesslie: *The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme*. London, SCM Press, 1948.
- Newbiggin, Lesslie: *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat Kiadó, 2006.
- Niebuhr, H. Richard: *Krisztus és kultúra*. Budapest–Sárospatak, Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztény Filozófiaintézet, 2006.
- Nietzsche, Friedrich: *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Budapest, Digi-Book Kiadó, 2015.
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Budapest, Attraktor Kiadó, 2018.
- Northrop, Filmer S. C.: *The Meeting of East and West*. New York, Ox Bow Press, 1979.
- Nyíri Tamás: *A keresztény ember küldetése a világban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996.
- Oden, Thomas C.: *After Modernity... What? Agenda for Theology*. Grand Rapids, Zondervan, 1989.
- Open Doors: *World Watch List 2021*. 2022. január 14. Online: www.opendoorsuk.org/news/latest-news/world-watch-list-2021-live/
- Optatam totius. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 337–366.
- O'Malley, John William: *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?* Budapest, Jezsuita Kiadó, 2015.
- Őrsy László: Új horizont felé. *Vigilia*, 59. (1994), 8. 562–576.
- Őrsy László: *Életerős zsinat*. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2017.
- Paley, William: *A View of the Evidences of Christianity*. Charleston, BiblioLife, 2007.
- Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009.
- Patsch Ferenc: *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai*. I. kötet. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2014.
- Pavlovic, Peter (szerk.): *Európai integráció. Milyen integrációt szeretnénk? Egyházak Európában, Európáért: témák és vitapontok*. Brüsszel–Budapest, Európai Egyházak Konferenciája Egyház

- és Társadalom Bizottsága – Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, 2009. Online: www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/Europai_Integracio_Milyen_integrációt_szeretnénk.pdf
- Perendy László (szerk.): *Ókori kersztény írók. Apostoli atyák*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Polányi Mihály: *Tudomány és ember*. Budapest, Argumentum Kiadó, 1997.
- Poupard, Paul: Felragyogtatni Európát szellemi dimenziójában. *Távlatok*, 52. (2001), 2. 232–242.
- Prodi, Romano: Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak. *Távlatok*, 55. (2004), 3. 320–325.
- Puskás Attila – Perendy László: *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Rahner, Karl: *Egyházreform. Lehetőség és feladat*. Budapest, Egyházforum Kiadó, 1994.
- Rahner, Karl: *Isten: rejtelen*. Budapest, Egyházforum Kiadó, 1994.
- Rahner, Karl: A jövő egyházának spiritualitása. *Vigilia*, 77. (2012), 12. 891–899.
- Ratzinger, Joseph: *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*. San Paolo, Edizioni Paoline, 1987.
- Ratzinger, Joseph: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messori-val*. Budapest, Vigilia Kiadó, 1990.
- Ratzinger, Joseph: Európa – a keresztényeket kötelező örökség. *Vigilia*, 69. (2004), 9. 642–648.
- Ratzinger, Joseph: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005.
- Ratzinger, Joseph: *Értékek az átalakulás idején. Helytállás a jövő kihívásaival szemben*. Budapest, Don Bosco Kiadó, 2006.
- Ratzinger, Joseph: *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*. Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- Ratzinger, Joseph: *Bevezetés a keresztény hit világába*. Marosvásárhely, Mentor, 2008.
- Ratzinger, Joseph: *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások*. Budapest, Ős-Kép Kiadó, 2019.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 2005.
- Riccardi, Andrea: *Keresztények a vértanúság századában*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2002.
- Rokay Zoltán: *Filozófiatörténet*. III. kötet. *Legújabb kor*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Rosta Gergely: Vallásosság a mai Magyarországon. *Vigilia*, 76. (2011), 10. 741–750.
- Rózsa Huba: A Biblia szerepe az európai keresztény kultúrában. *Távlatok*, 56. (2005), 3. 320–334.
- Russel, Bertrand: *A nyugati filozófia története*. Budapest, Göncöl Kiadó, 2004.
- Rüssel, Herbert Werner: *Keresztény humanizmus*. Budapest, Ecclesia Kiadó – Kairosz Kiadó, 1997.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.
- Scheffczyk, Leo: *A katolikus hit világa. Igazság és alak*. Budapest, Szent István Társulat, 2012.
- Schleiermacher, Friedrich: *A vallásról*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- Schögel, Herbert: A demokrácia az erényből és az erényekkel él. *Communio*, 19. (2011), 3–4. 25–36.
- Schönborn, Christoph: Idegen test vagy gyökér? *Communio*, 19. (2011), 3–4. 37–52.
- Schuman, Robert: *A Schuman-nyilatkozat*. 1950. május 9. Online: https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_en
- Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. I–XXV. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 1928–1929.
- Schütz, Christian: *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István Társulat, 1993.
- Scruton, Roger: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, MCC Press – Osiris Kiadó, 2021.

- Simpson, John H.: The Stark-Bainbridge Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29. (1990), 3. 367–371.
- Smith, Graeme: *A Short History of Secularism*. London, I. B. Tauris, 2008.
- Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya*. I–II. kötet. Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011.
- Sproul, Robert Charles: *Classical Apologetics*. Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- Stark, Rodney – William Sims Bainbridge: Secularization, Revival and Cult Formation. *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4. (1980), 85–119.
- Stark, Rodney – William Sims Bainbridge: *The Future of Religion*. Oakland, University of California Press, 1985.
- Swanson, Guy E.: *The Birth of the Gods*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Budapest, Paulus Hungarus Kiadó – Kairosz Kiadó, 2001.
- Szent Ágoston: *Isten városáról*. I–IV. kötet. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005–2009.
- Szent Ágoston vallomásai*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Tatianosz: Beszéd a görögök ellen. In Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 315–356.
- Taylor, Charles: *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*. New York, Columbia University Press, 2001.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Tertullianus: De praescriptione haereticorum. In Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 415–458.
- Theophilosz: Három könyv Autolükoszhoz. In Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 445–522.
- Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- Tocqueville, Alexis de: *A demokrácia Amerikában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983.
- Tomka Ferenc: Hogyan születik krisztusi közösség a plébánián? *Vigilia*, 62. (1997), 2. 82–88.
- Tomka Ferenc: Az új evangelizáció lelkisége Ferenc pápa tanításában. *Vigilia*, 81. (2016), 3. 225–230.
- Tomka Ferenc – Tomka Miklós: Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról. In Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 443–474.
- Tomka Miklós: A vallásosság mérése. Módszertani tépelődések. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 30. (1973), 1–2. 122–135.
- Toynbee, Arnold: *Tanulmány a történelemről*. Pannonhalma, (k. n.). 1994.
- Török Csaba: A Gaudium et spes kultúrafelfogása. *Vigilia*, 77. (2012), 10. 731–739.
- Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2013.
- Török Csaba: Európa identitása és a kereszténység. *Vigilia*, 78. (2013), 2. 93–102.
- Török Csaba: Alkonyok és hajnalok. *Vigilia*, 83. (2018), 9. 660–668.
- Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture*. London, J. Murray, 1871.
- Ujházi Lóránd: Béke és biztonság, mint állandó és közös elem az európai integráció és a „katolikus egyház” kapcsolatában. *Iustum Aequum Salutare*, 17. (2021), 2. 119–151.
- Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*. Budapest, Református Zsinati Iroda, 1984.
- Vanzin, V. Callisto: *L'evangelizzazione delle culture*. Parma, Istituto Saveriano Missioni Estere, 1955.
- Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*. Budapest, Szent István Társulat, 1980.
- Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma*. I. kötet. Budapest, Jel Könyvkiadó, 2000.

- Várszegi Asztrik: A keresztény lelkiiség gyökerei és mai hangsúlyai. *Vigilia*, 84. (2019), 2. 91–97.
- Vértessaljai László: A II. rendkívüli Európa-szinódus. *Távlatok*, 46. (1999), 4. 538–543.
- Voas, David – Alasdair Crockett: Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging *Sociology*, 39. (2005), 1. 11–28.
- Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó, [1759] 2005.
- Walls, Andrew: *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*. Maryknoll, Orbis Books, 1996.
- Weber, Max: *Gazdaságtörténet*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979.
- Weigel, George: *Kocka és katedrális. Európa, Amerika és az Isten nélküli politika*. Budapest, MCC Press, 2022.
- Weiler, Joseph Halevi Horowitz: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- Williams, Rowan: *A hit szerepe a mai világban*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2014.

A múlt évszázad viharokat, struktúraváltásokat, egyúttal akkora fejlődést hozott, hogy egzisztenciális kérdéssé vált helyünket újra megtalálni a világban.

A kötet arra kíván reflektálni, hogy a modernitás megfosztotta magát a transzcendenciára való nyitottságtól és céljai érdekében kizárta a világnézeti kérdéseket. A liberális állam pedig a társadalom vélt szabadsága érdekében a helyes élet morális kérdéseinek a megválaszolását másra hagyta. A posztmodernben civilizációnk elérkezett a pótlékok szinkretista virágzásához, de egyúttal a légüres térben keresi a zsinórmértéket. E folyamatok mélyen érintik a kereszténységet is.

Könyvünk válaszkísérlete hozzájárul a posztmodern kultúra és a kereszténység kultúrája közötti viszony újrafogalmazásához. Azt állítja, hogy a világnézeti deficitet a vallás – s ezen belül kiemelten a kereszténység – pótolhatja és pótolja. A teista nézőpont olyan ajánlásokat, viszonyítási pontokat kínál, amelyek szabadságával együtt szemlélik az embert, felelősséggel helyezve abba a világba, amelynek felépítésére küldetése van.



9 789635 317967