

„Absztrakt, negatív, új”: XVI. Benedek a világi vallásról

A „világi vallás” nem központi téma Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa gondolkodásában, de nem is olyasmi, ami ne lenne összefüggésbe hozható saját, a politikai teológia természetéről és a modernitás értelmezéséről alkotott felfogásával. Az alapvető kérdés ugyanis, amelyet a világi vallás ellentmondásos, de napjainkban ismét egyre gyakrabban használt fogalma felvet, az, hogy helyes-e egyáltalán a modern világot sommásan „szekulárisként” leírni, vagy vannak olyan jellemzői, amelyek burkolt formában ugyan, de a vallási elem továbbélését bizonyítják. A kereszténység, és azon belül a katolicizmus viszonyát a modernséghez lényegileg meghatározza, hogy a kérdésre milyen választ ad: amennyiben elfogadja a szekularizáció narratíváját, a modern (elsősorban nyugati) állam világnézeti semlegességének és morális pluralizmusának tételét, akkor ebben a struktúrában kell megtalálnia helyét, békés együttélésre törekedve az elkerülhetetlenül sokszínűvé vált társadalomban létező más felfogásokkal. Egy pozitív olvasatban ez azt is jelenti, hogy lehetőségként és nem korlátozásként éli meg az állam és az egyház elválasztásának követelményét: olyan esélyt látva benne, amely az evangélium hirdetésének szabadságát garantálja, függetlenül mind a (bármilyen jószándékú) állami gyámkodástól, mind az állami beavatkozás esetleges egyház- vagy kereszténységellenes tendenciáitól. Ha azonban bebizonyosodik, hogy a modern állam valójában csak szavakban szekuláris, és a korábbi, „vallásinak” nevezett hagyományokéhoz hasonló, totális igényű világnézet kialakításán munkálkodik, akkor a megfelelő reakció csak ezek elutasítása, egyfajta keresztény ellenállás – vagy enyhébben fogalmazva, keresztény ellenzékiesség – lehet.

A világi vallás fogalma persze – ahogy a fentiekből is kiderül – eredendően paradox: egyszerre feltételezi, hogy egy adott ideológia szekuláris, tehát vallástalan, és hogy mégiscsak vallásos, jóllehet ezt saját képviselői sem tudják

¹ Tudományos munkatárs, Nemzeti Köszolgálati Egyetem, Eötvös József Kutatóközpont, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar, Politológia Tanszék.

vagy legalábbis nem vallják be. A szóhasználat jellegzetesen homályos, ami elsősorban arra vezethető vissza, hogy legtöbbször az sem derül ki, az adott esetben metaforikus vagy szó szerinti értelemben veendő-e a „vallásra” való hivatkozás. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy hasonló paradoxonok állandóan megjelennek a modernség leírásaiban, és ezek egyike éppen Ratzinger bíborosnak a 2005-ös pápaválasztó konklávé elmondott beszéde a „relativizmus diktatúrájáról”: „Az egyház hitvallásának megfelelő világos hitet gyakran fundamentalizmusnak bélyegzik; míg a relativizmus, vagyis minden nézetkülönbség szabadjára engedése az egyetlen naprakész hozzáállásként jelenik meg. Kialakul a relativizmus diktatúrája, amely semmi mást nem ismer el véglegesnek, és kizárólag saját énjét és kívánságait fogadja el végső mércéként” (MEIER 2022).

A „relativizmus diktatúrája” kifejezés tehát pontosan ugyanabban az értelemben paradox, mint a szekularizmus „világi vallása”: olyasmit jelöl, ami egyszerre relatív és abszolút, befogadó és kirekesztő, szabadelvű és totalitárius, pluralista és monista, vagy – a posztmodern diskurzusból szocializálódott elmék számára – „kis” és „nagy” narratívák zavaros kombinációja. Legalábbis szavakban, mert a paradoxon feloldásának egyetlen lehetséges módja, hogy a világi, relatív, befogadó, szabadelvű, pluralista és hasonló jelzőket végső elemzésben félrevezetőnek tartjuk, és arra hívjuk fel a figyelmet, hogy valójában nagyon is ideologikus, abszolutisztikus, kirekesztő, totalitárius és monista narratívával állunk szemben.

A világi vallás témája nem meglepő módon bukkan fel ugyanebben a kontextusban, amikor is XVI. Benedek és Peter Seewald 2010-es beszélgetései során az interjúkészítő utal vissza a relativizmus diktatúrájának korábbi említésére.² A „relativisztikussá vált világban” – ahogyan Seewald megjegyzi – „mindinkább egy új pogányság veszi át a hatalmat az emberek gondolkodása és tettei felett” (XVI. Benedek 2011: 66). Jellemző tehát, hogy máris egy olyan kétértelmű kifejezéssel találkozunk, amely egyaránt érthető vallásként (amennyiben a pogányságot vallási jelenséggként, hitrendszerként definiáljuk) és vallástalansággként (amennyiben a szó egyfajta köznapit értelmében a vallás, de legalábbis az igaz vallás elutasítását értjük alatta).³ A pogányság („*Heidentum*”) szót ugyanakkor

² A könyv magyarul is megjelent (XVI. Benedek 2011), de a terminológiai pontosság kedvéért az idézeteket a német eredeti alapján módosítottam (XVI. Benedek 2010). A jegyzetekben ugyanakkor a magyar kiadás oldalszámait használom.

³ A „pogány” definíciója általában mindkét jelentésre utal, lásd pl. a *Britannica Dictionary* meghatározását: „1. Olyan személy, aki több istent vagy istennőt, a földet vagy a természetet imádja:

maga Seewald is hamarosan felcseréli az „ellenegyház” („*Antikirche*”) kifejezéssel, amely hasonlóan kétértelmű, elvégre jelenthet általában vett egyházellenességet, de olyan egyházat is, amely egy másik egyház ellenpontjaként jelenik meg, miközben jellegét és funkcióját illetően maga is egyházként viselkedik. Az utóbbi értelmezést látszik alátámasztani, hogy Seewald szerint az Egyház (ez esetben természetesen a Katolikus Egyház) mellett nemcsak vallási értelemben vett „szabad tér vagy vákuum” létezik, hanem „valamiféle ellenegyház jött létre” (XVI. Benedek 2011: 66). A kijelentés erejét ugyanakkor ismét gyengíti a közbeiktatott „valamiféle” („*so etwas wie*”) kifejezés, mintha maga az interjúkészítő is bizonytalan volna abban, hogy jogos-e ilyenkor a szó eredeti értelmében „egyházról” beszélni. Harmadikként pedig beidéz egy olyan fogalmat is, amely semmivel sem kevésbé kétértelmű, mint a korábbiak, és ez a polgári vallás: „A római pápát már csak azért is el kell ítélni, írta egy német újság, mert helyzetével visszaélve »azon vallás ellen támadt«, amely ma »ebben az országban érvényben van«, ez pedig a »polgári vallás«” (XVI. Benedek 2011: 66–67).⁴

A „polgári vallás” („*Zivilreligion*”) fogalma annyiban problematikus, hogy – amióta Rousseau *Társadalmi szerződés* című műve meghonosította a politikai gondolkodásban (ROUSSEAU 1997: 83–89) – állandó viták tárgya, vajon valódi vallásnak tekinthető-e, vagy csupán egy politikai ideológia (általában a patriotizmus vagy a nacionalizmus) álruhája, ha úgy tetszik, „vallási köntösbe öltöztetése”. Németország esetében már csak ezért is kényelmetlen érzéseket kellene keltenie a polgári vallás emlegetésének, különösen, ha tudjuk, hogy Rousseau eredeti elképzelése nemcsak egyértelmű hittételeket fogalmazott meg (hit Istenben, az eljövendő életben, a túlvilági jutalomban és büntetésben, a társadalmi szerződésben és a törvények szentségében), de ezek tekintetében a legkevésbé sem volt toleráns: „Létezik hát egy merőben polgári hitvallás, s a főhatalom dolga, hogy leszögezze a tételeit (...) Senkit sem kötelezhet rá, hogy higgyen e tételekben, de bárkit száműzhet az államból, aki nem hisz bennük; bárkit száműzhet, nem mint istentelen, hanem mint társadalomellenes

akinek vallása a pogányság; 2. (régies + gyakran bántó) Olyan személy, aki nem vallásos, vagy akinek vallása nem a kereszténység, a judaizmus vagy az iszlám.” Online: www.britannica.com/dictionary/pagan

⁴ Az utalás a *Süddeutsche Zeitung* egy 2010-es cikkére vonatkozik, amely elismeri ugyan, hogy a német alkotmány emberképe keresztény értékeken alapul, de egyben figyelmezteti a pápát, hogy legalább ilyen fontos része a „soha többé” gondolata, amely a Szövetségi Köztársaságot „a náci diktatúra államilag szervezett antitézisévé” teszi, és amelynek „polgári vallása” kötelezővé teszi a más nézetek iránti toleranciát. KISTER 2010.

személyt, aki képtelen őszintén szeretni a törvényeket, az igazságot, és szükség esetén feláldozni életét a kötelességért. Ha valaki előbb nyilvánosan elismeri e tantételeket, majd úgy viselkedik, mint aki nem hisz bennük, azt az embert sújtsa halálbüntetés; a legnagyobb bünt követte el, hazudott a törvény színe előtt” (ROUSSEAU 1997: 88).

A *Süddeutsche Zeitung* Seewald által idézett újságírója talán nem olvasta idáig a szöveget, különben a pápára is száműzetést vagy halálbüntetést kellett volna kérnie, de a homályos fogalomhasználat mellett is feltűnő, hogy az úgymond „világi” hitrendszerek abszolút igénye állandóan – és mindkét fél retorikájában – a vallásokhoz teszi őket hasonlatossá (ROUSSEAU 1997). Mindennek ellenére – visszatérve most már a XVI. Benedeknek feltett kérdésre – végül maga a kérdező is visszatér a „világiság” („*Laizismus*”) szóhasználatához, amikor az olasz szenátus korábbi elnökét, Marcello Perát idézve a „laicizmusnak a kereszténység elleni kiterjedt harcáról” beszél (XVI. Benedek 2011: 67). Itt persze ismét szembeötlő, hogy a „laikus” nem a „vallásos” ellentéte, hanem a „keresztényé”, tehát elvileg nyitva marad a lehetőség, hogy magát a laicizmust is vallásos – bár a kereszténységhez képest más módon vallásos – jelenségként jellemezzük.

Ebben a fogalmilag rendkívül sokrétű és ellentmondásos közegben (pogányság, ellenegyház, polgári vallás, laicizmus) kellene tehát a pápának rendet vágnia, és nem csoda, hogy először maga is elfogadni látszik a nehézkes terminológiát. Egy interjú persze nem rendszeres teológiai értekezés, és nem is volna helyes akként olvasni. Valószínűleg akkor értjük meg a legjobban, ha úgy fogjuk fel, mint egy – lépésenként a megoldás felé haladó – platóni dialógust; legfeljebb az marad kérdéses, hogy vajon a beszélgetés végén nem ugyanolyan apóriákhoz jutunk-e, mint a görög filozófus egynémely művében. Egyelőre ugyanis inkább ebbe az irányba haladunk. A kérdésben felvetett paradoxonokhoz XVI. Benedek egy újabbat tesz hozzá, a „tolerancia intoleranciáját”: „Egy új intolerancia van terjedőben, ez teljesen nyilvánvaló. Megvannak a gondolkodás bevett mércéi, amelyeket mindenki alkalmazni kell. Ezeket az úgynevezett negatív toleranciában (*»in der sogenannten negativen Toleranz«*) hirdetik meg. Például amikor azt mondják, hogy a negatív tolerancia okán nem lehet kihelyezni a keresztet a falra a középületekben. Alapjában véve a tolerancia felszámolását (*»Aufhebung der Toleranz«*) éljük meg, hiszen arról van szó, hogy a vallás, a keresztény hit többé nem nyerhet látható kifejeződést” (XVI. Benedek 2011: 67).

A „negatív tolerancia” persze önmagában is nehéz kifejezés, de olyasmit sugall – habár a pápa erre itt nem tér ki –, hogy a tolerancia adott esetben épp

a tolerancia nevében korlátozható, ahogyan például Herbert Marcuse „represszív toleranciája” is azt fejezte ki az 1960-as években, hogy „meg kell fordítani” a tolerancia irányát, megvonva azt a hatalmon lévőkötől, illetve a „jobboldaltól”, lévén az maga is intoleráns a társadalom elnyomott osztályai és az őket képviselő „baloldal” iránt (MARCUSE 1965). Mai olvasatban, amikor a jobboldal már nyilván nehezen azonosítható a hatalmon lévőkkel általában, a keresztiek nyilvános elhelyezésének tilalma inkább arra vonatkozik, hogy a hasonló jelképek sértik a nem keresztények érzékenységét, vagyis egyfajta rendkívül áttételesen értett vallási türelmetlenséget vagy kirekesztést fejeznek ki.

Az, hogy az ilyen „negatív tolerancia” valójában csak játék a szavakkal, amennyiben az intolerancia egy formáját nevezi toleranciának, nehezen vitatható, de a jelen gondolatmenet szempontjából fontosabb azt szemügyre venni, hogy vajon tényleg a vallással *szembeni* intoleranciáról van-e szó, vagy inkább *vallási* intoleranciáról, amely egyik vallásnak a másikkal szembeni türelmetlenségét jelenti. Az, hogy a „vallás” szó mellett rögtön a „keresztény hit” jelenik meg, legalábbis felveti a lehetőséget, hogy – ha nem is feltétlenül szinonim a kettő – azért elsősorban mégis a kereszténységről és a hozzá hasonló vallásokról beszélünk mint az intolerancia tárgyairól, miközben továbbra sem kizárt, hogy az őket kizáró hitrendszer maga is vallási jellegű. Ezt látszik megerősíteni a szöveg folytatása is, amely különböző jelzőkkel ellátva ugyan, de mégis vallásról beszél: „Amikor például a hátrányos megkülönböztetés eltörlésének címszava alatt arra akarják kényszeríteni a katolikus egyházat, hogy változtassa meg a homoszexualitás vagy a nők pappá szentelése kapcsán vallott nézeteit, akkor ez azt jelenti, hogy az egyház nem élheti meg többé identitását, s helyett egy elvont negatív vallás (*»abstrakte Negativreligion«*) válik zsarnoki mércévé, amelyet mindenkinek követnie kell. Látszólag ez a szabadság – már csak azért is, mert ez az eddigittől való megszabadulás” (XVI. Benedek 2011: 67).

Az „elvont” vagy „absztrakt” szó ugyanúgy többféleképpen érthető, mint a „negatív”. Habár pontos magyarázatot nem kapunk, az elvontság leginkább arra látszik utalni, hogy – szemben a kereszténység konkrét, a teremtett világ és az ember adottságaiból kiinduló természetjogi felfogásával – valamilyen merőben elméleti, filozófiai vagy inkább ideológiai nézet az, amely igyekszik saját konstrukciói nevében felülről a korábbiakat. Nem nehéz kihallani a megfogalmazásból a haladás kultuszának kritikáját sem, amely a szabadság egy hasonlóan absztrakt, a természeti és történeti realitásoktól független fogalmát tekinti dogmatikus igazodási pontnak, azonosítva a szabadságot a múlttól való megszabadulással (*„die Befreiung vom Bisherigen”*). Az, hogy egy absztrakt

vallás ettől még vallás marad-e, továbbra is kérdéses persze, és hasonlóan kérdéses a „negatív vallás” vallási jellege is. A Negativreligion „negatív” előtagja végül is jelenthet akár „tagadót” (ha a negáció eredeti jelentését vesszük alapul), akár valaminek a „fordítottját” (például egy fénykép negatívja esetében), vagy egyszerűen csak „rosszat” (ahogyan a pozitív szó is sokszor pusztán a jó szinonimája a mindennapi nyelvhasználatban). A negatív vallás tehát lehet a vallás tagadása, a vallás valamilyen fordított lenyomata vagy tükörképe, de lehet csupán egy rossz, téves vagy hamis vallás. Hogy mégiscsak az utóbbiról van szó, azt a pápa válaszában további részei sejtetik: „Valójában azonban ez a fejlődés mindinkább egy új vallás intoleráns igényéhez (*»zu einem intoleranten Anspruch einer neuen Religion«*) vezet, amely vallás úgy tesz, mintha általánosan érvényes lenne, mert észszerű, igen, mivel ő maga az észszerűség, amely mindent tud, és ezért azt a teret is kiszabja, amelynek aztán mindenki számára mércéül kell szolgálnia” (XVI. Benedek 2011: 67).

Az elvont és negatív vallásról tehát – amelyet korábban Seewald hol új pogányságnak, hol ellenegyháznak, hol polgári vallásnak, hol nem is vallásnak, hanem laicizmusnak nevezett – mégiscsak kiderül, hogy vallás, jóllehet „új” vallás. A kifejezés itt minden körülírás nélkül szerepel, és csak találgatni lehet, hogy a következő említésben miért kerül idézőjelbe (vajon Benedek érezte úgy, hogy finomítania kell a megfogalmazáson, vagy ez már a szerkesztők leleménye volt), de ennél lényegesebb kérdés, hogy mi is tartozik az akár konkrét, akár átvitt értelemben vett új vallás kategóriájába. Amit a pápa ezen a ponton – visszatérve az intoleráns tolerancia korábbi témájára – konkrétan említ, az a „nyugati ész” vallása: „Valós fenyegetés, hogy a tolerancia nevében felszámolják a toleranciát, ez előtt állunk. A veszély, hogy az ész – az úgynevezett nyugati ész – azt állítja, hogy már tényleg megismerte a helyeset, s ezáltal igényt formál a totalitásra, ami azonban szabadságellenes. Azt hiszem, ezt a veszélyt nyomatékosan a nevén kell neveznünk. Senkit sem kényszerítünk arra, hogy keresztény legyen. De ugyanígy senkit sem lehet arra kényszeríteni, hogy az „új vallást” úgy élje meg, mint ami egyedül meghatározó és az egész emberiséget kötelezi” (XVI. Benedek 2011: 67–68).

Az „ész” és főleg a „nyugati ész” főbűnösként való kiemelése első látásra meglepő, de közelebről olvasva egyrészt visszautalásnak tűnik az „elvont” filozófiák totalitásigényére, másrészt felveti azt a lehetőséget, hogy ennél konkrétabb módon a nyugati tudományos racionalitás – helyesebben az ezt abszolutizáló humanista szcientizmus – kritikájaként olvassuk. A pápa maga is megerősíti, hogy nem általában a „tisza ész” kanti fogalmát utasítja el, csupán

azt a gondolkodásmódot, amely az észszerűséget „a természettudományosan megismerhetőre” („*was man naturwissenschaftlich erkennen kann*”) korlátozza, kizárva mindent, ami azon túlmutat („*was darüber hinausführt*”). A szcientizmus effajta kritikája egyáltalán nem újszerű, és valójában teljesen magától értetődő: elvégre ha a tudomány nevében valaki a tudomány által megismerhető világon kívüli dolgok létezését tagadja, akkor már ezzel az egyetlen aktussal túllépett saját világa határain, és egy másik – számára transzcendens – világról tett kijelentést. Wittgenstein híres megfogalmazását idézve: „Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz” (WITTGENSTEIN 1989).

A szcientizmus története és új vallásként való leleplezése nem tartozik szorosán a jelen írás témájához, noha önmagában is komoly irodalma van.⁵ Viszont érdekes fejlemény, hogy habár korábban a pápa a nemi szerepek átértékelésével, a homoszexualitással és a női papsággal kapcsolatos nézetek kapcsán emlegetett vallási intoleranciát, most maga a beszélgetőtárs, Peter Seewald is az „új ateizmus” – egyes nyugati tudósok vagy inkább tudománynépszerűsítők által hirdetett – új vallása felé tereli a dialógust, és itt a vallás már újfent konkrét, nem idézőjeles formában szerepel: „Azt az agresszivitást, amellyel ez az új vallás fellép, a *Der Spiegel* úgy írta le, mint ’az ateisták keresztes hadjáratát’. Ez a keresztes hadjárat a kereszténységet ’isteni téveszmeként’ gúnyolja ki, és átoknak tekinti a vallást, hiszen minden háború annak számlájára írható” (XVI Benedek 2011: 68).

Az *Isteni téveszme* Richard Dawkins rendkívül népszerű, de – még az egyébként szintén ateista John Gray szerint is – végtelenül idejétmúlt, voltaképpen 19. századi szemléletű könyvének címe (DAWKINS 2007), amellyel a fő gond éppen az, hogy teológiai tudatlanságának és filozófiai sekélyességének köszönhetően észre sem veszi, mennyire átfogó világnézetet hirdet, hasonlóan az általa kritizált „valláshoz”, amelynek fő képviselője természetesen továbbra is a kereszténység, ha ugyan nem annak egy jellegzetesen amerikai formája. Dawkins és az új ateizmus vallásként való leleplezése ugyanakkor még kétségesebbé teszi a világi és a vallási szféra megkülönböztetését. Ha már az ateizmus is jellemezhető vallásként (noha olyasmi, mint „az” ateizmus természetesen nem létezik, csupán különböző ateizmusok vannak), akkor valószínűleg minden világnézet

⁵ Lásd pl. SMITH 1994; SCHREMPF 2012; WILLIAMS 2015; GRAY 2018.

nevezhető tetszés szerint vallásinak, világinak, világi módon vallásosnak vagy vallásos módon világinak, akár szó szerinti, akár metaforikus értelemben.

A „pogány”, „egyházellenes”, „polgári”, „világi”, „elvont”, „negatív” és „új” jelzők mind azt fejezik ki, hogy van valami, ami különbözik a „hagyományos” értelemben vett vallásoktól (elsősorban a kereszténységtől, mert mintha mégis ez maradna a vallástörténet, sőt az egész emberi történelem vonatkoztatási pontja), miközben képtelenek vagyunk megmondani, miért ne lenne egy ilyen ideológia maga is vallásos. A hasonló kifejezések száma történetileg még ennél is nagyobb: ahogy arról magam is írtam korábban (NYIRKOS 2021), a francia filozófus, Condorcet már 1791-ben „politikai vallásként” („*religion politique*”) leplezte le a francia forradalom által megalkotott alkotmány kultuszát; a német nyelvben 1910 körül jelent meg a „pótvallás” („*Ersatzreligion*”) szó; Olaszországban Luigi Sturzo nevezte az állam kultuszát „laikus vallásnak” („*religione laica*”) 1918-ban; 1935-ben pedig az angol nyelvben is megjelent a „világi vallás” („*secular religion*”) kifejezés Guy Stanton Fordnak a modern diktatúrákról kiadott tanulmánygyűjteményében. És ha már a terminológiai kontextusnál tartunk, ne feledkezzünk meg a hivatalos egyházi megnyilatkozásokról sem: 1938-ban például XI. Pius *Non abbiamo bisogno* kezdetű enciklikája beszélt az olasz fasizmusról úgy, mint pogány kultuszról, állami bálványimádásról („*statolatρία*”), sőt vallásosságról („*religiosità*”), amely persze nem rendelkezik a katolikus vallásra jellemző természetfeletti jelleggel (XI. Piusz 1931: 44). Mivel természetesen az enciklika célja sem az volt, hogy a fasiszta rendszert vallástudományi szempontból kategorizálja, csupán annyi, hogy szembeállítsa a katolicizmussal, itt sem kapunk világos választ arra a kérdésre, hogy végső soron „világi” vagy „vallási” jeliséggel állunk-e szemben.

Már ha egyáltalán van értelme ennek a megkülönböztetésnek. Ebben mintha XVI. Benedek sem lenne biztos, mert a Peter Seewalddal folytatott dialógus vége felé mégiscsak „két szellemi világ összecsapásáról” („*das Aufeinanderstoßen zweier geistiger Welten*”) beszél (XVI. Benedek 2011: 72). Érdekes módon tehát a hit és a szekularizmus egyaránt „szellemi” világnak bizonyul, ami ismét csak felveti a gyanút, hogy a maga módján az utóbbi is vallásszerű jelenség, ráadásul nem is egyfajta „új vallás”, hanem olyasmi, ami a történelem során mindvégig jelen volt. A pápa ugyanis konklúzióként nem kevesebbet állít, mint hogy az egész világtörténelem „a szeretet két formája közötti harc”: az önszeretetét, amely akár „a világ elpusztításáig” vezethet, és a mások iránti szeretetét, amely „az önmagunkról való lemondásig” terjed. A két szellemi világ és a kétfajta szeretet küzdelme nem véletlenül ébreszt ágostoni allúziókat: maga a pápa is

Szent Ágostont idézve helyezi ebbe az üdvtörténeti – eszkatologikus, sőt már-már apokaliptikus – kontextusba az eddig elmondottakat. „Ez a harc, amelyet mindig is láthattunk, most is zajlik” (XVI. Benedek 2011: 74). Ami végül is azt az értelmezést erősíti meg, hogy a pogányság, ellenegyház, laicizmus, új vallás, absztrakt és negatív vallás terminológiája voltaképpen félrevezető. Sokkal hasznosabb volna, ha a „világi” és a „vallási” modern megkülönböztetése helyett (amelyet Szent Ágoston még nyilván nem ismerhetett, nem is beszélve a kettő olyan zavaros vegyítéseiről, mint a „világi vallás”) egyszerűen kimondanánk, hogy egyaránt abszolút igényű világnézetek ütközéséről van szó. A kereszténység ugyanúgy nem „vallás”, ahogy a szekularizmus sem vallástalanság. Egy átfogóbb metafizikai perspektívából tekintve – és erre valóban Ágoston a legjobb példa – valami sokkal drámaibbról van szó: a jó és a rossz kibékíthetetlen konfliktusáról, amelyben a kereszténység nem egy nehezen definiálható kategória a esete, hanem mindannak képviselője, ami az embert emberré, és nem pusztán saját vágyainak kiszolgáltatottjává teszi, ennek minden tragikus következményével együtt.

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2010): *Licht der Welt – Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Freiburg: Herder.
- XVI. Benedek (2011): *A világ világossága. Peter Seewald beszélgetései a pápával*. Budapest: Duna International – Új Ember.
- DAWKINS, Richard (2007): *Isteni téveszme*. Ford. Kepes János. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- GRAY, John (2018): *Seven Types of Atheism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- KISTER, Kurt (2010): Wir wollen nicht mehr Papst sein. *Süddeutsche Zeitung*, 2010. május 17. Online: www.sueddeutsche.de/politik/benedikt-xvi-in-der-kritik-wir-wollen-nicht-mehr-papst-sein-1.480752
- MARCUSE, Herbert (1965): Repressive Tolerance. In WOLFF, Robert Paul – MOORE Jr., Barrington – MARCUSE, Herbert: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon, 81–118.
- MEIER, Bertram (2022): Unser Sonntag: Pontius Pilatus – der Funktionär. *Vatican News*, 2022. március 12. Online: www.vaticannews.va/de/kirche/news/2022-03/unser-sonntag-radio-vatikan-fastensonntag-2-2022-bertram-meier.html

- NYIRKOS Tamás (2021): The Proliferation of Secular Religions: Theoretical and Practical Aspects. *Pro Publico Bono*, 9(2), 68–84.
- XI. Piusz (1931): *Non abbiamo bisogno*. Online: www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno.html
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997): *A társadalmi szerződés, avagy a politikai jog elvei*. Ford. Kis János. Budapest: PannonKlett, 83–89.
- SCHREMPP, Gregory (2012): *The Ancient Mythology of Modern Science*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- SMITH, John E. (1994): *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. New York: Macmillan.
- WILLIAMS, Richard N. – ROBERTSON, Daniel N. szerk. (2015): *Scientism: The New Orthodoxy*. London: Bloomsbury.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest: Akadémiai Kiadó.