

KERESZTÉNYSÉG, TÁRSADALOM, FILOZÓFIA

KOCKÁZATOK ÉS KIHÍVÁSOK A MODERN GONDOLKODÁSBAN¹

SZILVESZTER LÁSZLÓ SZILÁRD

Babeş-Bolyai Tudományegyetem / Babeş-Bolyai University

Kolozsvár / Cluj-Napoca (RO)

szilveszter.laszlo@gmail.com

TITLE: Christianity, Society and Philosophy: Risks and Challenges in Modern Thought

ABSTRACT: The crisis of values and identity in modernism can be interpreted as an existential state of deficiency that condemns the individual to a passive understanding of hopelessness and disillusionment. The mind, accustomed to order, experiences the disintegration of the world's unity and the solitude of human beings as a tragedy, while perceiving the failure of Cartesian thought as a „world-lacking,” a type of existential crisis. This study aims to present various aspects of the concept of God and religiosity from the perspective of post-Enlightenment thought, from the 18th to the 21st century. It outlines the development of modern rationalist thinking and the concepts of sacrality in idealistic philosophy, as well as their relationship to traditional forms of religiosity, and traces the main philosophical, theological and poetic trends and their impact, from the philosophy of Immanuel Kant to the present day.

KEYWORDS: religiosity; modern philosophy; secular worldview; christianity; post-secular age.

A modernizmus érték- és identitásválsága lényegében egy olyan hiányként értelmezhető egzisztenciális állapot, amely a személyiséget a reménytelenség és illúziótlanság passzív megismerésére kárhóztatja, de ugyanakkor egy rejtett lehetőségpotenciál fényében, az illúziókkal való végleges leszámolást is lehetetlenné teszi. A rendez szokott értelem az ember magára maradottságát tragikumként, a kartézianus gondolkodás csődjét pedig „világhiány”-ként, egyfajta egzisztenciális válságként éli meg. A kiábrándultság és idegenség érzése egy ilyen viszonyban többnyire együtt jelentkezik a lázadás gesztusaival, az Isten iránti sóvárgás pedig legtöbbször egy naív, antropomorfizált Teremtő-kép megidézésében teljesedik ki. Az Istenhez fűződő viszony azonban lényegét tekintve hermeneutikai viszony, ami azt jelenti, hogy mindenkor csak az ember és Isten közötti társas (f)elismerésében vagyunk képesek kiteljesíteni, annak tudatában, hogy a tőlünk különbözőt „*magunk elé tudjuk állítani úgy, ahogy van*”.² Egy ilyen kapcsolat nem a

¹ A tanulmány a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézetének támogatásával készült.

² Vö. Gadamer 2003, 90.

tudományos megismerés (szubjektum-objektum) irányultságában jön létre, hanem az odafigyelés alázatát, a szeretetet és a kérdés nyitottságát feltételezi. A modern ember általában önmagát állítja minden (pár)beszéd fókuszába, azaz csak egy olyan álláspontból tud megszólalni, amely „a vele szembekeverülő tárgyasulásban, vagyis az afölött való úrrá-levésben tapasztalja meg a létező[k]höz fűződő alapviszonyát”.³ A saját szubjektivitásában „ego”-ként értelmezett individuum így képzelenné válik a valódi dialógus létrehozására és fenntartására, próbálkozásai legtöbbször nem jutnak túl az önmagára-irányultság és a „másik”-at objektumként definiáló magatartás határán.⁴

VALLÁS ÉS FILOZÓFIA A XVIII–XX. SZÁZADBAN

A XVIII. századtól a keresztény vallásosság hagyományos formái egyre inkább háttérbe szorultak a szekularizálódó európai társadalmakban. A folyamat a XIX–XX. században is folytatódott, melyre egyfajta válaszként jött létre a hagyományos vallásos formák mellett a misztikus irányzatok újjászületése, az egyéni vallásosság tapasztalatainak vagy a transzcendens élményeknek az előtérbe kerülése.⁵ Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb igény mutatkozott az eltérő felekezetekhez vagy vallásokhoz tartozó emberek között a párbeszédre, a személyes Isten-élmények megosztására, valamint az Isten és az ember kapcsolatáról való gondolkodás különböző formáinak ütköztetésére. Szintén fontos kérdéssé vált a vallás és tudomány összeegyeztethetőségének megvitatása. Az ilyen törekvéseknek egyik formája a hívő emberek részéről a vallásos rítusok helyett a különböző világ- és léttapasztalatok felé fordulás. Az egzisztenciális kérdések egyéni élmények alapján történő megközelítése, ezek ütköztetése, a kötetlen párbeszéd így sok esetben járhatóbb útnak tűnik a XX–XXI. századi ember számára, mint a vallási rendszerek, felekezeti meggyőződések rigurózus képviselője, vagy egymással való szembeállítás.

1. Ez a paradigmaváltás ugyanakkor, jórészt a felvilágosodás által teremtett pragmatista szemlélet térnyerésének köszönhető, mely a modernizmus hajnalán Immanuel Kant szisztematikus filozófiájában „a gyakorlati ész” kritikájaként válik

³ Heidegger 2003, 232.

⁴ Ebben a kontextusban Martin Buber egy Én–Te vagy egy Én–Az kapcsolat kifejeződéséről beszél. Az Én–Te viszonyban: „a nekem rendelt Te átfog engem Önmagam, anélkül, hogy azonos lenne velem; korlátozott felismerésem feloldódik a korlátlan megismerésben. [...] a szeretet nem tapad az Én-re, hogy aztán a Te csak »tartalma«, tárgya legyen, a szeretet az Én és a Te között van.” Az Én–Az irányultság Én-je viszont: „ego-ként jelenik meg és szubjektumként ébred tudatára önmagának.” Vö. Buber 1994, 121; 19; 76.

⁵ Vö. Callison 2023, 4–7.

ismertté, és a morált tekinti a vallás egyetlen lehetséges kiindulópontjának, Istent pedig, a „tisztá ész” értelmezési köréből eltávolítva mintegy posztulátumként tételezi.⁶ Kant nézőpontjából a vallás nem a dogmákon vagy a teológiai rendszereken alapszik, hanem a racionalitáson. A transzcendens tapasztalat ebben a racionális megközelítésben távolról sem a vallási rítusok és cselekedetek megerősítéseként szolgál, sokkal inkább azok hagyományos formáit próbálja helyettesíteni. *A vallás a pusztá ész határain belül* című könyvében Kant egyenesen a „tisztá ész vallásáról” beszél, szembeállítva azt az „emberek” által alapított formális egyházzal, és minden olyan utat elutasít az Isten és ember kapcsolatában, amelynek nincs racionális alapja, és morálisan nem igazolható. A keresztény vallásosság olyan immanens sajátosságai, mint az ima, a zárándoklat, a szerzetesi elvonultság vagy a misztikus elmélkedés így teljes egészében hamis ájtatoskodásnak bizonyulnak. Az Isten és ember kapcsolat ebben a leegyszerűsített viszonyrendszerben nem jelent mást, mint a kötelezettségek racionális belátását és teljesítését, ami a krisztusi tanítás legfőbb parancsát: a szeretetet, az isteni kegyelem szükségességét és végső soron magát a megváltást is fölöslegessé teszi. A „tisztá ész” prioritásához ragaszkodva, a felvilágosodás gondolkodása így akarva-akaratlanul éppen azt az Isten és ember közötti ószövetségi távolságot próbálja újratерemteni, amelyet Krisztus a kereszthalálával és feltámadásával a keresztény tanítás szerint egyszer s mindenkorra megszüntetett:

„A vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete. [...] Az igaz egyedüli vallás egyebet nem tartalmaz, mint törvényeket, azaz olyan gyakorlati princípiumokat, amelyek feltétlen szükségszerűsége tudatossá lehet bennünk, amelyeket tehát a tisztá ész által (nem empirikus módon) kinyilatkoztatottnaként ismerünk el. [...] Itt tulajdonképpen nem is a külső forma különbségén, hanem csakis egyetlen alapelv elfogadásán vagy elhagyásán van a hangsúly, tehát hogy a cselekedetekben mint jelenségekben elevenen megmutatókozó morális érzülettel vagy pedig jámbor játszadozással és semmittevéssel akarunk-e Istennek tetszővé válni.”⁷

Kant száműzni kíván a vallás köréből mindent, ami túl van a racionalison, ami Isten és ember kapcsolatában az értelem számára megmagyarázhatatlan. Az ilyen elemeket haszontalan jámborságnak, „vallási rögeszmének” tekinti.

Azzal, hogy kizárja a megismerhetőség, a „tisztá ész” tartományából Istent, Kant a korabeli ateista, materialista filozófusok érveit is cáfolni akarja, mindazonáltal a későbbi generációk számára éppen ezek a kanti gondolatok szolgálnak kiindulópontként egy olyan (elsősorban a különböző XVIII–XIX. századi protestáns irányzatok által felhasznált) teológiai szemlélet megszületéséhez, amelyből

⁶ Vincze 2014, 72–73.

⁷ Kant 1980, 99; 105; 108.

teljességgel száműzetésre kerül a keresztény hagyomány, az egyéni és közösségi vallásosság és a misztikus szemlélet minden formája. Kant jószándékát nyilván nem feltétlenül szükséges megkérdőjelezni ahhoz, hogy belássuk: a racionalizmusra épített elméleti rendszerébe nem fér bele semmi, ami a tapasztalatiból elgondolhatón és levezethetően túl helyezkedik el. A tiszta ész kritikájában ezt részletesen ki is fejtí, mint ahogy azt is, hogy észérvekkel Isten léte nem cáfolható. Az ateisták érvei tehát – kanti értelemben – ugyanazon a téves úton járnak, mint az ún. „spekulatív teológiák”.⁸ Ahogy a kanti filozófia Isten létére és megismerhetőségére az ember mentális képességeit meghaladó feladatként tekint, nem áll meszsze a keresztény tanítástól, mely szerint a kinyilatkoztatás az elsődleges forrás, amelyből minden transzcendensre vonatkozó tudásunk származik: „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ólén van.”⁹ Ebben a törekvésében azonban nem jut el – kiindulópontja szerint el sem juthat – a tiszta észen alapuló teológiáig, a *theologia rationalis*ig, Krisztus személyével, a megváltással, a kinyilatkoztatással (melyet *theologia revelatanak* nevez) viszont nem tud mit kezdeni. Morálteológiájának talán a legnagyobb hibája abból fakad, hogy a teológiát alárendeli a filozófiának, a valóság racionálison túli, észérvekkel megközelíthetetlen területe pedig örökre vakfolt marad számára:

„Így tehát – állapítja meg A tiszta ész kritikájában mintegy konklúzióként – a legfőbb lény az ész merőben spekulatív használata számára pusztá ideál marad ugyan, ámde makulátlan ideál, olyan fogalom, mely minden emberi tudást beteljesít és megkoronáz, melyről ezen az úton nem lehet ugyan bizonyítani, hogy objektív realitás illeti meg, de cáfolni sem lehet.”¹⁰

A gyakorlati ész kritikájában Kant némileg finomít ezen a nagyvonalú, ám épp annyira felszínes következtetésén, és mivel a tökéletes erkölcsőség, az emberi boldogság és a legfőbb jó elérését csak az örökkévalóságban tartja lehetségesnek, a lélek halhatatlanságában tulajdonképpen Isten létét és az üdvösség lehetőségét is igazolhatónak tekinti, amennyiben az emberi élet az erkölcsi törvény kiteljesítéséhez közelít:

„A morál tanítása ezért voltaképpen nem is arra vonatkozik, hogy miként tegyük magunkat boldoggá, hanem arra, hogy miként váljunk méltóvá a boldogságra. [...] ha az a kérdés, hogy mi volt Isten végső célja a világ megteremtésében, válaszul nem a világbeli eszes lények boldogságát kell megnevezni, hanem a legfőbb jót, mely e lények boldogságra irányuló kívánságához hozzácsatol egy feltételt, nevezetesen a boldogságra való méltóságot, az erkölcsiségüket, egyedül

⁸ Kant 2009, 488–508.

⁹ János 2006, 1190.

¹⁰ Kant 2009, 515.

ennek mércéje szerint remélhetnek valamikor részesülni az eszes lények a boldogságban egy bölcs alkotó kezéből.”¹¹

A hagyományos egyházi tanítások mellőzése, valamint az erkölcsi kérdések előtérbe kerülése a kanti morálteológiában ugyanakkor a vallás és a művészetek közötti kapcsolatok tanulmányozása szempontjából is különösen érdekes, mert előrevetíti a XIX. századi kritikus, irodalomtörténész, Matthew Arnold kijelentését, mely szerint legtöbbet, amit a vallás és filozófia ad, a jövőben a költészet váltja fel.¹²

Egy másik XVIII–XIX. századi protestáns gondolkodó, Friedrich Schleiermacher a hagyományos vallásos szemlélet háttérbe szorulását kéri számon kortársain, különösen fájdalmasnak tartva, hogy elsősorban a művelt emberek azok, akik a keresztény hagyományokat a tudományokkal vagy a művészetekkel akarják helyettesíteni.¹³ Schleiermacher radikálisan elutasítja a felvilágosodás egyes gondolkodóinak ateista szemléletét, de a kanti morálfilozófiát is. Szerinte igaz ugyan, hogy a vallás nem a dogmákkal történő egyetértést, de nem is valami világmagyarázó metafizikát, vagy az etikai elvekhez ragaszkodást jelenti, sokkal inkább a végtelenhez tartozás megérzése és az Istentől való abszolút függés felismerése.

„A vallás, saját tulajdonának birtokba vétele érdekében, ezennel lemond minden arra vonatkozó igényéről, ami a metafizikáé és a morálé, és mindent visszaad, amit ráerőszakoltak. Nem sóvárog az után, hogy természete szerint meghatározza és magyarázza az univerzumot, mint a metafizika, és nem vágyik arra, hogy a szabadság erejéből és az ember isteni önkényéből tovább építse és befejezze az univerzumot, mint a morál. A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés. [...] a végtelent keresi az emberben, amelynek az ember, miként minden egyedi és véges dolog is, lenyomata és kifejeződése.”¹⁴

Megigazulttá pedig Schleiermacher szerint nem az etikai törvényekhez való ragaszkodás felsőbbrendűségének tudata, saját individuális felmagasztalása teszi a hívó embert, hanem az Isten és a világegyetem tökéletességének és fenségességének belátása nyomán érzett alázat. Ebből a nézőpontból a morál és vallásosság között nem valamiféle átfedés, hanem radikális ellentét feltételezhető:

¹¹ Kant 2004, 155–156.

¹² Vö. Callison 2023, 6.

¹³ „Ma különösen a művelt emberek élete van távol mindattól, aminek akár csak valami köze is volna a valláshoz. Tudom, hogy ti éppúgy nem tisztelitek szent csöndben az istenséget, mint ahogy az elhagyott templomokat sem keresitek fel, tudom, hogy pompás lakásaitokban a bölcsek mondásain és a költők dalain kívül nincs más házi isten, és hogy az emberiség és a haza, valamint a művészet és a tudomány, melyekről azt hiszitek, hogy mind megragadhatjátok, lelketeket oly teljes mértékben lefoglalja, hogy az örök és szent lény számára, amely számotokra a világon túl van, már semmi sem marad, és számára már egyáltalán nincs érzéketek.” Schleiermacher 2000, 7.

¹⁴ Schleiermacher 2000, 31.

„Ha az univerzum szemlélése után visszapillantunk tulajdon énkre, és látjuk, hogy hozzá mérve hogyan válik énk végtelenül kicsivé, mi lehet természetesebb akkor a földi halandó számára, mint a keresetlen, mélyről fakadó, igaz alázat? [...] a morál nem ismer más hódolatot, csak a saját törvénye előttit, mint önzőt és tisztátalant kárhozatt mindent, ami együttérzésből és hálából fakadhat.”¹⁵

A XVIII–XIX. századi idealista filozófia másik nagy szintézisteremtő alkotója, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schleiermacherhez hasonlóan ellentmond Kant morálteológiai okfejtéseinek, amennyiben az erkölcsi szférára redukált vallásfogalmat értelmetlenségnek tekinti. Hegel filozófiájában a vallás elsősorban a szeretetben teljesedik ki. Szerinte Istennek az emberek irányába megnyilvánuló szeretetét a bűnbánat és bűnbocsánat kegyelmében találhatjuk meg, abban, hogy Isten egyszülött fiában, Jézus Krisztusban emberré válva a morális törvények és az ítélkezés fölé helyezte a hitet és a szeretetet. Isten nem törli el az immoralis cselekedetet vagy annak következményeit, hiszen *„a tettét sohasem lehet nem-tetté változtatni”*, hanem a szeretet által kibékíti azt a kegyelemben:

„A vallás egy a szeretettel. Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy a lényünkkel; csak magunkat látjuk benne, és ő mégsem mi vagyunk – ez oly csoda, melyet fel nem foghatunk. [...] Jézus a parancsokkal az érzületet állítja szembe, azaz a megfelelő cselekvésre való hajlamosságot; a hajlam alapja önmagában van, ideális tárgyat önmagában hordja; nem valami idegenben, nem az ész erkölcsi törvényében. [...] Az érzület megszünteti a parancsok pozitivitását, objektivitását; a szeretet megszünteti az érzületnek a korlátait, a vallás a szeretetnek a korlátait.”¹⁶

Hegel szerint az emberi értelem az isteni szellem tükörképe, a vallás pedig egyáltalán nem valamiféle ember által alkotott valóságpótlék, hanem – Vincze Krisztián találó megfogalmazásában: *„az isteni szellem terméke és Isten működésének az eredménye.”¹⁷* A hegeli gondolkodás így az Isten és ember kapcsolatát, a hit és vallás fogalmait – bizonyos szempontból – visszatéríti a XVIII. század előtti keresztény hagyományokhoz és teológiához, a krisztusi tanítást pedig újra filozófiai alapokra szeretné helyezni. Schleiermacher vagy Hegel vallásfelfogása azonban távolról sem elég ahhoz, hogy a racionalista világszemlélet és a kanti akarattika torzultságait megszüntesse. Hegel vallásfilozófiája azért sem tudja betölteni ezt a szerepet, mert

¹⁵ Schleiermacher 2000, 61–62.

¹⁶ Hegel 2024, 36; 42; 46.

¹⁷ *„A hagyományos keresztény metafizika – állapítja meg Vincze Krisztián – kiindulópontja a keresztény kinyilatkoztatás volt, amiben a kinyilatkoztatás azt jelentette, hogy Isten személyes mivoltában kapcsolatot létesít az emberrel, s ebben a kapcsolatban úgy mutatkozik meg, mint aki a világot alkotta, s mint aki abban hat. [...] A keresztény vallás gyakran beszél Isten és ember rokonságáról és ennek a rokonságnak a legfontosabb közegét Hegel a szellem-mivoltban ragadja meg.”* Vincze 2014, 71; 83.

a szintézisre való törekvésében képtelen az általános fogalmak és az analitikus értelmezés szintjéről eljutni az egyénhez, az egyedihez.

2. A világ és a végső kérdések megismerhetőségének vagy legalábbis ezek behatárolhatóságának posztulátuma, valamint az Isten és ember kapcsolatának racionális alapokra helyezése a felvilágosodás gondolkodóinál egy olyan szokásrendszert kapcsol a vallásosság és a kereszténység fogalmához, amelyben az Istenbe vetett feltétlen bizalom és hit helyett a „jó polgár” eszményi alakjához való igazodás és az erkölcsös cselekedetek kerülnek fókuszba. Ezt a szemléletet a XVIII–XIX. századi protestáns gondolkodás is többnyire elfogadja és továbbviszi. A XIX. századi vallásfilozófiában talán egyedül Søren Kierkegaard az a gondolkodó, aki a protestantizmus oldaláról radikálisan újraértelmezi az Isten és ember közötti kapcsolat lényegét. Az emberi lét és az isteni kegyelem, a hit és kétely, a bűnbánat és bűnbocsánat kérdéskörének egyedi értelmezéséből kiindulva Kierkegaard megalkot egy olyan filozófiai rendszert, amely az egyén üdvösségére, a személyes hit fontosságára helyezi a hangsúlyt. Írásaiban a keresztény tanítások paradoxon-jellegének a felmutatása természetessé teszi annak a belátását, hogy sem a hit, sem az ember Isten-kapcsolata racionálisan nem megragadható, az emberi élet kiteljesedése és az üdvösség pedig nem pusztán a polgári illemhez és a szokásokhoz vagy az erkölcsi törvényekhez való ragaszkodás következménye.¹⁸ Kierkegaard az Istenné lett ember, Jézus Krisztus életének, halálának és feltámadásának eseményét a hit és a megbotránkozás kategóriáival írja le. A megbotránkozás szerinte nem egyszerűen a tapasztaltak felfoghatatlanságát vagy megemészthetetlenségét jelenti, hanem egyfajta viszonyulás Istenhez, annak az embernek a viszonyulása, aki saját ész-érvei, akarata vagy érzelmei sodrásában felfuvalkodottá, kétkedővé vagy elutasítóvá válik, így képtelen felfogni a szakadékot, amely Isten és ember között van, és aminek áthidalására egyedül Isten képes: „ami két ember kapcsolatában csodálat, illetve irigység, az az Isten–ember kapcsolatban imádás és megbotránkozás.”¹⁹ Éppen ezért, a bűn fogalma, Kierkegaard értelmezésében, nem az erkölcsiséggel ellentétes, hanem a hittel. Azzal szemben, hogy a kereszténység nagy eseményeire a filozófia, sőt a felvilágosodás utáni teológia is sokszor csupán történetiként tekint, Krisztus jelenvalóságát, a személyes Isten-kapcsolat fontosságát hangsúlyozza:

„A historikus krisztushit badarság – állapítja meg *A keresztény hit iskolája* című írásában –, amolyan keresztényietlen zűrzavar; mert valahány igaz keresztény van az egyes nemzedékekben, mind egyidejűek Krisztussal, semmi közülük a megelőző nemzedék keresztényeihez, de minden az egyidejű Krisztushoz.”²⁰

¹⁸ Vö. Püsök 2010.

¹⁹ Kierkegaard 1993, 101.

²⁰ Kierkegaard 1998, 81.

Talán nem másodlagos az sem, hogy Kierkegaard szövegeinek nyelvezete nagymértékben szakít a XIX. századi idealista filozófia fogalomhasználatával, és utat tör egy olyan – elsősorban poétikai sajátosságokkal bíró – nyelv dimenziói felé, ami a krisztusi példabeszédekben vagy az ószövetség történeteiben is jelen van. Ebben az értelemben Kierkegaard az egzisztencializmust előlegezi meg.

Kant, Schleiermacher, Hegel vagy Kierkegaard filozófiájával szemben a XIX. század angol gyarmatbirodalmában, a viktoriánus kor gondolkodása és művészei már nem a keresztény hagyományhoz való viszony vagy a hitújítás oldaláról közelíti meg ezt a kérdéskört, hanem a vallásosság és ateizmus, a hit és a kétely dilemmája felől. A két szemlélet konfliktusában az egyházi tanítások, a kinyilatkoztatás és a tradicionális értékekbe vetett bizalom áll szemben a korabeli tudományos felfedezések és elméletek hatására létrejött, és ezeket eszközként felhasználó valálatalansággal. Egyfajta politikai és társadalmi következményként pedig megjelenik az a szekuláris elvárás, hogy a vallásosság szoruljon vissza a családi és a magánzférába.²¹ És itt tulajdonképpen megint utalhatnánk Matthew Arnold azon megjegyzésére, hogy a vallásosság szerepét egyre inkább a művészetek fogják átvenni. Arnold szerint egyedül a költészet képes arra, hogy vigasztalást és reményt adjon, hogy a lét értelmét megmutassa az emberiségnek. Az 1884-ben megjelent *The Study of Poetry* című esszéjében mind a vallást, mind pedig a filozófiát a tudás illúziójának, a valóság árnyékának tartja, hamis ábrándoknak, amelyekre a tájékozatlan emberek építenek:

„vallásunk, amely olyan bizonyítékokat vonultat fel, mint amelyekre a nép ma támaszkodik; a filozófiánk, amely büszkélkedik az ok-okozatról és a véges és végtelen létről szóló érveléseivel; mik is ezek, ha nem a tudás árnyékai, álmai és hamis látszatai? Eljön a nap, amikor csodálkozni fogunk magunkon, hogy bízunk bennük, hogy komolyan vettük őket; és minél inkább észrevesszük ürességüket, annál inkább fogjuk értékelni »a tudás lélegzetét és finomabb szellemét«, amit nekünk a költészet kínál.”²²

Arnold szerint a vallás háttérbe szorulása annak köszönhető, hogy – bár évszázadokon át a tények birtokosának tartotta magát – a tudományos felfedezések és a modern gondolkodás éppen a valóság tényeire hivatkozva szorította ki a korábbi helyzetéből. A költészet – ezzel szemben – mindig az eszmék világára hagyatkozott, ezért örökre megmarad. Egy másik XIX. századi angolszász kritikus A. C. Bradley a költő és a próféta szavak közös latin eredetéből kiindulva egy új szempontú művészetorientációt javasol, melynek lényege, hogy a műalkotás nem a szórakoztatás eszköze, hanem egy „magasabb rendű igazság” médiuma, amely mintegy az ember kérdéseire adott válaszként mutatja meg a világot. Ez a nézőpont a

²¹ Callison 2023, 198–199.

²² Arnold 1888, 3.

művészetet tekinti a hit eredendő forrásának, a költőt pedig olyan ajándék birtokosának nevezi, aki a hitetlenség közegében egy – az államférfiakétól, tudósokétól, felfedezőkétől, filozófusokétól különböző –, szakrális hang megszólaltatására képes.²³ Nyilvánvaló, hogy Bradley álláspontja a Matthew Arnoldénál kevésbé radikális, annyiban azonban hasonlít hozzá, hogy az elvesztett vallásos hit helyett a költészet és a művészetek felé fordulást javasolja megoldásként.

Arnold és Bradley tulajdonképpen nem tesz mást, mint azt a gondolatot viszi tovább a művészetekre, amely az 1800-as évek végére egyfajta általános vélekedéssé vált, nevezetesen, hogy a vallásosság az új évszázadban, minden rítustól és szakrális szerepétől megfosztva feloldódik majd a kulturális emlékezetben, a templomokban pedig oktatási intézmények, múzeumok vagy könyvtárak lesznek. Ha a XIX. századi magyar irodalmat nézzük, ugyanezt találjuk meg Petőfinél vagy Jókainál. Petőfi Sándor *Az Apostol* című költeményében például az egyház hagyományos intézménye az elnyomó hatalom kiszolgálója, a vallási retorika, a prédikáció a nép megfélemlítésének eszköze, a papok pedig képviselői ugyanennek a hatalomnak: „Ahol pap emelt szót, / Ott az igazság megfeszítetik, / Az igazság szörnyethal ott. A pap / Minden szavára / Egy ördög áll elé, / S az ördög nem hatalmasabb, / De ékesebb szólásu, mint az isten, / S ha tettel győzni nem tud, / Tud elcsábítani.” Jókai Mór 1870-es években írt utópiájában *A jövő század regényében* a Duna-deltában létrehozott képzeletbeli állam, *Otthon* templomainak papjai sem a megszokott szertartásokat végzik. A civilizáció és a modern tudományok fejlődése – a szerző víziójában – hitetlenné teszi a hagyományos keresztény szemléletet, és lehetetlenné ennek továbbélését, az egyház pedig csupán a „köznép tanácsadója”, amennyiben a krisztusi tanítások alárendelődnek a morálfilozófiának, valamint a legújabb természettudományos elméleteknek és felfedezéseknek. Talán nem véletlenül *Az örök béke* a címe a regény második részének, mintegy ezzel is illusztrálva a kanti világ-felfogás hatását a XIX. századi irodalomra és gondolkodásra:

„Az Otthon templomain belül nem a szertartásban áll az isteni tisztelet, hanem az erkölcsök emelésében, az ismeretterjesztésben. Az Isten ismeretéhez nem a mesék, hanem a tények vezetnek. Az Otthon papja, mikor a világ teremtéséről prédikál, a geológiát magyarázza meg hallgatóinak s a földrétegek milliomméves titkait fölfedve előttük, bizonyítja be az Isten nagyságát, kinek egy évmilliom egy nap! S mikor az Isten országáról veszi fel a textust, az emberi tudományok tökéletesültét mutatja fel, amikben nagy az Isten! A népszerű természettudományi előadások, mik a köznépet megismertetik az alkotó mindenség csodáival, lehetetlenné teszik az ortodox mesék érvényben tartását, s kényszerítik a papot, hogy ha a nép előtt akar haladni, az ismeret lámpáját vigye kezében. S e fénynél jobban megismerik a nagy teremtet, mint a tradíciók sötétségében.”²⁴

²³ Bradley 1884.

²⁴ Jókai 1896, 16.

3. A XX. század elejére azonban, a művészek, gondolkodók, kulturális és politikai ideológusok egy része válságként kezdte megélni a nyugati modernitás állapotát. A különböző művészi területek, a kultúra és a filozófia erre adott válaszai jól ismertek: egyrészt a dekadencia, a szecesszió és az avantgardizmus, másrészt az egzisztencializmus, valamint a pszichoanalízis, a művészet és a tudományok eltérő irányultságából, de mind-mind ezt a válságot jelenítik meg. A korszak mennyi újító szándékú törekvése, a kísérletezés, a vállalt radikalizmus és forradalmiság üzeneteivel, annak a modernista, racionalista szemléletnek a tarthatatlanságát illusztrálja, amelyik a XVIII. századi felvilágosodás után – különböző változatokban és intenzitással –, de lényegében a XX. század elejéig egyeduralgó módon érvényesülni látszott. A XX. századi modern művész – paradox módon – egyszerre ennek a kulturális, egzisztenciális, ideológiai válságnak a képviselője és a modern gondolkodás továbbvivője. amennyiben képtelen elszakadni a folyamatos újítás szükségességétől és a társadalmi haladás illúziójától. A felvilágosodás előtti hagyományra nem hiteles forrásként, hanem csupán a történelmi fejlődés egy már meghaladott állapotaként tekint, saját (jelen)létét pedig az ettől való megkülönböztettségében határozza meg. Amint azt Roger Griffin elemzése alapján Erik Tonning kifejti, a XX. századi modernizmusnak egymással ellentétes vonásai vannak, hiszen a dekadencia és a megújulási vágy, a szélsőséges pesszimizmus és a mániákus optimizmus, a kétségbeesés és ünneplés, a káosz tapasztalata és az új rend utáni várakozás Janus-arcú kettőssége egyaránt meghatározza.²⁵ A másik oldalról viszont a vallásos szféra is reménytelenül megosztottá válik a modernizmusban, Jamie Callisont idézve: *„egyrészt az új miszticizmus: a közvetlen, töredékszerű megtapasztalások, illetve az individuális élmények hangsúlyozásával, másrészt a hagyományos vallásosság, a közösségi, a közvetítő és a rendszerszerűség iránti törődéssel.”*²⁶

A XX. század elején a vallási hagyományokhoz való visszatérés az angolszász keresztény gondolkodásban sokak számára az európai társadalom megújításának egyetlen járható útjaként jelenik meg. Az író, irodalomtörténész és filozófus G. K. Chesterton szerint *„a demokrácia és a nyugat önmegújító energiái» megtalálhatók a »régii teológiákban«; ha reformot akarunk, »az ortodoxiához kell ragaszkodnunk«.*²⁷ Egy ilyen viszonyban a kereszténység felvilágosodás előtti formáihoz való odafordulás az individuálistól a közösségi, a közvetlen tapasztalatok helyett pedig a közvetített felé tereli a vallásos létszemlélet és gondolkodás fókuszát. Hasonlóan érvel T. S. Eliot, aki a XIX. század végi és XX. századi irodalom- és művészetszemléletet éppen azért tartja problematikusnak, mert hiányzik belőle a vallásos érdeklődés. Szerinte a modern irodalmat megrontotta a szekularizmus, nem képes

²⁵ Vö. Tonning 2014, 3.

²⁶ Callison 2023, 13.

²⁷ Callison 2023, 12.

felfogni a természetfeletti felsőbbrendűségét, ezért csak az evilági szempontokra összpontosít. A régi írónál – jegyzi meg a *Religion and Literature* című 1935-ben megjelent esszéjében – még létezett egyfajta arányosság és belátás ezzel kapcsolatban, de a viktoriánus kori Anglia irodalomkedvelői és kritikusai a Biblia szövegére már sok esetben csak mint egy kiváló irodalmi alkotásra tekintenek. „Nem az a probléma – jegyzi meg Eliot –, hogy a modern irodalom a szokásos értelemben »erkölcstelen« vagy akár »amorális« lenne [...] Egyszerűen arról van szó, hogy elutasítja vagy teljesen tájékozatlan a legfontosabb és legalapvetőbb hitvallásainkkal kapcsolatban.”²⁸ Távol áll azonban Eliottól az a nézőpont is, amely szerint a „vallásos” irodalmat külön kellene választani a „világítól”, hiszen – amint azt megjegyzi – a „vallásosság” a XX. század elején eleve egy korlátozó értelemben használt fogalommal vált. A szekularizmus hatására ugyanis, a közvélemény már nem azt tekinti vallásos költőnek, aki a költészet teljes spektrumát vallásos szellemben dolgozza fel, hanem azt, aki kifejezetten ez iránt a „periférikus” téma iránt érdeklődik, és aki szövegeiből kihagyja azoknak a szenvedélyeknek a megjelenítését, amelyeket az emberek a „legfontosabbaknak” tartanak. „Az utolsó dolog, amit kívánnék az az lenne – állapítja meg ironikusan –, hogy két irodalom létezzen: az egyik keresztény fogyasztásra, a másik pedig a pogány világ számára.”²⁹

Ameddig tehát a XIX. századi vallásosság a személyes érzelmeket, addig a XX. század a közösségi élményt igyekszik rehabilitálni az Istennel való kapcsolatban, túllépve ezzel a felvilágosodás utáni racionalista vallásszemléleten. Amint azt az anglikánból rekonvertált híres XIX. századi katolikus teológus, költő, John Henry Newman megjegyzi: a modern világban a vallás válsága tömören úgy fogalmazható meg, mint a „tekintély és az engedelmisség” válsága,³⁰ hiszen az autonóm én és a kritikai gondolkodás felvilágosodáskori születése egyaránt aláásta az egyházak tekintélyét és az egyházi irányelveknek való engedelmisséget is. Európában, közösségi szinten ez nyilván jóval korábban kezdődött, a XVI–XVII. században, amikor a katolicizmus és a különböző protestáns felekezetek kölcsönösen megkérdőjelezték egymás doktrínáit, rituális szokásait és bibliaértelmezési szempontjait, kétségbe vonva a másik fél hitelességét. A két tábor közötti teológiai viták hozzájárultak a kereszténység egységes befolyásának csökkenéséhez, előkészítve a terepet a felvilágosodás eszméinek. A vallási pluralizmus tehát – paradox módon – egyik oka lett a laicizálódó, szekularizált társadalmi rendszerek kialakulásának, és az egyházi tekintély fokozatos erodálódásának.

Az alapvető ok, amiért a kereszténység szerves része a modernizmus minden koherens leírásának abban kereshető, hogy a kulturális átalakulás eszméje szükségszerűen magában foglalja a kereszténységgel és ennek kulturális paradigmáival

²⁸ Eliot 1975, 106.

²⁹ Eliot 1975, 105.

³⁰ Mendes-Flohr 2024, 1–11.

való konfrontációt is. A szekularizmus világnézetét képviselő modern gondolkodók, miközben elutasítják a vallásos szemléletet és hagyományt, legtöbbször elfelejtik, hogy a kereszténység mint eszmerendszer a háttérben mindvégig hatással volt a modern világfelfogás alakulására, és hogy abban a formában, ahogy az európai társadalomban létrejött, a keresztény kultúra nélkül maga az a XVIII–XX. századi nézőpontváltás sem létezhetne, amit ma jobb híján modernizmusnak nevezünk. Persze, célszerű ezt a kérdéskört a másik oldaláról is megvizsgálni: nyilvánvaló, hogy nemcsak a kereszténység hatott a felvilágosodás utáni filozófiai irányzatokra, hanem a különböző felekezetek is igyekeztek válaszokat adni a modern gondolkodás által felvetett kihívásokra.

Ameddig azonban Kant, Hegel, Schleiermacher vagy éppen Kierkegaard filozófiai–teológiai gondolatrendszere inkább a protestantizmus modernizációjára volt nagy hatással – és voltak ezeknek a törekvéseknek nyilvánvaló elhajlásai is –, addig a katolikus modernizáció csak a XX. század második felében, az 1962–1965 között zajlott II. Vatikáni Zsinat teológiai fordulata után következik be. X. Pius pápa *Pascendi dominici gregis* című, 1907-ben kiadott enciklikája, a modernizmus képviselőit még az egyház külső és belső ellenségeinek nevezi, olyanoknak, akik „megvetői lettek minden tekintélynek, türelmetlenek minden fék iránt: hamis lelkiismerettel dolgozva mindent elkövetnek, hogy az igazság iránti tiszta buzgalomnak tulajdonítsák azt, ami egyedül a makacsság és a kevélység munkája.”³¹ Szűk fél évszázaddal később pedig a XII. Pius pápa által, 1950-ben kiadott apostoli levél, a *Humani generis* is elítélően szól a modern filozófiai és teológiai eszmékről.³²

A XX–XXI. SZÁZAD SZAKRÁLIS TEREI ÉS KIHÍVÁSAI

A szekularizmus, szekularizáció fogalmát több értelemben is használhatjuk. Pozitív jelentésében a pluralista társadalom tagjai közötti különbségek tudatosítására és az adott állam törvényeinek az elfogadására vonatkozik. Ennek a megvalósulását számos példával lehetne illusztrálni akár a mai világunkból, akár a történelmi tapasztalatainkból kiindulva. A szekularizmus ideológiája akkor válik veszélyessé, amikor a társadalom modernizálódása érdekében kinyilvánítja igényét az alternatív utak, erkölcsi-ideológiai normák vagy kifejezésmódok beolvasztására, alárendelésére, vagy ezek hiteltelenítésére.³³ Maga a fogalom: a *saecularisatio*, a középkori latinban egy jogi szakkifejezésként volt alkalmazásban, és az egyházi tulajdon világiak részére történő átruházására használták. Modern kori, metaforikus

³¹ X. Pius 2016, 9.

³² XII. Pius 2016.

³³ Rasmussen 2010, 339–352.

értelemben azt jelenti, hogy a politikai, társadalmi és kulturális élet kulcsfontosságú területei átkerültek a „szent” területéről a „profán” térbe.³⁴

1. A modern társadalom számára a vallás volt az a kiindulópont, amelynek alapjain és amellyel szemben meg tudta határozni önmagát. A XX. századi fasiszta és kommunista diktatúrák ezt a szembenállást a végsőkéig fokozták, amennyiben az egyházakat igyekeztek teljesen kiszorítani a közéletből, a hívő magatartást vagy a vallásos eszmék terjesztését pedig szigorúan szankcionálták. Ugyanebben az időben a nyugat-európai liberális jogrend és a demokratikus társadalmak látszólag ugyan az értéksemlegességre törekedtek, miközben viszont egyre jobban háttérbe szorították a vallásos szemléletet.

„A szekuláris értékek térnyerése – jegyzi meg Bognár Bulcsu kiváló tanulmánya –, megkérdőjelezi a vallási világnézetek uralmát, és alkalmazkodásra kényszeríti, vagy kizárja őket a közbeszédből. [...] Természetesen a vallásos emberek nincsenek kizárva a nyilvános terekről, de jórészt a közbeszéd világi tartalma meghatározza az ottani diskurzus alapvető jellegét. Lényegében a vallásos egyéneknek félre kell tenniük alapvető meggyőződésüket, hogy egyenrangúan részt vegyenek a közbeszédben.”³⁵

A XX. század második felének keresztény konzervativizmusa pedig már többnyire nem a tradicionális értékekhez, a krisztusi hagyományhoz vagy a felvilágosodás előtti világszemlélethez való visszatérést jelenti, hanem egy olyan modern eszmrendszernek a felvállalását, amelynek alapja a szekuláris társadalmi normáknak való megfelelés, illetve azoknak a vallásos megnyilvánulásoknak a rekultivációja, amelyek leginkább az első világháború előtti korszakra voltak jellemzőek.

A XX. század végének, XXI. század elejének társadalmában azonban ezek a viszonyok kezdenek megváltozni. A szekularizmus ideológiája nem képes már kizárólagosan uralni a közttereket, hiszen nincsenek minden tekintetben afféle legitim köztterek, amelyek például a múlt század közepén még léteztek. Az állam, a különböző ideológiák, tudományos nézőpontok vagy technológiai szempontok is csak egy-egy szeletét képesek lefedni a közéletet foglalkoztató problémáknak. Az információgazdagság, az egyéni választási lehetőségek exponenciális kibővülése, a közbeszéd diffúz jellege és az egymással párhuzamosan vagy egymás részhalmozaként létrejövő szociális közösségek – a nagyfokú individualizáció és az alulról szerveződő kezdeményezések következményeként – olyan egyenrangú fórumokat hoznak létre, amelyek helyet adnak a különböző vallásos nézőpontok legitim megjelenítésének és képviselésének még a közömbös vagy ellenséges társadalmi platformokon is. *„Ha a posztmodern nézőpont helyes, akkor a szekularizmus*

³⁴ Mendes-Flohr 2024, 1.

³⁵ Bognár 2024, 3.

*mint ideológia csupán egy a sokféle perspektíva közül, nem pedig maga a metanarratíva*³⁶ – jegyzi meg T. Austin Lacy. És valóban, a XXI. században a vallásos tevékenységeknek bizonyos szempontból ugyanolyan létjogosultsága van, mint bármelyik nem szakrális alapon szerveződő társadalmi csoport megnyilvánulásának, még akkor is, ha az állam, a kereskedelmi média, a tudományos kutatás vagy a felsőoktatás által uralt terekre ez kevésbé jellemző.

2. Jürgen Habermas, a XX. század második felének egyik legismertebb európai filozófusa a XXI. századot a posztszekuláris társadalom századaként nevezi meg. Az 1900-as évek utolsó évtizedeiben – Habermas nézőpontjából – véget ért a modernizmusnak az a felvilágosodás ideológiájában gyökerező korszaka, amikor a vallásos szemléletre egy eltűnőben lévő, az emberek által egyre kevésbé igényelt és a mindennapi élet periferiájára szorult jelenségeként tekintettek, napjainkban pedig egyre sürgetőbbé válik egy olyan társadalmi konszenzus kialakítása, amelynek alapvető sajátosságai közé tartozik a keresztény értékrend reális alternatívaként való elfogadása. A vallásos emberek – adófizető polgárok – ugyanis, saját világfelfogásuk és morális meggyőződéseik propagálására és érvényesítésére éppen olyan jogokkal kell rendelkezzenek, mint más csoportok a társadalmon belül, beleszólásuk tehát az adott állam politikai, kulturális, szociális és oktatási ügyeibe a demokrácia viszonyai között pontosan annyira szükséges és elvárható, mint akármelyik helyi vagy globális közösségnek, érdekszövetségnek.

*„A tolerancia elvét csak akkor sikerül megszabadítani a gőgös eltérés gyanújától – állapítja meg Habermas –, ha a szembenálló felek egyenrangúként jutnak kölcsönös egyetértésre. [...] Azok a szekuláris polgárok, akik a fenntartással fogadják polgártársaikat, hogy ezek vallásos szellemi beállítottságuk miatt modern kortársakként nem vehetők komolyan, visszaesnek egy puszta modus vivendi szintjére, és ezzel elhagyják a közös állampolgárságon alapuló elismerés bázisát.”*³⁷

Habermas gondolataihoz kapcsolhatóan Volker Kaul a szekuláris társadalmi és állami berendezkedés több olyan aspektusát is megnevezi, amelyik posztszekuláris nézőpontból súlyos kritika alá vehetők: például azt, hogy egy szekuláris társadalomban a semlegesség védelmének jelszavával az állam mindenféle vallásos megnyilvánulást kitilt a közsféréből, megfosztva vallásos polgárait identitásuk felvállalásának szabadságától és a szekuláris polgárokkal való egyenjogúságuktól. Emellett a szekuláris állam nem ismeri (el) az emberek közötti vallási vagy kulturális különbségeket, hiszen a törvényhozásában és a társadalmat érintő

³⁶ Lacy 2007, 69.

³⁷ Habermas 2008, 53–54.

döntéseiben nincs tekintettel a különböző közösségek normarendszerére, etikai-filozófiai doktrínáira.³⁸

Egy hasonló kontextusban, a modernitás ideológiai pozícióira reflektálva Charles Taylor és Gregor McLennan a szekularizmus négy olyan egymással szorosan összefüggő aspektusát emeli ki, amely ennek a világról való gondolkodás egészét átfogó paradigmának a több évszázados kibontakozásában és militáns terjeszkedésében tetten érhető. Ezek a sajátosságok a következők: a) Isten száműzése az emberi életre, az élet céljaira vonatkozó egzisztenciális meghatározásokból; b) a humanista fordulat egyedüli érték-alternatívaként való propagálása; c) annak az elfogadtatása, hogy a vallásos hit az emberi törekvéseknek csak egy periférikus jelensége és d) egy olyan fejlődéselvű világkép hangsúlyozása, amelyben a vallás a tudománnyal, a technológiai forradalommal és a racionalizmussal szemben fokozatos térvessztésre van ítélve.³⁹ Ugyanakkor, amint azt McLennan egy tanulmányában megállapítja:

„a posztmodern terminushoz hasonlóan a posztszekularizáció sem kimondottan szekularizmus-ellenességet feltételez, vagy olyasvalamit, ami a szekularizáció után, esetleg ahelyett érvényesül. Sokak számára a posztszekularista kiindulópont a szekularizáció koncepciójára való egyszerű rákérdezést és válaszkeresést jelenti, a modern gondolkodás problematikájának, a »hit vagy célszerűség« kérdéseinek újratárgyalását.”⁴⁰

Ebből kiindulva fel kell ismernünk, hogy a hit vagy a hitetlenség nem annyira egyik vagy másik elméleti koncepció elfogadásán vagy elutasításán múlik, hanem inkább az isteni kegyelem, valamint az egymástól különböző személyes tapasztalatok és erkölcsi irányultságok eredményének tekinthető.⁴¹

A Habermas által posztszekuláris társadalomnak nevezett XXI. századi világban megvan tehát a lehetősége a különböző vallási nézőpontok és a szakrális világkép kiteljesedésének, viszont ez nagy kockázatokat is rejt magában. A közösségi terek alulról szerveződő, individualizált világában a hit és a transzcendens szemlélet óriási kihívások előtt áll. Az intézményes kereszténység ugyanis, melynek infrastrukturális adottságai még megvannak, a XX. században annyira a társadalmi élet peremére szorult, hogy legtöbbször nem képes vezető szerepet vállalni saját értékeinek világi képviselőjében, valamint a hívő emberek hatékony támogatásában és integrálásában. A több évszázados szembenállás következtében meggyengült egyházak, vallási közösségek nem mindig tudnak lépést tartani a szociális, gazdasági és ökológiai kihívásokkal, a virtuális tér kibontakozásának

³⁸ Kaul 2010, 266.

³⁹ Taylor 2009; Mc Lennan 2010, 627–647.

⁴⁰ Mc Lennan 2007, 59.

⁴¹ Vö. Taylor 2009, 627–647.

gyorsuló ütemével, azokkal a – sokszor ellentmondásos – folyamatokkal, amelyek a változó társadalom, a technológiai fejlődés miatt globális szinten bekövetkeztek. Persze, azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztény egyházban a több évszázados felekezeti elkülönülés lényegében egyik oka volt a szekularizációnak és a szekularizált társadalmi szemlélet fennmaradásának.⁴²

3. A XXI. században a profán terek szakralizálódása és a kultikus terek részben megtörtént deszakralizálódása következtében – amely például nyitottá tette a középkori katedrálisokat a különböző kulturális tevékenységek, nem hívő csoportok vagy a turizmus felé – a vallásosság is átalakult, hiszen a keresztény világkép központjai: a templomok és egyházi hivatalok elvesztették a korábban betöltött centrális szerepüket. Ezek a változások azonban többnyire nem a vallásos meggyőződés hanyatlását eredményezték, hanem a közösségi tevékenységek új formáinak megjelenését, felekezeti kötöttségeken belül és kívül: mediatizált események, a kortárs képzőművészet, zene és irodalom felhasználása a rituális tevékenységekben, virtuális igehirdetés, internetes jelenlét, karizmatikus csoportok, új vallásfilozófiai irányzatok létrejötte.

Az Isten és ember közötti kapcsolat XXI. századi újraértelmezését szorgalmazó törekvések közül, egyetlen példát kiemelve, megemlíthető az a keresztény szempontú filozófiai irányultság, amely Isten emberré válását és kereszthalálát, vagyis a krisztusi áldozatot egy kozmikus érvényű isteni terv részének tekinti, amellyel a bűnbocsánatot és a megváltást nemcsak az emberre, hanem a teremtés minden alkotóelemére, az élő és élettelen természetre is kiterjeszti. Ez a kereszténység egy olyan formája, amely határozottan túl kíván lépni az egyházi kötöttségeken, és fel akarja újítani kapcsolatát a szakrális hagyomány valamennyi misztikus dimenziójával, származástól függetlenül:

„Nagypéntek elsősorban Krisztus halálához kötődik. A keresztrefeszítésről szóló narratíva számos beszámolójában az ember Krisztus halála áll a középpontban, de egy mélyebb vizsgálat azt sugallja, hogy ez valójában nem egy antropocentrikus történet, hanem egy olyan cselekedet, amelyben az egész teremtés érintett. [...] Krisztus szenvedése a kereszten az egész teremtés javára szolgál minden időben.”⁴³

A keresztény ember – ebben az értelemben – a világ minden elemében társra talál, minden élettelen tárgyban, élőlényben és történésben a teremtés csodáját fedezi fel. A kereszténység mint krisztusi közösség pedig az egész Földet magában foglaló kozmológiában képzelhető el, amely integrálni tud minden hitvallást és minden ideológiát. A szertartásokra és rítusokra épülő hagyomány, az „egyházi

⁴² Bognár 2024, 1–18.

⁴³ Craith et al. 2024, 306–307.

kereszténység” helyett, amely nem volt képes arra, hogy szimbolikusan integrálja a különböző filozófiai-teológiai törekvéseket, ez a szemlélet kiterjeszti a jézusi szeretetparancsot az összes élőlényre, a földi természet és a világ minden létezőjére. Az emberi civilizáció és történelem alakulását, és különösképpen ennek jelenkori állapotát pedig betegségként értékeli, amely a *mi* helyett az *én* érdekeit tartja fontosnak:

„amikor Jézus azt parancsolja nekünk, hogy szeressük felebarátainkat, akkor nem csak emberi felebarátainkra gondol; hanem az összes állatra, madárra, rovarra és növényre, akik között élünk. [...] Nem foglalkozunk a természettel. »Magunkhoz beszélünk. Nem beszélünk a folyóval, nem hallgatunk a folyóra. Megszakítottuk a nagy beszélgetést [és] összetörtük az univerzumot«.”⁴⁴

Ez a szakrális öko-filozófia nyilvánvalóan közel áll a XXI. századi ember gondolkodásához, és a kortárs művészettől sem idegen. A keresztény szemlélet kozmikus egységét azonban – bármennyire is törekszik a különböző vallási és szakrális irányultságok integrálására – képtelen kiteljesíteni. Amellett ugyanis, hogy az emberi gondolkodás alapjaiban plurális, a hit pedig individuális természetű, a hagyománnyal és vallási irányzatokkal szembeni önmeghatározás már egymagában is a kereszténység egy részének kizárásával indít. Hiszen nemcsak a tradicionális egyházak napjainkban működő közösségi szerveződéseit, de – szakrális értelemben – minden hívőt elutasít, aki a történelem folyamán nem ezt a szemléletet képviselte. Másrészt pedig jogosan felvethető a kérdés, hogy amennyiben a történelem különböző vallási irányzatait és szövegeit egyaránt szakrális eredetűnek tekintjük, vajon az emberiség egymástól eltérő transzcendentális élményei és tanításai mind Istentől erednek-e, és ha ezt el is fogadnánk, akkor vajon nem lettek-e kompromittálva a gonosz evilági erői által? Ilyen értelemben a „kozmosz kereszténység”, amely ugyan saját hatókörét térben és időben mindenre és mindenre kiterjeszteni igyekszik, megmarad egy alternatív filozófiának.

A kozmoszról, a teremtett világról és az élőlények egymásra utaltságáról hasonló gondolatokat találhatunk Ferenc pápa *Laudato Si`* című, 2015-ben kiadott enciklikájában is. Ferenc pápa enciklikája már a bevezető gondolataiban utal VI. Pál pápára, aki 1971-ben az emberiség bűneként hivatkozik a természetrombolásra, és II. János Pál pápára, aki egy 2001-es katekézisében globális ökológiai megtérésre szólította fel a világ népeit.⁴⁵ A *Laudato Si`* a Földről – Assisi Szent Ferenc szellemében – mint egy élő organizmusról, szakrális egységről beszél, amely a bűn által a teremtés kezdeti tökéletességéből a pusztulás és szenvedés állapotába került:

⁴⁴ Craith et al. 2024, 306–307.

⁴⁵ Ferenc 2015, 6–7.

„Abban a hiszemben nőttünk fel, hogy birtokosai és urai vagyunk, és fel vagyunk hatalmazva arra, hogy kizsákmányoljuk. Az erőszak, mely a bűn által megsebzett emberi szívben lakozik, azokban a betegségtünetekben is megnyilvánul, amelyeket a talajban, a vízben, a levegőben és az élőlényeken észlelünk. Ezért a legelhagyatottabb és legsanyargatottabb szegények közé sorolhatjuk a mi elnyomott és elpusztított Földünket, amely »sóhajtozik és vajúdik«.”⁴⁶

A keleti ortodox egyház vezetőjét, Bartolomaiosz pátriárkát idézve, Ferenc pápa a bolygó tartalékainak a mértéktelen kizsákmányolását és az élővilág pusztítását „a teremtés elcsúfításának” nevezi, figyelmeztetve arra, hogy ez egy olyan kérdés, amely feltétlenül szükségessé teszi a környezetrombolásban való személyes részvétel belátásának és a bűnbánatnak a szükségességét is a XXI. századi ember számára. Határozottan elutasítja azt a szekuláris álláspontot, politikai vagy filozófiai szemléletet, amely a modern társadalomban megtűrt szubkultúrának tekinti a vallásokat, a több ezer éves keresztény hagyományt pedig a maga gazdagságával sokszínűségével, kozmológiai és öko-filozófiai megállapításaival irrelevánsnak tekinti vagy az irracionalitás területére száműzi.

A *Teremtés* könyvére utalva a pápai enciklika az emberi létezés három, egymást meghatározó kapcsolatának – az Istennel, az embertársainkkal és a természettel való összhangnak – a lerombolásáról beszél, amely a bűn miatt a világban megromlott. Mindez abból a törekvésből fakad, hogy az ember saját korlátozottságát megtagadva el akarta foglalni a Teremtő helyét, az élő és élettelen világ gondozása helyett pedig minden létezőt saját céljai elérésének eszközeként használt.⁴⁷ Elutasít azonban minden olyan érvet, amely önmagában csak az állat- és növényvilág vagy a környezet védelmét szorgalmazza, és nincs tekintettel az emberiség kiszolgáltatottjaira, nincs benne aggodás és együttérzés az emberekért.⁴⁸

Mindebből pedig – ha valamiféle következtetést szeretnénk levonni – elsősorban nem az a kézenfekvő, hogy az Istenbe vetett hit és a vallásosság a folyamatos kiteljesedés és visszaszorulás ciklusai révén, összhangban a társadalom állandó változásaival, mindig egyfajta kényszerpályán mozgott, hanem hogy a pesszimista

⁴⁶ Ferenc 2015, 6–7.

⁴⁷ „A világegyetem úti célja Isten teljessége – állapítja meg az enciklika – amelyet a feltámadt Krisztus, az egyetemes kibontakozás tengelye már elért. Ezzel egy újabb érvet sorakoztattunk fel arra, hogy elutasítsuk az emberi lény bármiféle zsarnoki és felelőtlen uralmát a többi teremtmény felett. A többi teremtmény végcélja nem mi vagyunk. Mindnyáján velünk együtt és rajtunk keresztül a közös végcél felé haladnak, ez pedig Isten, a maga transzcendens teljességében, ahol a feltámadt Krisztus átölel és megvilágít mindent. Az értelemmel és szeretettel felruházott embernek ugyanis, akit Krisztus teljessége vonz, az a feladata, hogy minden teremtményt visszavezessen Teremtőjéhez. [...] Amikor tudatosítjuk magunkban, hogy Isten tükröződik vissza mindenben, ami létezik, vágy ébred szívünkben, hogy imádjuk az Urat minden teremtményéért és minden teremtményével együtt.” I. Ferenc 2015, 51; 54.

⁴⁸ „Ha az ember nem ismeri el a maga valóságában egy szegény, egy emberi magzat, egy fogyatékkal élő személy értékét – hogy csak néhány példát említsünk –, aligha fogja meghallani magának a természetnek a kiáltását. Minden összefügg mindennel.” I. Ferenc 2015, 71–72.

jóslatokkal ellentétben a keresztény szemlélet immár több mint két évezrede mindig hatékony válaszokat tudott adni az ember transzcendencia-szükségletére, képes volt az állandó megújulásra, és reflektál a modern társadalom kihívásaira is. Ez a megújulás pedig nem az önmehtagadáson, a régi rend felszámolásán és a radikális forradalmi újratervezés gesztusain múlik, hanem egy olyan belső újratereptődés eredménye, amely a krisztusi hagyományból, valamint a hit egyéni és közösségi megnyilvánulásainak tradicionális és modern formáiból meríti erejét. A történelem folyamán, ehhez hasonlóan egyetlen ideológia vagy filozófiai-teológiai irányultság sem volt képes arra, hogy a sokféle külső és belső konfliktus és meg hasonlottság ellenére, globális szinten, a világ és a társadalom alakulását meghatározóan befolyásoló erőként, évezredekig fennmaradjon. Ha tehát a kereszténység úgy változik, hogy mindig vissza tud térni a krisztusi alapokhoz, meg tudja őrizni önazonosságát, ez végső soron elég erős érv amelle tt, hogy valóban a Szentlélek vezeti az egyházat.

IRODALOMJEGYZÉK / REFERENCE LIST

- Arnold, Matthew. 1888. The study of poetry. In *Essays in Criticism: Second Series*, pp. 1–55. London and New York: Macmillan and Co.
- Bognár, Bulcsu. 2024. Hybrid social spaces and the individualisation of religious experience in the global North: Spatial aspects of religiosity in postmodern society. *Religions* 15 (2): 241. <https://doi.org/10.3390/rel15020241>.
- Bradley, Albert Cecil. 1884. *The Study of Poetry: A Lecture*. London és Cambridge: Macmillan and Co.
- Buber, Martin. 1994. *Én és Te*. Budapest: Európa Kiadó.
- Callison, Jamie. 2023. *Modernism and Religion: Between Mysticism and Orthodoxy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eliot, T. S. 1932. Religion and literature. In *Selected Prose of T. S. Eliot*. Szerkesztette Frank Kermode, pp. 97–106. London: Faber and Faber.
- Ferenc pápa. 2015. *Laudato Si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. Fordította Tózsér Endre. Budapest: Szent István Társulat.
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Fordította Bonyhai Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.
- Habermas, Jürgen. 2008. A szekularizáció dialektikája. Fordította Éva Karádi. *Magyar Lettre Internationale* 7 (4): 51–54.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2024. Vázlatok a vallásról és a szeretetről. In *A tiszta ész: Válogatott írások*. Fordította Révai Gábor. Magyar Elektronikus Könyvtár. Online elérhetőség: <https://mek.oszk.hu/01300/01325/html/01.htm> (hozzáférés: 2024–07–05).
- Heidegger, Martin. 2003. A physis lényegéről és fogalmáról. In *Útjelzők*, pp. 225–282. Fordította Vajda Károly. Budapest: Osiris Kiadó.
- János evangéliuma. 2006. In *Biblia*, pp. 1190–1216. Fordította Gál Ferenc et al. Budapest: Szent István Társulat.

- Jókai, Mór. 1896. *A jövő század regénye*. II. rész. In *Jókai Mór összes művei*. Nemzeti kiadás, LIII. kötet. Budapest: Révai Testvérek Kiadása.
- Kant, Immanuel. 1980. *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította Papp Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.
- Kant, Immanuel. 2009. *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kiss János. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Kaul, Volker. 2010. Introduction. *Philosophy & Social Criticism* 36 (3–4): 265–280.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *A halálos betegség*. Fordította Rác Péter. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren. 1998. *A keresztény hit iskolája*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Lacy, T. Austin. 2007. The decline of the secular university. *International Journal of Educational Advancement* 7 (1): 68–70. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ijea.2150047>.
- McLennan, Gregor. 2007. Towards postsecular sociology? *Sociology* 41 (5): 857–870. <https://doi.org/10.1177/0038038507080441>.
- McLennan, Gregor. 2010. Uplifting unbelief. *New Blackfriars* 91 (1036): 627–645. https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2010.01394_1.x.
- Mendes-Flohr, Paul Robert. 2024. Secular religiosity: Heretical imperative, Jewish imponderables. *Religions* 15 (6): 725. <https://doi.org/10.3390/rel15060725>.
- Nic Craith, Mairéad, Ullrich Kockel, Mary McGillicuddy, and Amanda Carmody. 2024. Mystic Christianity and cosmic integration: On a pilgrim trail with John Moriarty. *Religions* 15 (3): 307. <https://doi.org/10.3390/rel15030307>.
- Pásztori-Kupán, István. 2010. *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- X. Pius pápa. 2016. *Pascendi Dominici Gregis: A modernizmus ellen*. Budapest: Kapisztrán Szent János Kiadó.
- XII. Pius pápa. 2016. *Humani Generis: Néhány hamis véleménnyel kapcsolatban, amelyek azzal fenyegetnek, hogy aláássák a katolikus tanítás alapjait*. Budapest: Kapisztrán Szent János Kiadó.
- Püsök, Sarolta. 2010. *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- Rasmussen, David M. 2010. Conflicted modernity: Toleration as a principle of justice. *Philosophy & Social Criticism* 36 (3–4): 339–352. <https://doi.org/10.1177/0191453709358843>.
- Schleiermacher, F. D. E. 2000. *A vallásról: Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. Fordította Gál Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.
- Taylor, Charles. 2009. Foreword: What is secularism? In *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Szerkesztette Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, pp. 11–23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonning, Erik. 2014. *Modernism and Christianity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vincze, Krisztián. 2014. Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa. *Athanasiana* 38: 70–84.