

# XII

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



ADORJÁNI PANNA  
ANDRÁS SÁNDOR  
BODÓ MÁRTA  
BOLBERITZ PÁL  
BRENDEL MÁTYÁS  
GÁBOR GYÖRGY  
GÁNÓCZY SÁNDOR  
KÁNTOR LAJOS  
KIRÁLY IBOLYA  
KISS DÉNES  
KOLOZSI TIBOR  
KOÓS ISTVÁN  
LÁSZLÓFFY CSABA  
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS  
NÉMETH JÚLIA  
POMOGÁTS BÉLA  
SZALAY MIKLÓS  
SZENTPÉTERY PÉTER  
ZUH DEODÁTH

# 5

III. FOLYAM  
**2014.**  
MÁJUS

**SZEKULARIZMUS –  
VITA ÉS PÁRBESZÉD**

# XXK

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXV/5. • 2014. MÁJUS

### TARTALOM

|   |     |
|---|-----|
| R. L. • Szerkesztői előszó  | 3   |
| KISS DÉNES • Deszekularizáció Romániában  | 4   |
| GÁBOR GYÖRGY • Napkitörés vagy napfogyatkozás?<br>Politikum és szakralitás, avagy a szekuláris paradigma alkonya              | 15  |
| MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS • Szekularizáción innen és túl   | 33  |
| LÁSZLÓFFY CSABA • Beavatás a közeljövő titkaiba,<br>Ajándék helyett a megfellebbezhetetlen, Mi az,<br>ami jelet hagy? (próza) | 47  |
| BRENDEL MÁTYÁS • A hit eredendő hibája és ennek<br>társadalmi kihatásai   | 50  |
| BOLBERITZ PÁL • Szekularizáció és szekularizmus   | 58  |
| KOÓS ISTVÁN • Metafizika, vallás, erőszak   | 63  |
| GÁNÓCZY SÁNDOR • Ateizmus és szekularizáció<br>mint teológiai témák   | 69  |
| SZALAI MIKLÓS • Evolúció és ateizmus.<br>Paul Draper evolúciós érve az ateizmus mellett                                       | 79  |
| SZENTPÉTERY PÉTER • Dawkins mutatványa.<br>Igehirdetés, vállvergetés, tervezetlenség  | 86  |
| KORUNK KULCSA   |     |
| ANDRÁS SÁNDOR • Töprengés a mai kocsmáról   | 96  |
| POMOGÁTS BÉLA • Találkozásaim a Korunkkal   | 100 |
| ■ TOLL  |     |
| KÁNTOR LAJOS • Túlélésről, emberségről, álnokságról   | 102 |
| NÉMETH JÚLIA • A látvány lényege – a lényeg látványa  | 103 |
| ■ DOKUMENTUM  |     |
| KIRÁLY IBOLYA • Egy tiltakozó beadvány kalandos útja 1978-tól   | 105 |





## ■ TÉKA

|   |     |
|---|-----|
| ADORJÁNI PANNA • Van-e élet a bánya után? .....                           | 111 |
| BODÓ MÁRTA • Paradoxonok a mennytől a föld alattig .....                  | 114 |
| MARKALY ARANKA • Sorsok, élettörténetek a 15. század fordulóján .....     | 116 |
| ZUH DEODÁTH • A kantianizmus nem kuriózum .....                           | 119 |
| KÁNTÁS BALÁZS • Szintetizáló verseskönyv a kulturális emlékezetéről ..... | 123 |
| MEDGYESI EMESE • Magyar Bukarest .....                                    | 126 |

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ■ ABSTRACTS ..... | 128 |
|-------------------|-----|

## ■ KÉP

KOLOZSI TIBOR szobrai



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Susținem  
**CLUJ-NAPOCA 2021**  
Capitală Culturală Europeană  
oraș candidat

**Kiadja** a Korunk Baráti Társaság ■ **Elnök:** KÁNTOR LAJOS ■ **Tiszteletbeli elnök:** DEGENFELD SÁNDOR  
**Főszerkesztő:** KOVÁCS KISS GYÖNGY ■ **A szerkesztőség tagjai:** BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), HORVÁTH ANDOR (főszerkesztő-helyettes, világirodalom), RIGÁN LÓRÁND (filozófia) ■ **Gazdasági vezető:** KOVÁCS GÁBOR ZSOLT ■ **Grafikai arculat:** KÖNCZEY ELEMÉR  
■ **Titkárság:** BALÁZS JÚLIA, SASS GYÖNGYI, SÓLYOM ANNAMÁRIA  
■ **A Korunk – Budapesti Porta grémiuma:** DERÉKY PÁL, ILIA MIHÁLY, POMOGÁTS BÉLA, POSZLER GYÖRGY, ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR  
■ **Állandó munkatársak:** EGYED PÉTER, HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN (Heidelberg), JAKABFFY TAMÁS, KESZEG ANNA, KOVALSZKI PÉTER (Detroit), PETI LEHEL, SZENTES ZÁGON, ZELEI MIKLÓS (Budapest)  
■ A megjelenéshez támogatást nyújt a Romániai Magyar Demokrata Szövetség és a Communitas Alapítvány, a Bethlen Gábor Alap, a Nemzeti Kulturális Alap, a Kolozsvári Városi Tanács, a Kolozs Megyei Tanács és az Új Budapest Filmstúdió.  
■ **SZERKESZTŐSÉG:** Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.  
Telefon: 0264-375-035; Fax: 0264-375-093 ■ **POSTACÍM:** 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;  
Internet: [www.korunk.org](http://www.korunk.org); e-mail: [korunk@gmail.com](mailto:korunk@gmail.com); [korunk@korunk.org](mailto:korunk@korunk.org); Fényszedés: KOMP-PRESS Kft.  
■ **NYOMDA:** ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407  
■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egy évi előfizetés 50, fél évi előfizetés díja 26 RON.  
A KORUNK magyarországi terjesztését az Apáczai Sajtóhíd Alapítvány végzi (1088. Budapest, Krúdy Gyula u. 3., Tel.: 0036-1-266-65-85); a lap megrendelhető a következő faxon: 0036-1-235-07-39, illetve e-mailen: [erno.toth.deb@gmail.com](mailto:erno.toth.deb@gmail.com).  
■ Proiect realizat cu sprijinul Primăriei și Consiliului Local Cluj-Napoca; Proiectul susține candidatura orașului Cluj-Napoca la titlul de Capitală Culturală Europeană 2021.  
■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk (400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284) ■ **ISSN: 1222-8338**

## Szerkesztői előszó

■ Korunk gondolkodásának első feltétele, hogy lehetőleg elfogulatlan legyen. Gondolkodásunk forrásai többfélék. Közöttük a hagyomány, a tekintély, a kinyilatkoztatás és a bizonyítékok egyaránt szerepelnek. Ezek nem feltétlenül zárják ki kölcsönösen egymást, de a négy közül csupán az utóbbi ellenőrizhető elfogulatlanul mindenki által. Ezért a vitákban egyedül a bizonyítékok számítanak. Közös tapasztalatokkal és ezekre építő logikai érvekkel lehet vitatkozni, az érzékenységgel és az érzésekkel viszont nem lehet. A hagyomány, a tekintély, a kinyilatkoztatás ugyanakkor nagyon komoly dolgok. Mindhármat élő és érző, emberi méltóságukban sérthetetlen emberek vállalják. A tisztelet nekik mint egyéneknek és nem szükségképpen az általuk vallott eszméknek jár ki. Ezek minél szentebb meggyőződéseink, annál inkább vitathatóak, sőt vitatandóak, hogy vélt igazunkban még biztosabbak lehessünk. Az önmagában rétegzett, sokféle megközelítést, sokféle hangot és sokféle elbeszélést igénylő és sohasem kizárólagos és megkérdőjelezhetetlen igazságnak a vita nemcsak hogy nem árthat, hanem egyenesen igényli azt, mert feltárásának vagy legalábbis megerősítésének ezen kívül nincs más módszere. Mi több, lehetséges az is, hogy éppen embertárssa mint racionális lény iránti következetes tiszteletből legyen valaki az illető által vallott meggyőzésekkel szemben kritikus. Egyébként a lapszám világnézetileg nem elkötelezett, vallási meggyőződéstől vagy ennek hiányától és a pártpolitikától még hangsúlyozottabban független. A folyóirat régebbi és legújabb alcíméből idézve, a szövegválogatás nem rejtett vagy nyílt állásfoglalásnak, ideológiai konfrontációnak vagy provokációnak, hanem „világnézeti szemlének”, „forumnak”, elvekről és a valóságról szóló vitának és párbeszédnek tekintendő. Az írások közötti minden dramaturgiai feszültség ellenére végső soron a döntést, mint mindig is tette, a *Korunk* az értelmes, elfogulatlan és önállóan gondolkodni tudó olvasóra bízta. A közölt szövegek egyike sem a szerkesztőség véleményét, hanem kizárólag a szerzőkét, az összeállítás a maga egészében pedig a 21. század egyik elméleti vitáját jeleníti meg.

R. L.



KISS DÉNES

# DESZEKULARIZÁCIÓ ROMÁNIÁBAN



**...minél gazdagabb egy ország, minél nagyobb vallási pluralizmus jellemzi, és lakossága minél iskolázottabb, annál kevésbé vallásos az illető ország népessége. Romániát mindhárom mutató a nagyobb vallásosságra determinálja.**

**4**

**H**azai olvasó számára nem kell érvelni amellett, hogy Románia vallásos ország. A templomok mellett elhaladva keresztet vető emberek mindennapi látványa, a települések képét tarkító, újonnan épült templomok sokasága, a taxik tükréről lelógó szentképek és rózsafüzérek, valamint további jelek sokasága tanúsítja, hogy a vallásnak fontos szerepe van a román társadalom életében. Az ország kiemelkedő vallásosságára nemcsak a mindennapi tapasztalatok alapján lehet következtetni, vallásszociológiai kutatások sora ugyanezt mutatja ki.<sup>1</sup>

A vallásosság e magas foka nem örökölt helyzet. Huszonhárom évvel ezelőtt Románia hivatalosan még ateista ország volt, amelyben a vallás – legalábbis hivatalosan – a múlt anakronisztikus, megtúrt maradványának számított. És bár a valóságban az ország lakossága akkor is meglehetősen vallásos lehetett, a vallás társadalmi jelentősége a mainál lényegesen kisebb volt – a 21. század eleji éllovas helyzetünk tehát az utóbbi húsz év fejleményeinek az eredménye. Írásomban ezeknek a fejleményeknek az áttekintésére teszek kísérletet, vagyis azt vizsgálom, hogy milyen történések vezettek a kialakult helyzethez.

A vallás romániai térnyerése nem egyedi eset, a kilencvenes évektől kezdődően egyre több átfogó elemzés vallási fellendülésről, a vallás társadalmi jelentőségének növekedéséről számol be.<sup>2</sup> A jelenség megnevezésére Berger nyomán a deszekularizáció fogalma válik elfogadottá, amely ellen-szekularizációként értendő, vagyis a vallás térnyeréseként olyan társadalmakban, amelyekben ko-

rábban szekularizációs tendenciák érvényesültek.<sup>3</sup> A fogalmat részletesen kifejtő Karpov a deszekularizációt a szekularizációval ellentétes irányú folyamatként definiálja, és megragadására ugyanazokat a dimenziókat használja, mint amelyeket a szekularizáció teoretikusai használtak/használnak.<sup>4</sup> Így a deszekularizáció egyik területét a korábban szekularizált intézmények képezhetik, amelyekben újra teret nyernek a vallási normák, formális és informális értelemben egyaránt. A deszekularizációs folyamat megvalósulhat továbbá a vallásgyakorlat és vallásos hit terén a vallási élet újjáéledéséhez, intenzívebbé válásához vezetve, de megvalósulhat azáltal is, hogy a vallásgyakorlat a privát szférából a korábbinál nagyobb mértékben a nyilvánosságba lép. Megnyilvánulhat továbbá a deszekularizáció a kulturális termékek jellegében (művészetekben, irodalomban, filozófiában stb.), amelyek tartalma ilyenkor a korábbinál vallásosabbá válik, valamint nem utolsósorban a társadalom „szubsztrátumában”, azaz anyagi kultúrájában (pl. az épülő templomokban és egyházi épületekben, az egyházak gazdasági javainak gyarapodásában, vallásos jellegű piaci termékek megjelenésében stb.) A társadalmi lét e különböző területei egymástól viszonylag függetlenül is deszekularizálódhatnak, így a konkrét esetekben a deszekularizáció igencsak különböző eseteivel találkozhatunk.<sup>5</sup> Hogy az egyes területek melyikén zajlanak deszekularizációs folyamatok, az nagymértékben azon múlik, hogy azok milyen társadalmi szereplők munkájának az eredményei: míg az egyszerű vallásos aktorok inkább a vallásgyakorlat és hit terén érnek el eredményeket („desecularisation from below”), a nagyobb társadalmi befolyással bíró aktivista csoportok az intézményrendszer és a fenti értelemben vett kultúra deszekularizálására is képesek („desecularisation from above”).<sup>6</sup>

Bár a deszekularizáció fentiekben kifejtett fogalmával teljes mértékben egyetértek, elemzésemben – amely nem saját empirikus kutatásra, hanem az elérhető empirikus elemzések szintézisére törekszik – annak alkalmazása nehézségekbe ütközik, mivel több olyan dimenziója is van, amelyről Romániában nem készültek elemzések. Így, megőrizve Karpov konceptualizálásának logikáját, a Romániában lezajlott deszekularizációs folyamatokat a szekularizáció Dobellaere által használt három dimenziójában vizsgálom. A szekularizáció terjedelmes irodalmát rendszerező Dobellaere a jelenség három „szintjét” különbözteti meg.<sup>7</sup> Szerinte szekularizáción egyrészt az egyének egyházakkal szembeni csökkenő elkötelezettsége értendő, amit „individuális szekularizációnak” nevez. Ez tehát azt a növekvő eltérést fedi, amely a hívek tényleges vallási ismeretei, attitűdjei és mindennapi viselkedése, illetve az ezekkel kapcsolatos egyházi elvárások között húzódik. A szekularizáció másik szintje a szervezeti szintű szekularizáció, amivel az egyházak és felekezetek belső, szervezeti átalakulására céloz, a szervezet által hirdetett üzenet és értékek terén végbenő változásokat is beleértve. És végül a szekularizáció harmadik szintjeként a szocietális szekularizációt nevezi meg. Ez a modern társadalmak funkcionális differenciálódásának következménye, és azt a jelenséget fedi, amely során a modern társadalmak egyes szektorai (alrendszerei) a fokozatos professzionalizálódás hatására egyre nagyobb önállóságra tesznek szert, e folyamat során függetlenedve a vallástól is. A szekularizáció e szintjének hatására a vallás is önálló társadalmi alrendszerrel válik, amely ráadásul fokozatosan átkerül a nyilvános szférából a privát szféra területére.<sup>8</sup> Az egyes alrendszerek differenciálódásának kiváltó oka a racionalizáció, aminek következtében az egyes alrendszerek szereplőit morális kontroll helyett egyre inkább instrumentális kontroll irányítja.

Dobellaere nyomán tehát a továbbiakban azt tekintem át, hogy milyen változások következtek be Romániában a vallás és a társadalom főbb intézményeinek a viszonyában, azaz a vallás szocietális helyzetében, milyen folyamatok zajlottak le a vallási szervezetek szintjén, és hogyan alakult át az egyéni vallásosság.

## A vallás a román társadalom makroszerkezetében és működésében

■ A társadalmi modernizáció során a vallás szocietális helyzetében bekövetkező változás egyik leggyakoribb magyarázata tehát a társadalmi differenciálódás elméletéhez kötődik, mely szerint az egyes társadalmi feladatok, „funkciók” ellátására specializálódó alrendszerek más alrendszerekkel szemben egyre önállóbbakká és öntörvényűbbekké válnak, egyre inkább saját instrumentális racionalitásukat követik, és egyre kevésbé vesznek figyelembe általánosabb morális megfontolásokat.<sup>9</sup> Az egyes alrendszerek vallástól való függetlenedése történhet a professzionalizálódás nem várt következményeként (manifeszt szocietális szekularizáció), de az illető társadalmi szféra laicizálására való tudatos törekvés eredményeként is (latens szocietális szekularizáció).<sup>10</sup> Kelet-Európában, mint ismeretes, a szekularizáció ez utóbbi típusa volt domináns, az egyházak és a vallás egyes alrendszerek fölötti befolyásának a csökkenése erőszakos állami beavatkozás eredményeként következett be. Ilyen szekularizáló beavatkozás volt például az egyházi oktatás államosítása, egyházi egészségügyi és szociális intézmények államosítása vagy az egyházak gazdasági tevékenységeinek beszüntetése javaik elkobzása által. A szocialista társadalomátalakításnak ez az aspektusa a lakosság széles csoportjai szemében nem volt legitim, így az 1945–1989 közötti szocietális szekularizáció e politikai indíttatása egyik oka és előfeltétele annak, hogy a rendszerváltás után ezzel ellentétes jellegű deszekularizációs folyamat indult be. Ez utóbbi eredményeként az egyházak és a vallás újra befolyásra tesz szert a társadalom korábban szekularizált intézményei fölött, és e befolyása, úgy tűnik, mindmáig folyamatosan nő. Az egyházi jelenlét ezen intézményekben gyakran pusztán szimbolikus, ami önmagában sem elhanyagolható jelenség, néha azonban a vallási és az egyéb alrendszerek közötti összefonódás túllép a szimbolikus szinten, és a vallás az alrendszer működésére is hatást gyakorol.<sup>11</sup>

A deszekularizáció szóban forgó folyamata talán a politikai alrendszer esetében a leglátványosabb. E viszony szempontjából meghatározó, hogy az ortodox teológia a román nemzetet és az egyházat kölcsönösen egymás által definiálja, illetve hogy ennek megfelelően az egyház és az állam szétválasztására irányuló törekvéseket az egyház elleni támadásként értelmezi.<sup>12</sup> Viszonyát a mindenkori politikai hatalommal a román ortodox egyház a „bizánci szimfónia” jegyében képzelel el, mely szerint a helyes berendezkedés az állam és az egyház szoros együttműködése. Ez az együttműködés a kommunista évtizedekben is jobban működött, mint a szocialista országok többségében, aminek következtében az egyházak elnyomása Romániában kisebb mértékű volt, mint a több százas más országában. A politikai rendszer rendszerváltás utáni deszekularizációja mindenekelőtt szimbolikus síkon szembetűnő, hisz az ortodox egyház elöljáróinak részvétele által majd minden fontosabb politikai eseményt megszentel. E szimbolikus jelenlét mellett az egyházi és állami struktúrák intézményesen is összefonódnak a vallásügyi államtitkárság révén. Ezen intézménynek, bár az állami apparátus része, a hivatali pozícióit elfoglaló személyek szinte kivétel nélkül teológiai végzettségű egyházi emberek, gyakorlatilag az ortodox egyház képviselői az államapparátusban, akik hivataluk révén nem az állam, hanem az egyház érdekeit igyekeznek érvényesíteni.

A szimbolikus és intézményes összefonódás mellett azonban az ortodox egyház a politikai alrendszer működésére is hatást gyakorol. Ez egyrészt az ortodox egyház és az etnikai identitás közötti szoros kapcsolat révén valósul meg, hisz minden olyan politikai döntés esetén, amelynek van etnikai vetülete, az ortodox egyház mint etnikai egyház ezekre gyakorolt hatása nyilvánvaló. Az etnopolitika formálásában betöltött szerepük mellett azonban az elmúlt húsz évben az egyházak gyakran töltöttek be véleményformáló szerepet nem etnikus jellegű politikai kérdésekben is. E tekin-



nyének a befolyásolását a kérdezettek 80 százaléka utasítja el, a politikai döntések befolyásolásával pedig 73,5 százaléuk nem ért egyet. Nemzetiségi bontásban nem találtunk szignifikáns különbséget e véleményeket illetően.<sup>19</sup>

1. táblázat. Románia lakosságának véleménye a papok politikai szerepvállalásáról

|   | Teljes mértékben egyetért | Inkább egyetért | Inkább nem ért egyet | Egyáltalán nem ért egyet | Nem tudja, nem válaszol |
|---|---------------------------|-----------------|----------------------|--------------------------|-------------------------|
| A papok nem kellene befolyásolják azt, ahogy az emberek szavaznak | 50.1                      | 28.9            | 9.3                  | 5.4                      | 6.2                     |
| A papok nem kellene befolyásolják a politikai döntéseket          | 48.9                      | 24.6            | 12.1                 | 7.7                      | 6.7                     |

### Egyházszerkezeti változások, a felekezeti struktúra és a vallásosság jellegének módosulásai

■ A romániai vallási helyzet középszinten bekövetkezett sokrétű átalakulási folyamatának két aspektusát tartom különösen figyelemre méltónak: a nagy egyházak szerkezeti növekedését, valamint az ezeken belüli vallásosság jellegében bekövetkezett változásokat.

Szerkezeti változások tekintetében a nagy egyházak egyértelmű növekedésen estek át. A kommunista rezsim tiltásainak megszűntével először a klérus növekedett meg, majd a vallásóráknak a közoktatásba történő bevezetésével a teológiai képzettségű személyek egy új testülete jelent meg, a vallástanároké. Ezek létszáma nagyságrendben eléri a lelkészekét, az ortodox egyház egy 2011-es statisztikája szerint az utóbbiak 14 231 fős csoportja mellett a vallástanárok további körülbelül 7700 fős csoportja tevékenykedik az oktatásban.<sup>20</sup> A klérus növekedése és a vallástanárképzés egyaránt hozzájárult a vallási szakértők egy harmadik csoportjának, a teológiai tanároknak a növekedéséhez. Ez utóbbiak számbeli gyarapodását tovább erősítette a teológia szak társítása más egyetemi szakokkal, aminek eredményeként a teológiai képzést a korábbinál szélesebb körök vehették igénybe. A teológiai képzések állami egyetemekre való integrálásával – amelynek köszönhetően a képzés anyagi terheinek fedezése már nem az egyházakat terheli – mind a diák-, mind a tanárlétszám könnyebben növelhetővé vált. Így a rendszerváltás utáni első évtized alatt a teológiai képzést nyújtó intézmények száma háromról tizenötre nőtt, az ezekben beiskolázott hallgatók száma pedig meghaladja a tízezret.<sup>21</sup> És végül jelentősen megnövekedett a szerzetesek csoportja is, amelynek masszív jelenléte elsősorban az ortodox egyházra jellemző: a már említett statisztika szerint 2011-ben 8476 szerzetes élt az országban. Összességében tehát a teológiai képzettségű személyek köre az elmúlt húsz évben többszörösére nőtt. E szervezet- és személyzetnövekedés legnagyobb mértékben az ortodox egyházra jellemző, de kisebb mértékben a többi egyházban is hasonló folyamatok zajlottak le. Legkisebb növekedés azokban az egyházakban történt, amelyekben a növekedés kevesebb forrása volt jelen: amelyek tagságuk kis létszáma és területi szétszórtsága miatt nem voltak jogosultak az iskolai valóságoktatás keretében csoportokat indítani, illetve amelyekben nem működnek szerzetesrendek.

Az egyházszerkezeti növekedés mellett egy további szerkezeti változás az egyházakon belüli mozgalmak intézményesedése. E mozgalmak két típusát érdemes meg-

különböztetnünk: a látomások köré szerveződő mozgalmakat, illetve az egyházak megváltoztatása céljából létrehozott reformmozgalmakat. A látomások köré szerveződő mozgalmak főleg az ortodox egyházra voltak jellemzőek,<sup>22</sup> de a magyar lakosság körében is ismerünk ilyeneket, legfontosabbként a szőkefalvi látomások köré szerveződőt.<sup>23</sup> E mozgalmak közös jellemzőiként kiemelhető, hogy inkább alsóbb osztályok tagjai körében népszerűek, és ritkán alakul ki intézményesült mozgalom belőlük. Az egyházak fenntartásokkal kezelik őket, esetleges intézményesedésük pedig rendszerint kizáráshoz vezet. A reformmozgalmak vagy megújulási mozgalmak az egyházakon belüli vallásgyakorlási és morális rend megújításának céljával jönnek létre. E mozgalmak tehát a belső változási igényt jelzik, állandó jelenlétük pedig az egyházakban uralkodó vallásosság átalakulását válthatja ki. A látomások köré szerveződő mozgalmaknál szervezettebbek, így kizárásuk nehezebb, különösen akkor, ha a mozgalomban a klérus egyes tagjai is részt vesznek. A 2. táblázat a három legnagyobb történelmi egyház fontosabb reformmozgalmait tartalmazza, a teljesség igénye nélkül.

2. táblázat. A három legnagyobb romániai egyház megújulási mozgalmai

| Román Ortodox Egyház   | Római Katolikus Egyház   | Református Egyház   |
|--|--|---|
| Oastea Domnului<br>Mișcarea Rugul Aprins<br>Mișcarea Ortodoxă de<br>Reînviere Monahală | Cursillo<br>Focolare<br>Hit és fény<br>Karizmatikus Megújulás<br>Ferencs Világi Rend | CE Szövetség<br>Zimányi-mozgalom<br>Miskolci Missziós Csoport |

E mozgalmak egy részének keletkezése a 20. század elejéig nyúlik vissza. Többségüket a kommunizmus előtt egyházaik inkább kizárandó szektáknak tekintették, a kommunista hatalom pedig önszerveződő, civil jellegük miatt nem tolerálta őket. Felszámolásukhoz a világi hatalom gyakran igénybe vette a titkosrendőrségnek bedolgozó papok segítségét is, így e mozgalmak a rendszerváltásig a saját egyházukkal konfliktusban levő, földalatti mozgalmakként maradtak fenn. A rendszerváltás után a legjelentősebbekkel az egyházaik kiegyeztek, és többé-kevésbé formális integrációjuk is megvalósult.<sup>24</sup>

A három nagy egyház legnépszerűbb reformmozgalmairól, az Oastea Domnului-ról, a Katolikus Karizmatikus Mozgalomról és a CE Szövetségről készült elemzések ezek számos közös jellemzőjére hívták fel a figyelmet. Szervezetileg mindhárom mozgalom kiscsoportok integrált rendszereként épül fel, helyi kisközösségekből álló több központú horizontális hálózatokként. Tanításaik tekintetében az egyházakhoz képest egyrészt fokozottabb etikai szigor jellemzi őket, másrészt az egyéni vallási világképek megformálásában a tagok aktívabban vesznek részt, mint az a nagy egyházakon belül szokásos, de mindez az egyházakkal való doktrinális egység gyakori hangsúlyozása mellett történik. A vallásgyakorlat tekintetében a személyes megtérés fontossága, evangelizációs ambíció, a közösségi események magas érzelmi töltete, a zene és az ének kiemelt fontossága, valamint a testi fegyelem viszonylagos lazasága emelhető ki. Mivel e mozgalmaknak közös gyökerük nincs, a különböző egyházak keretében tevékenykedő mozgalmak hasonlósága valószínűleg a vallási igények általánosabb, konkrét vallástól független változására utal. Ilyen közös jellemzőkként tehát a vallásosság kisközösségek keretében való gyakorlása, e kisközösségekben belül vallási egalitarizmus, nagyfokú egyéni szabadság és spontaneitás a vallásosság megélésében, valamint az érzelmek felértékelődése azonosítható be. A fenti jellemzők többségével rendelkező pünkösdi egyház szokatlan sikere szintén ér-



telmezésünket támasztja alá, ennek az egyháznak a tagsága a rendszerváltás utáni időszakban 64 százalékkal növekedett (220 ezerről 362 ezerre).

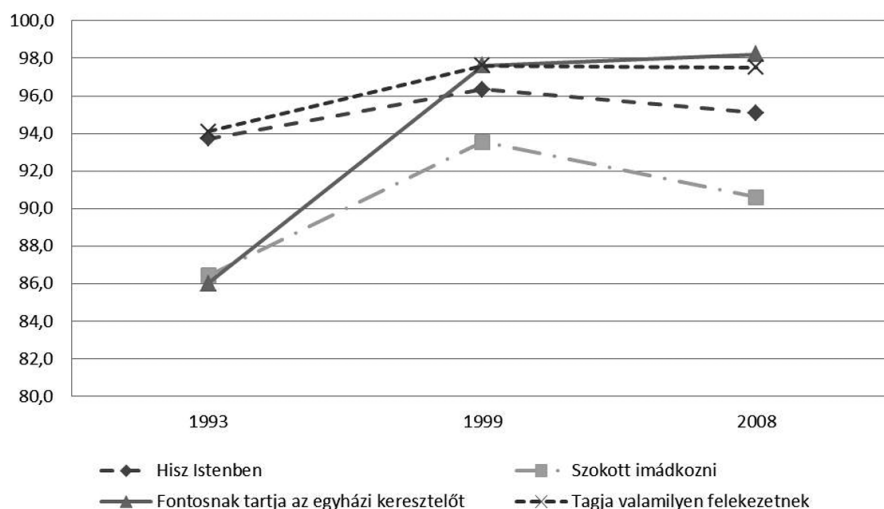
A pütkösdi egyház látványos növekedésétől eltekintve az ország felekezeti struktúráját a rendszerváltás utáni időszakban nagyfokú állandóság jellemzi, a kisebb változásokat részben a magyarok nagyobb mértékű kivándorlása magyarázza (a római katolikusok, reformátusok és unitáriusok részarányának csökkenése), vagy a tagság elöregedése (a görög katolikusok és Mózes-hitűek arányának csökkenése). Az egyes egyházak tagságának változását tekintve szembevetendő a neoprotestáns egyházak növekedésének lelassulása, különösen az utóbbi tíz évben, és az újabban érkező „szekták” és új vallási mozgalmak elenyésző sikere: a „más vallásúak” kategóriája húsz év alatt 0,4 százalékról mindössze 0,6 százalékra nőtt. Tudva, hogy ennek felét, 49 820 főt Jehova Tanúi teszik ki, 15 514 főt a Román Evangélikus Egyház tagjai, 14 385 főt pedig a szerb ortodoxok, a maradék „egyéb” vallásúak a felekezeti struktúra mindössze 0,2 százalékát alkotják. Bár ezek pontos összetételét nem ismerjük, eddigi ismereteink szerint ezt nagyrészt evangéliumi közösségek alkotják, miközben a Nyugaton az utóbbi fél évszázadban nagy port kavarázó új vallási mozgalmak jelenléte látványosan elenyésző. Utóbbiak kapcsán azonban feltétlenül meg kell említeni, hogy ezek többsége követőitől nem vár el exkluzív tagságot, azaz nem várja el, hogy korábbi vallási kötődésüket felszámolják, és a felkínált kapcsolódási lehetőségek sem a szokásosak (tagság helyett például gyakran inkább tanfolyamokon való részvételt kínálnak), így követőik statisztikai megragadása szinte lehetetlen.

*3. táblázat. Románia felekezeti struktúrája a népszámlálási adatok szerint, valamint az egyes felekezetek tagságának változása 1992–2011 között*

|                                 | 1992  | 2002  | 2011  | Változás<br>1992–2011 (%) |
|---------------------------------|-------|-------|-------|---------------------------|
| Görögkeleti (ortodox)           | 86,8  | 86,8  | 86,5  | – 17,7                    |
| Római katolikus                 | 5,1   | 4,7   | 4,6   | – 25,1                    |
| Görög katolikus                 | 1,0   | 0,9   | 0,8   | – 32,6                    |
| Református                      | 3,5   | 3,2   | 3,2   | – 25,1                    |
| Pütkösdista                     | 1,0   | 1,5   | 1,9   | 64,1                      |
| Baptista                        | 0,5   | 0,6   | 0,6   | 3,1                       |
| Hetednap Adventista             | 0,3   | 0,4   | 0,4   | 4,4                       |
| Unitárius                       | 0,3   | 0,3   | 0,3   | – 24,8                    |
| Muzulmán                        | 0,2   | 0,3   | 0,3   | 15,0                      |
| Evangéliumi keresztény          | 0,2   | 0,2   | 0,2   | – 14,9                    |
| Óritusú keresztény              | 0,1   | 0,2   | 0,2   | 15,7                      |
| Lutheránus-zsinatpresbiteriánus | 0,1   | 0,1   | 0,1   | – 5,0                     |
| Ágostai hitvallású evangélikus  | 0,2   | 0,1   | 0,0   | – 86,2                    |
| Mózes-hitű                      | 0,0   | 0,0   | 0,0   | – 63,6                    |
| Más vallású                     | 0,4   | 0,5   | 0,6   | 25,0                      |
| Vallás nélküli és ateista       | 0,2   | 0,1   | 0,2   | 14,5                      |
| <i>Összesen</i>                 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | –                         |

■ Az egyházak társadalmi jelenlétének és szisztemikus szerepüknek a fentiekben vázolt változása mellett az egyéni szintű vallásosságban is a vallásosság növekedése következett be. Az egyéni vallásosság mérésére leggyakrabban alkalmazott, időszakosan megismételt kérdőíves kutatások, minden hiányosságuk mellett lehetővé teszik a vallásosság intenzitásának időbeli követését. E célból a vallásosság különböző dimenzióit különböztetik meg, például a vallásosság gyakorlati, cselekvésekből álló aspektusát, hitekből és ismeretekből álló (kognitív) dimenzióját, az élmény dimenziót és a szervezeti dimenziót.<sup>25</sup> A rendszerváltást követő időszakban ezekben egyaránt növekedés mutatható ki. Az alábbi ábrán a vallásosság kognitív, gyakorlati és szervezeti dimenzióinak néhány mutatója látható három időpontban: 1993-ban, 1999-ben és 2008-ban. Mint látható, e mutatók mindegyike esetében növekedés következett be. E növekedés 1993 és 1999 között volt nagyobb mértékű, ezt követően tetőzött, 1999–2008 között az értékek nagyjából ugyanazok maradtak.

1. ábra. A vallásosság változása Romániában 1993-2008 között  
(European Values Survey adatai alapján)

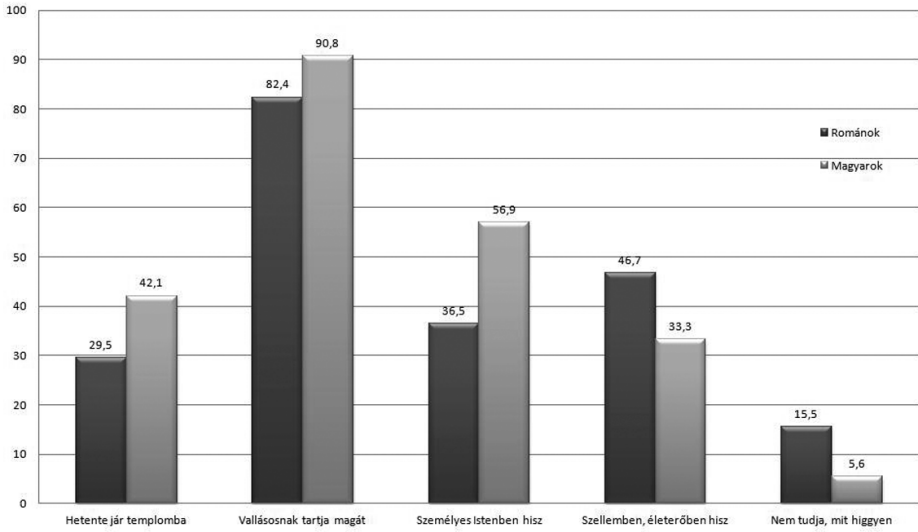


A romániai magyarok vallásosságára vonatkozó, fentiekhez hasonló idősoros adatok nem állnak rendelkezésünkre, 2008-tól kezdődően azonban már több kutatás készült a magyarok vallásosságára vonatkozóan is. Ezek a kutatások azt jelzik, hogy a vallásosság legtöbb mutatója szerint a romániai magyarok a románoknál is vallásosabbak. Így például a hetente templomba járók aránya több kutatás szerint is magasabb a magyarok, mint a románok körében. Az EVS adatainál maradv a magukat vallásosnak tartók aránya is magasabb a magyarok körében, illetve a személyes Istenben hívők aránya is.

A nemzetközi összehasonlító vizsgálatok a nagyfokú vallásosság további magyarázó tényezőire is felhívják a figyelmet. Ezen elemzések kimutatják, hogy Európában az egyes országok gazdasági helyzete, a lakosság iskolázottságának mértéke, valamint a vallási pluralizmus foka meghatározza a vallásosság mértékét is: minél gazdagabb egy ország, minél nagyobb vallási pluralizmus jellemzi, és lakossága minél iskolázottabb, annál kevésbé vallásos az illető ország népessége. Romániát mindhárom mutató a nagyobb vallásosságra determinálja.<sup>26</sup>

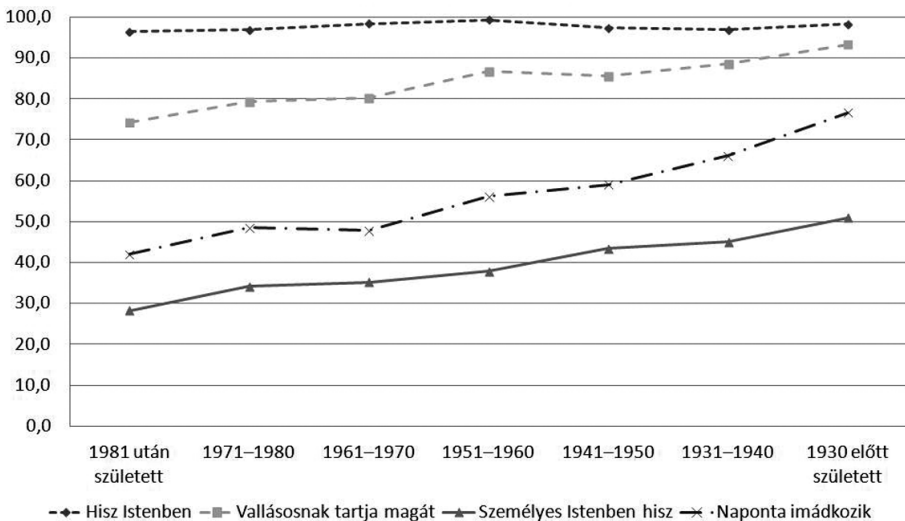


**2. ábra. A vallásosság néhány mutatója, etnikai bontásban (EVS, 2008)**



Románia tehát egy összetett folyamat eredményeként Európa egyik legvallásosabb országává vált, kérdés azonban, hogy ez a vallási fellángolás mennyire lesz tartós. A vallás társadalmi jelentőségének várható alakulására az elemzés különböző szintjein, úgy tűnik, egymással ellentétes előrejelzések tehetők. Az egyéni vallásosság szintjén a nemzetközi összehasonlító vizsgálatok által használt magyarázatok a vallási fellángolás átmeneti jellegét valószínűsítik, hisz egy esetleges gazdasági fellendülés és a lakosság iskolázottságának várható növekedése ezek fényében a vallásosság csökkenését fogja kiváltani. Várhatóan ugyancsak ilyen hatást gyakorol az egyéni vallásosságra a vallási pluralizmus lassú növekedése is, és ezt erősíti a töme-

**3. ábra. A vallásosság különböző mutatói az életkor függvényében (százalékban, korcsoportok szerint, EVS 2008)**



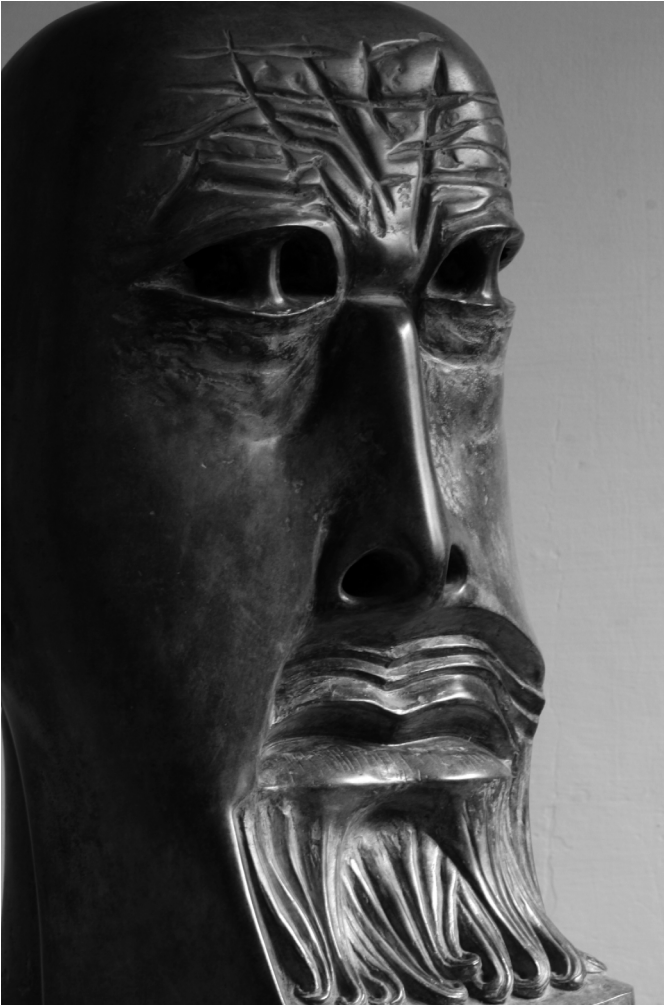
ges nemzetközi migráció is, amely a vallási mássággal való találkozást akkor is elkerülhetetlenné teszi, ha a migránsok kibocsátó közege vallásilag nem pluralizálódik. Az elemzésünk első felében bemutatott rendszerszintű és szervezeti változások alapján viszont a vallási megújulás e színterein a vallás tartós jelenléte a valószínűbb, hisz az egyházak fokozott rendszerszintű jelenléte és kialakult hatalmi pozíciója aligha fog csökkenni. A többszörösére növekedett vallási szakértői csoport számára egzisztenciális kényszer is a jelenlegi hatalmi pozíció megőrzése, és tekintettel arra, hogy az ország talán leghatékonyabb véleményformáló csoportjáról van szó, az sem valószínű, hogy e csoport hatalmának és befolyásának politikai korlátozására a politikai osztály részéről kísérlet történne.

Megtörténhet tehát, hogy a jövőben Romániában egy nagymértékben deszekularizált intézményrendszer és egy megnövekedett vallási szakértői csoport jelenléte mellett az egyéni vallásosság lassú csökkenésére számíthatunk. Az utóbbira ugyanis nemcsak a jólét, iskolázottság, vallási pluralizmus és vallásosság fentiekben bemutatott összefüggésrendszere alapján lehet következtetni, hanem abból is, hogy a felnövekvő generációk vallásosságát az iskolai vallásoktatás révén megvalósuló, a korábbinál erőteljesebb vallási szocializáció, úgy tűnik, nemigen befolyásolja. Amint az a fenti, 3. ábrából kiolvasható, az egymást követő korosztályok vallásossága a legtöbb mutató tekintetében folyamatosan csökken, és e lineáris csökkenést nem töri meg az, hogy az 1981 után született generáció már teljes mértékben részesült az iskolai vallásoktatásban. Ez utóbbi adatok tehát azt jelzik, hogy az egyházak rendszerszintű térnyerése ellenére az egyéni vallásosság terén hosszabb távon inkább a szekularizációs tendencia folytatására kell számítanunk.

#### ■ JEGYZETEK

1. Mălina Voicu: *România religioasă*. Institutul European, Iași, 2007; Tomka Miklós: *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*. PPKE, Bp., 2005.
2. José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago–London, 1994; Peter Berger (ed.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.
3. Uő: *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In: Peter Berger (ed.): i. m. 1–18.
4. Vyacheslav Karpov: *Desecularization: A Conceptual Framework*. Journal of Church and State 2010. 2. sz. 232–270
5. Uo. 250.
6. Uo. 251–255.
7. Karel Dobellaere: *Secularisation: An analysis on three levels*. Peter Lang Pub Inc., Brussel, 2002.
8. Uo. 29–40.
9. Pokol Béla: *Szociológiai elmélet*. Felsőoktatási Koordinációs Iroda, Bp., 1997.
10. Karel Dobellaere: i. m.
11. Emil Moise: *Relația Stat-Biserică în privința educației religioase în școlile publice din România*. Journal for the Study of Religion and Ideologies 2004. 7. sz. 77–100; Gabriel Andreescu – Liviu Andreescu: *Church and State in Post-Communist Romania: Priorities on the Research Agenda*. Journal for the Study of Religions and Ideologies 2009. 24. sz. 19–45.
12. Mircea Stănescu: *Discursul actual al bisericii ortodoxe române*. Revista pentru Cercetări Sociale 1996. 2. sz. 67–104.
13. Gabriel Andreescu – Liviu Andreescu: i. m.
14. Horváth Gizella – Bakó Rozália: *Religious Icons in Romanian Schools: Text and Context*. Journal for the Study of Religions and Ideologies 2009. 24. sz. 189–206.
15. Emil Moise: i. m. A pedagógiai elvek szóban forgó eltéréseit jól jelzi egy Moise által leírt nevelő célzattú történet: az ortodox vallástankönyvből származó történetben egy kislány egy fecskéfésket próbál lerombolni, ám Isten közbelépésére a létra ledől, a kislány pedig büntetésből egész nyáron betegen fekszik.
16. A tananyag e módosítási kísérletének alapos összefoglalását találjuk a Szolidaritás a lelkiismereti szabadságért nevű civilszervezetnek a tanügyminisztériumhoz címzett nyílt levelében. <http://www.humanism.ro/articles.php?page=62&article=225> (2014. 03. 30.).
17. Emil Moise: i. m.; Lavinia Stan – Lucian Turcescu: *Religious Education in Romania*. Communist and Post-Communist Studies 2005. 3. sz. 381–401; Liviu Andreescu et al.: *Educația religioasă în școlile publice*. Pro Europa, Târgu Mureș, 2007.
18. José Casanova: i. m.
19. Az adatok a *Social cohesion and inter-ethnic climate in Romania 2008* című kutatásból származnak, amelyet az Etnikumközi Viszonyok Kutatóközpontja végzett 2008 október–novembere folyamán a Nemzeti Kisebbségkutató intézet számára.

20. E számadatok csak az ortodox lelkészekre és vallásánárokra vonatkoznak. A Román Ortodox Egyház személyzeti statisztikájának forrása: [http://www.patriarhia.ro/\\_layouts/images/File/ADM\\_2011.pdf](http://www.patriarhia.ro/_layouts/images/File/ADM_2011.pdf); a vallásánárok számára az alábbi nyilatkozatban történik utalás: [http://basilica.ro/stiri/braspunsul\\_patriarhie\\_i\\_romane\\_la\\_ultimele\\_dezinformari\\_asurb\\_1802.html](http://basilica.ro/stiri/braspunsul_patriarhie_i_romane_la_ultimele_dezinformari_asurb_1802.html) (2014. 03. 30.).
21. Liviu Andreescu – Judit-Andrea Kacsó: *Expansiunea manifestărilor religioase în învățământul superior românesc*. SPLC, Buc., 2009.
22. *Misiologie și ecumenism* című tankönyvében Pestroiu David több látomások köré szerveződő mozgalmat is ismertet: Noul Ierusalim, Petrache Lupu de la Maglavit, Mișcarea de la Vladimirești. <http://www.scribd.com/doc/28200838/Misiologie-%C5%9Fi-ecumenism-Curs-David-Pestroiu> (2014. 03. 30.).
23. Peti Lehel: *A szőkefalvi Mária-jelenések vallásantropológiai megközelítésben*. Keresztény Szó 2009. 1. sz. 1–7.
24. Kiss Dénes: *A Református Egyház és a CE Szövetség*. Erdélyi Társadalom 2003. 2. sz. 55–66; Bogdan Blaga: “God’s Army” Spiritual Movement. <http://www.docstoc.com/docs/21936490/Dr-Bogdan-Lucian-Blaga-%E2%80%9CGods-Army%E2%80%9DSpiritual-Movement> (2014. 03. 30.).
25. Meredith McGuire: *Religion: The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1992.
26. Mălina Voicu: *Religiosity and religious revival during the transition period in Romania*. In: Bogdan Voicu – Mălina Voicu (eds.): *The Values of Romanians*. Institutul European, Iași, 2008.



GÁBOR GYÖRGY

# NAPKITÖRÉS VAGY NAPFOGYATKOZÁS?

Politikum és szakralitás,  
avagy a szekuláris paradigma alkonya

*Az istenek jelen vannak.*

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF

## Két halálhír nyomában

■ Az elmúlt szűk másfél évszázadban két különösen elhíresült gyászjelentés látott napvilágot: az egyik Isten haláláról számolt be, a másik a világtörténelem végét tette közhírré.

Az a partecédula, amely Isten halálát tudatta, s amelynek közreadója Friedrich Nietzsche volt, megszületésétől kezdve súlyos viták és értelmezési kísérletek keresztüzébe került. Maga a nevezetes kijelentés, amely Nietzsche műveinek több helyén és különféle kontextusokban megtalálható,<sup>1</sup> több interpretációs lehetőséget kínált, amelyek azonban alapvetően két olvasatra támaszkodtak. Egyfelől arra, amely a 19. század eszmetörténeti hagyományaira, a racionális tudományfelfogás térhódítására, az érzékfeletti világ metafizikai tradíciója helyébe az immanens, evilági emberi cselekedeteket állító etikai szemléletre és pragmatikus gyakorlati filozófiára, az emberi ösztönök által „túlpredestinálnak” tetsző világrépre és Nietzsche radikális kereszténység- és egyházkritikájára,<sup>2</sup> a kereszténység elértéktelenedésére és a keresztény morál lejáratódására és kiüresedésére hivatkozva igyekezett felhívni a figyelmet, hogy „Isten halála” valójában az ateizmus gondolkörének a megalapozását jelenti. De legalábbis annak a korszaknak a nyitányát, amelyet Martin Buber „*Gottesfinsternis*”-ként írt le, „Istenfogyatkozás-ként”, ahol Isten nem halott ugyan, s még csak nem is tetszhalott, csupán az emberi tekintet elől



A modern ember nem jobb, mint a korábbi, semmiben sem áll a régebbiek felett, hanem más. Legfőként abban, hogy a tekintélyvel elutasítja, hogy belülről irányított, autonóm, és nem kívülről irányított, vezérelvű, hogy mindenre rákérdez, és mindent kétellyel fogad – mert mindenre rá lehet kérdezni, s van mód a kételkedésre...

fedí el a sötétség éjszakája: „Az égi fény sötétségbe borulása, Isten elsötétülése valójában annak a korszaknak a jellemzője, amelyben mi élünk... A napfogyatkozás a Nap és a szemünk között lejátszódó történés, s nem magában a Napban bekövetkezett esemény.”<sup>3</sup>

Voltaképpen ehhez az értelmezéshez kapcsolódott – mások mellett – Karl Löwith is,<sup>4</sup> amikor a hit nézőpontját legfőképp a parúzia elmaradása miatt már nem tartotta elégségesnek: a kereszténység hanyatlástörténete a történelemben jelen lévőnek gondolt Isten zárójelbe tételével vette kezdetét, amivel lezárult minden személyes visszatérés lehetősége a hit világába, jöllehet „ha a modernitás Istentől elhagyott világa nem az emberi létmód egzisztenciális tragikumát fejezi ki, csupán történelmi válság, akkor meg is haladható, s nem kizárt a hazatérés”.<sup>5</sup>

De ugyanezt a nietschei gondolatot jeleníti meg vezérfonalként az „ateista humanizmus” drámájáról írott munkájában a „*théologie nouvelle*” egyik vezéregyénisége, Henri de Lubac jezsuita teológus, aki Isten halálhírének tulajdonítja, hogy „ugyanaz a keresztény embereszmény, amely egykor felszabadítóként hatott, immár ígának tűnik. Ugyanabban az Istenben, akiben az ember saját nagyságának letéteményesét látta, immár az ellenfelét, az emberi méltóság ellenségét szemléli... Az ember azért távolítja el Istent, hogy maga birtokolja az emberi nagyságot, amelyet valaki más birtokol illetéktelenül. Istent elutasítva szabadságunk akadályát hárítjuk el.”<sup>6</sup> Lubac ugyanakkor nem hivatkozik Spinozára, holott már az *Etikában* teljesen világossá válik az a gondolat, amelynek lényege, hogy az ember önálló, független, önmagából következő racionális tettei és megfontolásai, azaz a „természetünk törvényei szerinti” ész vezérelte cselekedetek maguk az erényes cselekedetek. Az erényt az emberi autonómia alapozza meg, s nem külső-transzcendens hivatkozási pont, amely éppen nem az emberi autonomitást erősíti, hanem függőségi helyzetet teremt, ezért csak mint egyfajta külsődleges megfelelési kényszerrel vagy megfeleltetési direktívával lehet vele számolni, és nem mint az ember racionális szabadságából és autonóm belátásából fakadó következménnyel. Márpedig „erényből cselekedni tehát nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni, létünket fenntartani, s mindezt a magunk hasznának keresése alapján”.<sup>7</sup>

A másik értelmezés a fentiekkel ellentétben, de legalábbis azokat akcidentálisnak és másodlagos következményeknek tekintve nem egy eszme-, filozófia- vagy teológiai történeti eseménysort érzékelt,<sup>8</sup> mintegy Isten halálát funkcionális gondolatként kezelve, hanem metafizikai alapvetést, egy metafizikakritikán nyugvó új metafizika létrehozásának igényével jelentkező szándékot. Heidegger volt az, aki igyekezett egyértelművé tenni, hogy az „Isten halott” tézis esetében szó sincs valamiféle „ateista alaptételről”,<sup>9</sup> éppen ellenkezőleg. Miután „a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált”,<sup>10</sup> az „Isten halott” mondás – azt gondolhatnánk – „az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki”,<sup>11</sup> holott „az Isten és a keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények tartományának neve.”<sup>12</sup> Vagyis „Az »Isten halott« mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért.”<sup>13</sup> Heidegger óv attól, hogy az „Isten halott” mondást a hitetlenségre szimplifikáljuk, ugyanis ebben az esetben csupán „teológiai-apologetikus” módon értelmeznénk, s ezzel az érzékfeletti világ igazságáról való töprengést utasítanánk el. „Az érzékfeletti világot ez a lényegi szétbomlás az érzékfeletti lényegtelenedésének, elenyészésének (*Verwesung*) nevezzük. A keresztény hittanítástól való eltávolodás értelmében vett hitetlenség ezért a nihilizmusnak sohasem lényege vagy alapja, hanem mindig csupán következménye; hiszen meglehet, hogy maga a kereszténység is a nihilizmus egyik következménye és formája.”<sup>14</sup>

Noha Heidegger metafizikai olvasata a nietzschei szándékot tekintve jóval megalapozottabbnak tűnik, korántsem véletlen, hogy a múlt század ötvenes éveitől kezdődően a szekularizációs viták során Nietzscheben, a „gyanú mesterében”<sup>15</sup> kiváltképp a teológusok, a keresztényellenesség megalapozóját s az ateista gondolat megalkotóját látták. Az „Isten halott” tételéből az ember újrateremtésének elkerülhetetlensége, a magasabb rendű ember (*Übermensch*) létrejöttének történelmi szükségessége következik, az eddigi történelmet felmondó s egy másik történelembe átlépő emberfeletti ember megszületése, akinek a hite – minthogy „a legfőbb értékek elértektelenednek”<sup>16</sup> – nem kívülre, hanem önmaga felé irányul. Jean Lacroix francia baloldali filozófus kitörő lelkesedéssel konstatálja éppen Lubac könyvéről írt recenziójának apropóján az alábbiakat: „Úgy tűnik, immár 150 éve az Istenre való rákérdezés megváltoztatta az ember öntudatát... Ez az új érdeklődés elmozdult az Istentől, és az emberre irányult. Egy humanista periódusban vagyunk: az emberiség saját felszabadulását keresi. Minden olyan kérdés érdekfeszítővé vált, amely azt kutatja, hogy ebben az önfelszabadításban Isten vajon segítségünkre van, vagy éppen ellenünk.”<sup>17</sup> Csakhogy a keresztény gondolkodók szerint az ateista a pusztá immanencia világába beleragadva nem képes észrevenni az emberben mélyen benne lévő igényt, amely egy transzcendens abszolútum felé irányul, s amely metafizikai szükségletet éppen az ateisták igyekeztek eliminálni. A „magára maradt”, vagyis Isten nélkülivé vált erkölcsi rend önmaga végét, relativizálódását és – végső soron – teljes megszűnését jelenti, minthogy Isten nemléte, avagy halála szükségszerűen vonja maga után, éppen az isteni hiányból fakadóan, az isteni törvények és előírások, parancsolatok és etikai elvárások értelmetlenségét, feleslegességét s folytonos megkérdőjelezhetőségét vagy ignorálását. Pontosan úgy, ahogy ennek Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényének kulcsjelenetében, a Nagy Inkvizítorról szóló poémájában hangot adott. Dosztojevszkij, aki számára a legfőbb kérdés – mint írja – „az bizonyos kérdés, amellyel egész életemben tudatosan és öntudatlanul gyöttrődtem – és pedig: az Isten létezése”<sup>18</sup> Ivan Karamazov alakjában a kételkedő, az Isten ellen értelmével lázadó embert jeleníti meg. Azt az embert, aki Istent és a jézusi szeretetet elutasítva féktelen egoizmusát a „minden megengedett” elvének hirdetésével próbálja megtámogatni, s parabolájában a Nagy Inkvizítor gondolatai mögé rejtőzve szükségszerűen jut el az individualisták zsarnoki államának felmagasztalásához.

Az idők jele tehát – Chenu megfogalmazásában – „nem is maga az ateizmus, hanem az emberi méltóság”,<sup>19</sup> ám ez az „új humanizmus, amelyben az ember önmagát, saját történelmét, saját sorsát maga irányítja”,<sup>20</sup> s amelyben az „»Isten meghalt« állítás... az emberi szabadság igénlésébe torkollik”,<sup>21</sup> valójában „az ember dehumanizációjának egyik formája”, amelynek lényege, hogy az abszolútum radikális elutasításával („teljes ateizmus” – Nietzsche, Camus, Sartre) a társadalmi életből, a társadalmi és politikai cselekvések színteréről is száműzi az Istent („politikai ateizmus”).<sup>22</sup>

Mindamellettt akadt olyan elemző, így például Peter L. Berger, aki vallásfenomenológiai megfontolásokból kiindulva állította, hogy a zsidó-keresztény hagyomány „saját sírásójává vált”,<sup>23</sup> amennyiben a monoteizmus megteremtett egy kozmoszon kívüli, „túl-transzcendentált” Istent, aki legfeljebb sajátos, ám a történelem immanens logikájával sokszor ellentétes megnyilvánulásaival, az ember számára racionálisan értelmezhetetlen cselekedeteivel van jelen a történelem menetében,<sup>24</sup> miközben egyfajta *szuprahistorizációs* folyamat végeredményeként kivonul a történelemből, „rejtőzködővé” válik (*Él misztatér* – *Jesája* 45,15; *Deus absconditus*), teret adva az embernek, hogy szabadon s autonóm módon immár ő maga határozza meg önnön sorsát, s végül szerephez juttatva azt az *etikai racionalizmust*, amely száműzvéen a transzcendens vagy mágikus-misztikus elemeket, nem tart igényt a továbbiakban az etika transzcendens megalapozására.<sup>25</sup>



Mindenesetre az Isten halálára vonatkozó nietzschei gondolatnak a szűkebben vett, „metafizikán innen” értelmezése úgyszólván egyenes úton jutott el ama végkövetkeztetéshez, amely – akár szomorú lemondással, akár örömtől duzzadó jókedvvel – konstatálta a rettentő s az „idők jele” által egyértelműen beigazolódni látszó végkövetkeztetést, miszerint a politika terepuma Isten nélkülivé válik. Egyszóval a politikai értékek a továbbiakban nélkülözik a transzcendens meghatározottságot, egy egyetemes morális rend tételezését, amely szubszumálja a hatalmi struktúrát és a mindenkori szuverenitást. A jogi gondolkodás bázisául ezt követően nem a természetjog s kivált nem a kánonjog, hanem alapvetően a pozitív jog szolgál, s a politikai döntések nem számolnak a megismerés határain túli, azaz az érzékfeletti ható- és céloksági összefüggéseivel, egy transzcendens módon megalapozott misztikus télosz koncepciójával. Vagyis a *Respublica Christiana* egyetemes rendjét és az univerzális keresztény „commonwealth” politikát megelőző morális küldetését a szekuláris, decentralizált és plurális politikai struktúra váltja fel.

Ami a másik halálhírt illeti, Fukuyama a történelem végéről szólva, ha nem is a történésektől, ám az egyetemes történelemtől igyekezett végső búcsút venni. A történelem hegeli szellemében bízva határtalan optimizmussal szögezte le, hogy a liberális demokrácia egyetemes beköszöntével „az emberiségnek sikerült kialakítania egy olyan társadalmi formát, amely kielégíti legmélyebb és legalapvetőbb vágyait”, ahol „az alapvető elvek és intézmények nem fejlődnek tovább, mivel a valóban nagy kérdések már rendeződtek”,<sup>26</sup> s a történelem menetének immanens logikája és ésszerűsége szükségszerűen vezet el a liberális demokráciához mint „az egyetlen logikus politikai törekvés”-hez.<sup>27</sup> Innentől kezdve az egyedüli dilemmát csak az jelentheti, hogy „vajon valóban kimúlt-e a kommunizmus, vajon visszatérhet-e a vallás, a nacionalizmus vagy az ultranacionalizmus és így tovább”.<sup>28</sup>

Fukuyama szerint a liberális demokrácia mint a létező világok legjobbika az államszervezés csúcsteljesítményét jelenti, amely a szovjet típusú szocialista rendszer bukásával köszöntött be. S ha Hegelnek igaza van abban, hogy a történelem célja a szabadság,<sup>29</sup> a liberális demokrácia korának eljövételével, vagyis a kiteljesedett szabadság realizálódásával a történelem befejeződött, végleg megszüntetve a hobbesi „bellum omnium contra omnes” világát s elhozva a kanti „örök béke” birodalmát.

Egyrészt Fukuyama – s ennyiben valóban a hegeli történelemszemlélet bővületében él – a *universal history*ban immanensen meglévő célképzet kiteljesedését látatja, ám másrészt a történelem optimalizálhatóságával számol, s ebben az értelemben tekinti elengedhetetlen feltételnek a kommunizmus halálát s a vallások, a nacionalizmus és az ultranacionalizmus visszaszorulását. Csakis eme optimalizálhatóságból válik érthetővé a liberális értékek világtörténelmi győzelme ellenére is fennmaradó „történelem utáni” és a „történelemben bennragadó” társadalmak paralelizmusa, illetve Fukuyamának a „modernizáló diktatúrák”-kal (*modernizing dictatorship*) szemben fenntartott s a felvilágosult abszolutizmus téves analógiáján alapuló aufklerista reménye. Mindenestére mára már pontosan tudható, hogy Fukuyama eme illúziója Európa „belső határainak”, Európa „három történelmi régiója”<sup>30</sup> újra és újra revitalizálódó hagyományának fel nem ismeréséből fakadt, amelynek keserves tapasztalata, a „modernizáló diktatúrák” távolról sem modernizálni szándékozó akarata és törekvése – „unortodox” jellege – Európa több helyén (akár még az egységesnek kikiáltott Európai Unión belül is) adott.

Vagyis az emberi eltévelyedést fájdalommal és keserűséggel konstatáló álláspont („ha az embernek nem lesz Istene, Hitler és Sztálin lesz az, aki előtt tiszteleghet”<sup>31</sup>) éppen úgy, ahogy a világtörténelem racionális végének triumfálásáról szóló diadaljelentés az „Isten halott” koncepciójából táplálkozik. Az Isten nélküli világ zsákutcájának gondolata vagy ellenkezőleg, az eddig ismeretlen lehetőségeket nyújtó pers-

pektívája egyaránt az Istent nélkülöző s az ateizmus valamilyen formájához megtérő világ koncepciójából ered, amely „régén csupán néhány ember személyes megnyilvánulása volt, mára már széles körben elterjedt magatartásformává alakult”,<sup>32</sup> s amely miatt „mind nagyobb tömegek”<sup>33</sup> hagyják el a vallásukat, s kerülnek egy a kiüresedett rációra, a lecsupaszított észérvekre és az atomizálódott és elmagányosodott emberi autonómiára hivatkozó „új humanizmus” csapdájába. Az Isten nélküli-vé váló világ (szomorú vagy örömteli) víziója az a centrális pont, ahol az ateizmust egyfajta „embertelen humanizmusként” elutasító s annak veszélyeiről értekező teológiai szemlélet összetalálkozik a szabadság fogalmát a liberális demokráciák gyakorlatára felcserélő s az ideológiai kontroverziáktól immár véglegesen mentesülő, racionális társadalmat imagináló gondolattal, amelynek működési feltétele – egyebek mellett – a vallások minden formájától való megszabadulás.

Az ötvenes-hatvanas évek „új humanizmusát” elítélő, a feltartóztathatatlannak tűnő elvilágiasodás és laicizálódás tényével konfrontálódó elmélet s Fukuyama Isten nélküli liberális demokráciája voltaképpen az időbeli-történeti keretét adja annak a teóriának, amely az ötvenes évektől mint szekularizációelmélet vált nevezetessé, a politikai és társadalomtudományi gondolkodás vezérmotívumává, s amely a nyolcvanas évek végétől fokozatosan adta át helyét a vele szemben megszülető ellenszekularizáció-elméletnek.

A bipoláris világrend megszűntével a szekularizációelmélet – minden gyászjelentés nélkül – csendben kimúlt. A szekularizációs elméletet – miként a szerzőpáros fogalmaz – „ideje a kudarcot vallott elméletek temetőjébe helyeznünk, s elhaló hangon egy *requiescat in pacét* suttognunk felette”.<sup>34</sup>

## Búcsú a szekuláris paradigmától

■ A szekularizációelmélet atyjaként számon tartott neves vallásszociológus, Peter L. Berger, akinek a szekularizációval szemben elfoglalt korábbi pozícióját gyakran nevezték inkoheregensnek,<sup>35</sup> egy 1996-ban napvilágot látott tanulmányában, mintegy saját korábbi elméletét is cáfolva, az alábbiakat írja: „Álláspontom szerint az a vélekedés, miszerint egy szekularizált világban élünk, hamis. A mai világ, néhány kivételtől eltekintve, éppolyan dühödten (*furiously*) vallásos, mint amilyen mindig is volt, egyes helyeken még annál is inkább. Ez azt jelenti, hogy a történészek és a társadalomtudósok szakmunkái, amelyeket »szekularizációs elméletként« tartanak számon, alapvetően tévesek. Ehhez az irodalomhoz munkásságom korábbi szakaszában én magam is hozzájárultam”<sup>36</sup> – teszi hozzá önkritikusan.

Berger az 1950-es és 60-as évek immár túlhaladottá vált szekularizációelméletének központi gondolatát a felvilágosodás<sup>37</sup> korára vezeti vissza. „A gondolat egyszerű: a modernizáció szükségszerűen vezet el a vallásos érzület hanyatlásához, a társadalomban és az egyének tudatában egyaránt. Ám pontosan erről az alapgondolatról derült ki, hogy nem helytálló. Természetesen a modernizációnak voltak szekularizációs hatásai, egyes helyeken több, másutt kevesebb. De ugyanez a modernizáció járult hozzá a nagy erejű ellenszekularizációs (*counter-secularization*) mozgásokhoz is. Továbbá a társadalom szekularizálódása nem jár együtt szükségszerűen a tudat szekularizálódásával. Számos társadalomban a vallási intézmények elvesztették hatalmukat és befolyásukat, ám a hitek és vallási szokások, régiak és újak, ettől függetlenül fennmaradtak az egyének szintjén, olykor más megnyilvánulásokkal, olykor a hitbuzgalom kirobbanó manifesztációival. És megfordítva: meg-esik, hogy a vallásiként azonosított intézmények politikai és társadalmi szerepet játszanak, miközben nagyon kevés ember számít hívőnek, s gyakorolja vallását. Összefoglalóan: vallás és modernitás viszonyrendszere meglehetősen összetett.”<sup>38</sup>



A klasszikus szekuláris társadalomtudományi paradigma<sup>39</sup> megrendüléséhez alapvetően járult hozzá az egykori hidegháború bipoláris világhatalmi helyzetét felváltó új világregend beköszöntének élménye, amely nem csupán a régi birodalmak széteséséből és a kommunizmus hitelvesztéséből táplálkozott, hanem a korábbi szembenállás szekuláris jellegétől alapjaiban eltérő „etnikai és vallási alapú állampolgári lojalitás eszméjének újjáéledéséből is”.<sup>40</sup>

Voltaképpen ez a politikai-politikafilozófiai átstrukturálódás szolgáltatta a kiindulópontját egy radikálisan új, az ún. Huntington-paradigma megszületésének (már évekkel 2011. szeptember 11. előtt<sup>41</sup>), amely a kapitalista és a szocialista berendezkedés megszűntével a civilizációkon alapuló s a civilizációs törésvonalak mentén tagolódo, „egyszerre sokpólusú és sokcivilizációjú”<sup>42</sup> globális világregend leírására vállalkozott. Huntington a liberális demokrácia győzelmének fukuyamai teóriájával szemben egy olyan új világregendet látta, amelyben a primordiális, „ősi és elsődleges” identifikációs tényezők válnak meghatározóvá, így az etnikai hovatartozás, a nyelv, a szokások és hagyományok s mint a civilizációkat fundamentálisan meghatározó tényező<sup>43</sup> a kiüresedett és eljelentéktelenedett politikai és világnézeti ideológiák helyébe (újra)lépő vallás. A korábbiakban marginalizálódott primordiális tényezők – legfőképp a vallási és etnikai identitás – jelentősége tehát megnő, s ez új helyzetet teremt a politikai gyakorlatban. Eme primordiális jelenségek felerősödésének különféle változatai figyelhetők meg napjainkban: a politikai és vallási fundamentalizmus egymásra találásától az újevangelizációs-rekrisztianizációs törekvéseken át egészen addig – s erre a sajátos magyar példa hozható fel –, ahogy a politikai hatalom önmagát s a politikai közösséget egy meghatározott misztikus cél megvalósításának jogkörével ruházza fel. A konfliktusok a továbbiakban már nem a társadalmi osztályok, a szegények és a gazdagok vagy más gazdaságilag meghatározó csoportok között jelennek meg, hanem különböző kulturális entitásokhoz, eltérő etnikumokhoz és vallásokhoz tartozó népek között,<sup>44</sup> a legkülönbélebb törzsi, etnikai és vallási konfrontációk és etnikai tisztogatások formájában,<sup>45</sup> vagy akár a kimondottan vallási alapon szerveződő terrorizmus egyre erőteljesebb és agresszívabb jelenlétében.<sup>46</sup> És mindezzel ellentétben a hidegháború utáni politikai, gazdasági, katonai és egyéb stratégiai szövetségi rendszerek s az érdekérvényesítés új formái is egyre inkább vallási-civilizációs keretek között jönnek létre. Az azonos civilizatorikus alapokon nyugvó, azonos kultúrájú és vallású államok szövetségi rendszerei, amelyek „természetből fogva” adottnak, evidensnek, triviálisnak és atavisztikusnak tűnnek, leginkább más vallású és kultúrájú államokkal konfrontálódnak.

A 19. és 20. század nagy „varázstalanítóinak” (*Entzauberung der Welt* – „a világ varázstalanítása” kifejezést Max Weber használta), Marxnak, Comte-nak, Max Webernek, Durkheimnek vagy akár Freudnak a hosszú időn át meghatározó és úgy szólván kizárólagos társadalomtudományi érvrendszere, amelynek lényege, hogy a modernitás a maga racionális, bürokratikus, szekuláris, urbanizációs tendenciáival és a laicitás elvére építő társadalomformáló, jogalkotói és intézményszervezői szándékával végképp maga után vonja az „abszolút értékek” iránti elkötelezettségek csökkenését, és – legalábbis társadalmi értelemben és léptékben – marginalizálja a transzcendensre irányuló irracionális szándékokat és törekvéseket, úgy tűnik, súlyos korrekciókra szorul.

A különféle társadalmi megrázkódtatások, a hagyományos társadalmi kötelekek felbomlása, a globalizáció és az általánossá váló migráció okozta „külső” és „belső” válságszituációk a modernitásból való kiábrándulással, elbizonytalanodással, a hagyományos és megszokott értékrend devalválódásával vagy teljes ártértékelődésével jártak együtt. A diszharmónia, az individuális elbizonytalanodás, továbbá a globális folyamatoknak, gazdasági válságoknak, új keletű háborúknak és a globális érdekér-

vényesítésnek kitett tradicionális társadalmak, valamint a teljesen új integrációs stratégiák kialakítására kényszerülő nyugati világ egymással párhuzamosan tapasztalhatta meg, hogy a globalizáció és a lokalizáció, az univerzalizáció és a partikularizáció, a territorializáció és a deterritorializáció összefüggő folyamatok, s a globalizációs-univerzalizációs törekvések magukkal vonják a fragmentáció egyre erősödő igényét, az antimodernista vagy fundamentalista orientációt.

Mindazoknak tehát, akik a korábbiakban összeférhetetlennek és összeegyeztethetetlennek tartották a vallások társadalmi szerepének továbberosódését s kivált a fundamentalizmus és a vallási nacionalizmus jelenlétét a modern (posztmodern) világban, csalódnuk kellett. Tévedésük legfőbb oka a modernitás fogalmának tradicionális félreinterpretálásában rejlik, mintha legalábbis a modernség azonosítható volna a haladás, kivált a társadalmi előrehaladás eszméjével és – tegyük hozzá – illúziójával. A modernségnek a haladás eszméjével való azonosítása közel két évszázados tévedés. Illúzió, amely az egymást követő történelmi korszakokat és politikai berendezkedéseket csakúgy, mint az emberi gondolkodás és erkölcsi tudat folyamatos alakulását egy előremutató, kiteljesedő, változó és változásában egyre pozitívabb folyamatként szemléli. Valójában azonban a modernség lényege önnön „dinamikája”,<sup>47</sup> az adott értékek (filozófiai, erkölcsi, politikai, tudományos-technikai, esztétikai, jogi stb.) állandó megtagadásának és továbbgondolásának, újraértelmezésének és újragalmazásának lehetősége és szükségessége. A modern ember nem jobb, mint a korábbi, semmiben sem áll a régebbiek felett, hanem más. Legfőként abban, hogy a tekintélyvelvet elutasítja, hogy belülről irányított, autonóm, és nem kívülről irányított, vezérelvű, hogy mindenre rákérdez, és mindent kétellyel fogad – mert mindenre rá lehet kérdezni, s van mód a kételkedésre –, saját elméjével gondolkodik, s nem mások tekintélye, megkérdőjelezhetetlen vezéri reputációja és nemzetvezetői presztízse az egyetlen hivatkozási alap, kritikus, önkritikus és szkeptikus, s fenntartja magának a jogot, hogy akár évezredek intézmények történelmi és társadalmi szerepvállalását is kritikával illesse.

Vagyis a modernitást nem a szükségképpeni szekularizáció határozza meg, s ugyanígy nem az újonnan jelentkező vallási nacionalizmusok megszünte, hanem a pluralitás: az, hogy a korábbi és mindenfajta monolitikus rendhez képest immár különböző hitek, értékek, ideológiák, világnézetek és ízlések, etikai és szexuális orientációk, szubkultúrák, magatartásmódok, kommunikációs formák, gondolkodási és viselkedési normatívák élnek együtt, s teszik lehetővé a világról való beszéd és a világról való gondolkodásmód sokféleségét.

Bergernek tehát igaza van, amikor leszögezi, hogy „a modernitást nem Isten hiánya, hanem a sok isten jelenléte jellemzi”,<sup>48</sup> egyfajta „vallási robbanás”<sup>49</sup> (*religious explosions*), jelesül az, hogy a lelkek piacán egymással versengve, egymással konkurrálva régi és új hittartalmak, vallási szerveződések, régi és új istenek, régi és új valláspótlékok és ezoterikus tanítások jelennek meg, s kínálnak időleges vagy végső megnyugvást az értékekben relativizálódó, egyre bizonytalanabbnak tűnő világban a másokkal és önmagával is mind sűrűbben konfrontálódó ember számára.

Vagyis elérkezett a „*revanche de Dieu*”<sup>50</sup> ideje, kortárs világunk legjelentősebb, „egyenesen legforradalmibb” változása, a „vallási tényezők” jelentőségének megnövekedése.<sup>51</sup> Természetesen erről a „forradalmi változás”-ról az egykori tényleges, szociológiailag sokszor elemzett és egzakt tapasztalatokon nyugvó (a templomok kiüresedése, a pap- és lelkészutánpótlásban mutatkozó mind nagyobb hiány stb.), Európa nyugati felén, illetve egészen más okokra visszavezethetően – a kelet-európai szovjet típusú egypártrendszer monolitikus-diktatórikus ideológiai elvárásaiból fakadóan – Európa keleti részén egyaránt lezajlott szekularizációhoz képest kell és érdemes beszélni. Hiszen éppen a szekularizációs paradigma megrendülése és visszazso-

mulása volt az oka annak, hogy a katolicizmuson belül a II. Vatikáni Zsinattal elindult liberalizálódási folyamatok, a világra ablakot táró szellemiség, azaz az *aggiornamento* helyébe „Európa második evangelizációs” korszaka s „az iszlám modernizációja helyébe a modernitás iszlamizációja”<sup>52</sup> lépett.

Paradoxonnak hat, de tény, hogy – mint láttuk – a modernitás plurális talaja biztosította a különféle vallások, egyházak és felekezetek globális megerősödését, a katolicizmus kelet-európai feltámadását és masszív dél-amerikai szerepvállalását, az iszlám revitalizálódását és hallatlan térnyerését, az észak- és dél-amerikai neoprotesztantizmus dinamikus terjedését, az orosz ortodoxia megújulását és hatalmi tényezőként való ismételt jelenlétét, a buddhizmus európai és amerikai megjelenését, a hinduizmus reneszánszát stb., de ugyanennek a bürokratikus racionalitáson és racionális tudományfelfogáson nyugvó modernitásnak a válsága, az abból való kiábrándulás vezetett a korábban marginalizálódott vallási és etnikai identitásfaktorok ismételt előtérbe kerüléséhez. A hagyományos társadalmi kötelek és közösségek felbomlása, a korábbiakban geográfiailag elkülönülő, ám a globalizációs és migrációs hatásokra, továbbá a befektetések, a turizmus, a média és az elektronikus kommunikáció révén fizikailag is összeérő és egy térben keveredő, eltérő vallási és kulturális hagyományok olyan pszichológiai és szociálpszichológiai anomáliákhoz és anomáliákhoz vezetnek, ahol „új identitások és lojalitások igénye teremtődik meg”.<sup>53</sup> Ebben az összefüggésben maga a fundamentalizmus is mint a modernitás kritikája a közösségi és egyéni identitás helyreállítását, a cél- és értelemadás legvégső és megkérdőjelezhetetlen, vagyis abszolút bizonyosságát kínálja. Ugyanakkor tény, hogy a szakrális kötelek nem csupán értelmet, biztonságot, iránymutatást, vigaszt és identitást nyújthatnak a gazdasági és szociális vagy egyéb egzisztenciális válságtól sújtott, kilátástalan helyzetben lévő tömegeknek, de egy erősen hierarchikus struktúrától meghatározott függelmi viszonyban<sup>54</sup> irányíthatóvá, befolyásolhatóvá és manipulálhatóvá teszik, s a hatalmi érdekeknek megfelelően könnyedén megregulázhatóvá, engedelmes és lojális állampolgárrá (alattvalóvá) formálhatják az egyes embert.

Aligha véletlen, hogy „ellenszekularizációs”, reszakralizálódó világunkban a „sok istennel” szembeni, evilágiasodott, a transzcendens értékek helyett evilági értékekben gondolkodó, „bűnös és romlott” szekuláris világ válik az igazi ellenféllé. A „civilizációs törésvonalak” és e törésvonalak generálta konfliktusok mellett egyre inkább érzékelhetőkké válnak azok a tendenciák (s ezek ölthetnek akár világi-politikai, akár transzcendens-teológiai jelleget vagy egyszerre mindkettőt), amelyek immár nem az egyes vallásokat és hitvilágokat állítják egymással szembe (mint egykor a pogány hitvilágot és a kereszténységet, a kereszténységet és a judaizmust, a katolicizmust és a protestantizmust, a kereszténységet vagy judaizmust és az iszlámot stb.), végtelen és befejezetlen hitvitákat gerjesztve és szakrális háborúkat robbantva ki, hanem az isteni rendet – még ha eltérő módon, különféle szokások és hagyományok mentén is – képviselő, transzcendens rendeltetésű és isteni feladattal ellátott, az erkölcsi értelemben vett Jót s az (ilyen-olyan) „Isten országát” szolgáló hatalmi törekvéseket az ezekkel szemben álló, a szent cél s az erkölcsi jó kiteljesedését pusztá léttükkel akadályozó s kizárólag evilági célokban, tervekben és vágyakban gondolkodó, az emberi szabadságot és autonómiát hirdető „ördögi birodalmakat”, magát a szekuláris univerzumot.

## A vallás mint politikai erőforrás

■ Max Weber helyesen érzékelt, hogy a vallás sok más funkciója mellett az élet nehézségeire és igazságtalanságaira adott válasz, amely ezek értelmezésével és feldolgozásával növeli az ember önbizalmát. Megszünteti az ellentmondást a „valóságosan

adott” (*Sein*) és a „lennie kellene” (*Sollen*) között, s ezzel rendezetté, áttekinthetővé teszi a kaotikusnak tűnő univerzumot.<sup>55</sup> A vallás kognitív szerepe tehát, hogy magyarázatok hiányában magyarázattal szolgál; pszichoterápiái értelme pedig Jung szerint, hogy értelmet ad a létezésnek, csökkentvén a félelmekből és szorongásokból táplálkozó frusztráció érzületét.<sup>56</sup>

Az emocionális és illuzórikus tényezők térnyerését s a vallás globális újjáéledésének tényét napjaink spirituális politikai törekvései a vallási érzületnek politikai erőforrássá tételével próbálják meg a maguk képére és hasonlatosságára fel- és kihasználni. Az antimodernista törekvések a modernség nagy tévedését abban látják, hogy a társadalmi életet demokratizálva megfosztották a társadalmat „eredendő” mítoszától, s a politikából kizárni törekedtek a nem racionális vágyakat, ösztönöket, szenvedélyeket. Az az eltökélt szándék, amely a nem racionális vágyakat, ösztönöket és szenvedélyeket instrumentalizálva igyekszik azokat a politika erőterébe újra beemelni, a politikai gondolkodás és cselekvés új antropológiai megalapozásának igényét veti fel, egyúttal annak megkérdőjelezését, hogy a „világosan és elkülönítetten” (*clare et distincte*) jelentkező emberi értelem és megismerés képes volna uralni vagy legalábbis kordában tartani a „sötét és felismerhetetlen” erőket, valamint az ösztönös és zsigeri megnyilvánulásokat. Az „antropológiai fordulat” a hatalom legitimációs forrásának újragondolásában kapja meg értelmét: nem a hobbesi *Leviatán*-nak az egymással versengő vágyakat és ösztönöket semlegesítő s a káoszt megszüntető evilági, racionális formájában, hanem egy régi-új legitimációs bázis hierarchikus rendjében, jelesül az ember „nem racionális vágyainak és ösztöneinek” transzcendens, az Isten állama felől érkező igazolásában vagy elutasításában, azaz az isteni szuverenitás relációjában. Carl Schmitt nevezetes megállapítását, miszerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”<sup>57</sup> immár visszajára fordítva elmondható, hogy napjaink antimodernista politikai filozófiájának minden jellemző fogalma szakralizált politikai fogalom.

A „nem racionális vágyak, ösztönök, szenvedélyek” legelőször a politikai nyelvezetben s az érvelési technikákban figyelhetők meg, mintegy ellehetetlenítve minden további (racionális) diskurzust, egyúttal azt a látszatot keltve, hogy a „küldetéses” attitűd *ab ovo* magában hordozza az igazságot, aminek következtében a racionális okfejtés s az elemző érvelés legalábbis szükségtelenné vagy eredendően feleslegessé válik. Annál is inkább, minthogy a beszélő voltaképpen Isten kvázi szószólójának tűnik, *navin*nak, prófétának, aki küldetéséből fakadóan az evilági képzelte, temporális és mulandó igazsággal és értékkel szemben az örök és intemporalis igazság és érték birtokosa és letéteményese.

A metaforákra, a költői képekre és hasonlatokra alapozó beszédnek a szépirodalomban, kivált a lírai műfajok mindegyikében meghatározó szerepe van. A gondolatoknak és emócióknak a legkülönfélébb képi formákba való transzponálása és megjelenítése az egyes ember érzelmeire, indulataira vagy épp ösztöneire képes igen erőteljes hatást gyakorolni, nélkülözhetetlen és pótolhatatlan „humán szükségletté” tève a líra irodalmi műnemét. Az Arisztotelész által is elemzett metafora lényege az átétel (*epiphora, translatio*) révén a fantáziának és az asszociációs lehetőségeknek nyújt tág teret, s jóllehet a megismerés folyamatában rendkívül fontos (némelyek szerint meghatározó) szerepe van, Kant – teljes joggal – a megismerést megelőlegező, ám azt nem helyettesítő szemléletmódnak nevezi a metaforát. A szemlélet számára megragadhatatlan és leírhatatlan fogalmak a metaforák és a különféle fordulatokra építő beszédmódok (trópus) közreműködésével érzéki formákhoz és alakzatokhoz jutnak, s az analógián alapuló átvitel segítségével „élményszerű” formában immár leírhatókká válnak. Azaz a tudatos gondolkodás számára elérhetetlen jelenségeket és összefüggéseket egyfajta „tudatost megelőző gondolkodás” révén képesek meg-

közelíteni, de csak megközelíteni s nem helyettesíteni. S jóllehet tudott, hogy a művészeti-képi gondolkodás mellett a tudományos-fogalmi gondolkodás sem nélkülözheti a metaforikus irányultságot, mégis az egzakt, kognitív diskurzus alapja kizárólagosan a racionális érvelés lehet, semmi más. Igaz ez természetesen a politikai gondolkodásra, annál is inkább, minthogy egy-egy ideológiai-világnézeti meggyőződés aligha válik racionálisan igazolhatóvá, avagy – a kimondottan szélsőséges esetektől eltekintve – racionálisan cáfolhatóvá, ugyanis mindezek nem függetleníthetők a szocializáció során kialakult érzelmi-emocionális hatások összességétől, eredőjétől.

A racionális érvekre, a világos és egyértelmű fogalmakra, a tényeket tiszteletben tartó állításokra, avagy a szakmai-professzionális felvetésekre alapozó politikai argumentációt az utóbbi időben érzékelhető módon egyre inkább kiszorítani látszik a metaforák képi világára építő, avagy az eleve cáfolhatatlan, tehát a racionális érvelésen és közbeszéden túli misztikus-transzcendens beszédmód és nyelvezet. Természetesen nem azzal van baj, hogy a politikai beszédek rétori fordulatai az érzelmekre is befolyást kívánnak gyakorolni, sokkal inkább azzal, hogy a kognitív gondolkodást kiszorítani látszik a kizárólagosan az emóciókra és az ösztönökre hatni szándékozó beszédmód. A diszkussziók és kontroverziák innentől kezdve értelmetlenné válnak és ellehetetlenülnek, ugyanis tények és érvek híján legfeljebb a „fizikán túli” hitviták racionális érveléstől mentes s végső soron feloldhatatlan diskurzusaira marad mód, semmi egyébre. A világos és tiszta beszéd igényét és szándékát egyre inkább felváltja a képzavaroktól hemzsegő hasonlatok univerzuma, a bizonyos hívószavak mágiikus-rituális felidézése során azonmód hálás és odaadó nyájja szelídülő hívek adrenalinszintjét garantálta mozgásba hozó, képekben gazdag – amúgy többnyire megfejthetetlen – szózuhatagok sokasága, avagy a ráción túli teológiai-biblikus beszédmód elburjánzása.

Mindenesetre tény, hogy a feltűnően gyakorinak mondható érvelési és argumentációs technika a vallásos hitre való orientáltságot egyre inkább a politikai praxisba beemelő tényezőként tartja számon. Mindenekelőtt a politikai törésvonal üdvtörténeti-eszkatológiai síkra helyezéséről, a politikai közélet transzcendens meg-alapozottságú, dualisztikus megosztásáról van szó. E felosztásban a politika aktorai, immár túl megnyilvánulásaik, programjaik és viselkedésük racionális elemelhetőségén, a Jók és Gonoszok képét öltik magukra. Elementáris, apokaliptikus küzdelem ez, ahol a szembenállás szinte időtlen idők óta adott, és amelyről nem szükséges gondolkodni, elég az elkötelezett hitre apellálva deklarálni a pozitív és negatív értékek pártok szerinti megosztását. E harcban a Gonosz időszak győzelme nem gátolhatja, legfeljebb időben kitolja a Jó végső triumfálását, az isteni gondviselés elkerülhetetlen diadalát.

A politikai cselekvésnek a Jó és Rossz kategóriájában való elhelyezése szükség-szerűen a társadalmi mechanizmusoknak valamiféle abszolút erkölcsi, spirituális vagy „isteni” törvényekre való felcseréléséhez vezet, végső soron pedig a vallás intézményét – mint a fentiekben erről már szó esett – ismét politikai erőforrássá teszi. Tény és való, két gondolkodási rendszer áll szemben egymással, a felvilágosodás és humanizmus korában gyökerező modernista, szekuláris, civil (*polgári*) demokráciák eszmerendszere és az európai civilizáció története során leginkább a katolikus politikai filozófiában teljességre jutott hierarchikus, antimodernista-spirituális politikai filozófia.

A politika átcsúsztatása a vallási mezőbe nem pusztán a racionális belátást vagy a logika szabályaira építő érvelést helyezi zárójelbe, hanem döntő szerepet szán egy „ráción túli”, a hit feltétlen jellegére bázírozó, abszolutisztikus és kizárólag emocionális igényű attitűdnek. Hiszen a vallási attitűd lényegéből s a vallás „természetadta” jellegéből következik, hogy az – saját abszolútumára koncentrálva – minden más



irányultságot tévedésnek, az igaz útról való letérésnek, az „egy és igaz Isten” elárulásának, avagy idegen istenekkel való paráználkodásnak tekint, amely azonban első-sorban belátást követel, a tévelygők visszatérítését s nem feltétlenül megsemmisítésüket. Ám ha ez az attitűd politikai szempontoknak rendelődik alá, s így a legkülönb-félebb hatalmi játszmák részévé válik, természetes forrása lesz az univerzalisztikus vallási tudat kizárólagossá s egy vallási vagy hittétel mindenki számára követendő normává tételének, illetve az ebből fakadó valamennyi követelmény akár evilági törvényeken kívüli, ám az isteni törvénnyel harmonizáló, kötelező megvalósításának. S ekkor már voltaképpen a vallási köntösben jelentkező politikai fundamentalizmus-ról beszélünk.

A közönséges falvédőszövegekké silányított szentírásidezetekkel való operálás<sup>58</sup> a vallástörténet felől tekintve a legszokványosabb fundamentalista eljárással azonos: a szöveg tartalmi és formai elemein erőszakot téve arra törekedni, hogy a kívánt mondandó s a gyakorlati szándék (bármi legyen is az) megerősítést, isteni legitimitációt nyerjen, s ezáltal a követők, hívek és rajongók számára annak igazságtartalma megkérdőjelezhetetlenné, azaz evidenssé és triviálissá váljon. A szöveg súlyát és irányultságát nem annak értelmezése, hermeneutikai felfejtése verifikálja, hanem pusztán hovatartozása, ám a hovatartozást nem csupán – és nem elsődlegesen – a textuális-szentírási (Biblia, Korán stb.) környezete, sokkal inkább a felhasználói szándék és akarat határozza meg. A kinyilatkoztatott szót nem a kinyilatkoztatás transzcendens forrása, hanem a kinyilatkoztatás (ön)felkent közvetítője teszi „örök érvényűvé” és önmaga mondandójához alakítva egyértelművé. A fundamentum, az alapzat – látszólag – tehát az önmagában vett (szent) szöveg s az ahhoz való szó szerinti ragaszkodás, valójában azonban csak értelmezett, olvasott, az olvasás útján elsajátított szöveg létezik, magánvaló textus, *an sich* sosem. A „közvetlenül” birtokba vett írás tehát hordozójává válik annak a credónak, amelyet a vonatkozó embercsoport, politikai és/vagy vallási tömörülés abszolút – tehát megfellebbezhetetlen – igazsággá nyilvánít, s különféle hatalmi eszközökkel törekszik arra, hogy a politikát – a „legigazibb” politikát – erre alapozhassa, azt minden körülmények között (vagy ha szükséges, minden körülmény ellenére) általánossá, univerzálissá tegye.

A vallás és a vallási érzület ilyen jellegű felhasználásának, avagy „hasznosításának”, a neofita elvakultságnak természetesen nincs semmilyen vallási vagy teológiai relevanciája. Az adott politikai érdekeknek és szempontoknak megfelelően a politikai gyakorlat a legtöbb esetben szinkretista-eklektikus jellegű vallási (tév)képzeteket hoz létre, amatőr módon, ám célirányos eltökéltséggel átpolitikált teológiai képtelenségeket, amelyekben – adott esetben – ősi, prekeresztény, pogány összetevők keverednek keresztény elemekkel vagy a „nemzeti” mitikus hagyomány jelképeivel. A végeredmény afféle „plázateológia”, amely a vallási kérdésekben alulinformált és alultájékozott széles tömegek igényeit elégíti ki, s ahol meghitten keveredik katolicizmus és protestantizmus, manicheus dualizmus vagy a keresztényi tanítást zsbivásári terméké lefokozó blaszfemikus gondolat, sámánizmus és turul ősképek, vérközösség és a jelekből olvasás tudománya, zsidóságtól megfosztott pártuszkíta Jézus és a Föld szívcsakrája. Ebből mindenki kedvére meríthet, s a politikai gépezet egyfajta hittrösztként üzemelve kísérli meg kielégíteni az ösztönös, zsigeri indulatokat és emóciókat. A hitvilágot magukénak vallók a politika lényegét jelentő kritikai és önkritikai attitűdöt nem ismerik, s a küldetésstudattal megáldott Vezért sérthetetlennek tekintik, aki morális felsőbbrendűségéből, bölcsességéből és profetikusan szárnyaló szavaiból következően abszolút és megrendíthetetlen tekintélynek örvend.

A metafizikai törésvonal, amelyet a nyelv politikai instrumentalizálódása a szent beszédek és szentírási idézetek eszköztárával ír le, állandósult, s immár bebizonyo-

sodott, hogy evilági keretek között csak továbbhasadni képes, „külső”, azaz transzcendens beavatkozás nélkül megszűnni aligha. Bármilyen legyen az adott állapot, akár győzelemre, akár vesztesre álló is, annak pontos, adekvát és a hívek számára feltétel nélkül elfogadható leírására egyedül az adott szentírási szöveg mint politikai „előkép” vagy prefiguráció képes csupán. A politikai helyzetelemzés a metafizikai síkra terelt „kinyilatkoztatott” leírás és elemzés mögé szorul.

Ahogy fentebb már utaltunk rá, egy transzcendens megalapozású „állami *telosz*” koncepció, vagyis a politikai cselekvésnek a Jó és Rossz kategóriájában való elhelyezése szükségszerűen vezet el a társadalmi mechanizmusoknak valamiféle abszolút erkölcsi, spirituális vagy „isteni” törvényekre való felcseréléséhez. A világnak eme manicheus-dualista felfogása, azaz Jókra és Gonoszokra való meglehetősen szimplifikáló kettéosztása egyik oldalon a Legfőbb Jó (*Summum Bonum*) megtestesülésével, másik oldalon a Legfőbb Rossz (*Summum Malum*) perszonifikációjával immár nem a megszokott politikai diskurzusok, kontroverziák és demokratikus folyamatok struktúráját veszi igénybe, hanem valami egészen mást: szakrális-spirituális háborúra van szükség, amelynek során a saját politikai hitünket egyetemes érvényűnek tekintve megszabadítjuk az emberiséget (de legalábbis saját közösségünket) az erkölcstelen, gonosz, beteges és romlott s ebbéli tulajdonságai miatt az igazakra állandó fenyegetést jelentő ellenségtől. Ezt az ellenségképet a maga transzcendens vagy mágius-atavisztikus megjelenésében betöltheti a politikai-világnézeti „másik oldal” (jobb vagy bal, konzervatív vagy liberális stb.), de betöltheti a „másik” mint etnikum, mint „másként vagy másban hívő” stb. Az ellenségnek egyfajta esszencializálása vagy másként kifejezve – ahogy ezt Edelman teszi – a „politikai ellenség konstruálása”<sup>59</sup>, az ellenséggel való rögeszmés foglalkozás s a rá való folyamatos hivatkozás a fennálló és állandósuló fenyegetettséget szándékozik eltúlozni, legfőképpen azért, hogy mintegy racionalizálja az ellenséggel szembeni drakói lépések megtételének szükségességét és elkerülhetetlenségét, s igazolást nyerjen a megszokottól és konszenzuálisan elfogadottól eltérő eszközöknek az igénybevétele. Minthogy valláserkölcsileg bizonyított, hogy az ellenség (politikai) megsemmisítése vagy ellehetetlenítése a transzcendens jogrenddel, a természetjoggal megegyező, azaz Istennek tetsző tevékenység, a *justa causa* (igaz ügy) keresztény erkölcsi konnotációval való ellátása a *justum bellum* (igazságos háború) politikai koncepcióját metafizikai síkra helyezi át, s a politikai szándékok itt és most jellegét *sub specie aeternitatis* üdvtörténeti keretbe ágyazza be. A hatalom átmoralizálása, illetve ama törekvés, hogy a valláserkölcsi rendet rá lehessen kényszeríteni a társadalomra, s a valláserkölcs elveit számon lehessen kérni a hatalomtól, nemcsak a szekuláris demokráciától idegen elem, hanem – s ami ennél súlyosabb – egy olyasfajta szuprarácionális legitimációs törekvés, amely a magasabb rendű értékek védelméről lévén szó végső soron mindent igazol, s mindent megengedhetővé tesz, akár még a konszenzuális elveken nyugvó demokratikus szabályok (demokratikus választás, alkotmányozás, parlamentarizmus, törvényalkotás, alapvető emberi jogok stb.) megkérdőjelezését, megkerülését vagy „szükség helyzetben” azok felrúgását is.

A hatalom szakrális jelleget ölt, s az „istentől küldött tanító” (Jn 3,2) megistenülése nem *post mortem*, hanem már az érintett életében és politikai pályafutása során bekövetkezik. A 20. század végi, 21. század eleji világban – így Európa több helyén is – nagy számban tűnnek fel azok a politikai szereplők, akiknek politikusi-vezetői credója szerint a földi-evilági hatalom az isteni autoritásból ered, s az alkotmány és a törvények feletti legitimációjukat ezen legfőbb autoritás transzcendens jellege biztosítja. A diktatórikus attitűd különös szeretettel hivatkozik a minden történelmi koron felülemelkedő, örök és abszolút irányadónak tekintett valláserkölcs szellemiségére. Ezért egyik legfőbb küldetésének tekinti a nemzetnevelői funkció betöltését és

legfőbb koordinálását, egyfajta „új ember” állami megtervezését, kivitelezését és megeremtését, legfőképp az iskolarendszere, a humán tantárgyak újraanonizálásán, a nemzeti történelemnek, kiemelkedő személyiségeinek és jelképeinek újraértelmezésén és átrajzolásán, avagy a hittan és az erkölcsstan kötelező jellegű bevezetésén keresztül. A vezér küldetése a „felborult erkölcsi rend” helyreállítása, mint-hogy isteni küldetését kiváltképp a „kizökkent idő helyretolása” legitimálja, démonivá, de legalábbis tartuffe-ivé téve a helyzetet: ő maga – mint a transzcendens erkölcsi törvény felkentje – megkérdőjelezhetetlen morális instanciává magasztosult, következképp mindenki más, aki tőle eltérő álláspontra helyezkedik, csak a perszonifikálódott gonosszal, magával a Sátánnal válhat egylényegűvé.

A valláserkölcsnek a politika terrénumába való átemelése s a vallás- és természet-jog tételeinek politikai (tehát a hatalom megszerzésének, megtartásának vagy befolyásolásának szándékával történő) hangoztatása a plurális, vallásokban, világnézetekben és ideológiákban sokszínű Európa civil közerkölcsével és jogfilozófiájával való direkt szembefordulás. Ez a szándék a legszemélyesebb és legintimebb privát szférából kiemelt valláserkölcs politikai úton történő, törvényekbe foglalt, tehát kötelező erejű és normatív funkciójú állami érvényesítését tűzi ki céljául, függetlenül attól, hogy a sokszorosán tagolt társadalmat egyszerre népesítik be hívók és nem hívók, vallásosak és ateisták s vallási orientáltságukban is elkülönülő, különféle hitelveket valló személyek. A valláserkölcs hangsúlyozása és előtérbe állítása nemcsak annak *expressis verbis* állításával vagy csendes sugalmazásával egyenlő, miszerint a felekezetenkívüliség a bűn legfőbb forrása, hanem egyúttal egy monolitikus és transzcendens vonatkozásai miatt senki számára nem megkérdőjelezhető vagy kétségbe nem vonható, vallási hitelvek által megalapozott jogrendszer kilitáshoz helyezése is.

Ez utóbbi szándék jelent meg az Európai Unió Alkotmányával kapcsolatosan is, ahol legfőként Lengyelország<sup>60</sup> és Írország célkitűzése az volt, hogy a Preambulumban kapjon helyet Istenre vagy a kereszténységre való hivatkozás. Jóllehet a vita során többen igyekeztek azt a látszatot kelteni, mintha pusztán Európa történeti és kulturális hagyományáról lenne szó, valójában a kérdés súlyos jogfilozófiai konzekvenciákat vetett fel, s lényegében az állam(ok) fölötti szimbolikus és tényleges befolyás lehetőségét tartalmazta. Az ellenérvelők – legerőteljesebben Franciaország és a Benelux államok – a történeti-kulturális szempontokra válaszként azt mondták, hogy ha a kereszténység helyet kap a szövegben, akkor ugyanígy meg kell említeni a mai Európa arculatának más formálóit és alakítóit is, így a görög-római hagyományt (a tudományos-filozófiai és művészeti tradíciójától a római jogig), a zsidóság biblikus és posztbiblikus hagyományát, a humanizmust, a racionalizmust és a felvilágosodást.

De ennél sokkal súlyosabb elvi jellegű ellenérv volt az, miszerint a vallások és az egyházak a modern demokráciában nem rendelkezhetnek legitimációs szereppel, közjogi kiváltságokkal, s az egyházak hitelveit nem lehet kötelezővé tenni egy sokszínű, világnézetekben és hitelvekben gazdag plurális demokráciában. Azaz a hitelveket a hívók szabadon megélhetik és gyakorolhatják, szabad elhatározásból követik és betarthatják egyházuk, felekezetük tanítását és elvárását, mondjuk az abortusz vagy az eutanázia kérdésében – a vallási és lelkiismereti szabadság alkotmányos és törvényes garantálása a demokratikus állam kötelessége –, ám az egyházak tanításai, az egyes hitelvek nem válhatnak a törvényalkotás mindenki számára kötelezően követendő normatívájává egy sokszorosán tagolt, modern szekuláris államban. Azaz jogszabályokat hittételek nem igazolhatnak és nem is legitimálhatnak. Ha az uniós alkotmány tartalmazná a kereszténységre vagy akár csak az Isten nevére való hivatkozást, az egyes államok törvényhozásának eleve meg lenne kötve a keze a társada-



lom sokszínűségét és eltérő jellegét tekintetbe vevő szabályozást illetően olyan kérdésekben, mint például éppen az abortusz, az eutanázia, a női önrendelkezési jogok, az azonos neműek párkapcsolata stb. Berger óvatosan ugyan, de egyértelműen fogalmaz: „Kell-e hát az EU-alkotmánynak kitérnie az európai vallástörténetre?... nyilvánvaló, hogy ez a téma Pandora szelencéjét nyithatja fel, tele a vizsály magvait elhíntő kérdésekkel Európa lényegéről és jövőjéről.”<sup>61</sup>

Mindenesetre meglehetősen szimptomatikusnak tűnik, hogy a neves amerikai katolikus szerző, II. János Pál életrajzírója, George Weigel – aki egyébként rendkívüli erővel szorgalmazta, egyfajta *invocatio Dei* passzusként,<sup>62</sup> Isten és az Isten előtti felelősség gondolatának beépítését az európai alkotmányba, kiemelve, hogy a keresztény örökség említése nélküli procedurális demokrácia a jövőben „semmi szerepet sem szán a morális kérdéseknek a kormányzásban, a közügyek gyakorlásában, a jogrend értelmezésében és a szabadság meghatározásában, amit a demokrácia ténylegesen megtestesít”<sup>63</sup> – egy helyen az alábbiakat mondja: „Úgy tűnik, évek óta ez a forogatókönyv irányítja a Vatikánt: az egyesülő Európának fel kell tennie a kérdést, vajon mi lehet egységének forrása. S erre végső soron egyetlen válasz adódik: a kereszténység. Ennélfogva a leglelkesebb vatikáni »Európa-pártiak« az Európai Unióban és annak bővítésében evangéliumi lehetőséget látnak, lehetőséget, hogy megfordítsák az európai szekularizáció évszázados folyamatát. Brüsszel, amely azon van, hogy Európa hátralévő maradékát is »Belgiummá« tegye, éppen ellenkezőleg, Európa maradékát is Lengyelországgá fogja tenni.”<sup>64</sup>

Vagyis a vallások demonstratív módon ismét igényt formálnak a közélet bizonyos területeire. A modern szekuláris állam megkérdőjelezésének politikai következményén túl az antimodernista vallási megújulás közvetlenül is befolyásolja a pártpolitikai mozgásokat, a közélet tematizálását, illetve a választói magatartást. „A vallási ideológia (*religious ideology*) akkor válik fontossá a politikában, amikor egy hitrendszerből egy politikai mozgalomban testet öltő politikai ideológiává (*political ideology*) válik, és amikor ez a mozgalom hatalomra vagy tömegtámogatottságra tesz szert.”<sup>65</sup> Ez az antimodernista vallási újjáéledés politikai értelemben a jobboldal vagy a szélsőjobb támogatásával s e politikai irányzatok erősödésével jár együtt. A vallási ortodoxia erősödése a demokratikus-liberális politikai irányvonal gyengülését és a politikai konzervativizmus, az autoritarianizmus és az előítéletesség kiszélesedését vonja maga után.<sup>66</sup> Ennek megfelelően Altemeyer a vallásos elkötelezettség és a jobboldali autoritarianizmus között fennálló szoros korrelációra hívja fel a figyelmet.<sup>67</sup> Az autoritariánus személyiség nem véletlenül válik ennek a gondolkodásmódnak a legfőbb és legszilárdabb bázisává, minthogy – a demokratikus személyiséggel ellentétben – ezt a személyiségtípust az idegenekkel és a társadalmi konvencióktól eltérőkkel szembeni intolerancia jellemzi, továbbá az, hogy politikai és spirituális értelemben egyaránt erős vezetőre van szüksége, és igényli a természetfeletti erők támaszát.<sup>68</sup> Vagyis az egyéni érdekek ütköztetésére építő modern demokráciák kiüresedéséről van szó, s arról, hogy a demokrácia hagyományait nem (vagy alig-alig) ismerő és megélő népesség (nagyreszt a kelet-európai rendszerváltó országok lakossága s az Európába bevándorló tömegek) továbbra sem tudnak mit kezdeni a demokratikus intézményrendszerrel, helyette afféle etatista módon az állami fensőbbség és tekintély kegyeire, ígéreteire és ilyen vagy olyan megoldásaira számítnak.

A fentiekben bemutatott vallási ihletésű politikai argumentáció két elem különös indíttatású összevegyítésére épít. A politika mint *techné* a mindennapok kihívásaira kínál racionális, azaz indokolható, levezethető és adott esetben cáfolható választ. Magyarán a politikai praxis lehet „jó” vagy „rossz”, „igaz” vagy „hamis”. Ám a vallások és hitvilágok között kognitív értelemben nem lehet igazról és hamisról beszélni,

hiszen a maga módján valamennyi „igaz”: más és más körülmények között mind-egyik „elfogadható”, amennyiben mindegyik több-kevesebb fogalmi, érzelmi irányultsággal és tudományos igényű rendezettséggel az emberi lét feltételeire adja meg a maga választát. A politika „itt és most”-jának művészetét és *technéjét* az isteni szu- verén időn kívülsége, intemporalitása, illetve az annak való megfelelés morális pa- rancsolata veszi át, hiszen „az örök erkölcsi paranccsal” kell harmonizálni, a „maga- sabb rendű célok”, „a magasabb rendű ügy szolgálatába” szegődve. A politika felada- ta, hogy a *corpus Christi* transzcendens kollektívizmusát átfordítsa evilági, imma- nens kollektivitássá, ám a reflektálás kölcsönös lehetőségét és szükségességét fenn kell tartani. Csak ebben a metszetben válhat valósággá a *societas perfecta*, amelynek státuszát súlyosan veszélyezteti az evilági értékeket és szempontokat magában fog- laló *civitas terrena*.

Társadalomfilozófiával és társadalomelmélettel foglalkozó gondolkodók közül manapság egyre többen beszélnek egy újra fenyegető barbárság koráról, egy ismét- len elérkező „sötét középkor” vészjósló réméről,<sup>69</sup> ahol az ősi vallási és etnikai iden- titások globális méretű összecsapásokhoz vezetnek el, magukkal rántva „a civilizáci- ós értékek tárházát”.

Álláspontom és reményeim szerint kizárólagosan éppen „a civilizációs értékek tárházában” reménykedhetünk, mint amely gátat szab(hat) a világ ismételt (s netán végleges) sötétbe borulásának.

A végleges napfogyatkozásnak.

#### ■ JEGYZETEK

1. Mindenekelőtt *A vidám tudomány* harmadik kötetének *Esztelen ember* címet viselő 125-ös számú aforizmá- jában, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (Ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari) Verlag Walter de Gruyter, München–Berlin–New York, 1980. (A továbbiakban *KSA*), 3. 480. skk., továbbá *A vidám tudományt* egy ötödik könyvvel kiegészítő, *Honnan a vidámságunk* címet viselő 343-as számú aforizmájában, in: Uő: *A vidám tudomány.* (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1997. 251.; az 1881. őszi jegyzetfüzet egy helyén, in: *KSA*, 9. 577; uo. 590; vagy az *Im-igyen szóla Zarathustra* első kötete zárófejezetének végén (itt a „Meghalt minden isten: íme, azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember éljen” formában), in: *KSA*, 4. 102.
2. Nietzsche legerőteljesebb kereszténységkritikája utolsó filozófiai művében, *Az Antikrisztusban* található, ahol – egyebek mellett – így ír: „A keresztény istenfogalom – vagyis Isten mint a betegek istene, Isten mint pók, Isten mint szellem – a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak; az Isten-típus leszálló ágú fejlődésében talán ő mutatja a mélypontot. Isten, aki az *élet ellentettjévé* korszakult, ahe- lyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten mint az étellel, a természettel, az élet akarásá- val szembeni gyűlölség hírnöke! Isten – az »evilági« mindennemű megrágalmazásának s a »túlvilági«-ról szó- ló mindennemű hazugságnak a képlete! Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!...” Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre.* (Ford., jegyz., utószó: Csejtei Dezső) Ictus Kiadó, h.n., 1993.
3. Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie.* In: Uő: *Werke. I. Schriften zur Philosophie.* Kösel Verlag – Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg, 1962. 503–603. 520.
4. Vö. Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.* Kohlhammer, Stuttgart, 1956; Uő: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
5. Jürgen Habermas: *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein.* In: Uő: *Philosophisch-poli- tische Profile.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 195–216. 200.
6. Henri de Lubac: *Le drame de l’humanisme athée.* Union générale d’éditions, Paris, 1965. 4–5.
7. Spinoza: *Etika.* (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1952. 273.
8. Isten halálának filozófia- és teológiatörténetileg legalaposabb vizsgálatát lásd Eugen Biser: „*Gott ist tot*”. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins.* Kösel Verlag, München, 1962.
9. Martin Heidegger: *Nietzsche.* I–II. Günther Neske, Pfullingen, 1961. I. 348.
10. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány.* 343.
11. Martin Heidegger: *Nietzsche mondása: »Isten halott«.* (Ford. Czeglédi András). In: Uő: *Rejtektutak.* Osiris Kiadó, Bp., 2006. 183–232. 186.
12. Uo. 189.
13. Uo. 190.
14. Uo. 193.
15. Ricoeur nevezi Marxot, Nietzschét és Freudot a „gyanú mestereinek” (*maîtres du soupçon*), in: Paul Ricoeur: *De l’interprétation. Essai sur Freud.* Éditions du Seuil, Paris, 2006. 42–44.
16. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása.* (Ford. Romhányi Török Gábor) Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 15.

17. Jean Lacroix: *Sur le drame de l'humanisme athée*. Esprit, avril 1945. 732–734. 732.
18. Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Levél A. Ny. Majkovnak*. (Ford. G. Lányi Márta). In: *Uő: Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, Bp., 1972. 631–637. 635.
19. Marie-Dominique Chenu: *Les signes du temps. Réflexion théologique*. In: *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*, II (Commentaires). Les Éditions du Cerf, Paris, 1967. 217.
20. Henri de Lubac: *Affrontements mystiques*. Éditions du Témoignage chrétien, Paris, 1950. 20–21.
21. Jean Yves Jolif: *Signification humaine de l'athéisme contemporain*. Économie et Humanisme 1956. 97. sz. 195–206. 202.
22. Étienne Borne: *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1959. 22, 48, 66, 67, 96–97.
23. Peter L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday, Garden City, New York, 1967. 129.
24. Az ún. holokausz-teológia centrális problémájáról van szó, arról a súlyos metafizikai és a teodicea lényegét érintő kérdéstről, hogy beszélhetünk-e még a Soa megtörténte után az Isten által teremtett, az isteni felügyelet és gondviselés alá tartozó, jelentéssel és céllal rendelkező történelemnek és az emberi létezésnek az értelméről. Van-e még Isten, s ha van, hogyan volt lehetséges Auschwitz? Megőrizte-e biblikus szemantikai értelmét az Örökkévaló ismeretét kifejező *jad'a* (ismer) ige, amely Isten és ember személyes kapcsolatát feltételezi? Ha a zsidóság hite – Leo Baeck kifejezését használva – „*Polaritätsreligion*”, a Titok és a Törvény feszült-ségében élő zsidóság képes-e még ezután a legcsekélyebb értelem tulajdonítani a Titoknak? Lásd ehhez Martin Buber: *Der Dialog zwischen Himmel und Erde*. In: *Uő: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Verlag Lambert Schneider GmbH, Gerlingen, 1993. 169–179; Abraham Joshua Heschel: *Man is not alone. A Philosophy of Religion*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1951; *Uő: God in Search of Man*. Farrar, Straus and Cudahy, New York, 1955; Leo Baeck: *Dieses Volk. Jüdische Existenz*. I–II. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1957; Louis Jacobs: *A Jewish Theology*. Darton, Longman & Todd Ltd., London, 1973; Ignaz Maybaum: *The Face of God after Auschwitz*. Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1965; Emil Fackenheim: *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York–London, 1970; Eliezer Berkovits: *Faith after the Holocaust*. Ktav, New York, 1973; *Uő: Death of God*. Judaism 1971. 20. sz. 73–86.
25. Lásd Peter L. Berger: i. m. 115–121. A probléma súlyát mi sem jelzi jobban, mint például az, hogy a kérdés népszerűbb formában is folyamatosan jelen van. A Philosophie Magazine legutóbbi száma az alábbi vezérmotívumra építkezik: „Peut-on fonder une morale sans dieu?” (Megalapozható-e a morál Isten nélkül?), Philosophie Magazine 2014. 78. sz. 45–67.
26. Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember*. (Ford. Somogyi Pál László, a jegyz. M. Nagy Miklós ford.) Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 7.
27. Uo. 8. Hegel is a történelem általános céljáról beszélt, „a világ végcéljáról”, „az ésszerűről”, „az önmagában létezőről, amely által érteke van mindennek”. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1966. 17.
28. Francis Fukuyama: i. m. 19.
29. „A világtörténet... azt tárgyalja, hogyan fejlődik a szellem tudata szabadságáról, és hogyan valósítja ezt meg az ilyen tudat. A fejlődés magával hozza, hogy fokozata, sora a szabadság további meghatározásainak, amelyeket a dolognak, azaz itt a maga előtt tudatosá váló szabadság természetének fogalma hoz létre.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: i. m. 126.
30. Lásd ehhez Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: *Uő: Válogatott tanulmányok (1945–1949)*. II. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1986. 185–265. (különösen a *Közép- és Kelet-Európa politikai struktúrájának deformálódása* c. fejezet, 212–217.); *Uő: A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme*. In: uo. 487–504; *Uő: Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem*. In: uo. 571–619; továbbá Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Magvető Kiadó, Bp., 1983.
31. T. S. Eliot: *The Idea of a Christian Society*. Harcourt, Brace and Company, New York, 1940. 64.
32. Jean Daniélou: *Foi et mentalité contemporaine*. Études 1954. 12. sz. 289–310. 289.
33. *Gaudium et spes*, 7. In: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Bp., 1975. 446–509. 449.
34. Rodney Stark – Roger Finke: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2000. 79.
35. Lásd például Olivier Tschannen: *Les théories de la sécularisation*. Librairie Droz S.A., Genève, 1992. 267.
36. Peter L. Berger: *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. (Ed. Peter L. Berger) Ethics and Public Policy Center – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Washington, D.C.–Michigan, 1992. 1–18. 2.
37. A felvilágosodás korának általános vallás- és egyházkritikájából most csak Rousseau nevezetes és nagyon komoly hatást gyakorló gondolatát idézzük fel. A társadalmi szerződésről írott munkájában beszél a „merőben polgári hitvallás”-ról, amelynek a tételei nem vallási dogmák, „hanem a társas együttélés elvei”, és senki sem kötelezhető arra, hogy „higgyen e tételekben”, majd így folytatja: „Most, hogy nincs és nem is lehet többé kizárólagos nemzeti vallás, minden vallást meg kell tűrni, ha az is megtűri a többieket, és tantételei nem mondanak ellent a polgár kötelességeinek. De aki azt merészeli mondani: az egyházon kívül nincs üdvözülés, azt ki kell tűzni az államból, hacsak az állam nem egyház, s a fejedelem nem egyházfő. Az ilyen dogma csak teoretikus kormányzatban lehet jó, mindenütt másutt ártalmas.” Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. In: *Uő: Értekezések és filozófiai levelek*. (Ford. Kis János) Magyar Helikon, Bp., 1978. 463–618. 605. sk.
38. Uo. 2–3.
39. A paradigmá fogalmát szigorúan a kuhni felfogásnak megfelelően használom: „Annak, hogy egy elméletet paradigmaként elfogadjanak, az a feltétele, hogy jobbnak látszék versenytársainál, de nem szükséges megmagyarázni – és valóban soha nem is magyaráz meg – minden, vele szembeesíthető ténny.” Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat Kiadó, Bp., 1984. 38.

40. Mark Juergensmeyer: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1993. 1.
41. Huntington nevezetes cikke 1993-ban jelent meg (Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs*, 1993. nyár. 22–49.), és az átfogó könyve 1996-ban. A továbbiakban ennek az alábbi kiadását használom: Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. (Ford. Pusztá Dóra – Gátsity Mila – Gecsényi Györgyi) Európa Könyvkiadó, Bp., 1998.
42. Uo. 15. Huntington az alábbi civilizációkat különbözteti meg: 1. Kína (konfucianizmus, taoizmus, buddhizmus – a délkelet-ázsiai térségre kiterjedve); 2. Japán (sintoizmus, buddhizmus – az egyetlen távol-keleti civilizáció); 3. Hindu (hinduizmus, amely központi jelentőségű a szubkontinens kultúrájában); 4. Iszlám (Észak-Afrika, Ibériai-félsziget, Közép-Ázsia, Délkelet-Ázsia – alcivilizációi: arab, török, persza, maláj); 5. Ortodox (oroszlázi központú, bizánci eredetű, a nyugati kereszténységgel szembeni, bürokratikus zsarnokságot létrehozó, a reneszánsz, a reformáció és a felvilágosodás hatásai és következményei nélkül); 6. Nyugati (a nyugati kereszténység terrénuma, Európa, Észak-Amerika, Ausztrália és Új-Zéland); 7. Latin-amerikai (homogén katolikus + őshonos kultúrák és vallások, korporatív, tekintélyelvű); 8. Afrikai (vitatott, minthogy az északi és a keleti partja iszlám, ennél fogva a szubszaharai Afrikára vonatkozik, erős törzsi identitással). Végezetül kérdés, hogy beszélhetünk-e zsidó civilizációról. Jóllehet lélekszámát tekintve aligha, mégis – álláspontom szerint – igen. Ennek kifejtésére jelen körülmények között nincs mód, csupán jelzem az izraeli és észak-amerikai ortodox zsidóság masszív és egyre erősödő jelenlétét. A kérdéshez lásd Mordecai M. Kaplan: *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. The Jewish Publication Society of America and the Reconstructionist Press, Philadelphia, 1981.
43. „A vallás a civilizációk középpontjának a legerőteljesebb jellegzetessége volt a múltban, s maradt a jelenben egyaránt.” Fernand Braudel: *Grammaire des civilisations*. Flammarion, Paris, 2013. 66.
44. Huntington – egyebek mellett – a hajdani Jugoszláviai belüli etnikai konfliktus vallási-civilizatorikus strukturálódására hozza fel példának a következőket: „Oroszország az ortodox Szerbia, Németország pedig a katolikus Horvátország ügyét karolta fel, a muzulmán államok a boszniai kormányt segítették, míg a szerbek harcban álltak a horvátokkal, illetve a boszniai és az albán muzulmánokkal.” Samuel P. Huntington: i. m. 198.
45. Vö. uo. 38–39. Ehhez még lásd Daniel Patrick Moynihan: *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*. Oxford University Press, Oxford, 1993.
46. Lásd ehhez Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 2001.
47. Lásd Heller Ágnes: *Mi a modernitás?* In: Uő: *Megtestesülés*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005. 84–97.
48. Peter L. Berger: *Secularization Falsified*. First Things, <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified>. Rendkívül elgondolkodtató Bergernek az a véleménye, hogy az Egyesült Államokat, amely nem pusztán része, hanem bizonyos értelemben motorja is a modernitásnak, sosem érintette meg igazából a szekularitás. Berger ezt annak tudja be, hogy az Egyesült Államok alkotmányának első kiegészítő cikke, a *First Amendment* garantálja a szabad vallásgyakorlást, miközben megtiltja a kormánynak, hogy állam-egyházi jellegű alkotmányt juttasson érvényre, s azt, hogy bármely egyházat preferáljon. Ahogy Berger fogalmaz, „a vallás említésének hiánya nem lett akadály a vallás virágzásának”. Vagyis az állam és az egyház következetes elválasztásával, az állami támogatások megvonásával olyan versenyhelyzet jött létre, amely gondoskodott az intézmények életképességéről, továbbá „minden egyház, amelyet nem azonosítanak az állammal, elkerüli azt a kiábrándulást, amely az államot előbb vagy utóbb eléri”. Berger kérdését magunk is feltehetnénk: „Lehet, hogy Európa tanulhatna ebből valamit?” Peter L. Berger: *Vallás és európai integráció. Néhány megjegyzés Amerikából*. 2000, 2004. december. 13–18.
49. Peter L. Berger: *Secularization Falsified*.
50. Lásd Gilles Kepel: *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Éditions du Seuil, Paris, 1991.
51. Lásd Philip Jenkins: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2001. 1.
52. Gilles Kepel: i. m. 14.
53. Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press, New Haven and London, 1968. 37.
54. Lásd Bertrand Badie – Marie-Claude Smouts: *A visszajára forduló világ. A nemzetközi szintér szociológiája*. Aula, Bp., 1998. 50.
55. Lásd Max Weber: *Vallásszociológia. (A vallási közösségek típusai)*. In: Uő: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai, 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások)*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1992; Uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Gondolat, Bp., 1982.
56. Carl Gustav Jung: *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról*. Scolar Kiadó, Bp., 2005; különösen a *Pszichológia és vallás* c. rész. 20–121.
57. Carl Schmitt: *Politikai teológia*. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Bp., 1992. 19.
58. A Biblia politikai felhasználásáról írt tanulmányában említ meg a szerző több politikust, például Nicolas Sarkozyt, akik politikai megnyilvánulásaiukkor politikai érdekeiknek megfelelően citálták a biblikus textust. Lásd Jacques Vermeulen: *Utiliser la Bible en politique? In: Dieu et César, séparés pour coopérer?* (Ed. Jean-Yves Baziou – Jean-Luc Blaquiart – Olivier Bobineau) Desclée de Brouwer, Paris, 2010. 11–26.
59. Murray Edelman: *Politikai ellenségek konstruálása*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. József Attila Könyvek, Bp., 1998. 88–123.
60. Jó áttekintést nyújt a lengyelországi politikai katolicizmus történetéről és jelenéről José Casanova: *A katolikus Lengyelország a kereszténység utáni Európában*. 2000, 2004. december. 5–12.
61. Peter L. Berger: *Vallás és európai integráció. Néhány megjegyzés Amerikából*. 18.

62. Georg Weigel: *The Cub and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*. Basic Books, New York, 2005. 78.
63. Uo. 136.
64. Uo. 148.
65. Daphna Canetti-Nisim: *Two Religious Meaning Systems, One Political Belief System: Religiosity, Alternative Religiosity and Political Extremism*. In: *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. (Eds. Leonard Weinberg – Ami Pedahzur) Frank Cass, London, Portland OR, 2004. 35–54. 41.
66. Uo. 41.
67. Lásd Bob Altemeyer: *The Authoritarian Specter*. Harvard University Press, Cambridge–London, 1996.
68. Lásd ehhez Theodor W. Adorno – Else Frenkel-Brunswik – Daniel J. Levinson – R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*. Harper and Brothers, New York, 1950.
69. Vö. többek között Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. 557; Umberto Eco: *Az új középkor*. (Vál. Barna Imre, ford. Barna Imre – Schéry András – Szénási Ferenc) Európa Könyvkiadó, Bp., 1992.





MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

# SZEKULARIZÁCIÓN INNEN ÉS TÚL

## Megkülönböztetések

■ Különbséget kell tenni három fogalom között, amelyeket gyakorta kellően finom megkülönböztetés nélkül alkalmaznak a vallás modern társadalomban való jelenlétének és jelentőségének leírására, értelmezésére vagy éppen e jelenlét csökkenésének megjelölésére. A *szekuláris* fogalom episztemológiai kategória, amellyel a szekulárist és a vallásit egymástól megkülönböztetjük. A *szekularizáció* a modern világban lejátszódó bizonyos folyamatok konceptualizálására szolgáló elmélet, míg a *szekularizmus* nem más, mint világnézet, ideológia.

Charles Taylor *Secular Age* című művében ezt a három fogalmat a következőképpen választja el egymástól. A szekuláris kifejezés elsődleges mai értelme (*sense 1*) az állam és az egyház szétválasztása, valamint még tágabban az élet értelmének és a cselekvés normáinak már nem Istentől és a kinyilatkoztatásból való evidens eredeztetése. A mai társadalomban az egyén és a társadalmi intézmények függetlenek az átfogó és megalapozó vallási eredettől és befolyástól. A második értelmezés szerint (*sense 2*) a szekularitás a vallásgyakorlat hanyatlását jelenti: az emberek nem járnak olyan gyakran templomba, nem imádkoznak annyit stb. Ebben a második értelemben a szekularizáció azt a társadalmi folyamatot jelöli, amely során az ember már nem tartja magától értetődőnek az Istenbe vetett hitet és a vallás gyakorlását. Taylor számára azonban a legfontosabb a szekularitás harmadik



**Amíg a vallások,  
egyházak a  
demokráciahiányos  
kultúrában  
a diktatúra ellenzékét  
jelentették, addig  
a demokráciában az  
egoizmus ellenzékéként  
jelenhetnek meg.  
A diktatúrában  
a demokráciáért,  
a demokráciában  
a szolidaritásért  
szállhatnak síkra.**

értelmezése (*sense 3*), miszerint a modern világban a vallási értelmezés pusztán az egyike a lehetséges értelmezéseknek, s a vallási dimenziók is immanens keretek között vannak jelen a társadalom és az egyén önértelmezésében, valamint a publikus diskurzusban.

A szekuláris viszonyok három fő jellegzetessége közül Taylor értelmezésében az első jellegzetesség tehát az, hogy *a nyilvánosságból kikopott a vallási világnézet*. Többről van szó, mint a tudományos világnézet győzelméről. Lényegében a kozmosz varázstalanodásáról<sup>1</sup> van szó, a varázslatokkal teli világ varázslatmentesítéséről. A felszabadult, illetve a vallási jelleggel egybetartott nézetek elszabadult szemléletei a maguk útját járják. A varázslatos világban a tudomány, a politika és a vallás egy közös vallási rendszerbe tartoztak, s mint ilyenben megfelelő koherenciával egymáshoz is. A varázstalanított világnézetben mindhárom szféra saját logikája szerint maga vágt a ösvényen halad. A második jellegzetesség *a személyes vallásosság és vallási elkötelezettség csökkenése*. Ebben a közösségből való kioldódás figyelhető meg. A közösségi, külső és örök forrásoktól az egyén elfordul, és a saját egyéni, belső döntéseit követi. A harmadik jellegzetesség, melyet Taylor a legaktuálisabbnak tekint, *a társadalmi renddel kapcsolatos vélemény fragmentálódása*. A közvélekedés elfordul attól a feltételezéstől, hogy a normák a vallásos hitben gyökereznek. A vallásos hit már nem egyetemes alapja az emberi együttélés normáinak, hanem pusztán az egyik lehetséges vélekedés. Olyan társadalomban élünk, amelyben nem létezik egyetlen egyetemes tengely, amely körül az egész forogna.

A *szekularizmus* olyan filozófiai alapállás, mint a többi. Pillanatnyilag ez képviseli a legáltalánosabb világnézetet a nyugati társadalmakban. Forrása visszanyúlik a felvilágosodásig és a katolicizmuson és protestantizmuson belüli reformmozgalomig. Taylor egyik legfontosabb eredeti meglátása, hogy a szekuláris világfelfogást nem hanyatlásként kell értelmezni, hanem folyamatként, amely számos lehetséges világerőtelmezési alternatíva egyike, s amely nem evidens következménye sem a modern világnak, sem az ember természetének. A hatvanas évek mozgalmai ezeknek az évszázados folyamatoknak modern lecsapódásai, amikor az intellektuális elit köreinek felfogása közvéleménnyé fordult át. A szekularizmusnak nem az a lényege, hogy tagadja Istent, hanem az, hogy olyan mértékben a transzcendenciába utalta, hogy Isten elveszítette illetékességét a társadalmi életre vonatkozóan. Ennek nyomán nemcsak elkülönült egymástól a társadalom és a vallás, hanem a hozzájuk fűződő viszony is kétféle lett. A tudományok kijelentéseit az emberek bizonyítottak és hien-dőnek tekintették, míg a transzcendens tartalmakat pusztán vélekedéseknek, melyek mögött nincsenek bizonyítékok, ezért a beléjük vetett hit tetszés, saját elhatározás kérdése. Másrészt a szekularizmus filozófiai válasz a gondviselő teizmusra, amely azt képviselte, hogy a jó Istennek gondja van a szükségét szenvedőkre. Az ateizmus ezzel szembeállt, és azt állította, hogy Isten oka a szenvedésnek, és csak az istenmentes gondolkodás és társadalom képes adekvát választ adni a szenvedés és igazságtalanság problematikájára.

A szekuláris narratíva szerint az önmegvalósítás céljainak felismerése és megvalósítása érdekében az embernek el kell hagynia a gyermeki naivitást, vele az Istenbe vetett hitet. Ez a hit ugyanis nem támogatja például a szexualitás modern megélésének útjait, a technológiai haladás és konzum mindenekfölötti értékét. Így könnyen belátható, hogy e célok elsőbbsége érdekében háttérbe kellett szorulnia azoknak a felfogásoknak, melyek ezeket viszonylagossá teszik. Az érett felnőtltség ilyen értelemben vett narratívája még inkább hozzájárult a szekularizmus világnézetének általánosság válásához, mint a tudományos haladásba és evidenciákba vetett hit.

Isten tehát az élet peremére került, úgy mutatkozik, mint távoli isten, mozdulatlan és empátia nélküli mozgató, az univerzum órásmestere, akinek voltaképpen nin-

csen semmi köze a jelen világhoz és a kortárs társadalomhoz. Az így felfogott deizmus a világban uralkodó rendből és szépségből ismerhető fel, a természetjogból és semmiképpen nem a kinyilatkoztatásból. A vallásgyakorlás ebben a rendszerben az isteni rend fontosságát, felismerhetőségét és a vele való szinkronba kerülés kísérletét jelenti. Kereszténynek lenni nem jelent többet annál, mint jónak lenni, vagyis követni a polgári normákat, harmóniában lenni a társadalommal, amely többé-kevésbé elismeri a Tízparancsolat erkölcsi követelményeit. Végso soron a szekuláris kereszténység civil vallásként tapasztalható ma Európában, az USA-ban vagy Kanadában a társadalomban és a beilleszkedett egyházakban egyaránt.

Taylor ezeket a jellegzetességeket az immanens keret (*immanent frame*) kifejezésével jelöli összefoglalólag,<sup>2</sup> mondhatnánk Hugo Grotiusszal azt is, „*etsi Deus non daretur*”, mintha nem lenne Isten, mintha mindent, ami az ember előtt áll feladatként, meg lehetne érteni és oldani az immanens logika keretei között.

A legfrissebb szakirodalomban is jelen van e hármas megkülönböztetés. A *multiple modernity* (Shmuel N. Eisenstadt) mintájára elsősorban a politológiai szakszövegekben a *multiple secularism* kifejezés indult a fogalmi karrier útjára.<sup>3</sup> Bár a fogalomhasználat nem egészen következetes, mégis e szerzők műveiben a szekularizmus azt az ideológiát jelöli, amely a vallási és a civil szféra szétválasztását tartja követendőnek, míg a szekularitás a társadalom és a vallás összetett viszonyrendszerét fejezi ki az ismert módon. A szekularizáció fogalmát pedig arra alkalmazzák – több-kevesebb következetességgel –, hogy általa kifejezzék mind a vallási és a civil szféra (a szent és a profán) közötti megkülönböztetés intézményesülését, mind az individuumok vallási cselekményekben való részvételének, illetve világnézetük vallási alapú megalkapozásának csökkenését.

## Jellegzeteségek Kelet–Közép–Európában

■ A szekularizációs tézis különböző dimenzióinak vagy rétegeinek bemutatása után a kelet-közép-európai társadalmak elmúlt húsz esztendejére vonatkozóan néhány összehasonlító vizsgálat példáján próbálom szemléltetni, hogy melyek azok a vallási területek, amelyeket a szekularizációs megközelítés alapján vizsgálni lehet, és ezek mentén milyen változások figyelhetők meg. Létezik egy a magyarban egyetlen szóval nehezen visszaadható német kifejezés, amely a vallás megváltozott társadalmi és kulturális státusát találoán jelöli: *Entkoppelung*. A névszó magyarul elszakadást, a kapcsolat megszűnését jelenti. A szociológiai szaknyelvi használat alapján azonban inkább eloldódást fejez ki. A szekularizációs tézis alapján az vizsgálandó, hogyan oldódik el, kapcsolódik szét, függetlenedik a vallás a társadalom különböző területeitől. A tézisben három területet különíthetünk el: személyes vallásosság, a vallás társadalmi jelentősége, szervezeti viszonyok. A közvélemény-kutatási módszerekkel végzett vizsgálatok leginkább az első aspektussal foglalkoznak. A politológiai jellegű megközelítések a vallás társadalmi jelentőségének csökkenését elsősorban az állam és az egyház közötti viszony változásán vizsgálják a modernítésra jellemző funkcionális differenciálódás értelmében. Végül szervezeti viszonyokon azt értjük, hogy maguk a vallási szervezetek működési logikájukat és gyakorlatukat tekintve hogyan vesznek át szekuláris szervezeti modelleket, például a piaci verseny és marketing módozatait. Lássunk néhány példát mindhárom területre vonatkozóan.

### Állam és egyház

■ Kelet-Közép-Európa országaiban a 18. századtól kezdve általánosságban megfigyelhető a szekularizáció jogi és kulturális megjelenése, amelynek leglényegesebb területei közé a következők tartoznak.<sup>4</sup> Az állam és az egyház szétválasztása, amely



hosszú folyamat eredménye, s előkészítését számos olyan lépés fémjelozte, amelyben valamely egyházi tevékenységet az állam felügyelete alá vont, illetve valamely egyházi illetékességet magához ragadott. Ezt a dimenziót alkotmányosnak nevezhetjük. A nemzet, a társadalom, az állam identitásának diskurzusa vonatkozásában Magyarországon a magyar *Kulturkampf* jelentette a vízvázasztót, amelynek során a nemzet-kereszténység-erkölcs szétválaszthatatlan egysége megbomlott.<sup>5</sup> A civil házasság bevezetésével kapcsolatos hatalmas erejű vita nemcsak Magyarországon zajlott le, hanem az egész régióban, s nemcsak itt volt alkalma a keresztény nemzeti diskurzus relativizálására. Az értékközvetítési dimenzióba tartozik az iskolák államosítása, amely a kommunista hatalomátvétel legelső intézkedései közé tartozott minden érintett országban. Az oktatásból – kevés kivételtől eltekintve – teljességgel kiszorították az egyházakat, és a marxista-ateista értékrendszer közvetítését az iskolarendszerű oktatás egyik elsődleges feladatáknént határozta meg. Hasonlóan a társadalmi diskurzus totális meghatározását jelentette a sajtó állami kézbe vétele és erős cenzúrája. A totális diktatúrák logikájának megfelelően a társadalmi és az egyéni élet minden területére ki kellett terjeszteni a befolyást, s ehhez minden kommunikációs eszköz, jelrendszer és esemény a központi hatalom teljes ellenőrzése és irányítása alá kellett kerüljön. Az ilyen totalitás önmagában vallási természetű, ezt a folyamatot, intézkedésegyüttést és szimbólumrendszert, amit a kommunista vezetés a társadalom totális mobilizálásával ért el, politikai vallásnak nevezzük, amely logikáját a történelmi vallásokból, elsősorban a központi hatalommal működő katolikus egyháztól kölcsönzi, eszközeit pedig a civil vallásból.

Detlef Pollack Mark Chaves amerikai mintán elvégzett tanulmányára hivatkozva<sup>6</sup> arra tett kísérletet, hogy európai országokon vizsgálja meg a vallásosság és az egyházak társadalmi pozíciójának összefüggéseit.<sup>7</sup> A vizsgálat érdekessége, hogy a nagy európai adatfelvételek (pl. ISSP 98 és mások) adataihoz kiegészítő változókat konstruált, amelyekkel lehetővé vált a kérdések statisztikai vizsgálata. Általánosságban a vallásra vonatkozó közvélemény-kutatásokban a személyes vallásosságra vonatkozó kérdések szerepelnek, s a politikai, alkotmányos viszonyokra vonatkozó kvalitatív változókat a szerzők az előbbieknél értelmezésére használják. A most bemutatandó kísérletünkben másról van szó. Chaves abból a vallás-gazdaságtani feltevésből indul ki, hogy a vallási közösségek vitalitása, tagjaik vallási aktivitása felerősödik, ha az állam és az egyház szét vannak választva, és ez a strukturális viszony a társadalomban vallási pluralizmust, más szóval versenyhelyzetet teremt. Egyházi autonómia – pluralizmus – verseny – vallásosság: a négy változó, melyek Chaves és nyomában Pollack hipotézise szerint korrelálnak egymással. A vallás elemzésében közgazdaságtani szempontokat érvényesítő más kutatók is, mint Stark és Finke, továbbá Stark és Iannaccone<sup>8</sup> alátámasztják a tézist, miszerint a vallások a modernitásnak nem ellenére és nem is annak korrekciójaként működnek a társadalomban, hanem a modernitás lényegi elemeit alkalmazva fejtik ki tevékenységüket, és dacolnak a szekularizációs tézis feltevésével. Ez a két legfontosabb modern gazdasági elem a pluralizmus (piac) és a verseny. A tézis némi leegyszerűsítéssel tehát így hangzik: minél pluralistább és piacjellegűbb a vallási mező, annál nagyobb a vallási elevenség. Ezzel a felvetéssel a szekularizáció és a modernizáció közötti feltételezett és esetenként igazolt ok-okozati összefüggés a visszajára fordul: „a modernitás nem gyöngíti a vallást, hanem a vallás nyer a modernitás, pluralizálódás és az ezzel együtt járó individualizálódás folyamatain”.<sup>9</sup>

Pollack az eredmények összefoglalásakor megállapítja, hogy Nyugat-Európára nézve igazolható, hogy a gazdasági növekedéssel párhuzamosan csökken a templomba járás szintje. Kelet-Európára vonatkozóan azonban kijelenti, hogy az adatok áttekinthetetlenek, összefüggés nem állapítható meg, s „nyilvánvalóan Kelet-Európá-

ban más faktorok hatnak”.<sup>10</sup> A vallási pluralizmus, valamint az állam és egyház közötti viszonyok hatásával kapcsolatban az eredmények eltérnek az amerikaiaktól, ugyanis az erőteljesebb vallási koncentráció nem növeli, hanem csökkenti a templomba járás szintjét. Itt a vallási pluralizmus is inkább negatív irányba hat: minél magasabb a pluralizmus foka, annál alacsonyabb a templomba járásé.

Az állam és az egyház közötti viszony hatásával kapcsolatban Pollack eredményei azt támasztják alá, hogy azokban az országokban, ahol az egyházak az állam kedvezményezettjei, a templomba járás alacsonyabb fokú. Ebből a szerző arra következtet, hogy – különösen Kelet-Európában – az egyházak a rendszerváltást követően túl közel kerültek az újjászerveződő állami vezetőséghez, s ezzel a lakosság szemében elveszítették azt a társadalmi presztízst, hogy a vesztesek támaszai lennének.

### Személyes vallásosság

■ Az individuális vallásosságot a nagy nemzetközi kutatások általában néhány szokványos változó alapján vizsgálják. Ezek közé tartozik a felekezeti és vallási önbesorolás, ti. milyen valláshoz, felekezethez sorolják magukat a megkérdezettek, illetve önmagukat milyen mértékben tekintik vallásosnak; az imádság és a templomba járás gyakorisága, valamint az istenhit és ennek típusai. Az egyes kutatások e legalapvetőbb vallásosságot mérni hivatott változókat különböző módon használják és egészítik ki továbbiakkal. Az elmúlt húsz esztendőben csak meglehetősen kevés olyan kelet-közép-európai térségben végzett nemzetközi kutatást ismerünk, amelyben elsősorban a vallásosság jellegzetességeit vizsgálták. Ezek közül kiemelkedik az Aufbruch I. és II. üteme, melynek adatfelvétele 1997-ben és 2007-ben zajlott.<sup>11</sup> A térség individuális vallási változásának fő trendjére vonatkozóan – ha csak az imént említett legfontosabb változókra alapozzuk a kijelentésünket – nem állapítható meg egyértelmű változásirány.

A vallási önbesorolás legalapvetőbb – természetesen egyáltalán nem problémamentes, tehát nem is egyértelmű – kérdése az, hogy a megkérdezett önmagát vallásosnak mondja vagy nem vallásosnak. Anélkül, hogy a kérdésselvetés áttekinthetetlen variációira figyelemmel lennénk, a térség országai végső soron három csoportba sorolhatók. Helyesebben fogalmazva a térség legtöbb országa nagyon hasonló trendeket mutat az eltelt húsz esztendőben, de néhány ország jelentősen eltér ezektől a trendektől.

Legtipikusabb a vallásosság szintjének hirtelen emelkedése az 1990-es fordulatot követően, ami néhány év leforgása alatt stabilizálódott, illetve mérsékelten csökkent. Egy-két országban még 2000 után is növekedés figyelhető meg, a többiben azonban nem. A többségtől eltérő ország Lengyelország, ahol a politikai fordulat nem hozott vallási fordulatot. A másik oldalon Szlovénia található, ahol a fordulat szintén nem hozott változást, mert a vallásosság szintje előtte is és utána is alacsony maradt.<sup>12</sup> A volt Kelet-Németország Szlovéniához hasonló stabil tendenciát mutat. A 1991 és 2008 közötti időszakban az istenhitre vonatkozóan az eltérés maximum 4 százalékos, pedig ezt az országrészt tekintik Csehország mellett a térség legkevésbé vallásos országának, ám az Istenbe vetett hit vonatkozásában nem beszélhetünk itt sem zuhanásszerű csökkenésről.<sup>13</sup>

### Társadalmi vallásosság

■ A vallásosság politikára gyakorolt hatását vizsgálva Sergej Flere hat kelet-közép-európai országot elemzett reprezentatív adatok alapján, az imént említett Aufbruch I. adatbázist használva. Feltételezése szerint az erőteljesebben vallásosak a kevésbé vallásosaktól, illetve vallástalanoktól eltérő politikai preferenciákkal bírnak. Ha pedig nem mutatható ki kapcsolat a vallásosság és a politikai preferenciák között, az a

szekularizációnak lenne a jele.<sup>14</sup> Arra a kérdésre, hogy a vallási meggyőződése hatásos-e a politikai véleményére, a megkérdezettek viszonylag kis százaléka válaszolt igennel. Akik azonban kapcsolatot állítottak, azok körében a vallásosság növekedésével a kapcsolat is erősödik. Minél vallásosabb tehát, annál inkább befolyásolja vallási meggyőződése a politikai meggyőződését. Arra a kérdésre, hogy a keresztényeknek kötelező-e keresztény pártra szavazni, ismételten a legnagyobb többség nemmel válaszolt. Mindkét kérdésnél tehát a vallás és a politika közötti függetlenség szekularizációs jelleget sejtet, jóllehet a további szekularizációs tézishez illő változókkal, mint pl. iskolázottság, nem mutatható ki szignifikáns kapcsolat. Ebből következően korai lenne talán a politikai kérdésekre adott negatív válaszokat a szekularizációs logika mentén értékelni. Arra a kérdésre, hogy az egyházak illetékesek-e, illetve megnyilatkozzanak-e a kormány politikájáról, ismételten a nem válasz dominált kétharmadtól egészen a négyötödig menően. Ha a vallásosságot az istenhit változójával jellemezte, akkor minél nagyobb mértékben hisz a válaszoló Istenben, annál nagyobb mértékben vallja, hogy az egyházaknak hozzá kell szólniuk a kormánypolitikához.

Ha mégis az adatokat – mintegy a vizsgált országokban a „politika” kifejezés aktuális diskurzusától függetlenül – szekularizációra utaló indikátoroknak tekintjük, amint Flere is teszi, akkor meglepetésként kell értékelni, hogy a többnyire többségében katolikus országokban a vallásosság ennyire nem kapcsolódik a politikai preferenciákhoz.<sup>15</sup> A katolikus egyház ugyanis egész történetében és 20. századi jelenében is folyamatosan határozottan kifejezte politikai állásfoglalásait, támogatta a keresztény pártokat és nagy társadalmi mozgalmakat. Flere Szlovéniára vonatkozóan adatokat mutat be imént említett tanulmányában arról, hogy az 1991–1996 közötti időszakban az emberek egyre kevésbé értettek egyet azzal, hogy a politikusok keresztények legyenek, s arról is, hogy az egyházi képviselők befolyásolják a választási preferenciákat. Ugyanakkor meglepő módon a konkrét pártpreferenciákra történő kérdéseknél a két szlovén pártot, melyek a katolikus egyházzal mintegy politikai szövetségben állnak, a hívők 12–25 százalékban támogatják, és azokat a „liberális” pártokat, melyek antiklerikális kampányt folytattak, sokkal nagyobb mértékben nem. Vagyis az előbbi adatok alapján a vallás és a politika között hiányzó kapcsolat, ami szekularizációra utaló jellegzetesség, a konkrét pártpreferenciák esetében mégis szembejelen van.

Ezekből a vizsgálatokból következik, hogy részben alkalmazható a szekularizációs tézis, részben pedig nem. A további elemzések nemcsak *survey* alapú lekérdezéseket igényelnek, hanem annak más kutatásokkal történő feltárását, hogy mit is jelent a politika, egyház, vallás és párt az illető országok diskurzusában. Flere maga is oda konkludál, hogy nem pusztán az átmenet éveinek jellegzetességei szolgálhatnak értelmező keretként, hanem a hosszabb történelmi visszatekintés is fontos, különösen a katolikus egyház és a modernitás, a szabadság viszonylatában. Azok a szlovén adatok, melyek a vallási és a politikai preferenciák közötti kapcsolat exponenciális csökkenését mutatják, 1991 és 1996 között magának az átmenetnek a jelentőségét is aláhúzzák. A vizsgált országokban a politikával kapcsolatos tanulási folyamat nagy lépésekben zajlott ezekben az években, ez magyarázza, hogy a politika és a vallás közötti kapcsolat is átalakult.

### **Szekularizáció az egyházakon belül**

■ A vallási szervezetek, különösen a nagy egyházak, mint a katolikus vagy az adott társadalomban többségi protestáns egyházak – nem pusztán Kelet-Közép-Európában – egyre inkább alkalmaznak piaci modelleket a társadalomban való jelenlétük hatékonyságának fenntartására. Németországban például az adófizető hívek létszámának

s ebből következően az egyházi adóbevételek csökkenésének következtében a katolikus és még inkább az evangélikus egyházmezők és más egyházi intézmények racionalizálásra kényszerültek. E program végrehajtására civil intézményfejlesztő céget kértek fel. Az egyházi – úgy is mondhatnánk, szakrális – térbe ezzel a lépéssel a civil tudás – a profán ismeretek – megoldásait vonták be. A kelet-közép-európai országokban, ahol a lakosoknak lehetőségük van az adófelajánlásra, az egyházak és egyházi intézmények egyre erősödő mértékben élnek a civil társadalomra jellemző *fundraising* eszközeivel. Óriásplakátok, tévé- és internet-szpotok egyházi részről éppúgy szerepelnek a hirdetési felületeken, mint a civil társadalom egyéb szereplőié. Ezt a szervezeti szintű változást szekularizációként értelmezhetjük, ha a kizárólag vagy nagyrészt egyházi szervezetekre jellemző modellek és gyakorlatok mellé vagy azok helyébe eladdig csak a profán társadalmi szférára jellemzőket vonnak be. Amint az individuum számára identitásának meghatározásakor és más döntései kapcsán a vallási dimenzió veszít jelentőségéből, amint az állam és az egyház szoros szövetsége oldódik, úgy az egyházak elkülönült szakrális szférája is szűkül.<sup>16</sup>

## Közvallás

■ A szekularizációs tézis jelentős továbbfejlesztése José Casanova elméleti innovációjához kapcsolható, aki a szekuláris-szekularizáció-szekularizmus taylori felosztásán túl a vallás publikus jelenléte vonatkozásában különbséget tesz az állam és az egyház(ak), a politika, valamint a civil társadalom területei között.<sup>17</sup> A vallás kelet-közép-európai jelenléte számára ez a felosztás több szempontból is kifejezetten alkalmasnak tekinthető. A régió országaiban ugyanis az 1990-et követő időszak egyik elsődleges jellegzetessége volt az egypárti diktatúra monolit közéletének felbomlása és a nyugat-európai demokráciákra jellemző közéleti struktúrák kiépítése. Ennek a politikai folyamatnak szerves alkotóelemeit képezték az egyházak és más vallási közösségek. Az általános politikai folyamatok adekvátan elemezhetőek a vallás publikus jelenlétének vizsgálata révén. Először lássuk kissé részletesebben Casanova hármas felosztását.

A társadalmi nyilvánosság (*public*) három területe az állam, a politika és a civil társadalom. A vallás mindhárom területen jelen van az európai történelemben és napjainkban is. Az állami szintű nyilvánosságnak az egyházi szintű vallási intézmények felelnek meg. Európa nyugati felén egyre kevesebb kivételtől eltekintve (pl. Anglia vagy Svédország) az állam és az egyház szétválasztása megtörtént, amely szétválasztás a politikai és a vallási gondolkodás számára egyaránt evidenciaként van jelen. A politika területén, amihez a pártok, a törvényalkotás és az ezeket befolyásoló nagy politikai szervezetek tartoznak, a vallás intézményi szinten az egyházak által támogatott keresztény pártok révén, a törvényalkotást befolyásolni szándékozó egyházi politikai intervenciók alapján, illetve az egyházak által támogatott vagy egyenesen működtetett társadalmi szervezetek révén van jelen. Nyugat-Európában ezen a területen is az egyházak egyre inkább kiszorultak, kivonultak a politikából, melynek számos nemcsak politikai, hanem teológiai oka is van. Egyre kevesebb helyütt léteznek már egyház által támogatott keresztény pártok, szakszervezetek, társadalmi mozgalmak. A harmadik terület a civil társadalom, amelyben a személyes meggyőződés közösségi őrzése, megjelenítése és kinyilvánítása folyik. A civil társadalom elfogadja, és épít arra, hogy az állam és az egyház egymástól szétválasztva működik, mely azt is jelenti, hogy az állami hatalom nem követelheti meg polgáraitól, hogy egyházi előírásoknak feleljenek meg (pl. civil anyakönyvvezetés, polgári házasság stb.), és az egyházak sem vívhatják küzdelmeiket állami közreműködéssel exkluzív jogaik érvényesítéséért. A civil társadalomban a személyes politikai

meggyőződésnek szabadsága s ennek közös megjelenítése érvényesül. A civil társadalom területén a vallási közösségek aktivitása úgy is megfogalmazható, mint hitre épülő közösségek hálózati tevékenysége. Nyugat-Európban az ilyen hit alapú közösségek jelentik a vallás társadalmi jelenlétének elsődleges formáját. Ennek elterjedtsége, működési sajátosságai és hatékonysága országról országra változik.

### Állam

■ A rendszerváltást követően a kelet-közép-európai régió országainak elsődleges politikai igénye volt az állami szuverenitás újbóli vagy újként történő megalapozása. Miközben az országok egy része hosszú történelemmel rendelkezik, melyben az állami szuverenitás folytonosságát csak rövidebb történelmi szakaszok szakították meg, más országok rövidebb idejű szuverenitástörténettel, sőt némelyek a rendszerváltást követően önállósultak, a rendszerváltás előtti időszakra nézve mindegyikük többé-kevésbé vagy akár teljességgel korlátozott állami szuverenitással rendelkezik. Ebből a szempontból a régió közös jellemzője az önálló államiság garantálásának igénye és az erre irányuló alkotmányos, illetve politikai műveletek.

Az adott ország történetével hosszabb ideje egybefonódott történetű, nagy létszámú, főképpen pedig nagy befolyású vallási közösségek vezetősége a szociológiai értelemben vett egyház jellegzetességét követve az állam elsődleges stratégiai célját támogatta. Több régiós országban az államalapítás és a katolikus egyház térnyerése és megerősödése egyazon állami aktusnak tekinthető. Más, ortodox országokban pedig szétválaszthatatlanul egybekapcsolódik a nemzetállam és a nemzeti egyház léte.

Ahogy időben távolodunk a rendszerváltás éveitől (1989–1991), mindegyik érintett ország megszerezte és alkotmányosan megalapozta állami szuverenitását, ugyanakkor kisvártatva az önálló állam nemzetközi kapcsolatrendszerének kérdései kerültek napirendre. A frissen visszaszerzett vagy megszerzett szuverenitású államok tárgyalásokat kezdeményeztek, új szövetségeket kötöttek. Ezek a külpolitikai aktusok részben a szuverén államiság értelmezésével szemben jelentettek kihívásokat, akár fenyegetéseket, részben pedig a teljes körű és sérthetetlen szuverenitás egyes elemeiről való szabad lemondásra kényszerítették az államokat. Az állami szuverenitás kiépítése jelenti a rendszerváltás utáni első korszak legfőbb állami törekvését, míg egy következő szakasznak kell tekinteni a nemzetközi kapcsolatrendszerben való részvétel törekvését és az ebből fakadó feszültségek szakaszát. Némely országban ez a két aktus időben szinte egybeesik, más országokban egymástól egy- vagy többéves távolságban van. A vonatkozó nemzetközi szervezetek két legfontosabbika a NATO és az EU. A NATO-hoz való csatlakozással kapcsolatban sokkal kevesebb és sokkal kevésbé heves viták zajlottak. Az EU-csatlakozás ellenben minden országban jelentős viták közepette zajlott, s bár a régió országainak szinte mindegyike egyértelmű célnak tekinti az EU-hoz való csatlakozást, a bővítés eddigi két üteme alapján nem mindegyik volt képes a csatlakozási feltételeknek eleget tenni.<sup>18</sup>

Ebben a második korszakban az egyházak két területen törekedtek szoros együttműködésre az állammal, vagy másképpen fogalmazva, két vonatkozásban alkalmazkodtak az új államisághoz. Az egyik kulturális, a másik gazdasági természetű. Az egyházak törekedtek az új állam transzcendentális megalapozására, emlékeztetvén a kereszténység államalkotó szerepének történelmére és hangsúlyozván a keresztény államfelfogás centrális elemeit. Gazdasági szempontból az állam és az egyház együttműködő viszonyának alkotmányos biztosítását követően az egyházak állami költségvetésből való finanszírozásának jogi biztosítása jelentette a második szakasz legfőbb feladatát. Ezen témakör szerves részét képezi az államosított egyházi ingatlanok visszaadásának összetett problematikája, amelyben szintúgy egyszerre tükröződik a régió országai közötti hasonlóság és különbözőség. Végül egy harmadik té-

makör is csatlakozott az alkotmányos és egyházfinanszírozási területekhez, ez pedig az egyházaknak a közfeladatok ellátásából való részvállalása: kiemelten az oktatás és az egészségügy területén.

A rendszerváltást követő korszak második szakaszában ezek az állam és egyház közötti területek elsősorban a jogi szabályozás műveleteit követelték, s az egyházakkal kapcsolatos törvényekben, illetve különböző országspecifikus kérdéseket tisztázó rendeletekben nyertek jogi formát. Bár a régió országaiban az állam és az egyházak közötti viszony jogi szabályozásában jelentős különbségek is megfigyelhetők, néhány alapvető tendenciát világosan meg lehet jelölni. Az államok általában elismerik az egyházak, különösen a katolikus és az ortodox egyházak történelmi és morális jelentőségét, sőt együttműködésükre építenek, kívánatosnak tartják azt. Az egyházak jogi személyisége a régió összes országában elismert, saját intézményeinek jogi személyiségét is elismerik az államok, hivatkozva az adott egyház saját kánonjogára. Az egyházak belső struktúrájára és ügyintézésére vonatkozó szabadságát a törvények garantálják, tehát nem szükséges más jellegű civil jogi szervezetet létrehozniuk annak érdekében, hogy társadalmi szervezetként működhessenek. Működésük egyházként lehetséges. Az ilyen jogi szabályozás a kommunizmus összeomlását követő kulturális vákuumkezelési szükségességéből érthető, valamint azoknak a kritériumoknak az alkalmazásából, melyeket az európai országok 1989-ben Bécsben meghatároztak. Ezek értelmében a vallásszabadság nemcsak arra terjed ki, hogy az egyéneknek egyénileg és közösen joguk van vallásukat szabadon gyakorolni, hanem arra is, hogy a különböző vallási közösségek, egyházak mint szervezetek rendelkezzenek jogi személyiséggel, és saját hitelveiket követhessék, vallási gyakorlataikat szabadon végezhessék.<sup>19</sup>

## Politika

■ Politikán ebben az összefüggésben a pártpolitikát értem. Ennek a szűkítésnek nem elméleti a háttere, hanem az a tapasztalat, amit a régió társadalmi az egypártrendszer követő többpártrendszer kiépítésével és működésével kapcsolatban szereztek, s ami a rendszerváltást követően a gazdasági átalakulás mellett a térségben leginkább meghatározó dimenzióknak tekinthető. Az egyetlen (legitim) pártból kiválva, a hagyományosan létezett, de a kommunista diktatúra által bekebelezett vagy megszüntetett pártokat újraélesztve, illetve új pártokat létrehozva a politikai életet a rendszerváltást közvetlenül követően elsősorban a többpárti politizálás strukturális szabályozása jelentette. Ezzel a strukturális folyamattal szorosabban összefüggött a pártok publikus identitásának kimunkálása és képviselése. A korábbi, többé-kevésbé monolitikus politikai-ideológiai tér plurális ideológiai térré változott, a médiára vonatkozó cenzúra megszüntetése következtében a nyilvánosság számára egy csapásra.

Ebben a szakaszban a vallási közösségek többféle stratégiát képviseltek. Az egyházak többnyire a nemzeti, illetve keresztény ideológiát képviselő pártokat támogatták inkább informális, mint formális módon. A kisebb és újabb vallási közösségek részben történelmi, részben ideológiai okokra visszavezethetően inkább az újabb pártokkal szimpatizáltak, s váltak nemritkán jelentős támogató bázisukká. Az egyházak pártokhoz fűződő viszonyában sajátos vonatkozást és külön elemzési feladatot jelent a kereszténydemokrata pártokkal, illetve a hangsúlyosan nemzeti-keresztény retorikát alkalmazó pártokkal való bensőséges viszony. Ezt a viszonyt egyaránt szükséges vizsgálni az ilyen jellegű pártok és az egyházak oldaláról kiindulva.

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a pártok tagsága körében, de még inkább képviselői között megfigyelhető a személyes elkötelezettség attitűdje. Minthogy a korábbi szisztémában az egyetlen pártban volt csak lehetséges a politikai felelősségvállalás megélése, aki ezzel az egyetlen párt által képviselt ideológiával



nem szimpatizált, az csak szakmáját gyakorolhatta a társadalom javára. A többpárt-rendszer nyílt kereteket biztosított a közéleti szerepvállalásra számos olyan személyiségnek, aki előtte nem szerepelt a közéletben. Ezt az új pártpolitikai réteget laikus-egzisztenciális politizáló rétegnek nevezem. Laikus, mert helyzetéből fakadóan nem lehetett korábban részese a közéletnek, és egzisztenciális, mert személyes odaadottság és meggyőződés által motivált, valamely eszmétől ihletett és meghatározott publikus aktivitás.

Az ilyen jellegű laikus-egzisztenciális közéleti aktivitás több szempontból tekintendő vallási jellegűnek, függetlenül attól, hogy az ilyen motiváltságú politikus kötődik-e valamely vallási közösséghez, és vall-e valamely vallásos hitet. Funkcionális szempontból vallási ez az attitűd, hiszen valamely eszme motiválja, amelyért egész személyiségével vállal szerepet és kockázatot is. Küldetést hajt végre az eszme által meghatározott társadalmi átalakulásért. Személyisége és az eszme szorosan összefonódik, önértékelését az eszme, a szerep és az identitás elegye határozza meg elsődlegesen. A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban az ilyen motiváltságú személyiségek publikus aktivitása gyakorta jelent meg párhuzamosan a pártpolitikában és az egyházi térben.

Jelentősen eltér ettől a szakasztól a professzionális pártpolitika megerősödésének és általánossá válásának szakasza.<sup>20</sup> A tőbbedik szabad parlamenti és önkormányzati választások a politikus réteget megszürték, és a pártpolitikával kapcsolatos társadalmi hozzáállást átalakították. A laikus-egzisztenciális politizálás generációjának jelentős része elhagyta a direkt pártpolitikai szerepköröket, részben vagy teljesen visszavonult a pártpolitikai életből. A bent maradók pedig megismervén és egyre inkább kitanulván a demokrácia keretei közötti politizálást, professzionális politikussokká váltak. Ez a réteg kiegészült egy új politikusi réteggel, melynek tagjai eleve professzionális felkészültséggel léptek be a pártpolitikai területre.

A pártpolitikai professzionálódás differenciálódást is jelentett az egyes pártokhoz való viszony tekintetében, valamint általában a parlamentáris demokrácia megítélésének tekintetében. A térség társadalmait egyaránt jellemzi a gazdasági felemelkedés és a politikai szabadsággal kapcsolatos naiv elvárásokból való kijózanodás, illetve az ezekhez fűzött érthető, ám megalapozatlan reményekkel kapcsolatos csalódás.

Ez a differenciálódás és csalódás az egyházakban és más vallási közösségekben is a pártpolitikai szférához való professzionális viszonyulás jeleként értelmezhető. A közös tanulási folyamatban a vallási közösségek számára világossá vált, hogy a politika területe saját célokkal, szabályokkal és normákkal rendelkezik, amelyekhez adekvát módon kell viszonyulni. A pártok nem tekinthetők a vallási ideológiai és intézményi igények politikai képviselőinek és végrehajtóinak. A vallási közösségek megtapasztalták, hogy a pártok saját politikai céljainak megvalósítása érdekében instrumentalizálják a vallási közösségeket, s a keresztény retorika mögött nem feltétlenül az áll, amit az egyházak kereszténységen értenek. Egy további tapasztalat pedig, amely a pártokhoz való differenciált viszonyra készítette, készíteti az egyházakat, a tagjaik különböző, esetenként rendkívül különböző politikai szimpátiájának ténye.

A pártpolitikai dimenzió szempontjából egy további megfontolás is figyelembe veendő, ez pedig az antagonisztikus és agonisztikus (Mouffe) politikai felfogás közötti különbség és ennek érvényesülése. Antagonisztikusnak nevezi Chantal Mouffe azt a politikát, amely az ellenfelet meg akarja fosztani a publikus érdekképviselő és érdekérvényesítés lehetőségétől. Agonisztikusnak pedig azt a politikát, amelyben a szemben álló felek úgy politizálnak, hogy közös és folyamatos jelenlétüket a diszkurzív térben fontosnak, a politika „dogmájának” tekintik. Az érett demokrácia jellemzője az agonisztikus politikai kultúra, az éretlen az antagonisztikus, a politikát ellenfelet virtuálisan vagy szélsőséges esetben valószínűleg megsemmisítő, de min-

denképpen diszkreditáló politizálás. A vallás alapvető funkciói közé tartozik a mi és az ők közötti határvonal meghúzása. Nem mindegy azonban, hogy a térség egyháza, melyeknek a politikai súlya sokkal nagyobb, mint a többi vallási közösségé, milyen mértékben azonosulnak, és milyen mértékben kritikusak a pártpolitikai határhúzókkal. Különösen a katolikus egyházra vonatkozóan releváns ez a kérdésfelvetés, amely természeténél fogva nemzetközi, miközben helyi egyházi szervezeteivel szorosán kötődik az adott állam és társadalom közegéhez.

A pártpolitika és a választási küzdelmek révén kialakuló különböző kormányösszetételek eltolódása megfigyelhető a régió számos országában. Az 1990-es fordulatot követően alakult pártok közül számos már nem képes bejutni a parlamentbe, ahol korábban nem létezett új pártok viszont eredményesen szerepelnek.<sup>21</sup> A nagy egyházak és a politikai pártok közötti viszony vonatkozásában külön figyelmet érdemelhet a keresztény pártok érvényesülésének története az elmúlt 25 esztendő során.<sup>22</sup> Magyarország, Lengyelország és Románia esetében egyaránt azt láthatjuk, hogy a kifejezetten kereszténydemokrata pártok elveszítették azt a szerepet és súlyt, amellyel a kilencvenes években még rendelkeztek. Ugyanakkor az is megfigyelhető ezzel párhuzamosan, hogy a kereszténység politikai eszmerendszere és az erre hivatkozó retorika áthat olyan jobboldali pártokat, melyek 2000-et követően megerősödtek, parlamentbe és kormánykoalícióba kerültek.

### Civil társadalom

■ A társadalom publikus szférájának harmadik területe a civil társadalom. Ennek jelenléte az európai új demokráciák régiójában még nagyobb újdonságnak számít a rendszerváltást követően, mint a többpártrendszer. A civil társadalom a nyugati demokráciákban is a II. világháborút követően alakult ki és erősödött meg jelentősen, függetlenül attól, hogy Európában és az Egyesült Államokban mennyire más ennek a természete és szerkezete, különös tekintettel a vallási közösségek és a civil társadalom vonatkozásában. Ám ha eltekintünk ettől a kontinentális differenciától, a civil társadalom a kelet-közép-európai régió országaiban a totális diktatúra idején teljes lehetetlenség volt, sőt a totális diktatúra egyik legfontosabb társadalmi mobilizációs célkitűzése volt a pártrendszerrel független társadalmi intézmények megsemmisítése vagy a párt alá rendelése.<sup>23</sup>

Bizonyos mértékű civil társadalom megjelent a régióban, amit második nyilvánosságnak neveznek a társadalomtörténészek. Ezek megjelenése a totális diktatúra engedményének tekinthető, amely a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdődően már nem járt el olyan egyértelmű rendőri szigorral a független kezdeményezésekkel szemben – legalábbis ami Magyarországot vagy Lengyelországot illeti. A régió más országaiban e tekintetben jelentős eltéréseket figyelhetünk meg. Az enyhülő diktatúra idején szerveződött második nyilvánosság jelentős részét képezte azon vallási mozgalmak színes köre, melyek egyrészt nemzeti vagy nemzetközi lelkeségi mozgalmak, másrészt egyházközösségekhez és parókiákhoz kötődő csoportszerveződések formájában voltak jelen.<sup>24</sup>

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a régió társadalmi elsősorban a civil társadalom hiányával voltak jellemezhetőek. Konkrétan a nem állami szervezetek száma alacsony volt, szerveződésük és működésük számára nem állt rendelkezésre egyesületi törvény, költségvetési lehetőségeik nem voltak, a működésükhöz szükséges anyagiak megteremtésére nem rendelkezhetek még kultúrával és technikával sem.

Az elnyomás és az államhatalmi kontroll alól felszabadult társadalom hajszálérrendszerében a civil társadalomra jellemző csoportosulások és aktivitások megelőzték az új pártok kialakulását, azok egyik legfőbb bázisának számítottak. A rendszer-

váltást megelőző második nyilvánosság vallási közösségeiből számos tag a pártpolitikába került. A mozgalmak és egyéb csoportok részben feloldódtak a szabadabban szerveződő egyházközösségekben és parókiákban. Másrészt elvesztették azt a keretet, mely identitásukat részben biztosította: az ellenállás ethoszát.

A civil társadalmi szféra törvényi szabályozása, a működéséhez szükséges anyagi pályázati előteremtésének lehetősége nemzeti és nemzetközi forrásokból jelentősen megnövelte és kiszélesítette a közéletnek ezt a rétegét. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy a számos szabadidős egyesület és alapítvány mellett nagymértékben megszorodtak a speciális projektekre létrehozott civilszervezetek s még inkább a pártok által fenntartott szervezetek, melyek jogi szempontból ugyan civilek, ugyanakkor tevékenységük pártpolitikai céloknak és programoknak van alárendelve.

A vallási alapú civil társadalmi szervezetek területén ebben a második időszakban megfigyelhető az egyértelmű létszámnövekedés, a pályázati források kihasználása, kiemelt hangsúllyal a szociális és mentálhigiénés tevékenységekre. Ugyanakkor a politikai természetű civil kurázi kevésbé jellemzi ezeket a közösségeket, ám annál inkább a hasonló társadalmi státusú nem vallási civil szférától való elkülönülés. A vallási alapú civil társadalomban is jelen vannak olyan szervezetek, melyek az egyházi intézmény pasztorális és más érdekeinek megvalósítására jöttek létre, olyanok, melyek kifejezetten vagy akár kizárólag az egyéni lelki épülést szolgálják, s olyanok is, amelyek nemzetközi mozgalmak nemzeti részlegeként széles körű és színes tevékenységet folytatnak.

Bizonyos értelemben atipikus a kelet-közép-európai civil társadalom önértelmezéséhez viszonyítva Alexis de Tocqueville klasszikus felfogása, melyet akár kontrasztként, akár perspektivaként is felfoghatunk.<sup>25</sup> Az amerikai demokráciáról írt nagyszabású művében a civil társadalom jelentőségét elsősorban nem abban jelölte meg, hogy az egyén és a hatalom közötti társadalmi teret kitölti, vagy abban, hogy korlátozza az állam totális szándékait, hanem abban, hogy mértéket szab az egyén mértéktelen egoizmusának.<sup>26</sup> Ezt a felfogást a „jó értelemben vett egoizmusról szóló tanításnak” nevezte. Véleménye szerint az egyén, a polgár önmagától nem lesz sem képes, sem hajlandó korlátozni önérdékét, és nem lesz képes individuális alapon ellenállni a társadalmat irányító piaccgazdasági elveknek és gyakorlatoknak. Ezért – mintegy alulról – szüksége van civil társadalomra, szövetségekre és kapcsolódásokra. Annak érdekében, hogy sikerüljön megtörni a centralizmus és az atomizmus, illetve az individualizmus és despotizmus kényszerű körforgását, lelket kell lehelni a szubszidiárisan szervezett civil társadalomba, amely közvetít az állam és az individuum között. Tocqueville ezt a meggyőződését a puritánok és a hugenották példájával próbálta igazolni. A példák bemutatják egyben azt a kapcsolatot és összefüggést, ami a civil társadalom és a vallás között van, hiszen mindkét példa alanya vallási közösség. A vallások szerepe a civil társadalom megeremtése, illetve revitalizálása szempontjából abban áll, hogy immateriális eszményeket állítanak, az emberi tökélesedés programját képviselik. Számára a társadalom és a civil társadalom is közös hitre alapul, de legalábbis közös hit nélkül nem állhat fenn. Ez a közös hit nem csupán az Istenbe vetett hitet jelenti, hanem a felebaráttal szembeni kötelezettségeket is. Az érdekorientált számítást Tocqueville nem tartotta elég alapnak arra, hogy a társadalom képes legyen működni, és ne essék áldozatául sem a korlátlan individualizmusnak, sem a kormányok korlátlan hatalomvágyának. A vallás garantálja, hogy a társadalom létrehozásával és egyesítésével ne járjon együtt a demokrácia feladása. Ugyanis a vallás nem állhat semmilyen hatalom mögött, s nem lehet annak birtokában. Az a szabadság, amely Amerikát jellemzi, csak annak alapján létezhet, hogy a vallásos hitre alapozott benne a jó erkölcsökre vonatkozó kötelezettség.<sup>27</sup>

Tocqueville felvetése – amelyre Eötvös József megfontolásai is rímelnek – ráírnyítja a figyelmet arra, hogy a demokratikus politikai struktúrák által szabályozott társadalomban a civil társadalmi dimenzió elsősorban már nem a diktatúrával szembeni szabad közélet tereinek megnyitását és fenntartását jelenti, hanem az egyéni érdekeket túllépni segítő szolidáris közeget. Amíg a vallások, egyházak a demokráciahiányos kultúrában a civil társadalom támogatásával, illetve megjelenítésével a diktatúra ellenzékét jelenthették, addig a demokráciában az egoizmus ellenzékéként jelenhetnek meg. A diktatúrában a demokráciáért, a demokráciában a szolidaritásért szállhatnak síkra.

## Posztsekuláris Kelet-Közép-Európa?

■ A fenti gondolatmenetek talán kellőképpen igazolják, hogy a szekularizációs tézis érvényessége régiókat tekintve is meglehetősen korlátozott. Taylor és Casanova nyomán egy finomított és továbbfejlesztett értelmezési modell áll a kutatók rendelkezésére. A térség társadalmában játszódó folyamatokról vészes lenne túlzottan egyértelmű kijelentéseket tenni, akár az előrehaladó vallásvesztés, akár a valláshoz való általános visszatalálás értelmében. A további vizsgálódások előtt két komoly feladat magasodik. Az egyik – túl a rendszeres *survey*-k rutinján – további elméleti megközelítéseket keresni a régió társadalmi és benne vallási folyamatainak elemzésére.<sup>28</sup> Az ennél is nagyobb kihívást pedig egy olyan értelmezési modell felvetése jelenti, mely nem amerikai vagy nyugat-európai kontextusból importált, hanem a régió saját történelmi és kortárs tapasztalataira alapul.

### ■ JEGYZETEK

1. Taylor ugyan Max Weber kulcsfogalmát (*Entzauberung*) használja, ellenben Weber koncepcióját nem követi.
2. Charles Taylor: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007. 539. skk.
3. Monika Wohlrab-Sahr – Marian Burchardt: *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzbeziehungen*. Denkströme 2011. 7. sz. 9–27.
4. Ennek a folyamatnak Magyarországra nézve részletes bemutatását teológiai disszertációmban végeztem el. Lásd Máté-Tóth András: *Die Zeichen der Zeit und die katholische Kirche in Ungarn*. PhD értekezés, Kath.-Theol. Fakultät, UB WIEN, Wien, 1991.
5. Vö. Uő: *Nemzet – kereszténység – erkölcs. Adalékok a keresztény nemzeti gondolkodás jelenéhez*. Valóság 1993. 9. sz. 44–57.
6. Mark Chaves: *Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality*. *Rationality and Society* 1992. 3. sz. 272–290.
7. Gert Pickel: *Religiosity in European Comparison. Theoretical and Empirical Ideas*. In: Thomas Bremer (ed.): *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of faiths. Studies in Central and Eastern Europe*. Palgrave Macmillan, New York, NY, 2008. 182–214; Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Mohr, Tübingen, 2003.
8. Források: Detlef Pollack: i. m.
9. Uo. 185.
10. Uo. 194.
11. Vö. Miklós Tomka – Paul M. Zulehner: *Religion in dem gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern, 2000.
12. Vö. Miklós Tomka: *Expanding religion: religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. De Gruyter, Berlin, 2011.
13. Gert Pickel: *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?* In: Gert Pickel – Oliver Hidalgo (Hrsg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland*. Springer, Wiesbaden, 2013. 65–101. 82.
14. Sergej Flere: *The impact of religiosity upon political stands: survey findings from seven Central European countries*. *East European Quarterly* 2001. 2. sz. 183–199.
15. A vallásosság és a pártpolitikai preferenciák összefüggésének szociológiai és politológiai vizsgálata jelen van a magyar vallástudományban. (Vö. a korábbi belátásokra is reflektáló Nagy Gábor Dániel – Szilágyi Tamás: *Szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben? Gondolatok Tomka Miklós cikkéről kortárs kontextusban*. In: Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után (Tanulmányok Tomka Miklós emlékére)*. Belvedere Meridionale, Szeged, 2012. 155–172.
16. Hasonló jelenségnek tekinthető az államosított egyházi ingatlanok rendszerváltást követő visszajuttatása egyházi kézbe, ami reszakularizációs lépés, majd adott esetben az egyházak döntése, hogy a fenntarthatatlannak bizonyult ingatlant profán célra átadják.

17. José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press Chicago, 1994. 190.
18. Bettina Wagner: *Unterstützung der Europäischen Union in Mittel- und Osteuropa: Die Rolle national-staatlicher Einstellungen als Heuristiken*. In: Thorsten Faas – Kai Arzheimer – Sigrid Roßteutscher (Hrsg.): *Information, Wahrnehmung, Emotion*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 215–237; Dorothee Bohle – Béla Greskovits: *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. Cornell University Press, New York, 2012. Bár nem foglalkozom a gazdasági folyamatok elemzésével, mégis fontosnak tartom hivatkozni Bohle és Greskovits kötetére, amelyben a szerzők a régió gazdaságainak összehasonlító vizsgálata alapján határozottan megkülönböztetnek egy a rendszerváltozást közvetlenül követő, majd egy további szakaszt (81–82.).
19. Erdő Péter: *A katolikus egyház jogrendje. A kánonjog helye és sajátossága a jog világában*. Jura 2002. 1 sz. 34–42; Balázs Schanda: *Staatskirchenrecht in den neuen Mitgliedstaaten der Europäischen Union*. In: Wilhelm Rees (Hrsg.): *Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag*. Duncker & Humblot, Berlin, 2004. 787–810; Uő: *Church and State in the New Member Countries of the European Union*. *Ecclesiastical Law Journal* 2005. 37. sz. 186–198.
20. A professzionális politikus alakjára Pokol Béla már 1993-ban felhívta a figyelmet, tanulmánya végén néhány magyar politikus egyéniséget is példaként megemlítve. Lásd Pokol Béla: *A hivatásos politikus*. Politikatudományi szemle 1993. 1 sz. 61–78; *Professzionizálódás, értelmiség és politika*. Politikatudományi szemle 1993. 2. sz. 135–140. A kérdést más kelet-közép-európai országok politikusgenerációira nézve, de elsősorban kelet-németországi tapasztalatok háttérében Klaus von Beyme elemezte számos publikációjában. Vö. például Klaus von Beyme: *Funktionenwandel der Parteien in der Entwicklung von der Massenmitgliederpartei zur Partei der Berufspolitiker*. In: *Parteiendemokratie in Deutschland*. Springer, Wiesbaden, 1997. 359–383.
21. Tönis Saarts: *Comparative Party System Analysis in Central and Eastern Europe: the Case of the Baltic States*. *Studies of Transition States and Societies* 2011. 3. sz. 104–183; Paul G. Lewis: *Political Parties in Post-Communist Eastern Europe*. Routledge, London – New York, 2000.
22. Anna Grzymala-Busse: *Why there is (almost) no Christian Democracy in post-communist Europe?* *Party Politics* 2013. 19. sz. 319–342; Nagy Gábor Dániel – Szilágyi Tamás: i. m.
23. Hankiss Elemér: *Diagnózisok 2*. Magvető, Bp., 1986.
24. E témakör Magyarország vonatkozásában gazdagon kutatott. Legyen elég itt Kamarás István munkáira hivatkozni: *Bűvöpatatok*. Márton Áron Kiadó, Bp., 1992; *Kis magyar religiográfia*. Pro Pannonia, Pécs, 2003.
25. Vö. Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*. Manesse, Zürich, 1987.
26. Pusztán feltételezésként említem meg, hogy a kelet-közép-európai tapasztalatokra építő társadalmelemzők a civil társadalom tematikáját az állam felől közelítik meg, minthogy a totális állam korlátozásának szükségességéből indulnak ki, míg a hosszabb polgári fejlődést maga mögött tudó, modernizáltabb országok kutatói az individualizmusból kiindulva érvelnek.
27. Vö. Alexis de Tocqueville: i. m.
28. Máté-Tóth András: *Vallásértelmezések*. *Vigilia* 2011. 10. sz. 731–741.



LÁSZLÓFFY CSABA

## Beavatás a közeljövő titkaiba

*Közvetítő nélkül az istenit? –  
végképp betört állat voltál lehet  
s még azt reméled: a rühes ebek  
nem kóstolják meg véredet (ne hidd!)*

ELVÉRZŐ GÓG

■ Lebegő kísértetjárás (?) a kert felett; nem árnyék, nem glória – talán a képzelet.

A még nem kész univerzum (Andrej Bitov) képzete: a korábbi búcsúink – »egy emlék száz feledése« – után.

Sejthetted volna, hogy ez a téma szinte már rögeszme.

*Egy égnek lehet-e hét kupolája?*

Bazári fényben könnyes veszteségek; az önelégültség torzulásai.

(Minő tehetség kell a mai világ divatos imitációjához?)

A fiatalság nem feltétlenül erény. Még a tudatlan lélek tisztasága sem.

Elbújsz a számok mögé. A képernyőn megjelenő tetszetős (mert zsúfolt) közhe-lyek – képsorok, adatok mögé. A pökhendi gyakorlatiasság egyfajta „tömegvonzási” törvény... Nem veszed észre vagy tagadod mindazt, ami gátol az álmodozásban.

Egy kis bátorság! Ma már mindegy – nem úgy, mint gyermekkorodban –, hogy mi az, amitől legszívesebben sírva fakadnál: a korholástól vagy a buzdítástól?

Folynak a felfedezőutak. Kúszni s megkapaszkodva kiülni a locsogó víz fölé nyúló fágra. Ha lenézel, mintha sebesen futna ki alólad az idő...

Ugyanaz a lány volt: lejött a sóstóhoz, és segített földidézni benned azt a délutánt. Tágra nyílt szemében a tűnékenység szivárványfoszlányai.

A háború előtti Sórét, a csonkítatlan fenyeserdő s a serdülőkor szépsége. Elképze-lik-e a gyermekeid, hogy olykor milyen zavarban vagy? (Nem mint *A mai büntett* című olvasmányod Loganja, a harminc-valahány évvel ezelőtti Nagyvilágból – ő „egészen más volt; jámbor, hájas, zsíros hajú férfi, azzal kérkedett, hogy mindenütt feltalálja magát, és a jég hátán is megél...”)

Ember gondja, tralala!... Nem földi féregé és pacsirtáé.

A megvetés – ha (a folyó ki-kicsapó hullámaival) netalán a partra hozza a víz.

Mélykék hegyháton gurul még a kő, a száz esztendeje elhajított bosszúé?

A tárgyak »örökkévalóságán« kívül, ami a sűrű gomolygásban kivesző – („...a bi-  
tón Levszki mint dobálta magát!”)

Földhözragadt ósdi fogalmak, hasonlatok.

Amit a szél feltámaszt – a tűzvész szaga, névtelen hősök arcán a por – csak hív-  
ság, képzelgés.

Ma már a történelmi látomások hátttere is az iskoláskönyvekben elmaszatolt vagy  
sminkelt idő...

S mint néhány régi szó, olcsó ékszer a hit.



Mind távolabbról szól a nyelv; az érv breton, a száműzött érzés tán katalán...

Porpelyheket röpít a huzat. Vonz, taszít a lég; ez a lehangoló lebegés még nem bo-lyongás az időben. Sehól a láz, a nappali hold halvány derengése; dísztelen varázsa.

„Tajtékos papír a paripám, mindennek, mindenkinek jut hely e különös *pej* hátán!”... Csak hagyja puffadt véredényű közérzeted.

Te nem hasonlítottál soha azokhoz, kiket könnyen lever a lábáról holmi zavaros életöszön.

Elég egy ötletszerű plusz ecsetvonás, mellyel odalopsz a kifeszített vászon sar-kába még egy kevés festéket. Te ne tudnád? – minden elvétetten lendülő mozdulat és memória-kilengés mögött valamilyen előzetes igazság rejtőzik. (Kérdés, mennyiben lehet érzékeny iránytű, a kényszerű pazarlás vagy vesztesség után, az előérzet pontossága?)

A megtettesült lelki egyensúly példaképei, akik úgy ülnek kényelemhez szokva, egykedvű látszatnyugalomban...

Már csak a steril fehér kórházi környezet hiányzik.

Mindennek volt számodra valami logikája, mely csak úgy félbeszakadt.

Recsegés, kattogás... sortűz valamelyik »túlsó« kontinensen. Ne túlozzunk (a Pa-radicsomban ébredsz majd igazán ennek tudatára) ez még nem a pokol, legfeljebb az eddigi vérkeringésed valóságán túli világ.

Tisztes polgárként akarsz meghalni, akire a végzet törvényei nem, csak az ok-oko-zati kapcsolatok vonatkoztathatók?

(Ki-ki a maga gyorsfolyású idejében. Egy kis huszonegyedik századi kaland – a Sors, és az arányok máris eltolódtak.)

\*

Átlyukasztották vagy holtra verték, s érdekes: mégis életben maradt!

Elkábultva vagy sem, azóta csak áll pislogva, ebben a tetőtől talpig zúgó, idegen ürességben.

## Ajándék helyett a megfellebbezhetetlen

*Ha van valami, amit nem lehet végigélni, az a boldogság.*

ANDREJ BITOV

■ A sziklás partszegély, a halványkék rokokó-ég a selymes fűvű hegyi legelő felett köl-csönzött díszlet, jóllehet az ember csak a saját történetét mondhatja el. Együgyű ritmus, mikor reggeltől estig már semmi sem számít. Még az unalom »kényes eleganciája« sem.

Logikus levezetések, logikátlan nyomás az agyban (*szűz* étkezések után); egy ki-lazult korlát, egy torzonborz részeg agresszíven gyanús vigyora, s már menekülne a lélek. Hol vagytok, járai Aranka néni levendulaillatú szekrénye és csikó nyomában nyargalászó délutánok csermelye?...

Hiába a legegyszerűbb gondolat, hogyha a legegyszerűbb megoldás szinte soha sincs kéznél. (Az ösztönös félelem vagy a fontolgtatás fékezi génjeidet, tökmindegy.) Nyisd ki a szemed! – a csalódás zavaros dzsungelére a sivatagi hangulat egyhangú-sága – lemondásé vagy teljes vereségé – számodra inkább olaj volt a tűzre. A méla-

bú látványa mindig lázított, mondhatni feltűzelte bensődöt, hogy megkérdőjelehesd a valóságot.

Besurranni a múltadba, mint holmi történelmi múzeum ereklyéi közé, több pusztává kíváncsiságnál. Leharaptad a becsomagolásra váró egyik csokoládé Mikulás fejét. Bátyuskád bogni kezdett; büntetésből: neked (hozzád) nem jött a Mikulás. Papírcsíkokat vágtaal egy féltve őrzött családi levélből, s nagyanyád meglátta! Halványkéken derengő emlék.

Valamiben azért mégiscsak *különbözik egyik pillanat a másiktól?*\* Ki tudna válaszolni rá, hogy miben?... Mindazonáltal szelíd képpel, a véletlenszerű serkentésre, csak úgy végig kell járni az utat visszafele.

Egy kelekótya legény azt kiabálja, hogy le a királlyal, éljen a háború! A tömeg felzúdulva ráront. Vérzik az orra, kétségbeesetten kezdi rugdalni támadóit, hogy visszaszerezze tőlük tépett fejfedőjét... Téged meg fojtogat a sírás, és ilyen kolontos különként képzeled el hősi hivatásod abban a visszahozhatatlan pillanatban.

Kezdetben valamiféle biztonságra vágyunk, nem feltétlenül a világegyetem dolgozószobájára. Örvénylő csend vesz körül, a láthatatlan légmozgás tompán nyomasztó, száraz; nincs esélye rá, hogy valaha is felszikkrazzon. A veszteségek ideje többnyire kellemetlen epeíz a szájban, van, amikor valósággal taszít. A szemhéjráncok, a bőr alatti indokolatlan kékülések... Nem vagy több, mint egy európai klímán élősködő nomád.

Vérbeli játékosársat keresel, de csak az imitációgyártás tökélyére lelsz.

Orcád bárha a halottaid térképe volna – de a szemed szivárványa idegenek üres hivalkodásának görbe tükre. Csakúgy, miként a tét nélküli kimerültségből sem lehet már bőven termő, hasznot hajtó mező. Fellebbezésnek nincs helye. Az agy még tiszta, de a vírus már az elhalt sejtekkel viaskodik; az álmod közben fojtogató torokváladék a kimerültség sorvasztó éjszakáin már a hálószoba sivár terét a hajdani otthonossággal benépesítő halottaidé. Ha rideg egyedüllétre ébredsz, könnyen elveszítheted őket.

S ha megvonod a szívedet tőlük, talán még hamarabb.

## Mi az, ami jelet hagy? \*\*

### (Újabb kérdések fellegvári séta közben)

■ Az eltűnt személyek hiánya vagy az üres helyek zavarnak inkább (?) – a kánon rendszerint könnyen kitölthető; az elszakítottság érzése, az el nem készült szövegek, a szerencsére bízott (szórványként elsatnyult) szerelmi kapcsolatok, bevallom, a gondolat formátlanságánál, a forma ki nem munkáltságánál is jobban dühítenek.

Mi ez: a múlt tehermentesítésének – a sztorikra, kuriózumokra faricskált történelmi folytonosságérzést, szellemi „felmenőid” kifinomult tudatát is beleértve – buta kísérlete?

Ódon tündérek és üzletember-tünemények egyaránt a nyelvben rejlő szerteágazó fantáziával cikázzák be a feltérképezhetetlen mindenséget?

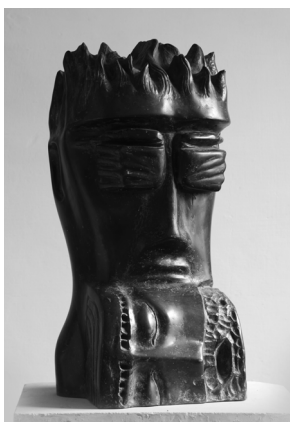
A múlt tényeit kirekesztő eszelősség milyen jövőt érdemel?

\* Avicenna

\*\* W. S.-t parafrázálva

BRENDEL MÁTYÁS

# A HIT EREDENDŐ HIBÁJA ÉS ENNEK TÁRSADALMI KIHATÁSAI



**Ha pedig lehetséges  
empirikusan és  
logikailag rendezni  
kérdéseket, akkor miért  
kellene párbajozni?!**

**A**vallásokról a történelem során nagyon sokan nagyon sok szempontból írtak már kritikát. Ezek közül kiemelnék David Hume csodákról írt esszéjéből egy mellékes érvet, amely szerint a világ különféle vallásai „nem állhatnak meg együttesen szilárd alapokon”.<sup>1</sup> Ezen azt érti, hogy a vallások egymással inkonzisztensek, és így nem lehet közös megalapozásuk.

Ez a jelenség, a diverzitás az, amely körül, mint egyfajta kristályosodási mag körül, el tudok helyezni sok ismert és néhány – remélem – újszerű gondolatot. Fel tudok rá fűzni pár érvet azzal kapcsolatban, hogy miért nem hiszek, de ezen túl annak indoklását is, hogy miért nem tartom a hitet megismerési módszernek, miért az empirikus-logikai és csakis az empirikus-logikai módszert tartom működő megismerési módnak, mi a tudományos módszer választásának filozófiai alapja, miért gondolom azt, hogy a különféle egyházak bűneiért a vallás is és maga a hit is felelős, és végül miért gondolom – ezzel szorosan összefüggésben –, hogy nem szabad a vallást azzal próbálni mentegetni, hogy csak az egyházakkal vagy csak a fundamentalista szélsőségesekkel van gond, és a konszolidált, esetleg történelmi vallásokkal semmi gond nincs. Nem gondolom, hogy a fundamentalizmus és a „normális” hit különválasztható, nem gondolom, hogy a vallás képes magát kordában tartani és a fundamentalizmustól mentesíteni magát, mert nincs rá belső eszköze. Ennek következtében, bár agnosztikus ateistának tartom magam egy deista módon felfogott istennel kapcsolatban, határozott, harcos agnosztikus vagyok: a hitet bu-

taságnak, veszélyesnek tartom, ami ellen minden – a demokratikusság és a szabadság keretei között megengedett – módszerrel küzdeni kell.

Rátérvén a fentebb ígért érvelésre, először is: mi az a divergencia? Természetesen a konvergencia ellentéte. A konvergencia a matematikában azt jelenti, hogy egy függvény vagy egy sorozat tart valahova. A matematikán kívül a konvergencia kifejezést általában több dolog ugyanoda tartásának leírására használják, míg a divergencia kifejezéssel bizonyos dolgok széttartását jellemzik. A konvergencia és a divergencia statikus párja az egyféleség, konszenzus az egyik oldalon és a diverzitás, sokféleség, pluralizmus a másik oldalon. Nyilvánvaló, hogy a konvergencia, a divergencia, a konszenzus vagy a pluralizmus önmagában nem pozitív vagy negatív, hanem ez attól függ, milyen kérdésről van szó. A politikában például nem árt bizonyos konszenzus bizonyos alapkérdésekről, de az egészséges politikai élethez a pártok változatosága is hozzátartozik. A vallások ezzel szemben veszélyesen diverzek és divergenssek. Nemcsak sokfélék, de szét is tartanak. Konvergensek akkor lennének a vallások, ha látható volna, hogy mindegyik tart egy bizonyos konszenzus felé, amelyről ez esetben lehetne azt gondolni, hogy esetleg az igazság. Sejthető, hogy a vallások esetében ezt a divergenciát és diverzitást negatív jelenségnek gondolom.

Ennek illusztrálására vegyünk egy példát. Képzeljük el, hogy azt a hírt kapjuk, van egy bizonyos manna nevezetű növény, amely csak egy újonnan felfedezett kontinensen él. Elküldünk két kutatócsoportot, nevezzük őket H-nak és T-nek, mindkettőben több kutatóval, és azt a feladatot adjuk nekik, hogy mondják meg, létezik-e és milyen is ez a manna. Mind a H, mind a T kutatócsoport tagjai szétszórta, a kontinens különböző pontjain vizsgálódnak, és nem érintkeznek egymással, de ugyanazt a *h*, illetve *t* módszert alkalmazzák. A kutatásra fordítható idő eltelte után visszajön a két kutatócsoport, és mi kikérdezzük őket. De cselesek vagyunk, mint a rendőrségi kihallgatásoknál, mert egyenként hallgatjuk ki a kutatókat, és a beszámolóikat összevetjük egymással. A H csoport tagjainál azt tapasztaljuk, egyetértenek abban, hogy létezik a manna, de ellentmondásosan beszélnek róla: sokak szerint csak egyetlen ilyen növény van, mások szerint több, vannak olyanok, is, akik arról beszélnek, hogy három növény szimbioziséjáról van szó. Van olyan, aki szerint ez a növény hatalmas, mások szerint kicsi. Egyikük szerint zöld, másikuk szerint nem, mert nem a hagyományos fotoszintézissel él. Egyikük szerint ilyen, másikuk szerint amolyan csodálatos hatása van. Mivel zavarosan beszélnek róla, még arról is kétségünk támad, hogy egyáltalán létezik-e ez a manna, vagy lehet, hogy csak azért állítják ezt, hogy további kutatásokra kapjanak pénzt. De az biztos, hogy nem tudjuk meg, milyen a manna, és végül azt a következtetést vonjuk le, hogy a H csoport által követett *h* módszer biztosan nem alkalmas a megismerésre. Ezzel szemben a T csoport tagjai egymástól függetlenül is hasonlóan írják le a mannát, beszámolóik konzisztensek egymással. Ez esetben jogosan gondoljuk, hogy a manna mégiscsak létezik, mert egy bizonyos képet kapunk róla, amely lehet, hogy nem a pontos igazság, de bizonyára közel van ahhoz, továbbá levonhatjuk azt a következtetést, hogy a T csoport által használt *t* módszer alkalmas a megismerésre.

Ki lehet találni, hogy szándékaim szerint H a hit és T a tudás, *h* a hit módszertelensége, *t* pedig a tudományos módszer megfelelője kíván lenni a példában. A manna pedig, ha csak a H kutatócsoport eredményeit vesszük alapul, jó analógiája istennek. Az, hogy a T kutatócsoport, azaz a tudomány igazolná isten létezését, de facto nincs így. Így nincs okunk istent létezőnek tekinteni.

Ami a tudomány konvergenciáját illeti, a tudományfilozófusok fel szokták vetni, hogy a tudomány nem kumulatív, azaz nem folyamatosan növekszik.<sup>2</sup> Valóban, ám tudjuk, hogy nem csak a monoton sorozatok konvergálnak. Ellen lehetne vetni azt is, hogy a tudomány változik, tehát nincs tökéletes egyetértés az idő folyamán, időn-

ként vannak divergens szakaszok. Az időben fejlődő konvergens folyamat modelljét véve ezzel már számoltam, hiszen a konvergencia csak hosszabb távon, nagyobb léptékben értendő. Fel lehetne hozni továbbá, hogy a tudomány jelen időben sem ért mindenben egyet. Ez igaz, némi diverzitásra a tudományos módszernek is szüksége van, akárcsak a politikának, de nagy léptékben, idővel a tudomány konszenzusra szokott jutni a kérdésekben. Vita mindig csak átmenetileg, az új felfedezéseknél van, a tudományos megismerés frontvonalán, ahol ez szükséges is. A tudományban csak annyi diverzitás van, amennyi a jobb végeredményhez szükségesnek látszó exploráció. A politikában a diverzitás és a divergencia nagyobb, de a politika nem is megismerési módszer. A vallásoknál a divergencia és a diverzitás ordító. Tehát a vallás egyáltalán nem lehet megismerési módszer.

Laki János úgy fogalmaz – Thomas Kuhn nézeteit bemutatva –, hogy a tudományt a vallástól és más területektől a konszenzusra való törekvés választja el, és konvergencia és divergens szakaszok váltakoznak benne.<sup>3</sup> A váltakozást elfogadva annyit pontosítanék ezen, hogy a divergens szakaszok csak annyira fontosak, amennyire például a globális maximalizálásban az exploráció is szükséges az exploitáció mellett.<sup>4</sup> De a legnagyobb léptékben és végül a növekedés és a konvergencia kell hogy mérvadó legyen. Az átmeneti divergencia csak a jobb végső konvergencia eszköze. Ez a tudományban látványosan megvan, míg a hit esetében látványosan kudarcba fullad.

Azt is ellen lehetne vetni érvennek, hogy a tudomány nem biztos, hogy az igazsághoz konvergál. Nem is akarok ilyet állítani, mert az már metafizika lenne. Egy biztos: a konvergencia lehetőséget ad az igazsághoz való tartásra, a divergencia esetén pedig ez ki van zárva. Ahogy arra már utaltam, a konvergencia, az egyetértés, a konszenzus nem az élet minden területén előnyös. Nagyon sok helyen a sokszínűség, a változatosság, a diverzitás a jó, mint például a művészetben. De a megismeréstől nem ezt várjuk, hanem lehetőleg megbízható, egyértelmű, objektív válaszokat. Mert a megismerés, az igazság objektív kérdés, a művészet pedig szubjektív terület. A művészet azért lehet diverz, mert ott nincs igazság. A művésztől szubjektív érzések kifejezését és közvetítését várjuk el, nem pedig az igazság megismerését vagy leírását. A vallások megdöbbentő divergenciája csak azért negatívum, mert megismerésként állítják be magukat, azt mondják, hogy az isten(ek) létezése igazság. Ha azt bevallanák, hogy ez fikció, átsorolhatnánk őket a szépirodalomhoz, és akkor ez a kritika nem érné őket, más esetleg igen.<sup>5</sup>

Érdemes néhány szót mondani arról, hogy mi is a *h* (nem)módszer, és mi a *t* módszer. Pál egyik levele szerint „a hit a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés”.<sup>6</sup> Pál itt végül is azt fogalmazza meg, hogy a tudás empirikusan igazolt vélekedés, a hit pedig az, amikor igazolás (látás) nélkül hisz el valaki valamit. Más szóval a hit valóban módszertelenség, mert semmiféle feltételt nem szab arra, hogy mit fogadjon el valaki igaznak. A tudás esetében viszont van kritérium: az igazolás. A tudomány tudományosságát általánosan ebben a módszerben látjuk. A tudomány és a vallás között nem az az alapvető és általános különbség, hogy a tudósok okosabbak lennének a papoknál, vagy hogy tévedhetetlenek lennének, vagy becsületesebbek. A tudományt az teszi tudománnyá, hogy az a bizonyos esendő tudós egy nagyon jó módszert alkalmaz. A vallást pedig az teszi veszélyessé, hogy nincs ilyen módszere, itt „mindent lehet” (*anything goes*), és nincs módja arra, hogy kordában tartsa magát.

Igértem továbbá, hogy filozófiai indoklást adok a tudományos módszer választására. Ugyanis a hívők sokszor azt mondják, hogy a tudomány is hit, mert még ha a módszert elfogadva a tudományos elméletek igazoltak is, magának a módszer választásának nincs alapja.<sup>7</sup>

Induljunk ki abból, hogy magának a megismerésnek a választása egy olyan választás, amelyet nem kell különösebben indokolni. Az ember emellett választhatja azt is, hogy sportol vagy napozik, de az emberek többsége valamilyen mélységig azért szereti megérteni a dolgokat, tudni az igazságot. A homo sapiens már csak ilyen, a tölgyfa nem ilyen – ez nem véletlen, de nem is igényel filozófiai indoklást. Egyébként ide tartozik, hogy még a hívő homo sapiens is megismerni akar, csak rossz módszertelenséget választ hozzá. Mármost ha megismerni akar valaki, akkor azt várja, hogy általánosan igaz állításokra jusson a világról, természettörvényekhez, amelyek magyarázzák azt, amit egyedileg tapasztalunk. Ezt a sematikus elképzelést a megismerés mikéntjéről szaknyelven nomologikus-deduktív módszernek hívják.<sup>8</sup> Olyan általános állításokat szeretnénk megfogalmazni a világról, amelyekből levezethető, mi hogyan van, és miért éppen úgy és nem máshogy. A hit sem akar teljesen mást, hiszen istenről szóló különféle állításokkal akarja magyarázni a világot. Nem egészen a nomologikus-deduktív séma precizitásával, de a hívők is igaz, törvényszerű állításokat keresnek magyarázatként. A nagy különbség nem a magyarázati séma, hanem az igazolás elvének megkövetelése, illetve elengedése.

Amikor a hitet és a tudást ilyen élesen megkülönböztetem, akkor bevett reakció az, hogy a hit és a tudás nem ellentétes. Az utóbbi évtizedben roppant divatos lett hitről és tudásról könyvet írni és vitázni. A könyvek nagy része megalkuszik azzal a nézettel, hogy a hit és a tudás összeegyeztethető. Különösen hívő tudósok szoktak ilyen öngazolás jellegű könyveket írni, például Alister E. McGrath.<sup>9</sup> A vitaestek is igen langyosak szoktak lenni ebben a kérdésben.<sup>10</sup> Nem minden gondolkodó meri ma vállalni, hogy a hit és a tudás bizony összeegyeztethetetlen. Pedig az, mégpedig a hit módszertelensége és a tudás módszeressége miatt. Ez a feloldhatatlan, elvi különbség. És ezt nem oldja fel, hogy vannak tudósok, akik ezzel a kognitív disszonanciával együtt tudnak élni. (Egyébként az, hogy a tudósok messze kisebb aránya hisz istenben, mint az átlagnépesség, önmagában is erős érv az ateizmus mellett.<sup>11</sup>) Hiszen voltak papok is, akik a kommunizmusban elárulták elveiket, és együttműködtek a rendszerrel. Ezek a kivételek nem oldják fel az ellentmondást, a hívő tudósok léte legfeljebb elfedi azt.

A tudományos módszer indoklására visszatérve, tény az, hogy a vallás divergens, a tudomány pedig egészen jól konvergál valamilyen irányban. A tudomány választásának indoka tehát az, hogy ez az a módszer, amely működik, és tudja azt szolgáltatni, amit a megismeréstől elvárunk. Mert elvárjuk a konvergenciát és a konszenzust. A hit nem tudja ezt nyújtani, és nem ismerek semmilyen más módszert, amely tudná. Ezért a tudomány – mint a két pályázó módszer közül az egyetlen működőképes – egyértelműen nyer.

Ide kapcsolódik egy másik, hasonló elv, amely a tudományos módszerben fontos. Ismeretes Michelangelo mondása, amely szerint „minden kőben benne van a szobor, csak a felesleget kell lefaragni róla”. Mármost a tudomány pont nem ilyen. Ugyanis a szobrászat egy a szobornál alig nagyobb kőtömbbel dolgozik, mert a szobrásznak valójában már a fejében van a mű, amikor kőtömböt választ. Az emberi megismerés viszont egy végtelen nagy „kőtömbből” (elméleti lehetőségalmazból) akarja megkapni az igazság kicsiny szobrát, amelyet nem ismer. Ezt a szobrot nem érdemes a végtelen kőtömbből kifaragni. Az nem működik, hogy először bármit lehessen hinni (végtelen kőtömb), aztán legfeljebb majd lefaragjuk a felesleget. Mert végtelen kőtömbből nem lehet eljutni a kicsi, ismeretlen szoborig a lefaragás módszerével. Nem vagyunk képesek ennyit faragni. Konkrétan: nem vagyunk képesek minden logikailag lehetséges hipotézist empirikusan ellenőrizni. Nincs rá időnk. Arról nem is beszélve, hogy a hitnek a „faragásra” sincs módszertani előírása, eltekintve az eretne-



kek üldözésétől, ami nem kielégítő módszer. „Faragó” módszere csak a tudománynak van: az empirikus cáfolás, illetve az Occam borotvája elv.

Azt a bizonyos ismeretlen szobrot inkább darabokból érdemes összeragasztani. A hajóépítést még jobb analógia, mint a szobrászat: az igazságot megismerni úgy kell, hogy darabokból építjük össze: a természettörvények gerendáiból. A modern tudományfilozófia ugyan azt mondja, nem olyan egyszerű ez sem, hogy a semmiből építjük fel a hajót, mert nincs tabula rasa. Otto Neurath maga is éppen a hajóépítés hasonlatát alkalmazva azt mondta erre, hogy „olyanok vagyunk, mint a tengerészek, akiknek nyílt tengeren kell átépíteni a hajójukat, soha nem vagyunk képesek a szárazdokkban szétszedni és ott újraépíteni a legjobb anyagokból”.<sup>12</sup> De még ha nem is a nulláról indulunk, és még ha nem is mindig csak hozzáépítünk, hanem időnként le is faragunk belőle, akkor is alapvetően egy véges hajóval tudunk csak foglalkozni, véges számú darabot tudunk hozzáadni vagy elvenni, és nem engedhetünk meg akármit. Hiszen a hajókat nem egy végtelen fatömbből építjük a felesleg lefaragásával.

A működő megismerésnek tehát egy olyanfajta építőtevékenységnek kell lennie, amely megfontolt lépésekben, definiált kritériumok szerint épít hozzá, esetleg farag le az ismereteink halmazából kis darabokat. A működő megismerésnek az éppen meglévő ismeret kis magjából kell kiindulnia, és erre kell felépítenie azt, ami még szükséges, illetve néha lefaragnia, ami felesleges. A megismerés nem lehet „*anything goes*” jellegű folyamat, nem engedhet meg csak úgy mindent, még úgy sem, hogy később esetleg lefaragunk belőle. A tudomány a rejtélyes, a priori nem ismert „szobrot” próbálja ezzel az approximációs módszerrel megközelíteni.

A hajóépítés analógiája nemcsak az igazolás elvének, de Occam borotvája azon elvének illusztrációja is egyben, amely azt mondja: feleslegesen nem szaporítjuk a létezőket! Ha létezik egyszerűbb magyarázat, azt kell elfogadni. Occam borotvája a tudományos módszer régi, egyszerű, mindenki számára érthető változata. Szakszerűbben bizonyos ökonomikusági elveket fogalmazunk meg, legyen az akár empirikus tartalom, a konfirmáció foka vagy az elmélet komplexitása. Annyit fontos megérteni, hogy a tudomány egy elmélet elfogadásához kritériumokat állít fel, igazolni kell az állítást, és nem lehet csak úgy hinni, amiben éppen kedvünk van. És pont azért nem, mert az nem működik. Ha megengedjük a hitet, abból nem szobrok keletkeznek, hanem mindenféle irdatlanul nagy, bonyolult sziklatömbök. Közé sem lesz az igazsághoz, továbbá végül mégiscsak a tudománynak kell lefaragnia belőle a felesleget. Sokkal egyszerűbb, ha óvatosan építkezünk, hogy ne nyúljunk nagyon túl az igazság határain.

A hit módszertelenségének és a tudomány módszerének sajnos társadalmi következményei is vannak. Képzelnünk el két katonatisztet, akik összevitatkoznak egymással valamin. Az A esetben arról, hogy – mondjuk – milyen messze van egy ágyúcélpont. A B esetben arról, hogy „hány angyal fér el egy tű fokán”.<sup>13</sup> Az A esetben kézenfekvő, hogy ha nem értenek egyet, akkor lemérik a távolságot valamilyen empirikus módon, esetleg számításokat is végeznek. A B esetben ez nem lehetséges. A B kérdés értelmetlenné tűnik, sőt éppen a teljesen lényegtelen metafizikai kérdések kifigurázásaként közismert. De ha a B kérdés nagyon fontos lenne – és isten kérdése a különféle hívőknek nagyon is az –, akkor könnyen meglehet, hogy a két katonatiszt párbajra hívja ki egymást. Ez már csak a kérdés fontosságán és vérmérsékleten múlik. Az ilyen párbaj olyankor jellemző, amikor más módon nem tudnak dönteni a felek, hiszen azért az életét egyébként a legtöbb ember normális esetben félti, és fegyverhez nem nyúl, ha nem muszáj. Ha pedig lehetséges empirikusan és logikailag rendezni kérdéseket, akkor miért kellene párbajozni?! Nos, ez az oka annak, hogy tudományos kérdésekben nemigen párbajoznak a tudósok, nekik ott vannak a műszereik, módszereik és érveik a kérdések eldöntésére. Én nem ismerem olyan jelen-

tős tudományos kérdést, amelynek kapcsán a tudósok fegyverhez folyamodtak volna. És ugyanezért nem ismerünk tudományos inkvizíciót, terrorizmust és tudományos háborúkat (mármint szó szerinti háborúkat) sem.

Ezzel szemben a vallások ismételten népirtásokhoz, inkvizícióhoz, elnyomáshoz, vallásháborúkhöz és terrorizmushoz vezettek. Határozott véleményem, hogy itt nem megoldás, ha azt mondjuk, hogy ezek emberi hibák, mert egyrészt látjuk, hogy a hit magában tartalmazza azt a hibát, amely idevezet. Persze vannak önmérsékletet gyakorló emberek, akik nem mennek párbajra, de mindenképpen vannak olyanok is, akik igen. Másrészt, mint említettem, a tudósok nem jobbak a papoknál, csupán a módszereik jobbak a papok módszereinél. Nem lehet itt csak az emberi gyarlóságot hibáztatni, mert középtávon az emberi gyarlóság adott. Az emberi természetet nem lehet középtávon lecserélni. A hitet, azt igen.

A hit lecserélésének kérdésénél általában mérlegelni szokták annak előnyeit és hátrányait. Rámutatnak a hit erkölcsi, kulturális értékeire. Ezt az is erősíti, hogy – állításuk szerint – a tudomány ezekre a kérdésekre nem tud válaszolni.<sup>14</sup> Az én véleményem szerint az erkölcs és az életcél kérdéseire a tudomány valóban nem válaszolhat, de a vallás sem,<sup>15</sup> és a vallási értékekről jóval negatívabb a véleményem. A felmérések zöme szerint a hitnek nincs pozitív hatása az erkölcsre.<sup>16</sup> A hívők érve szerint a hit nem cserélhető le, mert akkor nincs erkölcs, nincs az életnek értelme, és más hasonló dolgokban a hit szintén pótolhatatlan. Ám a hit nélkül nemcsak hogy van erkölcs, de általában ugyanolyan jó erkölcsi vannak az ateistáknak, mint a hívőknek. Az élet értelmére pedig a hit nem ad választ, sőt egyetlen diszciplína sem tud választ adni, ez ugyanis egy szubjektív kérdés: mindenkinek magának kell – nem is megtalálnia a választ, hanem – aktívan kiválasztania a céljait. Nem egyet, hanem többet. És ezt a tudomány nem teheti meg helyette, de valójában a vallások sem. Ezt mindenkinek magának kell megtennie. Daniel C. Dennett *Breaking the Spell* című könyvében egy-egy fejezetben érvel amellett, hogy az a feltételezés, amely szerint a vallás erkölcsöt és értelmet ad életünknek, legalábbis problematikus.<sup>17</sup> Az élet értelme az a terület, ahol éppen a diverzitás a pozitív jelenség, és ahol a vallások nem eléggé plurálisak, hanem túlságosan is szegényes mintákat adnak.

A kulcskérdés itt az objektív és a szubjektív distinkciója. A tudomány minden objektív kérdésben illetékes, és ezekben a kérdésekben a vallás nem lehet versenytársa, mert divergens. A tudomány csak a szubjektív kérdésekben nem illetékes, de ezekben a vallás nem eléggé divergens, túlságosan szegényes a szubjektív kérdésekben. Itt csak a művészet eléggé szabad. A hit a maga vegyes közepszerűségével egyik területen sem alkalmas.

Összességében tehát a hit inkább ártalmas, és nem pótolhatatlan. Ez pedig azt jelenti, hogy racionális lecserélni. Nem is kell a vallások mérlegét megvonnunk, nem kell eldönteni, hogy pozitív vagy negatív a mérleg. Azért nem, mert a hitnek van negatív hatása, amely mással kiváltható. Ennek jobb megértéséhez is nézzünk egy analógiát.

Képzeljünk el két gyógyszert. A H gyógyszer lehet, hogy gyógyítja a fejfájást – ez is némileg kétséges –, de mindenképpen szédülést okoz. Az A gyógyszer viszont nem okoz szédülést, és szintén alkalmas a fejfájás kezelésére. Teljesen lényegtelen, hogy a H gyógyszernél hogyan vonunk mérleget: megéri-e a hasmenés a fejfájás elmúlását, mert ésszerűtlen lenne nem az A gyógyszert választani. Ki lehet találni, hogy a H gyógyszer a hit analógja, az A gyógyszer pedig az ateizmusé. Itt nem a tudományt helyeztem a hittel szembe, mert például a céljaink önálló elhatározása nem a tudomány dolga, hanem a mi dolgunk. De ezt tudjuk ateistaként, isten nélkül is tenni. Sőt, az életem céljaival kapcsolatos kérdésre akkor sem isten volna a válasz, ha létezne. Mert ha létezne, akkor is csak egy rendkívül hatalmas diktátor volna. Aki ugyan parancsolgathat, de az érzelmeimet nem veheti meg. Hogy mit érzek az éle-

tem céljainak, az az én magánügyem, semmiféle papnak vagy istennek sincs köze hozzá. Így tehát szerintem a hit nem illetékes semmiben, nem alkalmas semmire.

Szorosan összefügg ezzel a fanatizmus kérdése. A fanatizmus azért nem választható el belső eszközökkel a „normális” hittől, mert a hit lényege szerint nem alkalmas arra, hogy megalapozottan határokat szabjon önmagának. Mivel a hitben nincs inherens módszer semmiféle állítás elutasítására, mivel nem követelmény az empirikus-logikai igazolás, ezért bármi elmegy, a fanatizmus is. A hitben magában semmi nem indokolja azt, hogy a dzsihád eszméje nagyobb örültség lenne, mint a szűznemzés eszméje. „Credo quia absurdum”, mondja Tertullianus. Ha a hitben az abszurd elfogadható, akkor mit hozhat fel a dzsihád vagy a keresztes háború ellen?

A fanatizmust csupán a modern, emberjogi, demokratikus, toleráns értékrendünk alapján ítéljük el. Ez egy külső szempont, nem a hit szempontja. Ezt az értékrendet nem a hit adta nekünk. A tolerancia, az emberi jogok a felvilágosodott, modern demokrácia értékei. Mi, felvilágosodott, modern emberek elítéljük a terrorizmust, de azt is, ha valaki korbáccsal ront be egy templomba.<sup>18</sup> A hit maga nem alkalmas az ilyesmi elítélésére, mert a Bibliából és a Koránból fel lehet hozni és felhoznak igazoló részeket az erőszakra is.<sup>19</sup> Az emberek vérmérsékletük szerint mazsoláznak a Bibliából és a Koránból. Van, aki a békésebb mekkai szúrákat, és van, aki az agresszívebb medinai szúrákat választja ki. Nem látok tehát a hiten belül választóvonalat a fanatizmus és a normalitás között. Nem látok a hitben olyan garanciát, amely kordában tudja tartani a fanatizmust. A hiten kívül, a rendőrségben, a törvényekben, a szekuláris államban látok ilyen erőket. De ezek nem a hit érdemei, se nem a hit erőforrásai. Ezek a szekuláris állam erői, amelyekkel kordában tartja a hitet.

Ha a (fanatikus) hit olyan, mint egy potenciális vadállat, ezt a vadállatot mi a fejlett nyugati országokban rács mögé zártuk, a szekularizmus ketrecébe. A vallások nem méltatlankodhatnak: a rács mögötti térben ott van a teljes magánélet, a szekularizmus lehetővé teszi a vallásszabadságot, csak az államvezetéstől zárja el őket a rács. Ez a rács nem válogat, ez a jogállamiság. Ártatlan embereket robbantani nemcsak hívőknek nem szabad, hanem ateistáknak sem. A hitet nem tartjuk szűkebb ketrecben, mint például az ateizmust. Mindannyian benne vagyunk ebben a ketrecben, magunkra vettük a társadalmi szerződéssel. A ketrec az állami törvényekből, az állam és az egyház szétválasztásából áll. Itt, Európában a fanatikus hit potenciális fenvedja csak azért és csak addig tűnik szelídnek, mert ebben a ketrecben van.

A történelem és számos iszlám ország példája is mutatja, hogy miért fontos a szekularizmus ketrece. Az iszlámot sok helyen nem korlátozza ez a ketrec, hanem szabadon garázdálkodik, és maga zár sokkal kínzóbb ketrecbe másokat. Az eredmény: terrorizmus, vallásháborúk, más vallások és az ateisták üldözése. Az iszlám emlékeztet minket arra, hogy milyen volt a kereszténység, és mutatja azt, hogy milyen lenne a kereszténység a ketrec nélkül.

Különös aggodalomra ad okot az, ha a vallás, például a keresztény egyházak kezdi levetni magukról a szekularizmus béklyóit. Az eredményt látjuk: az egyházak nyíltan összefonódnak az állammal, eluralják az oktatást, törvénybeli előjogokat élveznek az adózásban és más dolgokban, állami pénzeket csapolnak le. Hangsúlyozom azonban, hogy az ellenük folytatott küzdelem módjának törvényesnek, demokratikusnak kell lennie. A vallásszabadság a szekularizmushoz hozzátartozik. A hitet csakis érvekkel, kritikákkal, tanítással és demokratikus törvényekkel szabad legyőzni. A kritikák lehetnek élesek, de nem lehetnek törvénytelenek.

#### ■ JEGYZETEK

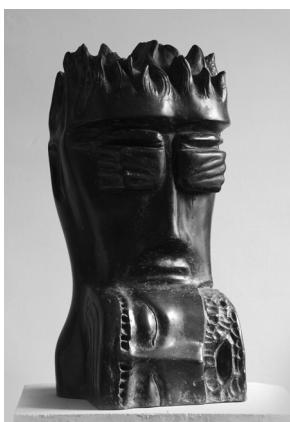
1. David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. (Ford. Vámosi Pál) Nippon Kiadó, Bp., 1995. 116.
2. Laki János: *A tudomány természete*. Gondolat Kiadó, Bp., 2006. 44.
3. Uo. 255.

4. A. E. Eiben – C. A. Schippers: *On Evolutionary Exploration and Exploitation*. *Fundamenta Informaticae* 1998. 1–4. sz. 35–50.
5. Ezt a gondolatot Carnap már megfogalmazta a metafizikai beszédmód kapcsán. Lásd Rudolf Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*. (Ford. Altrichter Ferenc) In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Áron Kiadó, Bp., 1999. Elérhető az interneten: [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr\\_ed/CARNAP.HTM](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr_ed/CARNAP.HTM) (2014. 03. 01.).
6. Zsid 11,1.
7. Ilyet állít például Del Ratzsch egyik könyvében. Lásd Del Ratzsch: *Miből lesz a tudomány?* Harmat Kiadó, Bp., 2002. 105.
8. Carl G. Hempel – Paul Oppenheim: *A tudományos magyarázat logikája*. (Ford. Moldvay Tamás) In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): i. m. Elérhető az interneten: [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr\\_ed/Hempel1.htm](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr_ed/Hempel1.htm) (2014. 03. 01.).
9. Alistér E. McGrath: *Tudomány és vallás*. (Ford. Gyárfás Vera) Typotex Kiadó, Bp., 2003
10. Dombi Péter (szerk.): *Hiszem vagy tudom?* Typotex Kiadó, Bp., 2008. (1998 és 2005 között szegedi és bécsi magyar egyetemisták vitaestek sorát rendezték a hit és tudomány viszonyáról. A kötet a vitaestek hangfelvételeinek szerkesztett változatát tartalmazza.)
11. Egy felmérés szerint az értelmiségi elit (akadémikusok) csak 7 százaléka hitt istenben az Egyesült Államokban 1998-ban. Steve Bruce: *God is Dead: Secularization in the West*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2002. 109.
12. Otto Neurath: *Protocol Sentences*. In: A. J. Ayer (ed.): *Logical Positivism*. Free Press, Glencoe, 1959. 201.
13. Egy példakérdés, amelyet sokszor idéztek a skolasztikus metafizika hiábavalóságának illusztrálására.
14. Del Ratzsch: i. m. 108.
15. Lásd Brendel Máttyás: *Fides et ratio*. *Magyar Tudomány* 2012. 10. sz. Elérhető az interneten: <http://www.matud.iif.hu/2012/10/09.htm> (2014. 03. 01.).
16. Ulrich Schnabel: *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*. Pantheon Verlag, München, 2010. 126.
17. Daniel C. Dennett: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking, New York, 2006. 278–307.
18. Vö. Jn 2,15.
19. Vö. pl. Mt 10,34.



BOLBERITZ PÁL

# SZEKULARIZÁCIÓ ÉS SZEKULARIZMUS



**Egyetlen megoldás van:  
újra fel kell fedezni  
Európa múltját,  
és a keresztény  
értékekre kell építeni  
a jövőjét.**

**A** szekularizáció a latin *saeculum* szóból származik, ami világot jelent. A szekularizáció jelentése az elvilágiasodás fogalmát fejezi ki. Ezzel a fogalommal kapcsolatos a *szekularizmus* kifejezés is, ami későbbi eredetű, és az elvilágiasodás jelenségét ideológiaként értelmezi.

A szekularizáció kifejezést először abban az értelemben használta 1646-ban Münsterben, a vesztfáliai békekötés alkalmából a francia küldött, Henri d'Orléans, Longueville hercege, hogy tárgyalta az egyházi javak világi tulajdonba vételéről is. A közbeszédben (főleg Németország területén) a napóleoni háborúk idején terjedt el ez a fogalom, és arra utalt, hogy a Német-római Császárság megszűnésével állami tulajdonba kerültek a katolikus egyház javai, továbbá a szerzetesrendeket is feloszlatták. Magyarországon már korábban elterjedt a fogalom II. József, a „kalapos király” egyházellenes intézkedései folytán.

Az elvilágiasodás fogalma később mind elterjedtebb lett Európában, és a *deszakralizációval* került kapcsolatba. A deszakralizáció nehezen lefordítható, de jól körülírható terminus. Szó szerint azt jelenti, hogy „szentségtelenítés”, ám ez félreérthető fogalom. Először tisztáznunk kell azt a kérdést, hogy mit jelent a szentség. Itt most nem a keresztény egyházakban ismeretes kegyelemközvetítő eszközökről van szó, hanem a „szent” tagadásáról vagy profanizálásáról. Helyesen mutat rá a 20. század elején írt kiváló vallásbölcseleti művében Rudolf Otto (*Das Heilige*), hogy a vallástudomány és vallásfilozófia alapvető fogalma, a „szent” valójában egy *mysterium fascinosum et tremendum*

(„elbűvölő és félelmetes titok”). Minden vallásban megtalálható valamiféle alapkategóriaként a *sacralitas*, vagyis a *sacrum*, ami az Istenhez, istenihez, avagy az istenekhez való tartozást jelenti. A szenttel szemben áll a profán, vagyis az Istenhez tartozóval szemben áll a világi fogalma. Tehát a deszakralizáció az Istenhez való tartozás ellentéte, vagyis Istentől való eltávolodás, elkülönülés összefüggésében jelenik meg.

A 16. századtól kezdve Európában elterjedt a protestantizmus, és ez akarva-akaratlanul az elvilágiasodást is beindította az európai országokban. Furcsa módon valójában nem az eredeti célját érte el a reformáció – vagyis nem a katolikus egyház reneszánsz kori „elvilágiasodását” szüntette meg, hanem ellenkezőleg, azt a beállítottságot segítette elő, amit polgárosodásnak és szubjektívizmusnak lehet nevezni. Mivel a polgári autonómiát és a Biblia egyéni értelmezését sugallta, elsőségre került az öntörvényűség, a függetlenség és az individualizmus.

A vallásokat általában az jellemezte, hogy valamiféle transzcendentális (természetfeletti) egységbe kívánták foglalni a közösségeket (népeket, nemzeteket, emberiséget), és ennek különféle intézményes formákat is adtak. Ilyen volt a pápaság és a királyság is. Nyilvánvaló, hogy ez a két intézmény kapta a legtöbb támadást az elvilágiasodás folyamatában.

A „szentség” fogalma több összefüggésben közelíthető meg, minden szentség alapja az Isten szentsége, és ezt a vallásokban objektív tényként fogadják el. Más a szentség szubjektív fogalma, melyet vallási nyelven életszentségként is neveznek, ami a szubjektív lelkület Istenhez tartozásának magas fokát jelenti. Ezzel kapcsolatos az erkölcsi szentség, amely a személyes Isten erkölcsi tökéletességét jelzi, amelyhez igazodni kíván a szubjektív vallási lelkület, de szentnek nevezik a vallásokban a szent dolgokat is; sőt mi több, a szent magatartást, a szent cselekményeket, bár ezek a különféle vallásokban más-más teológiai jelentéssel bírnak. Minden jelentésben megvalósul azonban a központi jelentés, vagyis „az Istenhez tartozás”.

Az elvilágiasodás fogalma magában hordozza a „világ” fogalmának és Istentől való elszakadásának jelentését. A keresztény vallások (általában a monoteista vallások) abból a hitigazságból indulnak ki, hogy a világot Isten teremtette, s ha ezt túlhangsúlyozzák, ebből következik (még a nem monoteista vallásoknál is) az a megfontolás, hogy a világ valamiképpen kapcsolatban van az Istennel (vagy istenséggel, vagy istenekkel), s ezért „szent” és sérthetetlen. Keresztény szempontból ez helyes felismerés, ám ha túlhangsúlyozzák az isteni erő jelenlétét a világban, ez azt eredményezheti, hogy a világ (és intézményei) „szentek” és sérthetetlenek, s valamiképpen az isteni tökéletesség és sérthetlenség is megvalósul bennük. Ebből pedig az is következhet, hogy a világ mint objektív valóság változatlan kell hogy legyen, „nem szabad hozzányúlni”, és minden jó, ahogy van. A keresztény teológia korán felismerte már a Bibliából és az ókori görög filozófiából: a világ ugyan Isten teremtménye, de nem Isten. A Teremtés könyvében olvassuk: „hajtsátok uralmatok alá a földet”, amely isteni parancs az embereknek szól, tehát az ember a maga módján a „teremtés folytatója”, de nem szerzője, mert nem teremtő, hanem teremtmény.

A szekularizáció elsősorban anyagi érdekekben gyökerező világszemlélet (hiszen az egyházi birtokok és egyházi intézmények világi hatalmak kezébe juttatásáról volt szó). Ám ez a beállítottság fokozatosan szekularizmussá változott, mert ideológiai megalapozást igényelt az elvilágiasodás ténye. A szekularizmus eszmei gyökereit már felfedezhetjük Hobbes *Leviatán* című művében, ahol a szerző úgy beszél az államhatalomról mint megfellebbezhetetlen nagyságról, melynek mindenhez joga van. A 17. századi angol parlamentarizmus fokozatosan leépítette a királyi tekintélyt, mígnem maga a parlament ítélte halálra az angol királyt, s ez már előjele volt a francia forradalom idején a Konvent által meghozott királyi halálos ítéletnek. Persze ennek eszmei gyökerei már a 18. századi francia felvilágosodás szellemi köreiben is



megvoltak, és a korábbi keresztény középkori Európa fokozatosan bomlásnak indult. A legnagyobb szellemi nagyság maga az ész lett (racionalizmus), illetve a tapasztalás került főszerepbe (angol empirizmus). A napóleoni háborúk hódításai egész Európában elterjesztették a felvilágosodás szellemi gyümölcseit, s ennek konkrét következményei láthatók lettek a németországi egyházakban, ahol még ma is szekularizációnak nevezik a barokk kori egyházi tulajdonok világi tulajdonba vételét. Magyarországon ez a folyamat már a francia forradalmat közvetlenül megelőző felvilágosodott uralkodó, a „kalapos király” uralkodása idején beindult, aki feloszlatta a szerzetesrendeket és tulajdonukat államosította.

A 19. században különféle módon rajzolódtak ki a szekularizmus szellemi vonásai. Hegel *Jogfilozófiájában* már olyan kijelentéseket olvashatunk, amelyek azt sejtetik, hogy az állam határozza meg a maga jogrendszerével a polgári erkölcsöket, és eszményinek állítja azt a helyzetet, melyben a polgárok erkölcsi megegyeznek az állami jogrend előírásaival. Ugyanakkor a német filozófiában nagy hatást fejt ki Kant, aki írásaiban azt sugallja (a racionalista gyökerekből táplálkozva), hogy a valóságról csak nem bizonyos ismereteink lehetnek, viszont tudományosan csak azt nevezhetjük igazságnak, amit az értelem a maga fizikai-matematikai fogalmaival meghatározhat. Ebben a szemléletben már nincs helye a metafizikának és a teológiának, illetve azoknak a valóságoknak, amelyekről e tudományok ismereteket nyújtanak. Tehát az isteni kinyilatkoztatásnak, a természetfelettinek, a szentnek, az egyház tanításának sem tekintélye, sem haszna nincs. E szemlélet fokozatosan át- meg átjárta az európai gondolkodás akadémiai köreit, és a mindjobban előretörő kommunikációs eszközök (főleg újságok és szépirodalmi termékek) is ezt a beállítottságot terjesztették.

Érthető, hogy a vallásosság is fokozatosan háttérbe szorult, és inkább csak a tovább élő hagyomány külsőségeiben maradt meg. A 19. század második felében elterjedt nagy technikai felfedezések mintegy igazolták azoknak a természettudományi igazságoknak a tévedhetetlenségét, amelyekről korábban csak elméletileg frogattak. Ugyanakkor az ipari forradalom gyors elterjedése kiélezte a társadalmi feszültségeket. A klasszikus kapitalizmus morálja a társadalmat szegényekre és gazdagokra kívánta választani – ennek a szüleménye lett a marxizmus, mely társadalmi, politikai forradalommal kívánt a helyzetet változtatni, a szekularizmust elméleti alapokra kívánta helyezni, mely a harcos ateizmus és materializmus formájában kapott kifejezést. Ezek a törekvések az első világháború végére értek be, és Oroszországban politikai győzelemre jutott a materializmus, ateizmus a szekularizmus győzelmével.

A két világháború között már a nyugati országokban is elterjedt a szekularizmus szemlélete (nem feltétlenül a bolsevizmus formájában), amire mi sem jellemzőbb, mint hogy az Egyesült Nemzetek Szövetsége létrejöttkor csak az iszlám országok tiltakoztak az ellen, hogy az ENSZ alapokmányában nem szerepel az Isten szó. A második világháború után a szovjet megszállás alatt lévő kelet-európai országokban forradalmi úton valósult meg a szekularizáció és szekularizmus, mivel állami tulajdonba kerültek az összes egyházi javak és intézmények, és a vallás magánüggé alakult. Ennek az lett a következménye, hogy a vallási hagyományok – elfojtva, titokban – tovább éltek a társadalomban, de ugyanakkor közéleti hatásuk mindjobban háttérbe szorult, és azt a benyomást keltette, mintha a kereszténység megszűnt volna ezekben az országokban. Ám a kereszténység valójában nem szűnt meg, sőt a Szovjetunió összeomlása után magában Oroszországban született újjá talán a legláthatóbb formában. A kelet-európai országokban egyszersmind megjelent a nyugati szekularizmus, méghozzá vadkapitalizmus formájában. Ebben a situációban élünk ma is.

A deszakalizáció folyamata tehát nyugati gyökerekből táplálkozó keleti politikai erőszakkal fejt ki hatását ezekben az országokban, aminek a következménye az emberek vallási közömbössége. Az egykori szovjet megszállási övezetben létező orszá-

gokban állami segédlettel próbálták meglovagolni az emberekben még élő keresztény hagyományokat, és elvilágiasodott formában kívánták megjeleníteni a keresztiséget (névadó ünnepek), a bérmlást és a konfirmációt (pl. a keletnémet ifjúvá avatás szertátsái), a temetést a vöröscsillagos állami temetés váltotta fel, kialakultak az ünnepélyesebb formában megrendezett állami esküvők, a papok állami-politikai célokat egyházi formában kezdtek el szolgálni (békemozgalom), az állam így próbálván beépíteni a még meglévő vallási külsőségekbe a szekularizmus ideológiáját. A nyugati, csak a haszonlesésre épülő kapitalizmus látszólagos előnyökhöz jutatta a felszabadult kelet-európai országokat, és nem elméletileg (hiszen látszólag az egyházak szabad működését lehetővé teszi a polgári demokratikus jogállam), hanem gyakorlatilag tovább élteti a szekularizmus szellemét, jóllehet szépséges nyugati csomagolásban. Ennek eredménye a közérkölcsök megromlása, a szabadság fogalmának összekeverése a szabadossággal és annak a szemléletnek elterjedése, mely az üdvösséget csak a világ javaiban és a fogyasztói társadalom nagyszerűségében élteti.

A szekularizációból következő szekularizmus – nem megfogalmazott és rendszerbe foglalt ideológiaként – áthatotta az európai nemzetek társadalmát, jóllehet különféle formákban. Ott, ahol a szekularizmus, *pszeudoszekularizmus*, vagyis valláspótlék formájában jelent meg, a különféle vallási fogalmak és tevékenységek „leszállított áron” valósultak meg. De a teológiai fogalmak is szekularizálódtak: nincs Isten, van ember; a legfőbb érték nem Isten, hanem a világ. A mennyei üdvösség helyett a fogyasztói javak élvezete kerül előtérbe. A szekularizált világ papjai a művészek és a tudósok. A gyónást helyettesíti a pszichoanalízis. Az üdvösség az anyagi javak élvezete, a pokol az úgynevezett megbocsáthatatlan bűnök bírósági elmarasztalása, a körmeneteket ünnepélyes felvonulások, a templomokat a kultúra fellegvárjai, a művelődési házak helyettesítik. Mindezeknek az értékeknek csak akkor van „értéke”, ha pénzé váltható, így a globalizálódott (elvilágiasodott) világ igazi urai a bankárok lesznek, akik az isteni gondviselést helyettesítik. Ily formában szekularizálódott bolygónk lakossága, ahol a földrészek között az elvilágiasodás szempontjából csak fokozatbeli különbségek vannak, mert nem kétséges, hogy bár az elvilágiasodás Európából indult ki, az ipari forradalom termékeivel együtt – főleg a gyarmatosítás útján – elterjedt a többi földrészen is. Különösen az Amerikai Egyesült Államok kezdett hasonlítani Európához, és vette át a kereszténység leértékelt termékeit elvilágiasodott formában. A gyarmatosítás felszámolásával nem szűnt meg az elvilágiasodás hatása, ám az önállósuló világrészek és országok nemzeti sajátágaival keveredett. Csakhogy ez az „együttélés” lassan alakul ki az új államokban, és a fiatalabb nemzedék a vadkapitalizmusnak legtöbbször csak a vadhajtásait tapasztalja, és „gyorsan” akar eljutni a „földi paradicsomba”. Ezért tömegesen menekülnek a szekularizált világ őshazájába, Európába, aminek nem a múltja, hanem a képzeletbeli jövője érdekli csupán őket. Természetesen a várt evilági üdvösséget (gazdagságot) csak kevesen érik el, és így becsapottnak érzik magukat. Ez természetesen társadalmi feszültségekhez is fog vezetni, amit Európa aligha tud megoldani, hiszen nincs szilárd értékrendje, amihez igazodni lenne képes, bár az Európai Unió vezető szervei úgy gondolják, hogy megszámlálhatatlan bürokratikus előírásaikkal képesek lesznek az európai szellemiség vezető szerepét megőrizni a világban, holott ez csupán illúzió. Egyetlen megoldás van: újra fel kell fedezni Európa múltját, és a keresztény értékekre kell építeni a jövőjét.

Összefoglalva: a szekularizáció gyakorlata vezetett a szekularizmushoz, ám a szekularizmus ma már nem ideológia, hanem a szekularizáció hétköznapi gyakorlata. A szekularizáció anyagi érdekek mentén alakult ki, ami elméletileg próbálta alátámasztani a materializmussal a maga gyakorlatát, de ma már a fejlett kommunikációs eszközök révén közgondolkodásunk alapja lett, és valamilyen szinten bolygónk

minden emberét érinti. A mai szekularizáció már nem óhajt elvenni világi javakat az egyháztól (mert azok nincsenek), és az egyházat is csak annyiban értékeli, amennyiben „világi” terheket vesz le az állam válláról (szociális problémák megoldása, környezetvédelem, szegénygondozás stb.). Ebben a megvilágításban az egyházra csak annyira van szükség egy elvilágiasodott országban, amennyiben az állam világi érdekeit támogatja. Természetesen ezekben a tevékenységekben sok érték és igazság van, de mindig alá kell vetni ezeket az értékeket az örök értékeknek (az igaznak, a jónak, a szépnek és a szentnek). Ha egy elvilágiasodott világban a teremtett értékeket abszolutizálják, akkor az a társadalom a hazugság csapdájába esik. Mert amikor kiderül, hogy a hamis módon elhíresült mulandó értékek nem örök értékek, akkor az elvilágiasodott világ saját magát pusztítja el. A teremtő Isten és a teremtmény nem azonos szinten léteznek, és a teremtménynek igazodnia kell a teremtés és az erkölcs törvényeihez, csak így mentheti meg magát – ezt hirdeti, és erről tesz tanúságot – szóval és tettel – a Krisztus által alapított apostoli egyház.



KOÓS ISTVÁN

# METAFIZIKA, VALLÁS, ERŐSZAK

**I**rásomban azt szeretném bemutatni, hogy milyen kapcsolat fűzi a vallást az erőszakhoz, és hogy miért függ össze olyan szorosan a kettő. Sokan az ateisták közül is egyetértenek azzal, hogy a vallás alapvetően hasznos társadalmi erő, egyfelől azért, mert valamilyen hozzájárul a moralitás megalapozásához, másfelől pedig annak okán, hogy segít az embernek felemelkedni a vegetatív létezésből egy nemezebbnek tételezett lelki szférába azáltal, hogy az anyagi valóság, a mindennapiság és a pusztaságon a haszonelvűség felől a magasabb rendű értékek felé irányítja a figyelmét. Valójában azonban éppen az ilyen magasabb rendű értékek feltételezésében áll a vallás erőszakossága, és ez az, amit részletesebben szeretnék kifejteni a következőkben.

Az erőszak több szinten nyilvánul meg ebben az összefüggésben: a vallás erőszakot gyakorol a gondolkodásunkon, ez a mentális terror pedig konkrét formát ölt a fizikai agresszióban. Ennek megfelelően először a szellemi értelemben vett erőszakról lesz szó a metafizika fogalmának tisztázása révén, aztán pedig a fizikai erőszakról beszélek.

A metafizika fogalma nagyjából kétféle értelemben használatos a filozófiában, amelyek közül számunkra a második az érdekes, de a teljesség és érthetőség kedvéért az elsőről is szólni kell néhány mondatot. A terminus több ezer éves karrierje Arisztotelész hasonló című könyvétől indul. Ebben a műben Arisztotelész egy olyan tudománytervezetét nyújtja, amely a konkrét létezők tulajdonságaival foglalkozó résztudományok alapjait képező bölcselatként definiálható. Ez az alaphölcsesség a létezők legvégső elveit, a lényegeket ku-



**Az ateista ember attól, hogy az értékeket, a szépséget, a szerelmet és társait nem istentől származtatja, még nem tagadja ezek érték voltát.**

tatja, vagyis a létezővel mint létezővel foglalkozik, ebben az értelemben pedig a létező nem más, mint önazonos lényegiség, azaz szubsztancia. A metafizika a szubsztanciát és a mozgás végső természetét vizsgálja (Arisztotelésznél a mozgásba minden változás beletartozik). Arisztotelész itt fejti ki a négy okról és a mozgásról szóló elgondolását. A metafizika végeredményben tehát a dolgok absztrakt kategóriákban való megragadásának aktusát jelenti. Arisztotelész terminológiája, miután arab közvetítéssel újra felfedezte a középkori gondolkodás, egyben a keresztény bölcselet nyelvének alaprétégebe is beépült, és Szent Tamás aktus-potencia tanában lényeges átértelmezésen esett át. Az ebben az értelemben vett metafizikai gondolkodás ma is eleven, Tózsér János metafizikakönyve részletesen bemutatja jelenkori állapotát.<sup>1</sup>

A metafizika fogalmának második fajta használata ettől teljesen eltér, és Friedrich Nietzsche nevéhez kötődik. Nietzsche metafizika-kritikájának törekvései az elmúlt század utolsó évtizedeiben élénk visszhangra találtak, és mintegy kiteljesedtek az olyan posztstrukturalista szerzők munkásságában, mint pl. Jacques Derrida, Paul de Man, Michel Foucault, Jean-François Lyotard.

A metafizika itt azt a jellegzetes, az egész nyugati világot meghatározó, az ógörög és a keresztény világképre is alapjaiban jellemző elgondolást jelöli, amely önazonos, abszolút lényegiségek feltételezésére alapul. A metafizikus szemléletben (kezdve legnagyobb képviselőjével, Szókratésszal, aki Jézus Krisztus mellett Nietzsche legnagyobb ellensége) a változékony érzéki világon túl létezik egy másik, érzékfeletti valóság, amelyet időtlenség jellemez, és értékesebb, „igazabb” az általunk megtapasztalhatónál. Ez egyrészt természetfeletti létezők tartománya, amik lehetnek az ideák (Szókratésznél és Platónnál), vagy lehet a keresztény túlvilág Istennel és az angyalokkal. Míg az érzéki lét romlandó és változékony, addig ez a másik világ az örök, keletkezetlen dolgok birodalma. Másrészt a metafizikus gondolkodás az érzékfeletti világ feltételezésével nemcsak ideák vagy immateriális intellektusok létezését állítja, hanem transzcendens értékekét is, élükön az olyan morális jelegű fenoménekkal, mint pl. a jóság, igazság, szeretet stb. Platón szerint az ideák között a jó a legalapvetőbb, Jézus pedig a szeretetet nevezi meg kitüntetett értéként. Nietzsche ennek a metafizikus képzelgésnek a lerombolását vitte végbe, de kritikája kiterjed még a metafizika egy sor más vonatkozására is, mint pl. az a hitünk, hogy a személyiségünk önazonos, szubsztanciális lényegiség, vagy hogy létezik a testtől független lélek.

Nietzsche szerint nincsenek természetfeletti létezők, sem örök értékek. Az értékek valójában történeti konstrukciók: időben változik az, hogy az ember mit tekint jónak, mit tekint értéknek. A dolgok önmagukban nem jók és rosszak, ám az ember mindig azáltal érti meg a jelenségeket, hogy valamilyen értelmezést ad nekik, amely többnyire morális jellegű. Ez történt a keresztény jó és rossz fogalmával is. Nietzsche szerint a „jó” eredetileg azt jelentette, hogy erős és hatalmas, és a római nemesek és harcosok, valamint a népvándorló törzsek voltak azok, akik a jónak ezt a jelentését használták. Jó volt az, aki legyőzte az ellenfelet, és aki ebben az erőszakos aktusban önmaga hatalmát és létét igenelte és élvezte. A keresztények ezzel szemben megfordították a jó értelmét. Ezek az emberek gyengék és gyávák, és éppen azáltal győzedelmeskedtek az erősökön, hogy ezt a gyengeséget jóságként interpretálták, mintha önszántukból fognák vissza saját erejüket. Ekkor lett érték a részvétel és a szeretet.

Nietzschének ebből a gondolatmenetéből kétféle következmény adódik. Az első a jó mai keresztény értelmének közvetlen kritikája, amely eléggé radikális, kicsit talán ijesztő is, mivel mintha az erőszak legitimálására épülne, de itt nem ezzel a gondollal szeretnék foglalkozni. Nietzsche alapvető jelentőségű felismerése az, hogy nincsenek abszolút értékek, és a dolgoknak nincs önazonos jelentésük. Csakis emberi interpretációk léteznek. Minden világkép, világnézet egy ilyen interpretáció,



amely valamilyen jelentést ad a dolgoknak, ám ezek a jelentésszefüggések történetileg változó konstrukciók: „egy már meglévő, valahogy megszületett dolgot egy fölötte hatalom mindig új meg új módon értelmez, más módon használ föl; birtokba vesz, alakít át valamely új használat céljaira; hogy a szerves világban minden történet és leigázás és uralom folyományaként megy végbe, és minden leigázás és uralom egy újbóli értelmezés.”<sup>2</sup> Vagy ahogy Gilles Deleuze fogalmaz Nietzsche-könyvében: „Altalánosságban véve egy dolog története a dolgot megszállva tartó erők egymásra következője és a dolgot megszállva tartó erők egymás mellett létezése.”<sup>3</sup>

A világ plurális, a dolgoknak sokféle jelentése lehet, a világ perspektivikus. A morális értékek sokfélék, ahogy a kulturális jelenségek is azok. Erre jó példa lehet az irodalom: az irodalmi művek jellemzően olyan létezők, amelyeknek a jelentése időben változik: mindig más arcukat mutatják az egymást váltó történeti kontextusokban. Jókai pl. volt már nagy nemzeti szerző, a nemzeti identitás és öntudat fenntartója (ezért lett éppen *A kőszívű ember fiai* kötelező olvasmány), a kortársak (Péterfy Jenő, Gyulai Pál) szemében felszínes, művészileg következtelen alkotó, Nemes Nagy Ágnes mint a kaland és a mese nagymesterét értékelte nagyra, újabban pedig a posztmodern és mediális jellegzetességek váltak feltűnővé a prózájában (pl. Fried István róla szóló könyvében vagy Szajbély Mihály monográfiájában). A feladatunk az, hogy elfogadjuk ezt a sokféleséget, és megtanuljunk gyönyörködni benne.

Első pillantásra talán jóval ijesztőbbnek tűnik az antimetafizikusnak nevezhető gondolkodásmód, hiszen ez tagadja az értékek állandóságát, nem hisz az örök jóságban, az örök szerelemben vagy Isten örök kék egének végtelen ragyogásában. Ijesztő arra gondolni, hogy a világban nincs állandóság, hogy minden alá van vetve az idő építő és pusztító, mindig mindent változásban tartó hatalmának; hogy azok az értékek, amikért küzdünk és élünk, az a létező, amivé önmagunkat alakítjuk, az a sors, amit beteljesítünk, csak egy pillanata egy végtelenül változó, végcél és beteljesülés nélküli időbeliségnek. Az antimetafizika képviselője tehát mintha tagadna valamit, és mintha valamiféle nihilizmus szószólója lenne. Ám ez nem így van: valójában a metafizika és annak legerőteljesebb formája, a vallás az, ami erőszakos módon képviseli a tagadást.

Mi is az, amit a vallás tagad? A pluralizmus, az értékek sokfélesége. Azáltal, hogy bizonyos értékeket kiválaszt, és egyfajta transzcendens autoritással ruház fel, másokat szükségszerűen élesen elutasít. Az antimetafizikus gondolkodású ember viszont éppen ezt a sokféleséget igemli. Azáltal, hogy a vallás bizonyos erkölcsi, esztétikai értékeket kizárólagosnak kiált ki, Istentől eredeztetve azokat, megfosztja magát a sokféleség elfogadásától és annak élvezetétől. A metafizikus/teista, ha belép a világ nagy kertjébe, mely tele ezerszínű virággal (képzeljük el magunk előtt itt mondjuk Versailles színpompás képződményeit a tűzijátékszerűen csillogó szirmok végtelen sokaságával, ahol ott ragyog minden elképzelhető forma, szín és méret), rögtön választani akar, rátalálni az „igazira”, szemben az antimetafizikussal, aki éppen a sokféleségében leli örömét. Az ateista ember attól, hogy az értékeket, a szépséget, a szerelmet és társaikat nem istentől származtatja, még nem tagadja ezek érték voltát. A metafizikus gondolkodás viszont elszegényíti az embert, elutasítja azt a gazdagságot és sokféleséget, amely a világ szépségét adja. Ez egyfajta szellemi nihilizmus, szellemi restség: pusztán lustaság arra vágyani, hogy megtaláljuk a „végső”, „igazi” dolgokat, amire ráhagyatkozhatunk, amiben megnyugodhatunk. Ez csak arra jó, hogy ne kelljen tovább fejlődnünk, kutatnunk, folytonosan ellentmondanunk önmagunknak, és folytonosan újraértékelnünk mindazt, amit tudunk, amit gondolunk, és amik vagyunk. Az, aki az „örökkévalót,” a „változatlant” keresi, valójában nem valami igazabbra vágyik, hanem a változás és a megértés erőfeszítésétől szeretné magát megkímélni. Ez az örökös erőfeszítés azonban maga az élet; ami örök és változatlan, az lé-



nyegében halott. A metafizika így nem más, mint a fejlődés elutasítása, a halálvágy egy formája.

Azáltal, hogy a vallás kijelöl bizonyos értékeket, és transzcendensként, „szakrális-ként” tekint azokra, más dolgokat szükségszerűen megfoszt ettől az autoritástól. Ez pedig nem más, mint egyfajta mentális erőszak. A kizárólagosságra törekvés maga az erőszak. A szakrális olyan létező, ami mindenféle indoklás, értelmes érvelés nélkül próbálja érvényre juttatni saját hatalmát mások rovására, kívül kerülve azon a diskurzuson, vitán, ami legitimálhatná őt.

Ez az erőszak, amelyről eddig eléggé filozofikusan volt szó, jóval konkrétabb formában is megjelenik a vallásban, esetünkben a kereszténységben. Jézus az evangéliumokban számos esetben a hithez köti az üdvözülés lehetőségét, azt pedig, aki nem hisz, egyértelműen kirekeszti az örök életből, legtöbbször jellemzően János evangéliumában (pl. Jn 3,18; 3,36; 5,24; 6,40; 6,47; 6,54; 8,24; 10,36-28; 11,25.) Azt várni az embertől, hogy mindenféle érv ellenére higgyen valamiben, és pokollal fenyegetni azokat, akik ezt nem teszik, maga a mentális terror. Sőt Jézus időnként arrogánsan utasítja el azokat, akik valamilyen meggyőző bizonyítékot, jelet várnának tőle: „Az ég színéből tudtok következtetni, az idők jeleit meg nem tudjátok felismerni? A gonosz házasságtörő nemzedék jelt kíván, de nem kap más jelet, mint Jónás jelét. Ezzel otthagya őket és elment.” (Mt 16,3-4). Jézus itt pátosszal és homályos utalásokkal, metaforákkal helyettesíti az értelmes érvet vagy az egyértelmű bizonyítékot. De ha valóban a megváltás a célja, és valóban azt szeretné, hogy az emberek higgyenek benne, akkor miért nem tesz érte semmit? Miért várja, hogy irracionális módon, a pusztá mondásra adjanak hitelt a szavainak? Szalai Miklós könyve,<sup>4</sup> mely a kortárs angolszász analitikus filozófia Isten létéről folytatott vitáját foglalja össze, bemutatja, hogy Isten léte ellen maga az a tény az is erős érv, hogy olyan sokan nem hisznek benne, hiszen Istennek módjában állna, hogy meggyőzze az embereket a létéről, és kötelessége is lenne, hogy ezt megtegye.

Ez a mentális terror értelemszerűen vezet el a tényleges fizikai erőszakhoz. Ha mindenféle indoklás és érvelés nélkül jelölünk ki erkölcsi elveket, morális parancsokat vagy adott létezőket transzcendensként, akkor ez a transzcendens autoritás legitimálja az erőszakot és terrort, amit megvédése érdekében elkövetünk. Azok a dolgok, amiket kiemelünk a létezők sokaságából, és felruházunk ezzel a szakralitással, kiváltják az agressziót. Nem csoda, hogy a Biblia olyan sok példát kínál az ilyen erőszakos tettekre. Jahve, az Ószövetség istene számos esetben gonosz, sötét törzsi démonként viselkedik, aki rémtettek sokaságát követi el. Egyiptomban ártatlan embereket mészárol le, köztük egészen kicsi gyerekeket, tetejében még az állatokat is. Jahve parancsára Józsué mind egy szálig legyilkolja Jerikó, majd Ai lakosságát az állatokkal együtt, a városokat pedig földig rombolja (Józs 6 és 8). Jahve azonban a saját népével szemben sem elnéző: amikor Mózes leszáll Sion hegyéről, Jahve szavára háromezer zsidót kell megölnie, akik az aranyborjút imádva hűtlenek lettek hozzá (2 Móz 32,27).

Természetesen ez a Jahve még nem azonos a későbbi keresztény Istennel. Jahve eleinte még pusztá viharisten volt, aki néha tűzoszlop, néha felhő képében jelent meg (pl. 2 Móz 13, 21), és később lépett elő a zsidó nép törzsi istenévé, aki egy a sok isten között, és aki mindenekelőtt hűséget követel a saját népétől. Jahve figurája aztán hosszú utat tett meg, és a felismerhetetlenségig megváltozott az évszázadok során. A babiloni fogság idején mindenható és teremtő Istenné vált, aki a babilóni és asszír népekkel bünteti a zsidóságot. Lelki mélységgel nem rendelkező démonból Jézusnál Atyává lett, Szent Ágostonnál pedig a személyesség végtelen mélységévé, aki átlátja és átérzi az ember minden lelki rezdülését. Ezután egy újabb fordulattal Szent Tamás, a középkori teológia csúcsgondolkodója az időközben arab közvetítéssel

megismert és a középkori gondolkodás fő autoritásával lett Arisztotelész terminológiáját felhasználva egy teljesen absztrakt valamit alkotott Istenből, aki már nem is igazán valaki vagy valami: Isten már nem egy létező, hanem a létaktus tiszta totalitása, minden lét aktualitása. Az Istenről szóló elképzelések ilyen sokfélesége az előzőeken túl azt a kérdést is felveti egyébként, hogy van-e egységes identitása ennek az Istennek. Az Istenről adott leírások olyannyira különbözőek, hogy ez önmagában is elég ahhoz, hogy Isten identitása annyira inkonzisztens legyen, hogy az önmagában is kétségessé teszi a létezését. (Jorge Luis Borges ezért mondja találóan egy esszéjében, hogy Isten valakiből senki lett az idők során, vagyis személyszerű létezőből egy olyan tág, meghatározhatatlan identitás, aki már lényegében olyan üres, hogy a semmivel azonos.<sup>5</sup>) Az agresszióval kapcsolatban azonban az az érdekes, hogy az ártatlan egyiptomiakat gyilkoló Jahve figurája mindennek ellenére nem idegen a kereszténységtől, az erőszakos jelleget nem vesztette el ott sem. Szent Pál pl. teljes egyetértéssel, helyeslően beszél az egyiptomiak elpusztításáról: „Az Írás is ezt mondja a fáraónak: »Azért támasztottalak, hogy megmutassam rajtad hatalmamot, és nevem híre elterjedjen szerte a világon.«” (Róm 9,17) Isten maga volt az, aki megkeményítette a fáraó szívét (2 Móz 7,3; 14,4; 14,8; 14,17), hogy ne engedje el a zsidókat, aztán megbüntette ezért a fáraót az egész néppel együtt, mindezt azért, hogy demonstrálja a saját hatalmát. Látható ebből, hogy a felszínen szeretetet hirdető keresztény ideológiával szemben ennek semmi köze a szeretethez, a megértéshez és a toleranciához, a morálhoz pedig végképp nincsen. Isten léte nem a morál megalapozásának, hanem eltörlésének eszköze, az erőszak legitimációja. Amíg Istenben hiszünk, addig elfogadjuk azt is, hogy léteznek vagy létezhetnek cselekvési elvek vagy konkrét parancsok és törvények, amelyek közvetlenül ebből az isteni kinyilatkoztatásból származnak. Ezek a törvények viszont isteni eredetük miatt eleve felülhelyezik magukat mindenféle racionális diskurzuson, ez pedig nem más, mint a terror működésmódja.

Van ezen túl még egy további, nagyon alapvető ok is, amely miatt a kereszténység és az erőszak olyan erősen összekapcsolódik. Ez pedig az, hogy a kereszténység nem csupán bizonyos elveket, létezőket tüntet ki transzcendensként, hanem ilyen valóságos, önazonos, transzcendens létezőként gondolja el a rosszat is, más szóval hisz a gonoszban. Előd István nagyszabású összefoglaló *Katolikus dogmatikájában* ezt egyértelműen le is szögezi: „A gonosz lelkek létezésének és teremttségének dogmáit a jó angyalokkal együtt bizonyítottuk”, illetve: „Hittétel, hogy a gonosz szellemeket Isten jónak teremtette, de ők saját magatartásuk következtében gonoszakká lettek.”<sup>6</sup> A legnagyobb ördögűző egyébként maga Jézus volt, aki számos esetben távolított el démont az emberekből, egy alkalommal pedig disznónyájba küldte a kiűzött ördögöket (Mt 8,31-32; Mk 5,12-13; Lk 8,31-32). A Sátán Jézust is megkísértette, bár sikertelenül (Mt 4, Lk 4).

Ez a gonosz a kereszténység számára éppolyan metafizikus létező, mint az angyalok, mint Isten, vagy mint Platón számára az ideák. Ha hiszünk abban, hogy a gonosz létezik, és nekünk ellene kell küzdenünk, akkor bizony hajlamosak leszünk a legdurvább kegyetlenségre is. Ha ellenfelünk maga a Sátán, akkor nem kell visszariadnunk semmilyen szörnyűségtől. Az egyház a középkorban azért ítelt halálra, és égetett meg embereket, mert meg volt győződve arról, hogy azokat a Sátán szállta meg. A gonosz létezését a kereszténység ma is vallja, az erőszakhoz vezető ok tehát ma is éppúgy megvan, mint a középkorban, ezen a felvilágosodás mit sem változtatott. Az erőszak lehetősége ma is fennáll, és csak a szekularizmus gátolja meg a válást az erőszakban.

A gonoszban való hit éppen úgy a szellemi restség eredménye, mint a fentebb említett „szakrálisban” való hit. A rossz valójában nem létezik transzcendens, szubstanciális formában: a természeti (betegségek, katasztrófák) és az erkölcsi rossznak

számtalan különböző oka van. Ezek ellen csakis úgy tudunk védekezni, ha megértjük ezeket az okokat, és megoldásokat keresünk a problémákra. Ez nem csupán a természeti rossz természettudományos tanulmányozására vonatkozik: az erkölcsi rossznak is megvannak a maga nagyon bonyolult gyökerei az ember rendkívül összetett pszichéjében. Ez megerőltető és soha be nem fejezhető munkát jelent, ami óriási erőfeszítést igényel. A vallás viszont a gonosz lelkek létezésének feltételezésével itt is a szellemi restséget szolgálja, és lehetőséget ad az erőszakra. Ha a faluban kiönt a folyó, és elhullanak a tehenek, akkor sokkal könnyebb a bajok eredetét a falu szélén élő asszonynak tulajdonítani, és őt boszorkányként megégetni, mint gátat építeni és kitisztítani az istállókat, beismerve, hogy a tehenek pusztulásának a nem megfelelő tartás az oka. A boszorkány megégetésének két kellemes következménye van: az egyik az, hogy megnyugodhatunk abban az illúzióban, hogy megoldottuk a problémát, a másik pedig az, hogy az erőszakos tettel levezettük a boszorkányon a belső feszültségünket. Ez nem más, mint *bűnbakképzés*. A Sátán figurájának kiötlésével a kereszténység az ilyen magatartásformákat bátorítja. A tudatlanság, agresszió, lelki restség remek szövetségest talál a Sátánban a saját fenntartására, legitimálására.

A metafizika, amely legerőteljesebb formájában a vallásban jut kifejeződésre, alapvetően erőszakos jelleggel bír. Az „igaz, örök” szószólója gyanánt elnyomóként lép fel a pluralizmussal szemben, ez a metafizikai terror pedig konkrét kifejeződést nyer a fizikai erőszak formájában.

#### ■ JEGYZETEK

1. Tózsér János: *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2009.
2. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1996. 86.
3. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. (Ford. Moldvay Tamás) Gond Alapítvány – Holnap Kiadó, Bp., 1999. 16.
4. Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. L'Harmattan, Bp., 2005.
5. Jorge Luis Borges: *Válakiből senki*. In: *Uó: Válogatott művei*. Az örökkévalóság története. Esszék. Európa, Bp. 1999. 304–309.
6. Dr. Előd István: *Katolikus dogmatika*. Szent István Társulat, Bp., 1983. 126-127.



GÁNÓCZY SÁNDOR

# ATEIZMUS ÉS SZEKULARIZÁCIÓ MINT TEOLÓGIAI TÉMÁK

## Az I. és II. Vatikáni Zsinat tanítása

■ A jelenleg hangadó keresztény teológia számára az ateizmus és a szekularizáció jelenségei fontos problémákat képeznek. Különösen igaz ez a II. Vatikáni Zsinat óta, ahol a hagyományos hitvédő alapállás helyett a dialógus keresése lett mérvadó. Az 1870-ben véget ért I. Vatikáni Zsinat még megelégedett azzal, hogy a korabeli racionalizmus követőit kiátkozza, és pedig azzal érvelve, hogy a racionalizmus állítása ellenére az emberi értelem képes saját erejéből és a teremtett dolgok megfigyelése révén „az egy igaz Istent mint Teremtőnket és Urunkat megismerni”.<sup>1</sup> Eszerint a zsinat, a filozófiai „teizmus” értelmében, Isten létezésének bizonyíthatósága mellett tört lándzsát. Ugyanakkor az istentagadást vagy vétkes tudatlanságnak, vagy egyenesen bűnnek nyilvánította.

Az első világháború után egyre inkább a kommunizmus mutatkozott az ateista ideológia legjellegzetesebb formájának. A katolikus tanítóhivatal könnyen ki tudta mutatni, hogy itt egy totalitárius ateizmusról van szó, és hogy ez, minden ígérete ellenére, nem az elnyomott társadalmi osztályok felszabadításához, hanem sokkal inkább elnyomó diktatúrákhoz és a vallásüldözés különböző formáihoz vezetett. Ebből a tapasztalatból kiindulva nem volt nehéz az ateizmus többi fajtáját is az embertelenség vádjával illetni.<sup>2</sup>

Az 1965-ben befejezett II. Vatikáni Zsinat jelentős változást hozott. Elítélő kijelentésektől tartózkodott. Az ateizmust tárgyilagos módon korunk egyik jellegzetességének nevezte, és ugyanakkor okozati elemzés tárgyává tette. Felvetette a kér-



**Az újkor, minden mitikus és szakrális világértelmezést maga mögött hagyva, az emberi megismerés világi jellegét és annak öntörvényűségét követelte és követeli.**

dést, miért és milyen körülmények között vallják magukat sokan ateistáknak. A *Gaudium et spes* című lelkipásztori konstitúció megkísérli ennek a világnézetnek a „gyökereit” azonosítani.<sup>3</sup>

A szöveg szerzői nem mulasztják el a kimondottan tagadó ateizmust az agnoszticizmustól megkülönböztetni, amiben egy finom utalást lehet találni az ún. „negatív teológiára”, amely abból indul ki, hogy Isten létezéséről és létéről sokkal többet nem tudunk, mint amennyit tudunk. Következésképpen nem helyes az ún. „istenbizonyítékoknak” több jelentőséget tulajdonítani, mint egy hipotézisnek, illetve feltételezésnek. Tudvalevőleg a Biblia sem él „metafizikai istenérvekkel”, hanem „az emberi élettapasztalatot tükröző metaforákkal és példabeszédekkel”.<sup>4</sup>

Ugyanakkor a szöveg utal a természettudományos kutatás berkeiben mutatkozó hajlamra, amelynél fogva csakis olyan ténymegállapításokat tartanak a valóságnak megfelelőnek, amelyek a tudományos megfigyelés, tapasztalás, számítás és kísérlet eszközeivel lettek „verifikálva”. Amennyiben ezt az igazságfogalmat az emberre mint egészre alkalmazzák, a redukcionizmus végletébe esnek.

Megkérdőjelezi a zsinat az ateista világnézetnek azt az önelégültségre hajló formáját is, amely szerint az embernek nincs szüksége istenhitre, hogy önmagát teljes mértékben meg tudja valósítani. Természetesen itt sok minden függ attól, hogy az így gondolkodó személy milyen istenképből indul ki. Nem biztos, hogy ez a kép megegyezik a Jézus által kinyilatkoztatott és átélt istenképpel. Lehet az torzkép is.

De talán a legelterjedtebb módja az istentagadásnak az, amely jogosultságát az egyház történelmében Isten nevében elkövetett vagy megtűrt embertelenségek elutasításában látja. Az itt a kérdés, hogy miként lehet egy olyan Istenben bízó hittel hinni, akit egy gyakorlatilag istentelen egyház hirdet. A klasszikus érvelés ebben az összefüggésben főleg az inkvizícióra utal, amely erőszakkal próbálta az igaz hit elfogadását elérni, amelynek állítólagos tárgya a szeretet és a szabadság Istene. Itt az ateista állásfoglalás az egyházi elmélet és gyakorlat közötti ellentmondásra támaszkodik, és az istenkritika egybeesik az egyház-, illetve valláskritikával.

Ebben az összefüggésben érthető, hogy a zsinat a vitatott istenkérdést nem pusztán a lét, hanem ugyanakkor az együtt-lét szintjén kívánja felvetni. Arra utal, hogy a felebaráti szeretet gyakorlása, amelyben a hitelesen keresztény istenhit elengedhetetlen erkölcsi következménye áll, abban a meglátásban találja alapját, hogy az Újszövetség Istene nem magányos egyeduralkodó, hanem egyenlő alanyok szeretetközössége. Így kerül be az ateizmus elemzésébe és vitatásába az Atya, a Fiú és a Szentlélek közösségének megemlézése.<sup>5</sup>

Az utalás emlékeztet Erik Peterson tételére, amely szerint a Szentháromság mint egyenlő személyek közössége előképe és sugalmazása lehet egy valóban demokratikus társadalomnak is.<sup>6</sup>

De a II. Vatikáni Zsinat nemcsak annyiban újít, hogy számot vet korunk ateizmusainak sokféleségével, és azokat elméleti válaszadásra méltatja, hanem azzal is, hogy állást foglal a magukat ateistáknak valló személyek sorsára vonatkozólag is. A *Lumen gentium* konstitúcióban ezt olvassuk: „Az isteni gondviselés nem utasítja el a szükséges segítséget azok üdvösségéhez, akik saját hibájukon kívül nem érkeztek még el Isten világos ismeretéhez, de becsületes életre törekszenek. Mindazt, ami náluk jó és igaz, az egyház az Evangélium előkészítésének tekinti.”<sup>7</sup> A hitelesítés kérdéseivel foglalkozó dokumentumban pedig ez áll: „Isten azokat az embereket is el tudja vezetni a hithez, akik saját hibájukon kívül nem ismerik az Evangéliumot, olyan utakon, amelyeket egyedül Ő ismer.”<sup>8</sup>

■ Természetesen a keresztény teológus ebben a témakörben nem csupán az egyházi tanítóhivatal szócsöve. Amennyiben tevékenysége tudomány, egyénileg is kutatást folytat, például úgy, hogy az ateista gondolkodók műveit tanulmányozza, és alapvető szándékaik és megvallott nézeteik után kérdez. Ez az eljárás lehetővé teszi, hogy jobban lássa, miben gondolkodik egy adott szerző másként vagy esetleg hasonló módon, mint ő. Amennyiben közös értékeket fedez fel, jobb esélyek adódnak nemcsak a párbeszédre, de annak alapján együttműködésre is.

Néhány példát szeretnék felhozni, amelyekben egyéni kutatásom eredményei is szóhoz jutnak. Kezdem Spinozával. Nem kis csodálkozásomra szolgált, hogy néhány filozófus benne egy bizonyos racionalista ateizmus kezdeményezőjét, sőt képviselőjét látja. Szerintem ez súlyos tévedés. Főleg az az állítás nem állja meg a helyét, hogy ez a nagy gondolkodó Isten létét az anyagi természettel azonosítva (*deus sive natura*) a panteizmus mellett tett volna hitet. Spinoza valójában Istent mint az „abszolút végtelen létezőt” definiálta, aki minden más létezőnek okozója, aki szükségszerűen más, mint a teremtmények, aki teljes mértékben szabad, és aki mindent, ami csak létezik, magában foglal. Eszerint sokkal inkább pan-en-teizmusról van szó, mintsem panteizmusról. Az alapvető különbséget Isten és a nem isteni létezők között Spinoza azzal fejezi ki, hogy csakis az előbbit nevezi „*natura naturans*”-nak, azaz természetteremtő természetnek, míg az utóbbiakat csupán a „*natura naturata*”, vagyis a természetté tett természet képviselőinek tekinti. Mindez nem mond ellent a Bibliának és a keresztény teremtéstannak.<sup>9</sup>

Közös értéket látok még abban is, hogy Spinoza éppúgy ellenszegül Descartes dualista embertanának, mint azt a modern teológiai antropológia teszi: az ember nem egy halandó testi és egy halhatatlan lelki szubsztanciából tevődik össze, hanem a maga egészében szétválaszthatatlanul egy testi-lelki létező. Ez érvényes a kérdés istentani vetületére is, nevezetesen a megtestesülés fogalmában.

Egy másik közös érték: a Biblia történeti-kritikai értelmezése. Joggal tekintjük Spinozát a katolikus Richard Simon (+1712) mellett a modern bibliamagyarázat megalapozójának. Ez a módszer jut érvényre filozófusunk nagy teológiai művében, a *Tractatus theologico-politicus*-ban is, ahol az Ó- és az Újszövetség szövegeit mint valóban zsidó-keresztény biblikus magyarázza. Hogy egy ilyen gondolkodót az ateisták közé lehetne sorolni, azt igen kétségesnek tartom. Sokkal inkább tekinthető egy olyan szekularizált és demokratikus társadalom előfutárának, amelyben azonban a radikális humanizmus nem követel istentagadást.<sup>10</sup>

Egy másik példát Ludwig Feuerbachban látok. Nála az ember nincs már Istenben mint mindent átfogó valóságban, hanem Isten pusztán mint képzelete teremtménye áll szemben vele: „Az isteni lét nem más, mint az emberi, jobban mondva az emberi lét, amennyiben azt az egyéni, valóságos és testi embertől elkülönítve képzeljük el, és mint az istenit tiszteljük.”<sup>11</sup> Következőleg a teológiát ki kell cserélnünk egy olyan antropológiával, amely az istenkérdést teljes mértékben mint emberkérdést tárgyalja, és pedig mint a szerencsétlen egyed vágyalmát egy földöntúli boldogságról. Kielégületlen öntudatunk „vetíti ki”, képzelet el azt az elérhetetlen ideált, amelyet istennek nevez.

Úgy vélem, hogy ebben az elméletben is fel lehet fedezni egy közös értéket. Azt, amelyet a keresztény teológia is ismer mint az ember vágyát a kiteljesedésre, azaz üdvösségre. A hívő maga is legegényibb várakozásait investálja istenhitébe, amikor is abban bíz, aki neki átfogó és örök boldogságot ígér. Természetesen a teológia szemében nem ez a vágy „teremti” Istent, hanem a szeretet Istene közeledik a vágyakozó emberhez, elsősorban Jézus személyében.



Marx követi Feuerbachot, amennyiben a valláskérdést a kiteljesedésében megátolt, elnyomott ember szempontjából veti fel. De ő nem a boldogtalan egyed, hanem a kihasznált társadalmi osztályok sorsával akar foglalkozni. Kiindulópontja nem pszichológiai, hanem inkább szociológiai és politikai. Mindenekelőtt azokat a gazdasági és társadalmi körülményeket elemzi, amelyek között az iparosodó európai országok munkásosztályai kénytelenek élni. Innen vonja le a következtetést, hogy a dolgozó tömegek csakis anyagi életfeltételeik forradalmi változásától várhatnak egy jobb jövőt, nem pedig valamiféle vallásos magatartástól. Az „új ember” nem az égből fog alászállni, hanem a saját erejéből fog előtörni és magát mint szabad embert megvalósítani. A vallás, bár lehet egy ideig „az elnyomott teremtmény sóhaja”, anélkül hogy megszűnne „a nép ópiuma” lenni, életharcában végül is gátolja, erőtlentí. Mit eredményezhet a vallás? Talán „tiltakozást a valóságos nyomor ellen”, amely sokaknak ezt a világot „siralomvölgygé” teszi. De mint ilyen is előbb még szigorú kritikán kell átesnie, hogy hozzá tudjon járulni az elnyomottak tényleges felszabadulásához.<sup>12</sup>

Minden arra mutat, hogy Marx szemében a vallás elsősorban isteni tekintélyre hivatkozó törvények, hagyományok, szertartások, tanok kritikátlan követésében áll, a hatalmi eszközökkel élő klérus vezetése alatt, és sokkal kevésbé abban a személyes meggyőződés alapján megélt, a megtestesülés Istenébe vetett hitben, amely, mint Szent Pál hangsúlyozza, a felebaráti szeretetben tevékeny (vö. Gal 5,6). Marx nem tesz különbséget vallás és hit között, úgyhogy istentagadása főleg a vallás elutasításában, illetve kritikájában talál kifejezést, és nem látszik tudomásul venni a francia Frédéric Ozanam vagy a német Wilhelm Emmanuel von Ketteler, sem a keresztényszocializmus más, korabeli képviselőinek tevékenységét, akik hitüket a Szent Pál-i elv értelmében mindenekelőtt a szociális igazságosság terén kívánták gyümölcösöztetni.

Szerintem a keresztény és a marxista világnézet közös értékeit főleg a neomarxisták, Vitezslav Gardavský, Milan Machovec, Roger Garaudy és főleg Ernst Bloch mutatták ki. Bloch egyenesen az istenkérdést emelte ki, amikor is azt írta, hogy az Exodus Istene nemcsak a nép felszabadítójának bizonyul, hanem léte legmélyén, lényegében (*Seinsbeschaffenheit*) az emberiség jövőjét képviseli. Az Isten név jelentése nem más, mint a „még nem megvalósult emberi lét ideálja”.<sup>13</sup> A marxista humanizmus elsődleges feladata nem a vallás és az egyház elleni harc, hanem az, hogy mint a zsidó-keresztény világnézet „törvényesen elismert örököse” lépjen fel. A marxizmusnak más neomarxisták szerint is szüksége van a kereszténység humanista értékeire, hogy ne essen a sztálinista barbarizmus végleteibe.<sup>14</sup>

Semmi sem fejezi ki jobban azt, hogy a diktatúrát elutasító szocialista humanizmus osztja a Bibliában gyökerező ideálokat, mint a latin-amerikai felszabadulási mozgalmak, amelyekben a két különböző világnézet képviselői együtt tudtak működni. Ezt tükrözi vissza az elmélet terén az ún. „felszabadítási teológia”.

Nietzsche ateizmusa szintén helyet kaphat ebben a fejezetben. Ő ugyanis mint a korlátlan emberi szabadság apostola és minden vallásos gyámkodás elutasítója óhajtott az „*Übermensch*” eljövételét, aki egyedül dönt sorsáról, „túl minden jón és rosszon”. E célból hirdette meg Isten halálát, anélkül hogy pontosította volna, milyen istenét. De ugyanakkor csaknem a nagy misztikusok módjára érezte azt a nagy úrt és azt a nagy „hideget”, amelyet az eltávolított Isten maga helyett hagy. Ebbe az ürbe kiáltotta bele egyszer: „gyere vissza!”

Ami Freud ateizmusát illeti, mely a vallást ösztönök hatása alatt létrejövő és betegesnek mondható illúzióknak tekinti, amely megakadályozza az embert, hogy valóban érett, öntudatos és szabad felnőttné legyen, abban is lehet, egy kis jóakarattal, közös értékeket felfedezni. Gondoljunk csak a Szent Pál-i vallomásra: „Gyermekkoromban úgy beszéltem, mint a gyermek [...], úgy ítéltam, mint a gyermek. De amikor el-

értem a férfikort, elhagytam a gyermek szokásait.” (1 Kor 13,11) A krisztusi hit is szellemi érettséget ígér a hívőnek.

Végül gondolatmenetem továbbvitele érdekében nagyon fontos a természettudományok metodológiai *a*-teizmusát megemlíteni. Számukra az „isten nélküli” beszéd egyszerűen a kutatáshoz elengedhetetlen tárgyilagosság előfeltétele. A fizikus és a biológus nem teheti függővé megismerését szubjektív meggyőződésektől, így egyéni hitétől vagy világnézetétől. Tudományos következtetései ettől függetlenek, érvelésében az istenkérdés nem játszhat szerepet. Tehát még a teológus is, sőt mindenekelőtt ő, elfogadhatja Laplace Napóleonnak adott válaszát: „Fenség, nekem nincs szükségem az Isten-hipotézisre.” Szintúgy igazat adhat Bertolt Brechtnek, aki a pilóta kijelentését idézte: „Amikor repülök, ateista vagyok.” Mindazonáltal teológiai szempontból ezekben a kijelentésekben is egy közös érték mutatkozik meg: az objektív, tárgyilagos megismerés és beszéd értéke. Ez készleti a hittudományt is például arra, hogy Jézusról, ha csak lehet, a történelmileg igazolható információkból kiindulva beszéljen.

A tudományok által követelt istennélküliség tehát nem ideológiailag, hanem módszertanilag indokolt. Mint ilyen, jó példa arra, amit a „szekularizáció” fogalma fejez ki. Az újkor, minden mitikus és szakrális világertelmezést maga mögött hagyva, az emberi megismerés világi jellegét és annak öntörvényűségét követelte és követeli.

## Ateista humanizmus és teológiai antropológia

■ Az említett, szórványosan megtalálható közös értékek csak részleges módon hozzák egymáshoz közel korunk „istenes” és „istentelen” világnézeteit. Egy ennél jelentősebb és szorosabb közeledést ígér az a teológiai rendszer, amelyet „teológiai antropológiának” nevezünk, és amely alapvetőbb szinten felel meg az ateista humanizmusok célkitűzéseinek. Ez az új hittani embertan jelentős katolikus és protestáns teológusok munkájának köszönhető.

Az előbbieket között kimagasló szerepet játszott Yves Congar, aki újtomista elvekből kiindulva egy erősen evilági emberfogalmat dolgozott ki, és annak alapján lett a II. Vatikáni Zsinat egyik legbefolyásosabb teoretikusa. Nagy részben neki köszönhető a *Gaudium et spes* című lelkipásztori konstitúció megfogalmazása, szintúgy a világi hívek egyházi hivatását kifejtő teológia.<sup>15</sup> Az ő befolyására jött létre a római hatóságok ellenszenvét kiváltó ún. *nouvelle théologie*, amely nagy jelentőséget tulajdonított az ateista humanizmus képviselőivel folytatott párbeszédnek.

Német részről a zsinat munkáját főleg Karl Rahner inspirálta. Az ő érdeme volt a felvilágosodásban gyökerező és Kant által továbbgondolt „Wende zum Subjekt”-nek, az emberi alanyiságot a filozófia központjába helyező törekvésnek a keresztény hit-tanban való érvényre juttatása. Számára az ember „Wesen der Transzendenz”, transzcendentális létező, aki csak úgy talál önmagára, ha önmagán túlhalad, ha a más létező felé újra meg újra megnyílik. Teheti ezt az Istenbe vetett hit aktusában vagy egy nem isteninek ítélt abszolútum igenlésében, ám mindkét esetben ugyanaz a szellemi törekvés jut érvényre, éspedig úgy, hogy nem pusztán az értelem, hanem az egész ember – akarat, szeretet, érzelem – mozgósítja magát.

Következőleg az a vallási törekvés, amely a teizmus értelmében mindent az ésszerű istenbizonyítékoktól vár el, és Istent magát a legmagasabb rendű létezővel vagy a természetes oksági láncolatok első okával azonosítja, nem felel meg az ember valóságos igényének. Ezzel szemben sokkal jobban megfelelni látszik neki az emberhez közel jövő, sőt Jézus személyében emberré lett Isten. Benne lesz nyilvánvaló, mint Rahner hangsúlyozza, hogy az isteni szeretet lényegében emberközpontú. Ezért minden hiteles keresztény beszéd Istenről egyben emberről szóló beszéd, an-

nak alanyiságát értékelő teológia. Az „isteni” és az „emberi” korrelatív fogalmak. Ez a dolog még akkor is így áll, ha valaki teljes jóhiszeműséggel úgy véli, hogy az „istenit” az „emberi” ellentétéként tagadnia kell.<sup>16</sup>

A jóhiszeműség kérdése természetesen nem a pusztá elmélet, hanem az erkölcsi gyakorlat szintjén kap megfelelő választ. Így az olyan istentagadók és nem keresztények, akik nem ismervén Jézust és az Ő evangéliumát, gyakorlatilag a szerint élnek, Rahner teológiája alapján megérdemlik az „*anonyme Christen*”, vagyis a „névtelen keresztények” megnevezést.<sup>17</sup>

Református oldalról főleg Karl Barth kísérelte meg az ateista humanizmusokat teológiailag értelmezni. Érvelésének kiindulópontjához tartozik a vallás és a hit közötti lényegi különbség elemzése. Mi a hit? Az ó- és újszövetségi írások egybehangzó tanítása szerint olyan bizalom a megbízhatónak bizonyult Istenben, amely a felebaráti szeretet gyakorlására indít.<sup>18</sup> Az Evangélium értelmében vett bízó hit nem merül ki egy adott tan elfogadásában, hanem értelmünket, akaratunkat és érzésvilágunkat egyaránt mozgósítja. Ez a magatartás nemcsak Istenre és Krisztusra irányul, hanem magában foglalja a személyek közötti viszonyokat, például baráti, házastársi és szövetségi hűségekre is készlet. Minden változatában egyéni meggyőződést és önátadást feltételez.

Ezzel szemben a vallás csak az ágostoni „*religio*” értelmében kölcsönös viszonyt jelentő viselkedés. A nagyon elterjedt cicerói definíció szerint a vallás kultikus, rituális és erkölcsi előírások ismeretében és lelkiismeretes követésében áll. A döntő számára a szabály, a törvény, a hagyomány, az intézmény, a nem vitatható tekintély. Szerintem ilyen értelemben az iszlámot lehet a legvallásosabb vallásnak tekinteni, még ha részben a bízó hitnek is jelentőséget tulajdonít. A nyugati kereszténység történetében a teista filozófia, amely egy bizonyítható istenség vallásos tiszteletét követeli, hasonló magatartást képvisel.

Mármost Barth szigorú kritikát gyakorol egy olyan kereszténységen, amely az itt körülírt magatartással azonosul, és nem az Isten kegyelmébe vetett bizalomból indul ki. Bírálata mögött Luther és Kálvin „*sola fide*” elve áll. Barth a két nagy reformátorral egyetértve marasztalja el mind a teista istenbizonyítékokat, mind a szabálybetartásban és érdemkeresésben álló vallásosságot.<sup>19</sup>

Ami az egyházi témakört illeti, Barth minden államvallási törekvést a hiteles kereszténységgel összeegyeztethetetlennek ítél. Ismeretes ellenállása a nemzetiszocialista kormánnyal kiegyező Deutsche Christen mozgalommal szemben. Ebben csúcsosodott ki talán legvilágosabban valláskritikája, úgyszintén az a meggyőződése, hogy egyedül a hit szellemében történő igehirdetéssel, nem pedig hatalmi eszközökkel lehet uralkodó államateizmusokkal hatásosan szembeszállni.

Milyen istenkép jutott itt érvényre? Minden bizonnyal nem a teisták bizonyítható Mindenhatója. Szintén nem a metafizika szenvedésre képtelen, elvont istensége. A kálvinista Barth egész érvelését a megfeszített Krisztusra mint az emberrel együtt szenvedő Istenre összpontosítja. Szerinte a hiteles keresztény hit csak innen indulhat ki. Már ezért sem vonatkozhat rá az ateizmusok jó részének kritikája. Más szóval a legtöbb ateizmus inkább vallásellenes, mint hitellenes. Mivel a krisztushit a halandó emberré lett Istenben bízik meg, igazából nem vádolható a radikális humanizmusok elvetésével.

Jürgen Moltmann messzemenően követi Barth-ot, amikor Krisztust a „megfeszített Istennek”<sup>20</sup> nevezi. De számára ugyanaz az Isten, aki emberszeretete hatalmából minden halandónak szavahihető módon ígér új életet és jövőt, joggal nevezhető a reménység Istenének is.<sup>21</sup> Így érthető, hogy Moltmann *Theologie der Hoffnung* című művében dialógust keres Ernst Blochhal, a *Prinzip der Hoffnung* szerzőjével. Fontos, hogy a neomarxista filozófus szemében Jahvé az Exodus istene, aki egy népközösség

felszabadulását teszi lehetővé, méltán hordozva elképzelt léte mélyén egy jobb jövő ígérését: „*Er hat das Futurum als Seinsbeschaffenheit.*”<sup>22</sup> Ritkán hivatkozott egy ateista gondolkodó ilyen messzemenően a Bibliára, és még ritkábban látta Jézusban egy evilági messianizmus képviselőjét, sőt egyenesen a még befejezetlen emberiség Befejezőjét. Ebben az összefüggésben válik érthetővé Bloch kihívó kijelentése: „Csak egy ateista lehet jó keresztény, és csak egy keresztény lehet jó ateista.”<sup>23</sup> A két ellentétes világnézet érdekes módon talál egymásra egy humanista messianizmus terén.

Mindez nem lehet közömbös jelenleg folyamatban levő szellemtörténetünk szempontjából, amelyben számos nagyon különböző társadalom keresi világi, szekuláris jellegének érvényre juttatását.

## Szekularizáció és laicizálódás teológiai szempontból

■ Szekularizáción egy adott társadalom világi jellegének olyan érvényre juttatását értem, amely a vallási hagyományok befolyásának csökkentésével, sőt kiszorításával jár. Laicizáláson pedig ennek a folyamatnak egyik kihatását, amely egy adott államnak az egyházakhoz való viszonyát érinti, amennyiben irántuk a teljes semlegesség álláspontját foglalja el. Mindegyiket egyenjogúnak tekinti, egyiket sem részesíti kiváltságos elbánásban, ugyanakkor mindegyik működési szabadságát garantálni kívánja.

Ilyen értelemben tekinti magát például a jelenlegi Francia Köztársaság „*état laïc*”-nak, és követi az állam és az egyházak közötti „*séparation*” elvét. Bár ez az elv egy magát gyakorlatilag államvallásnak tekintő katolicizmus ellen folytatott kultúrharcban kristályosodott ki, jelenlegi követői többnyire tartózkodnak minden militáns vallásellenességtől. Nem hajlanak egyházüldözésre, inkább a különböző felekezetek egyenjogúságát kívánják elősegíteni. Így engedik például az állami iskolák mellett a katolikus, protestáns, zsidó és újabban mohamedán „szabad iskolákat” (*écoles libres*) működni, azzal a feltétellel, hogy anyagi fenntartásukról nagy részben a tanulók szülei gondoskodjanak.

A „laikus” iskolapolitika mögött nem áll szükségszerűen ateista ideológia. Sőt mi több: magukat vallástalannak valló szülők gyakran katolikus iskolákba íratják be gyermekeiket, mert ezeknek tulajdonítanak nemcsak jobb tanítási színvonalat, hanem az erkölcsi nevelés lehetőségét is.

De térjünk vissza a francia „*laïcité*” gyakorlatától a szekularizáció elméletére. Korunkra jellemzően ez a felvilágosodás gondolkodóinak köszönhető vagy legalábbis általuk kihangsúlyozott érték nemcsak filozófiai, hanem teológiai átgondolás tárgyává is lett. Hely hiányában itt csak az evangélikus Friedrich Gogartenre és a katolikus Johann Baptist Metzre szeretnék utalni. Előbbi kimutatta, hogy ez az érték, vagyis a „világ” világiságának értékelése már a bibliai Teremtés könyvében megtalálható. Szembeszállva az akkori nagy befolyású mitikus vallásokkal ez a szöveg nem tekinti az égitesteket istenségeknek, hanem egyszerűen az élők szolgálatában álló világitóeszközöknek és ilyeneként önértékű teremtményeknek (Ter 1,14-18). Más szóval nem a természetfeletti erők adnak nekik önnön működésükre vonatkozó létjogosultságot és értelmet, hanem a Teremtés könyve önmagukban, tehát evilági képességeik alapján értékeli őket.<sup>24</sup> Talán még a modern korban felfedezett önszervezés fogalma is átdereng a következő istenszavakban: „Hozzon elő a föld élőlényeket fajuk szerint” (Ter 1,24), „a vizek teljenek meg élőlények sokaságával” (Ter 1,20). Hozzátehetnénk: mindez történéjk saját erejükből. Következőleg nem csupán mint a szakrális hatalom függvénye és eszköze ér valamit, sőt sokat mindaz, ami profán.

Amikor a zsidóságból kifejlődött a kereszténység, és a környező, államvallásként fellépő római politeizmusban istenített császár imádatát elutasította, ezért sokszor a

vértanúság árát fizetvén, szintén ebben a bibliai szellemben foglalt állást. Érdekes módon emiatt a császári hatóságok a keresztényeket az „*atheoi*”, vagyis az ateista névvel illették. Micsoda félreértés, mondhatnánk, ha arra gondolunk, hogy már Jézus is tanította: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (Mt 22,21; vö. Róm 13,7). A kettő között nem az alá- és fölrendeltség viszonya tehát a mérvadó, hanem az egymás mellé rendeltségé és a kölcsönös kiegészítésre hivatott együttműködésé.

A II. Vatikáni Zsinat teológiája ideológiai visszaesésnek tekinti azt a tényt, hogy a politikai érdekből kereszténnyé lett Konstantin császár államvallássá tette a kereszténységet, ami részben az állami és az egyházi hatalom összemosásához vezetett. A későbbi pápaság szintén elfelejteni látszott a jézusi kijelentésben megkövetelt egyensúlyt, amikor a világi hatalmat gyámsága alá igyekezett vetni. Gondoljunk csak a canossai „diadalra” vagy az inkvizícióra, amelyek esetében a szakrális hatalom nem habozott rákényszeríteni magát a világra, a profánra. Érthető, hogy a francia forradalom erre az állapotra szenvedélyes egyházellenességgel, sőt ateista erőszakkal reagált. Hogy ezután a maga részéről az „értelem istennőjét” emelte oltárra, siralmas példáját mutatta egy profán módon istenített világiasságnak.

A katolikus Metz szintén ezekből a történelmi tényekből kiindulva követeli a modern kereszténységtől a világi méltóságában teljes mértékben tiszteletben tartott társadalom önkritikával kezdődő szolgálatát. Ebben áll az általa továbbfejlesztett, de mint említettem, már Erik Petersonnál jelen levő „*politische Theologie*” célkitűzése,<sup>25</sup> amely szintén a szekularizáció értékére épít. Szerinte a keresztény világközösségnek úgy kell „beletestesülnie” a társadalmakba, hogy azok világi önértékűségét szolgálatkész módon előmozdítsa.<sup>26</sup> Ebben a szellemben próbált Metz nemcsak a dél- és közép-amerikai „felszabadítási teológia” képviselőivel, hanem neomarxista filozófusokkal is dialógust folytatni.

De a világ világiságának teológiai értékelése és szolgálata mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat érdeme. Ezt mutatja főleg a zsinat két dokumentuma: a *Gaudium et spes* (= GS), amelynek témája az egyház a mai világban, és az *Apostolicam actuositatem* (= AA), a világi hívek, azaz a laikusok apostoli hivatásáról szóló dekrétum.

A GS arra vonatkozóan kíván útmutatást adni, hogyan legyen a keresztény világközösség oly módon „kovásza” a társadalmak előrehaladásának, hogy azért sajátosan keresztény szellemben felelősséget vállal. Ilyen értelemben beszél a családról, a férfi és a nő viszonyáról, a gyermekáldásról, a kultúra, a közoktatás, a gazdaság, a nemzetközi együttműködés, a társadalmi igazságosság és a világbéke kérdéseiről. A hangsúlyt arra helyezi, hogy mindezeknek a kérdéseknek a megválaszolása azzal az előfeltétellel történik, hogy az egyház „a világi dolgok autonómiáját” nemcsak elismeri, hanem elősegíteni is kívánja.

Az AA a szekularizáció teológiáját olyan értelemben képviseli, hogy leírja, milyen módon hivatott minden megkeresztelt, „világi” hívő az egyházon belül és annak határain túl az evangéliumi hitet terjeszteni. A szöveg három kiváltságos teret emel ki: a családét, az egyesületekét és az egyházi tanácsokét.

A család annyiban „apostoli” tevékenység tere, amennyiben az anyák és az apák gyermekeiknek nemcsak nevelői, hanem első „hitterjesztői”, legalábbis a családi közösség ideális formájában. (A napjainkban egyre inkább terjedő „egyszülős család” és az újrահázasodott elváltak kérdése itt még nem kerül szóba.) A házasság szentsége értelmében megélt családi közösségre jól illik az „*ecclesia domestica*”, vagyis a „házi egyház” fogalma. A zsinat ennek kapcsán a következő szövegekre utal: Róm 16,1-16 és ApCsel 11,9-21 (AA 1), amelyek tanúsága szerint az ősegyházban léteztek házaspárok által vezetett kis létszámú egyházi közösségek.

Az egyesületek azáltal fejtenek ki apostoli tevékenységet, hogy a közös lakóhely, munkahely vagy családi állapot szolgálatot alkalmat a hitet és a hitéletet érintő eszmecserékre és azok alapján szervezett közös tevékenységekre. Itt a szociális kérdések állnak az előtérben (vö. AA 12, 15 és 19).

A különböző egyházközösségi, egyházmegyei munkakörök és a felekezeti tanácsok egyre bővülő közreműködési lehetőségeket biztosítanak a laikusoknak, hiszen így tudják a klérus képviselőit saját szakértelmük alapján támogatni. A kényes kérdés itt az, hogy mennyiben honorálja a hierarchia a világi szakértők véleményét, és mennyiben engedi őket részesülni a döntés felelősségében. Egy ilyen téren tevékenkedő hölgy tréfás komolysággal megfogalmazott szavai szerint a nők az egyházban jelenleg bármit csinálhatnak, kivéve a döntést. A nők egyházi státusa még mindig vita tárgyát képezi. Az egyenjogúság elméleti hangoztatása nem elégíti ki az apostoli tevékenységre készen álló női hívőket (vö. AA 26).

Mindhárom téren előtérbe került azonban egy alapvető megfontolás. A világi hívek egyházi tevékenysége feltételezi autonómiájuk messzemenő tiszteletben tartását, ugyanis nem mint a felszentelt papság szolgálói vagy megbízottai hivatottak mindezekre a tevékenységekre. Az „*actio catholica*” nem az alárendelt munkatársi szerepkörben merül ki, hanem jogot ad öntevékeny és kreatív kezdeményezésekre is (AA 27).<sup>27</sup> Ezen a téren is nagy várakozással fordul a világi hívek sokasága Ferenc pápa felé. Hogy a szükséges reformokat nem fogja elmulasztani, talán már az is remélni engedi, hogy Róma jelenlegi püspöke teljes mértékben érvényre akarja juttatni a II. Vatikáni Zsinat kollegialitásával. Ez az egyház nem akar többé merev monarchia, illetve hierarchia lenni.

## Néhány következtetés

■ 1. Az ateizmus a kutató teológus szemében ma nem annyira veszélyt és akadályt, mint inkább kihívást jelent, amelyre a megértés és a dialógus eszközeivel lehet válaszolni, többek között közös értékek felfedésével és azok átvitásával.

2. Az államvallási törekvések ma az Evangélium szellemével összeegyeztethetlenebbeknek tűnnek, mint valaha. Hatalmi eszközök bevetésétől várni a saját felekezeti tanainak érvényre jutását olyan hozzáállás, amelyet nem lehet hiteles krisztusi elvekkel igazolni.

3. A szekularizáció nem szükségszerűen istentelen folyamat. Gyökerei részben a Biblia talajába nyúlnak vissza. A laicizálás nem mond ellent egy adott egyház és egy adott állam békés együttélésének.

4. A laikusok felelős részvétele az egyházak kormányzásában éppúgy evangéliumi, mint modern követelmény. A nők egyenjogúsítása az egyházban, nevezetesen a katolikusban és az ortodoxban további reformokra szorul.

### ■ JEGYZETEK

1. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Herder, Freiburg–Basel–Wien–Rom, 1991. 3025, 3004.
2. Uo. 3371–3774. és 3865.
3. *Gaudium et spes* (= GS) 19.
4. Lásd Gánóczy Sándor: *Milyen értelemben lehet tudomány a keresztény teológia?* Magyar Tudomány 2012. 10. sz. 1256–1267. 1256.
5. GS 21/5.
6. Erik Peterson: *Monotheismus als politisches Problem*. Hegner, Leipzig, 1935.
7. *Lumen gentium* (= LG) 16/1.
8. *Ad gentes* (= AG) 7/1.
9. Baruch Spinoza: *Éthique*. Trad. Charles Appuhn. Flammarion, Paris, 2004. 40–44.
10. Vö. Alexandre Ganoczy: *Christianisme et neurosciences. Pour une théologie de l'animal humain*. Odile Jacob, Paris, 2008. 252–257.
11. Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1974. 54–55.



12. Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Paris, 1884. Lásd szintén Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. I. Berlin/DDR, 1976. 378–380.
13. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967. 1523.
14. Lásd Helmuth Rolfes: *Atheismus/Theismus*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. I. Hrsg. v. Peter Eicher. Kösel, München, 1984. 61–78; itt : 66.
15. Yves Congar: *Jalons pour une théologie du laïcité*. Cerf, Paris, 1954.
16. Karl Rahner: *Atheismus*. In: *Sacramentum Mundi*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1969. 372–383.
17. Karl Rahner: *Atheismus als implizites Christentum*. *Schriften zur Theologie*. III. Benziger, Einsiedeln–Zürich–Köln, 1964. 419–439.
18. Alexandre Ganoczy: *Confiance par-delà la méfiance*. Cerf, Paris, 2013. 297–345.
19. Vö. Karl Barth : *Römerbrief*. Theologischer Verlag, Zürich, 1919.
20. Jürgen Moltmann: *Der Gekreuzigte Gott*. Kaiser, München, 1972.
21. Uó: *Theologie der Hoffnung*. Kaiser, München 1968.
22. Lásd Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
23. Uo. 6.
24. Friedrich Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem*. Friedrich Vorwerk, Stuttgart, 1958.
25. Johann Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*. Grünewald, Mainz, 1968.
26. Uo. 11–45.
27. Vö Anne Soupa – Christine Pedotti: *Les pieds dans le bénitier*. Presses de la Renaissance, Paris, 2010.



SZALAI MIKLÓS

# EVOLÚCIÓ ÉS ATEIZMUS

Paul Draper evolúciós érve az ateizmus mellett

**A**vallásos hit és a fejlődésméletek együttélésének hosszú és konfliktusokkal teli története során voltak és vannak hívők és ateisták, akik szerint a fejlődésméletek és a vallásos hit *kizárják* egymást. Az előbbiek szerint azért, mert a Biblia azt tanítja, hogy nem volt evolúció, hanem minden fajt Isten teremtett a Föld történetének kezdetén. Az utóbbiak szerint azért, mert a fejlődésméletek végleg bebizonyították, hogy a természet valamennyi jelenségét (beleértve az élő szervezetek felépítését és az ember eredetét is) meg tudjuk *magyarázni* Isten feltételezése nélkül, tehát nincs többé szükség Isten hipotézisére.<sup>1</sup> Ez a két szélsőséges felfogás oly mértékben leegyszerűsítő, hogy a komoly filozófiai irodalom még diszkutábilisnak sem tekinti őket. Az első azért, mert nyilvánvalóan az istenhitnek csak egy lehetséges következménye, nem pedig szükségszerű része az, hogy a Biblia Isten kinyilatkoztatása, és még ha a Biblia kinyilatkoztatás, akkor is csak annak fundamentalista értelmezése mellett következik belőle, hogy nem volt evolúció. A második azért, mert egyrészt Isten a vallásos gondolkodásban általában *nem* az Univerzum *egyes* jelenségeinek, hanem az Univerzum *egészének* a magyarázata – abból, hogy a természet egyes jelenségeit meg tudjuk magyarázni Isten feltételezése nélkül, nem következik, hogy az Univerzum mint egész létezésének Isten létezése ne lehetne a racionális magyarázata. Másrészt pedig Isten a hívők számára sokkal több és más, mint egy magyarázó hipotézis – s attól, hogy feltételezése nem „magyaráz meg” semmit, még létezhet.

A filozófiai gondolkodás csak azokkal az érvekkel foglalkozik, amelyek szerint az evolúció ténye



**...az evolúció konkrét megvalósulási formája a Földön Isten létezése esetén igenis valószínűtlen.**

valószínűtlenné teszi Isten létezését – vagy éppen – mert ilyen érvelés is van – az ateizmust. A jelen tanulmányban egy ilyen érvet, az 1955-ös születésű, jelenleg a Purdue Universityn tanító Paul Draper amerikai agnosztikus filozófus evolúciós ateista érvét<sup>2</sup> szeretném bemutatni – és védelmezni.

## Draper érve

■ Draper szerint az evolúció – amelyet ma már a fejlődélméletet alátámasztó hatalmas mennyiségű bizonyíték alapján bízvást ténynek tekinthetünk – sokkal valószínűbb az ateizmus (naturalizmus) alapján, mint a teizmus alapján – ezért az evolúció ténye valószínűtlenné teszi a teizmust. Jelöljük N-nel a naturalizmus<sup>3</sup> hipotézisét, azt a hipotézist, hogy csak fizikai, a fizika alapvető törvényeivel leírható valóságok léteznek, tehát nem létezik sem Isten, sem semmilyen más testetlen szellemi lény. Jelöljük E-vel az evolúció hipotézisét, amelyen Draper – mindenfajta specifikálás nélkül – azt érti, hogy egyszerű, egysejtű organizmusokból fejlődött ki – fokozatos változások révén – valamennyi élőlény. Jelöljük S-sel (ez a „special creation” angol kifejezés rövidítése) azt a hipotézist, hogy az összes jelenleg élő élőlényfajt vagy legalább néhányat közülük, vagy legalább őseik közül néhányat Isten teremtett.<sup>4</sup> Jelöljük T-vel a teizmust, ami a jelen érvelésben nem jelent többet, mint hogy létezik egy mindenható, mindentudó és morálisan tökéletes lény, aki a világot teremtette. Jelöljük P-vel a valószínűséget. Elfogadva, hogy az evolúció egy nagyon sokféle adatlat alátámasztott tudományos tény, a következő valószínűségeket kapjuk:

$P(S/N) = 0$ . (A speciális teremtés valószínűsége a naturalizmus igazsága esetén *per definitionem* zéró, hiszen úgy határoztuk meg a naturalizmust, mint amely Isten létezését kizárja.)

$P(E/N) = 1$ . (Az evolúció valószínűsége a naturalizmus fényében csaknem százszázalékos, hiszen egyrészt az evolúció a tudomány jelenlegi állása szerint csaknem teljesen bizonyos, másrészt a naturalizmus semmilyen más hipotézissel sem tudja megmagyarázni az élőlények létezését.)

$P(S/T) \leq 1$ . (A speciális teremtés valószínűsége Isten létezése esetén bizonyos vagy legalábbis nagyon valószínű, mert Isten, ha létezik, akkor valószínűleg speciális teremtéssel teremtette az élőlényeket vagy legalábbis egy részüket.)

Következésképpen:

$P(E/T) \leq 0,25$ . (Az evolúció valószínűsége Isten létezése esetén csekély.)

Következésképpen:

$P(T/E) \leq 0,25$ . (Isten létezésének valószínűsége az evolúció fényében csekély.)

S mert az evolúciót ténynek tekinthetjük, ezért:

$P(T) \leq 0,25$ . (Isten létezésének valószínűsége csekély.)

Más világnézeti alternatívákat irrelevánsnak tekintve ezért:

$P(N) \geq 0,75$  (A naturalizmus valószínűsége igen magas.)

Tehát ha Draper érvelése jó, akkor egy komoly ateista érveléssel állunk szemben, mert mai természettudományos világnépzünk egy alapvető, fontos ténye, a biológiai evolúció fényében Isten létezése valószínűtlen. (Ami persze egyáltalán nem zárja ki azt, hogy más, fontos tények viszont – például a természet célszerűsége vagy a vallási tapasztalatok létezése – Isten létezése *mellett* szólnak, s „helyrebillentik” az érvek mérlegén az egyensúlyt – az agnoszticizmus vagy akár a teizmus irányában.)

A kérdés azonban az, hogy mivel tudja alátámasztani Draper a fenti premisszák közül a kulcsfontosságút, azt, hogy a speciális teremtés valószínűsége Isten létezése esetén igen magas. Önmagában az, hogy Isten – mindenható és mindentudó lévén – megteremthette speciális teremtés révén az élőlényeket, természetesen nem jelenti azt, hogy  $P(S/T)$  magas lenne, legfeljebb azt, hogy nem zéró, hogy a speciális terem-

tés Isten létezése esetén nem lehetetlen. Ámde Draper egy külön érvet is felhoz a speciális teremtésnek a teizmus melletti magas valószínűsége mellett, ez pedig a következő:

Amennyiben Isten létezik, az azt jelenti, hogy a fizikai világ létezését megelőzően létezett egy testetlen szellem. Ámde ez azt jelenti, hogy a szellemi lények nagyon mások, mint a fizikai lények, következésképpen nem állhattak elő fokozatos változások révén fizikai lényekből. Következésképpen amennyiben Isten létezik, akkor Ne-ki legalábbis az embereket (és más szellemi lényeket, ha vannak ilyenek a Kozmoszban) speciális teremtési aktussal kellett létrehozni, nem pedig az öntudatlan lényekből fokozatos változásokkal „kifejlesztenie”.<sup>5</sup> (A tudattal nem rendelkező fizikai dolgok és a tudattal rendelkező ember közötti radikális különbség mindig is az egyik alapvető intuíciója volt az embereknek, amely miatt nem tudták elfogadni a fejlődélméletet, illetve a materializmust – és a vallásos gondolkodók meg is kísérelték filozófiai érvvé formálni ezt az intuíciót. Ez az ún. „tudatból vett érv”, „argument from consciousness”.)

### Howard-Snyder kritikája Draper érvével szemben

■ Daniel Howard-Snyder amerikai keresztény filozófus alapos kritikát gyakorolt Draper érvén. Egyrészt cáfolta Draper amellett szóló érvelését, hogy  $P(S/T)$  magas lenne, másrészt kifejtett egy amellett szóló meggyőző érvelést, hogy  $P(S/T)$  kifejezetten alacsony, vagy zéró, Isten létezése esetén *nem* a speciális teremtés, hanem az evolúció a valószínű magyarázata az élővilág kialakulásának. Ami azt is jelenti, hogy az evolúció ténye *nem* teszi valószínűtlenné a teizmust. Lássuk előbb az egyiket, azután a másikat.

Howard-Snyder szerint nem világos az, hogy egy teistának azt kell gondolnia, hogy a szellemi és a materiális lények között olyan áthidalhatatlan szakadék van, amelyet fokozatos változások ne hidalhatnának át.

Hogyha nemcsak lehetségesnek tartjuk, hanem konkrétan *ismerjük* azokat a változásokat, illetve mechanizmusokat, amelyek révén az egysejtűekből kifejlődtek az emlősök, akkor nem egészen világos, hogy miért volnának metafizikailag lehetetlenek azok a fokozatos változások, amelyek révén az ősi emlősökből kifejlődtek a főemlősök, azokból pedig az emberek. Ami ennél is nagyobb baj Draper érvével, az az, hogy nem világos, hogy azért, mert *Isten* a teizmus szerint immateriális szellemi lény, miért kellene az *embereknek* (illetve az emberi „lelkeknek” vagy „tudatoknak”) is immateriális szellemi lényeknek lenniük... Abból, hogy a fizikai világon kívül létezik egy immateriális lény, aki ezt a fizikai világot teremtette, nem következik az, hogy az általa teremtett világban ne lehetnének olyan szellemi lények, akik egyszerűen materiálisak is. (Természetesen kulturális-történeti okokból az istenhithez valamennyien a fizikai testtől radikálisan különböző, immateriális és halhatatlan lélek létezésébe vetett hitet szoktunk társítani, de ezek a kulturális-történeti gyökerű „megszokásaink” irrelevánsak azzal kapcsolatban, hogy metafizikailag mi lehetséges és mi nem.) Tehát Isten létezése esetén sem túlzottan valószínű az, hogy Istennek az embereket valamilyen speciális teremtési aktussal kellett teremtenie.<sup>6</sup>

Howard-Snyder azonban nem áll meg itt, hanem kifejti egy Leibnizre – a híres Leibniz-Newton (illetve: Leibniz-Clarke) vitára – támaszkodó érvelést a speciális teremtésnek a teizmus melletti valószínűsége *ellen*. Mint ismeretes, Newton úgy vélte: a Naprendszer alkotórészeinek tömegét és helyét Isten közvetlen döntéssel határozta meg, s a bolygók pályájának anomáliáit időnként beavatkozásaival korrigálja. Ezzel szemben Leibniz szerint Isten mindenhatóságához és bölcsességéhez méltatlan lenne, hogy olyan világot hozzon létre, amelyet időről időre „helyre kell igazíta-

ni”, egy-egy konkrét beavatkozással kell alakítgatni. Isten mindenhatóságából és bölcsességéből az következik, hogy a Teremtés kezdetén olyan módon alakítsa a teremtett dolgok működését meghatározó kezdeti feltételeket és a természeti törvényeket, hogy a továbbiakban a teremtett dolgok „automatikusan”, mindenfajta további beavatkozás nélkül megvalósítsák azokat a célokat, amelyekre Isten szánta őket. „Aki pedig másként gondolja, annak nagyon is szegényes fogalma kell legyen Isten bölcsességéről és hatalmáról.”<sup>7</sup>

Nevezünk egy olyan világot, amelyben a teremtett dolgok felépítése és működés-módja kezdettől garantálja, hogy ezek a dolgok minden további isteni beavatkozás nélkül úgy fognak működni, hogy megvalósítsák Isten céljait, egy „leibnizi” világnak.

Leibniz korában a tudomány természetesen nem tudott még az evolúcióról. De nem nehéz belátnunk, hogy Leibniz meglátása alkalmazható a problémára. Az egyes fajok külön teremtése utólagos, külön beavatkozás lenne a teremtés rendjébe, tehát sokkal valószínűbb, hogy Isten evolúció (a természet működésébe beépített törvények és normál kauzális mechanizmusok működése), nem pedig speciális teremtési aktusok révén hozta létre az élővilágot.

Howard-Snyder kifejtett tehát Draper ellenében egy „leibnizi” érvet, mely a következő lépésekből áll:

1. Isten, ha létezik, akkor szükségképpen rendelkezik az ahhoz szükséges hatalommal és bölcsességgel, hogy egy „leibnizi” világot teremtse.

2. Isten a teremtéskor, ha rendelkezett azzal a hatalommal és bölcsességgel, amely egy „leibnizi” világ teremtéséhez szükséges, akkor meg is valósította ezt a célt, feltéve, hogy megfelelő indoka volt rá, hogy egy ilyen világot teremtse.

3. *Istennek szükségképpen megfelelő indokai voltak erre.*

Konklúzió: Isten egy „leibnizi” világot teremtett.

Ha ez az érv helytálló, az azt jelentené, hogy a speciális teremtés hipotézise Isten létezése esetén is valószínűtlen. Az első két premissza igaz (igaz voltuk következik a teizmus hipotéziséből), a konklúzió pedig következik a premisszákból – az érv kérdéses pontja a 3. premissza. Milyen indokai lehettek Istennek egy „leibnizi” világ teremtésére? Egy kortárs amerikai keresztény filozófus, Michael Murray szavaival: „Van valami nagyszerű, szépséges és művészi egy olyan világegyetemben, amely magában tartalmaz mindent, ami szükséges ahhoz, hogy megvalósítsa azokat a célokat, amelyeket Isten kitűzött számára. Isten okozhatna minden eseményt, amelyeket a természeti világban látunk, közvetlenül is. De egy hatalmas és racionális tervező sokkal egyértelműbben mutathatná meg hatalmát és bölcsességét egy olyan világban, amely maga is egy gépeket készítő gép. Egy olyan univerzum, amely azokat a célokat, amelyeket Isten kitűzött számára, ezen az „önjáró” módon éri el, éppen annyira kinyilvánítja teremtőjének dicsőségét, mint a teremtési folyamat végső eredményei.”<sup>8</sup>

Egy „leibnizi” világ tehát racionális, rendezett és harmonikus – és ez „szép” önmagában, alkalmas arra, hogy az eszes teremtmények (ha vannak ilyenek ebben a világban) meglássák és csodálják benne Isten bölcsességét, azonkívül – kihasználva azt, hogy ez a világ ésszerűen működik – racionálisan alakítsák, formálják ennek a világnak az alkotóelemeit.

Ami keveset Isten lehetséges indokairól tudunk, az plauzibilissé teszi tehát, hogy Isten egy „leibnizi” és nem egy „utólag javítgatott” világot teremtse – ámde nem szükségszerűvé, ahogyan Howard-Snyder érve állítja (3. premissza). Istennek ugyanis lehet valamilyen olyan – számunkra ismeretlen – célja, amely „felülírja” indokait egy „leibnizi” világ megteremtésére.

Természetesen Howard-Snyder nem zárja ki ezt a lehetőséget. Egy mindenható, mindentudó és végtelen jószágos lény lehetséges céljait és indokait ugyanis mi, em-

berek nem láthatjuk át. Ezért a 3. premissza igazságát nem tudjuk eldönteni. De úgy véli, ez a megfontolás nem „oltja ki” a leibnizi érvelés erejét. Ugyanis az emberi racionalitás természete olyan, hogy amikor egy meghatározott érvelés valamilyen konklúzió elfogadására racionális alapot nyújt, akkor az, hogy az érvelés egyik premisszájának igaz voltát nem tudjuk eldönteni, nem indok arra, hogy elvessük az érvelést. Nézzük meg a következő érvelést:

P. 1. A Tordai-hasadéknál szép látványt nyújt a napfelkelte.

P. 2. Tóth István fogékony a természeti szépségekre.

P. 3. *Tóth István nem vak.*

Konklúzió: Tóth Istvánnak, ha arra járna, lenyűgöző élményt nyújtana a Tordai-hasadékban a napfelkelte.

Az a körülmény, hogy nem tudjuk eldönteni, mekkora a valószínűsége annak, hogy Tóth István vak, nem dönti meg az érvelés érvényességét, P. 1. és P. 2. továbbra is racionális alapot nyújt nekünk a konklúzió elfogadására.<sup>9</sup>

Az ateista filozófusnak nem tanácsos ezen a ponton Howard-Snyderrel vitába szállnia, mert az *ateista* érvek is azon alapulnak, hogy Isten indokainak/céljainak az átláthatatlansága nem dönti meg azoknak a megfontolásoknak az érvényességét, amelyek szerint bizonyos empirikus tényei világunknak (mindenekelőtt a rossz létezése) valószínűtlenné teszik Isten létezését. Az ateista filozófus is azt állítja, hogy bár nem tudjuk Isten összes elképzelhető indokait/céljait átlátni, de *plauzibilis*, hogy Isten, ha létezne, egy bizonyos típusú/jellegű világot hozna létre (például egy olyant, amelyben jelen világunknál sokkal kevesebb rossz van) – s nem egy másikat.

Ezért Howard-Snyder „leibnizi” érve amellet, hogy a speciális teremtés a teizmus igaz volta, Isten létezése esetén nem valószínű, meggyőződéseim szerint megállja a helyét. Kérdés marad azonban: érvénytelen-e ettől a Draper érvelése mögött meghúzódó filozófiai intuíció is: az a meggyőződés, hogy az evolúció valószínűtlenné teszi a teizmust.

## Hogyan javíthatunk Draper érvelésén?

■ Draper érve – mint láttuk – azon a megfontoláson alapul, hogy Isten létezése esetén az *evolúció általában* kevésbé valószínű, mint a fajok speciális teremtése. Fogadjuk el, hogy Howard-Snyder kritikája kimutatta: Draper nem tudja alátámasztani ezt. Még mindig megmarad természetesen Draper érveléséből annyi, hogy a speciális teremtés a teizmus alapján legalábbis *lehetséges*, míg a naturalizmus alapján *per definitionem* lehetetlen... ezért az evolúció ténye *némileg* valószínűtlenebbé teszi a teizmust a naturalizmusnál, ez azonban egy meglehetősen gyenge ateista érvet ad csak a kezünkbe.

A továbbiakban amellet próbálok érvelni, hogy miközben *maga az evolúció* (abban az általános – Draper által is használt – értelemben, hogy a mai élőlények fokozatos változások révén kezdetleges organizmusokból fejlődtek ki) a teizmus alapján egyáltalán nem valószínűtlen (vagy legalábbis nem valószínűtlenebb a speciális teremtésnél...), addig az *evolúció konkrét megvalósulási formája a Földön* Isten létezése esetén igenis valószínűtlen.

Ezért az evolúcióról való ismereteink valószínűtlenné teszik a teizmus hipotézisét. A földi evolúció három vonását szeretném kiemelni – amelyek meglétét eddigi természettudományos ismereteink már olyan mértékben megalapozták, hogy erre vonatkozó tudásunkat aligha rendítheti meg bármilyen jövőbeli új tudományos eredmény.

1. Az evolúció – kozmikus mércével – *mikroszintű* folyamat. A Föld a Naprendszer egy igen kicsiny része, a Naprendszer galaxisunk egy parányi része, s maga a



Tejútrendszer is kicsiny része az Univerzumnak. A szakemberek becslései arra nézve, hogy más csillagok bolygóin lehetséges-e az élet – és főleg az értelmes élet – kialakulása, eltérnek egymástól. De valamennyien egyetértenek abban, hogy nemcsak a földi bioszféra, de az összes étellel bíró bolygók is a kozmikus térnek csak egy rendkívül kicsiny szegmensét alkotják.

*Bármi is volt Isten célja az élet létrehozásával (gazdag és változatos formák kialakítása, melyek megmutatják az Ő dicsőségét, olyan lények létrehozása, amelyek képesek élvezetre, boldogságra, értelmes lények létrehozása, akik képesek szabad erkölcsi döntésekre, képesek Istent megismerni és szolgálni), semmi esetre sem világos, hogy ezt a célt hogyan/miként szolgálhatja az, hogy az élet egy élettelen, hatalmas Univerzum egyetlen vagy néhány kicsiny „szigetén” fejlődjék ki.*

2. Az evolúció *kontingens* folyamat. A földi élet evolúciója nem valamiféle szükségszerűen előrehaladó ösvényt követett az elmúlt évmilliárdok során, hanem olyan folyamat volt, amelyet számos véletlenszerű esemény (például az a kb. 65 millió évvel ezelőtti bekövetkezett kozmikus katasztrófa – meteoritbecsapódás –, amelynek nyomán az akkori élővilág kb. háromnegyede megsemmisült) segített elő, illetve vett vissza.

*Bármi is volt Isten célja az élet létrehozásával és a magasabb rendű életformák kifejlesztésével, egyáltalán nem világos, hogy miért nem olyan kauzális mechanizmusok és az azokon alapuló folyamatok létrehozásával „próbálta meg” elérni ezt a célt, amelyek – az élettelen természetben zajló bizonyos folyamatokhoz, például a radioaktív anyagok bomlásához hasonlóan – mivel hosszú időn át, változatlan módon és zavartalanul működnek – garantálják is ezeknek a céloknak az elérését.*

3. Az evolúció a *saját céljaihoz hézagosan illeszkedő* folyamat. Az evolúció mai ismereteink szerint úgy halad előre, úgy hozza létre a földi bioszféra, illetve az azon belüli élőhelyük adottságaihoz alkalmazkodó fajokat, hogy a véletlenszerűen fellépő genetikai mutációk seregéből a természetes kiválasztódás mechanizmusa kiválaszt néhány olyant, amely „programozza” a kérdéses élőlényben a fennmaradáshoz szükséges adottságokat. A többi mutációk kudarcnak bizonyulnak, az általuk létrehozott élőlények az evolúció zsákutcáinak, s eltűnnek, kihalnak... Az élővilág evolúciója tehát előrehalad, környezetükhöz jobban alkalmazkodó és magasabb értelmi szinten álló fajokat hozott létre – de számos kudarc, zsákutca, felesleges „kerülőút” árán... (Nem szólva arról, hogy az evolúció „kész” eredményei, a „túlélő”, fennmaradó fajok környezetükhöz való adaptációja is nagyon sokszor mennyire elégtelen és hiányos.<sup>10</sup>)

*Bármi volt is Isten célja az evolúcióval – a nagyobb biodiverzitás, az egyre értelmesebb lények létrehozása, a földi bioszféra egészének benépesítése –, ezt elérhette volna olyan biológiai mechanizmusok létrehozásával, amelyek azonnal, zsákutcák nélkül vezetnek el az adaptáció készségeinek, illetve az ilyen készségekkel rendelkező fajoknak a kialakulásához... Konkrétan: ha az evolúció nem a darwini úton, nem az örökítőanyag (a DNS) véletlenszerű változásai, hanem például a Lamarck által elképzelt úton (a szerzett tulajdonságok öröklődése révén) vagy fajkeveredés (a környezethez rosszabbul adaptálódó fajoknak a jobban adaptálódókba való beolvadása) révén haladna előre – ahogyan ezt az evolúció genetikai alapjainak feltárása előtt oly sokan hitték –, akkor nem kellett volna a földtörténet során annyi állatfajnak kihalnia, illetve állati egyednek elpusztulnia.*

Egy analógiát alkalmazva: a közlekedési vállalatok például szűrőpróbaszerűen ellenőrzik, hogy a tömegközlekedési eszközök utasainak van-e jegyük. Ilyen módon természetesen egyrészt nem minden „bliccelő” buki le, másrészt az ellenőrzéssel járó „vegzálás” sokszor kellemetlen a „becsületes” utasoknak is, mindazonáltal az ellenőrzés általánosságban eléri a maga célját: az emberek általában vesznek jegyet a tömegközlekedési eszközökön. Senki sem csodálkozik ezen az eljáráson, senki sem

tartja ésszerűtlennek, hiszen mindenki tudja, hogy *minden* utast nem lehet ellenőrizni. Ámde a közlekedési vállalatok eljárását *azért* tartjuk ésszerűnek, mert tudjuk, hogy ezeknek a vállalatoknak a vezetői nem mindenható és mindentudó lények... De ha azok volnának, akkor jogos volna a kérdés: miért ezt az eljárást alkalmazták, miért nem egy olyant, amely garantálja, hogy mindig minden „bliccelőt” megbüntessenek...

Összefoglalóan: ha Isten gazdag, változatos élővilágot és tudatos lényeket akart a teremtés részeként létrehozni, akkor lehetséges ugyan, hogy bölcsességének és hatalmának jobban megfelelt az evolúció „működésbe hozása”, mint a speciális teremtés – de mindenképpen jobban megfelelt volna céljainak egy kevésbé fenyegetett, kevésbé véletlenszerű és a Kozmosz nagyobb részére kiterjedő evolúciós folyamat „elindítása”, mint *azé* az evolúcióé, amelyet az elmúlt másfél évszázad biológiája feltárt.

Természetesen a teista fordulhat ugyanahhoz a megfontoláshoz, amelyhez az ateista is fordulhat Howard-Snyder „leibnizi” érve ellenében. A teista állíthatja azt: nem láthatjuk át Isten lehetséges indokait vagy céljait, és nem tudhatjuk, hogy vajon Istennek nem volt-e valamilyen – számunkra ismeretlen – célja azzal, hogy éppen egy ilyen jellegű evolúciós folyamat feltételeit és törvényszerűségeit teremtette meg. Ez igaz. De – mint az előző esetben – itt is az a helyzet, hogy az, hogy a valóság egy számunkra ismeretlen terepnumán *lehet* valami, ami összes következtetéseinket halomra dönti, nem indokolja azt, hogy ne bízzuk rá magunkat arra a tudásunkra, azokra a következtetéseinkre, amelyekhez a valóság számunkra *ismert* részének a vizsgálatából eljutottunk. Istennek természetesen lehetett valamilyen számunkra ismeretlen indoka arra, hogy az élet és az értelmes élet kifejlődését egy olyan jellegű folyamatra „bízsa rá”, mint a darwini értelemben vett evolúció. De amit *mi* egy mindenható, mindentudó és erkölcsileg tökéletes lény indokairól át tudunk gondolni, az arra mutat, hogy egy ilyen lénynek plauzibilis indokai lennének arra, hogy *ne* ezt tegye, hogy vagy a speciális teremtés, vagy pedig egy céljainak sokkal inkább megfelelő, az általunk ismerttől egészen eltérő jellegű evolúciós folyamat mellett döntsön, amikor élőlényeket akart létrehozni. Ezért – ha nem is az evolúció pusztá tényéből, de az evolúció bizonyos általános sajátosságaiból – indokoltan és nagy valószínűséggel következtethetünk arra, hogy nincs ilyen lény.

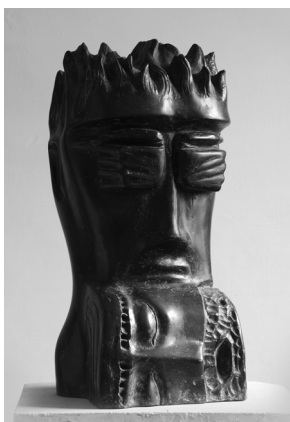
## ■ JEGYZETEK

1. Egy ilyen típusú érvehz lásd Richard Dawkins: *Isteni téveszme*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2007. 145. sk.
2. Paul Draper: *Evolution and the Problem of Evil*. In: *Philosophy of Religion: An Anthology*. (Eds. Louis Pojman – Michael Rea) Wadsworth, Belmont, CA, 2008. 207–219.
3. A magyar olvasók számára nyilván a „naturalizmus”-nál még mindig ismerősebben cseng a „materializmus” kifejezés, mégis itt az angolszász analitikus filozófiában megszokott „naturalism” magyar fordítását használom. A két terminus közötti – fontos – különbség abban áll, hogy egy „materialista”, ha például a marxizmus filozófiájának, a dialektikus materializmusnak a híve, akkor elfogadhatja olyan – általa anyagnak tekintett – valóságok, tények vagy összefüggések létezését is, amelyek természettudományos módszerekkel nem igazolhatóak.
4. A „speciális teremtés” hívének tehát nem kell elfogadnia a biblikus fundamentalizmus álláspontját, amely szerint Isten *minden* fajt megteremtett a Föld történetének kezdetén.
5. Paul Draper: i. m. 212.
6. Daniel Howard-Snyder: *The evolutionary argument for Atheism*. <http://faculty.wvu.edu/howardd/evolutionaryargumentforatheism5.pdf>. 16.
7. Mr. Leibniz's First Paper. <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00226>. 1. (Saját fordításom.)
8. Michael Murray: *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford University Press, New York, 2008. 146. (Saját fordításom.)
9. Daniel Howard-Snyder: i. m. 13–15.
10. Lásd erről Szalai Miklós: *A panda hüvelykujja és a közömbös Tervező*. Magyar Tudomány 2008. 4. sz.

SZENTPÉTERY PÉTER

# DAWKINS MUTATVÁNYA

Igehirdetés, vállveregetés, tervezetlenség



Ha az evolúció Isten nélkül is megmagyarázható, mi szükség van Istenre? Ha az evolúció Isten nélkül nem magyarázható meg, szükség van-e az evolúcióra?

**R**ichard Dawkins oxfordi biológus és zoológus az ún. új ateisták legismertebb képviselője. A kifejezés az amerikai Gary Wolf újságírótól származik, aki a San Franciscó-i *Wired Magazine* 2006. októberi számában írt róluk *Battle of the New Atheism* címmel.<sup>1</sup> Eredetileg az ún. „négy lovasról” (Jel 6,1–8) van szó. Vagyis: Richard Dawkins, Oxford (1941) Daniel C. Dennett filozófus, Tufts University, Massachusetts (1943), Sam Harris filozófus, idegtudós, Santa Barbara (1967) és Christopher Hitchens (1949–2011) angol származású újságíró, író, Houston. Tevékenységük a 2001. szeptember 11-i merényletek után erősödött fel és került egyre inkább a figyelem középpontjába.<sup>2</sup> Közülük Dawkins a legismertebb és a lehangosabb, az „ateisták pápájának” is nevezik. Az ő 2006-ban megjelent *Isteni téveszme* című könyve számít alapl műnek, az összes ide sorolható munka közül erre hivatkoznak a leggyakrabban.<sup>3</sup> *A nagy terv* című könyv 2010-es megjelenése óta Stephen Hawkingot is hozzájuk számítják, de kisebb-nagyobb körben másokat is.<sup>4</sup> Jó néhány művük magyarul is olvasható, különösen Dawkinstól.<sup>5</sup>

## A vallás gyűlöletétől a társutasok megdicséréséig

■ Az *Isteni téveszme* bírálatáról magyarul is bőven olvashatunk, ezért az alábbiakban a folytatással, *A legnagyobb mutatvány* című könyvével foglalkozunk, az előzményekre is utalva.<sup>6</sup>

A talán legfontosabb előzmény, szélteben-hosszában idézett gondolata *A vak órásmesterből*:

„A biológia a komplikált dolgok tudománya, amelyek olyanok, mintha céltudatos tervezés eredményei lennének.”<sup>7</sup>

Az *Isteni téveszmében* még az a legbántóbb és legzavaróbb, hogy a tudomány és vallás viszonyát pozitívan felfogó tudósról „Neville Chamberlain iskolájának” bélyegzi. Ezzel az egykori brit miniszterelnök Hitler iránti békülékeny megalkuvására utal. Az analógia rendkívül ízléstelen, visszataszító, elfogadhatatlan, nemcsak a vallásos vagy a vallás iránt nyitott tudósokra, hanem – Hitler szerepében – különösen a vallásos emberekre nézve. Az egész könyvben itt mutatkozik meg leginkább Dawkins valódi vitakultúrája.<sup>8</sup>

Itt hadd utaljunk Bernard Schweizer *Hating God: The Untold Story of Misotheism* című könyvére.<sup>9</sup> Aktív egyháztagok, tisztségviselők hajlamosak mindenkit egyszerűen ateistának nevezni, aki elveti a keresztény tanítás(oka)t. A Long Island University angolprofesszora igyekszik nagyon finom megkülönböztetéseket tenni. A mizoteista nem Isten létét tagadja, hanem harcol, küszködik vele, többé-kevésbé felelőssé téve őt a természet tökéletlenségeiért, katasztrófáiért és az emberi nyomorúságért. Dawkinst és az új ateistákat nem sorolja ezekhez. Dawkins nem közvetlenül szólítja meg és támadja Istent. Támadása csak a vallás elleni általános(abb) kritikájának része, amely vallás az ilyen Istenbe vetett hitre épül. Inkább „új antiteistának” kelle-ne őt és társait neveznünk, mivel általában a teista vallásosságot támadják, nem pedig csak Isten létét.<sup>10</sup> Az abszolút mizoteizmus képviselői Isten létét, halálát ünneplik, mint Nietzsche. – Úgy gondolom, egy kevésbé vitatkozva a szerzővel, hogy Dawkins többé-kevésbé ide is sorolható. Vagyis mondjuk így: Isten halálát úgy akarja siettetni, hogy a „megszületését” nyilvánítja eleve lehetetlennek. – Az agnoszitikus (nem elírás) mizoteizmus képviselői, mint Elie Wiesel, küszködnek kérdéseikkel és kételyeikkel, és titkon remélik, hogy nincs igazuk.<sup>11</sup>

A fentebb elmondottakat azonban árnyalja, hogy korábban Dawkins is beült az iskolapadba Neville Chamberlain említett iskolájában. Richard Harries oxfordi püspökkel 2002-ben fogalmazott, más püspökökkel és tudósokkal együtt aláírt levelében arról panaszkodik Tony Blair akkori miniszterelnöknek, hogy a gateshead-i Emmanuel City Technology College-ban az evolúció ugyanabba a kategóriába tartozó hitvallás, mint a bibliai értelemben vett teremtés.<sup>12</sup> (Tegyük hozzá: „Tony Blair iskolája” sem sokkal jobb, amikor a következő évben az állítólagos tömegpusztító fegyverek miatt helyeselte a második iraki háborút.) Ettől még a vallás *virus of the mind*, az elme vírusa marad Dawkins számára, amint azt híres tanulmányában annak idején kifejtette.<sup>13</sup>

A „mutatvány” borítója is azt hirdeti, hogy „Az Isteni téveszme sikerszerzőjének új könyve”. Szerzője ezt bevallottan nem vallásellenes műnek szánta, amelyben az evolúció tényét kívánja bizonyítani. Megemlíti, hogy Canterbury érsekének nincs problémája az evolúcióval, és ugyanígy a pápának sem. A pápához zárójelbe tett megjegyzés azonban tökéletesen rávilágít az ember evolúciós folyamat általi teremtésének problémájára: „beleértve vagy leszámítva azt a furcsa bizonytalanságot, hogy pontosan melyik paleontológiai csomóponttól létezik az emberi lélek.” Megdicséri azokat a teológusokat, akik szerint Isten elindította a folyamatot, de később már nem tartotta rajta a kezét. Vagy azt is hihetik, hogy „Isten először létrehozta az univerzumot, majd olyan harmonikus törvények és fizikai állandók felállításával ünnepelte meg a születését, amelyeket úgy számolt ki, hogy megfeleljenek annak a kifürkészhetetlen célnak, melyben végső soron mi is szerepet játszunk. Még ha néha csak vonakodva, máskor boldogan, a gondolkodó és értelmes lelkészek és lelkésznek is elfogadják az evolúció bizonyítékait.”<sup>14</sup>

Dawkins azonban amellet, hogy főpapi szövetségeseire tekintettel visszafogja magát a vallás, jelesül a kereszténység általános bírálatában (talán az „ellenségem el-

lensége a barátom” erkölcsileg igencsak megkérdőjelezhető elve alapján), fontos homiletikai és poimenikai mondanivalóval is szolgál számukra. Arra biztatja őket, hogy kicsit több energiát fektessenek „az általuk is helytelenített tudományellenes zagyaság” felszámolásába. Ha az ígehirdető egyetért az evolúció tényével és azzal, hogy Ádám és Éva sohasem létezett, akkor ez utóbbit is hangsúlyoznia kell: „meg-gondolatlanul kiáll a szószékre, Ádám és Éva példáján kifejt valamilyen erkölcsi vagy teológiai kérdést a prédikációjában, és nem említi meg, hogy Ádám és Éva természetesen sohasem létezett!”<sup>15</sup>

A folytatást is azért idézzük, mert a legismertebb harcos ateista figyelmeztetését – bármi okunk is legyen rá – nem engedhetjük el a fülünk mellett: „Mikor ezt a szemükre vetik, azzal érvelnek, hogy tisztán »szimbolikus értelemben« szándékoztak használni, hogy valamit kezdjenek, mondjuk, az »eredendő bűnnel« vagy az ártatlannak tisztaságával. Esetleg bártortalanul hozzáteszik: nyilvánvalóan senki sem olyan buta, hogy szó szerint értse a szavaikat. De ezt a gyülekezetük is tudja? A templomi padban vagy az imaszőnyegen térdelő hívőnek honnan kellene tudnia, hogy a Szentírás melyik részletét kell szó szerint, és melyiket szimbolikusan értenie? Tényleg olyan könnyű ezt kitalálniuk a templomba járó tanulatlanoknak? Az esetek többségében a válasz egyértelmű nem, és nem csoda, ha ettől összezavarodnak.”

Dawkins persze csak az alapvető dilemmára nem tér ki. Ha az evolúció Isten nélkül is megmagyarázható, mi szükség van Istenre? Ha az evolúció Isten nélkül nem magyarázható meg, szükség van-e az evolúcióra?<sup>16</sup> Amennyiben Isten indította el (netán még felügyeli is), akkor Ő az egész folyamat legfontosabb tényezője, és valamiképpen megfoghatóvá kell(ene) tenni a különbséget ahhoz képest, hogyha nem Ő (mivel – feltéve, de meg nem engedve – nem is létezik). Ez nem lehet ízlés, meggyőződés kérdése. Vagy annyira *Deus absconditus*, annyira elrejtőzik teremtő munkája mögé, hogy a látszat inkább az ellenkezője?

A figyelmeztetés azonban homályosan utal a lehetséges veszélyre, és Dawkins az *Isteni téveszmében* olyannyira megvetett Szentírással is revolverezi az adott ügyben szövetségeseit:

„Gondolkodjanak, püspök urak! Vigyázzanak, kedves lelkészek! Dinamittal játszanak, és a lappangó viszály kitorését kísértik – ami majdnem biztosan be is következik, ha nem tesznek ellene. Nem gondolják, hogy óvatosabbnak kellene lenniük, amikor a hallgatóságuk előtt azt mondják: »hanem legyen a ti igenetek igen, és a nem nem; hogy kárhoztatás alá ne essetek?« (Jak 5,12) A meglehetősen elterjedt és népszerű téveszmék hangoztatása helyett inkább Önöknek is a tudósokat, a tudomány letéteményeseit kellene buzgón és lelkesen segíteniük!”<sup>17</sup>

A téveszmék: „Az amerikaiak több mint 40 százaléka elutasítja, hogy az emberiség más állatokból fejlődött ki, és azt hiszi, hogy Isten teremtett minket – és minden életet – valamikor az elmúlt tízezer évben.”<sup>18</sup>

Kérdés, hogy a tudomány mely letéteményeseiről van szó. Dawkins szerint nyilván azokról, akik elvetik az iménti téveszmét. Ha itt nem is mondja ki, a sorok között csak benne van, hogy valójában mi a legfőbb téveszme: Isten teremtett minket. Az, hogy az elmúlt tízezer évben, már csak a hab a tortán. De persze szerinte is, mint láthattuk, sokkal elviselhetőbbek azok, akik Istent legfeljebb az evolúció elindítójának tartják. Amúgy pedig az evolúciót elvetők között is sokan elfogadják a hosszú kozmológiai és geológiai korokat, vagyis nem csupán „fiatal Föld kreacionisták” (Young Earth Creationism – YEC), hanem öreg Föld kreacionisták (Old Earth Creationism – OEC) is vannak. Az utóbbiak közé tartozik Dawkins egyik legismertebb ellenfele, vitapartner, John Lennox matematikus, szintén Oxfordból. Népszerű könyvében az *Isteni téveszme* elején szereplő Douglas Adams-idézetre utal: „Nem elég gyönyörködni a csodálatos kertben, azt is el kell hinni, hogy tündé-

rek laknak benne?” Mintha Istenről gondolkodni ugyanaz lenne, mint „Télapóról, sárkányokról, koboldokról, tündérekről vagy kerti manókról”. Hamis alternatíva – tegyük hozzá: hamis extrapoláció –, hogy vagy tündérek vannak, vagy semmi sincs.<sup>19</sup> Hogyan állíthatja bárki, hogy a végső, akár személyes okról való elképzelés valóság-tartalma sem lehet több, mint egy mégoly fantasztikus, de a jelen világon belül elképzelt lényé?

Itt hadd vessük közbe, amit Dawkins a közelmúltban egy levelező fórumon nyilatkozott a vallási iskolákról (*faith schools*). Úgy gondolja, hogy ezek mindaddig ártalmatlanok, amíg nem tanítanak hitet. A vallásról való tanítás rendben van, mivel enélkül nem érthető a történelem. Az irodalom angolul és más nyelveken is megköveteli a (szent) iratok ismeretét. De „gonosz” dolog azt tanítani a gyerekeknek, hogy, mondjuk, ők katolikusok vagy muszlimok. Ugyanúgy nem kellene beszélnünk katolikus vagy muszlim gyerekekről, ahogyan „posztmodern” vagy „egzisztencialista” gyerekekről sem beszélünk. Ugye hogy mennyire abszurd, kérdezi. Mégsem vonja össze senki sem a szemöldökét a „katolikus gyerek” vagy „muszlim gyerek” hallatán. Arra kér, hogy tiltakozzunk az ilyen szóhasználat ellen.<sup>20</sup>

Hadd jegyezzük meg, hogy a párhuzam eléggé sántít. A vallás, a transzcendensben való hit valamilyen formája mindig is hozzátartozott az ember identitásához. Akinél nem, az pedig kénytelen (volt) ezzel szemben meghatározni az identitását. Az egzisztencializmus egy gyerek esetében aligha lehet identitásképző tényező. A posztmodernség pedig még kevésbé megfogható a posztmodern kor gyermekei számára. Nyilván a vallás is kezdetben a külsőségek, megszokás által hat, a tanítások csak később. A francia forradalom alatt nem véletlenül állították fel az ész istennőjének szobrát, Comte nem véletlenül akart egyházat alapítani, Haeckel sem véletlenül lett „ellenpápa”, a kommunisták is a maguk módján helyettesítették az egyházi szertartásokat és összejöveteleket, és „ateista egyház” is van.

A Darwin-jubileum alkalmából, 2009. február 12-én Oxfordban, Lord Richard Harries akkor már nyugalmazott oxfordi püspökkel a Huxley–Wilberforce vitára emlékeztetve tartott pódiumbeszélgetésükben hasonló gondolatokat hallhattunk.<sup>21</sup> Dawkins szerint a gyülekezetek többségében nem azt hiszik a Geneziszről, amit Harries. Dawkins úgy gondolja, hogy Haydn, ha később élt volna, akkor „Evolúció-oratóriumot” írt volna...

Továbbá: Jézus nem kívánta, hogy példázatait szó szerint értsék, de a Szentírás más részeinél honnan tudjuk, hogy a szerzők is allegóriának szánták-e? Dawkins szerint – bármennyire is megköveteli az igehirdetőktől, hogy az első emberpár allegorikus voltát hangsúlyozzák – maga az eljárás akkor is furcsa, még ha a bronzkori pásztorok szó szerint érthették is. Mi lenne, ha kiderülne, kérdezte, hogy a kettős spirál, a DNS valójában nem létezik. Akkor valaminek a szimbólumaként értelmeznék, például az emberi szeretetet jelképezné?

Harries püspök legalább a vége felé nem mulasztotta el, hogy szót ejtsen Darwin tulajdonképpeni problémájáról. Vagyis elmondta, hogy az evolúció kegyetlensége sokkal nagyobb probléma, mint maga az evolúció, de nem részletezte. Dawkins sem ütötte le a teodicea így kapott magas labdáját. Dawkins szerint különben is előrehaladunk, előrenézünk, tehát nem kell visszamenni a Bibliához.

## A tervezetlen tervezettségől a tervezett tervezetlenségig

■ Dawkins „mutatványos” könyvének végkicsengése minden, a felvilágosult püspököknek és teológusoknak szóló vállveregetés ellenére az, hogy az élőlények nem lehetnek teremtés, illetve tervezés eredményei, hiszen bizonyos megoldások ennek ellenkezőjéről győznének meg. Kedvenc példája a zsiráf visszatérő gégeidege, amely



nem a gége közelében, néhány centiméterre ágazik ki a bolygóidegből, hanem a nyaka aljából fordul vissza. Egy intelligens tervező ilyet nem alkotott volna.<sup>22</sup> Ez azonban csak a jéghegy csúcsa. „...ha egy nagy állat belsejét bárhol szemügyre vesszük, megsemmisítő erővel hat ránk a tökéletes összevisszaság! Nem csak arról van szó, hogy egy tervező sohasem vétett volna olyan hibát, hogy ekkora vargabetűre kényszerít egy ideget; egy tisztességes tervező sohasem idézett volna elő *akkora* zűr-zavart, mint az egymással összevissza keveredő artériák, vénák, idegek, belek, zsír- és izomcsomók, bélfodrok és egyebek útvesztője.”<sup>23</sup> Meg kell azonban jegyeznünk, hogy kisimított, kibogozott, kivasztalt zsírfot nem ismerünk. Az állat nagyon jól megvan a maga környezetében, anélkül hogy hosszú gégeidege miatt akár egy pillanatig is „idegesítene” magát. De tegyük ellenpróbát. Mit mondanának Dawkins és társai az általuk kívánatosnak tartott tipp-topp élőlényekről? Valószínűleg azt, hogy nem volt szükségük tervezőre, hiszen íme, a természet a legegyszerűbb, leglogikusabb utat választotta. Vagy tegyük mellé Walter J. ReMine felfogását: „Az élet egyetlen tervező műve – az élet úgy lett megtervezve, hogy minden más eredetmagyarázatnak ellenálljon.”<sup>24</sup> A csupa tökéletes üzenet azonban sok-sok tervező látszatát keltené.<sup>25</sup> Vagy mint az előbb utaltunk rá, egyét sem.

Daniel Dennett, Dawkins elvbarátja, aki a „négy lovas” közül a legkevésbé agresszív stílusú, híres könyvében költőien, emelkedetten fogalmazza meg a tervezetlen tervezettséget: „Mi a tervezési munka? A véletlen és a szükségszerűség csodálatos házassága, mely milliárdnyi helyen, milliárdnyi különféle szinten történik egy időben. És ezt miféle csoda okozta? Semmilyen. Ez csak úgy adódott az idő teljességében. Némileg még azt is mondhatjuk, hogy az életfa teremtette önmagát. Nem egy csodaszerű, pillanat alatt lezajló hussal, hanem lassan, lassan, évmilliókon át.”<sup>26</sup>

Amin pedig a régi-új ateistáknak és minden naturalistának el kellene gondolkodnia: ők maguk hogyan jutottak el véletlen, tökéletlen tervezetlenség által a tökéletes számunkéréséig? Mivel nem áll módunkban, hogy élettelen anyagból tökéletes zsírfot tervezzünk, és megelevenítsük, inkább azon kellene gondolkodnunk, hogy a tervező miért engedi meg magának az élőlények (vélt vagy valós) tökéletlenségeit. Nem kizárt, hogy azért, mert rajta kívül senki sincs, aki megengedhetné... Ez is logikus magyarázat, amelyet csak a naturalizmussal mint világnézeti alapállással lehet elvetni.

Emellett a szenvedés hozzátartozik az élővilághoz, úgy is mondhatjuk, hogy a tökéletlenség szélsőséges esete. – A szenvedés tehát „a természetes kiválasztással zajló evolúció mellékterméke; elkerülhetetlen következmény, amely miatt érzelmes pillanatainkban sajnálkozunk”. A teológusokat persze olyannyira foglalkoztatja a szenvedés, hogy még nevet is adtak neki: „teodicea”. Erre a szóra ahhoz a vállalkozáshoz van szükség, hogy a problémát megpróbálják közös nevezőre hozni Isten feltételezett jóságával.<sup>27</sup> Darwin híres példáját említi a fürkészdarázsakkal. (A fürkészdarázs megbénított hernyóba rakja petéit, hogy a kikelő lárvák friss hússal tudjanak táplálkozni.<sup>28</sup>) Darwin nem tudta magát meggyőzni, hogy a módszer egy jóakarátú teremtőtől származna. „Ám ha a természetes kiválasztás ül a vezetőülésbe, akkor minden tiszta, érthető és világos lesz. A természetes kiválasztás fikarcnyit sem törődik a kényelemmel. Miért kellene?”<sup>29</sup> Az ilyen kijelentések azonban valójában nem megoldják, csak odébb tolják, elfedik a problémát. Miért olyan biztos, hogy csak a természetes kiválasztás vagy bármilyen más, szigorúan csak természeti folyamat ül(t) be a vezetőülésbe? Dawkins szerint azonban Darwin nyomán „felemelő elképzelés ez”. A természetnek még a szenvedés iránti közömbösségében is van valami felemelő, mivel kérlelhetetlenül következik a vezérlőelvől, vagyis a legrátermettebbek fennmaradásából. De itt legalább nem tekintni kártékonynak a teológusokat, csak lesajnálja őket: „A teológusok talán itt összerezzennek, hiszen a teodiceából ismerős trükk kö-

szön vissza, amely szerint a szenvedés elkerülhetetlenül összefonódik a szabad akarral.<sup>30</sup> Persze a tudósok is emberek, akik elítélik a kegyetlenséget, és akiket ugyanolyan jogosan elborzaszt a szenvedés, mint bárki mást, írja. „A jó tudósok, mint Darwin, azonban felismerik, hogy bármilyen visszataszítóak a valós világ igazságai, szembe kell nézni velük.”<sup>31</sup> Kérdés persze, ki hogyan érti a szembenézést. Talán úgy, ahogyan egy diktatúrában is alapvetően kétféleképpen lehet. Valaki vagy belenyugszik a status quóba, és megpróbálja elviselhetővé tenni, vagy ezenfelül abban reménykedik, hogy nem törvényszerű, és egyszer talán vége lesz. Darwin agnosztikusként persze az első „megoldás” felé hajlott, miközben nem „sikerült” maradéktalanul szakítania a másikkal.

Hívók és ateisták egyetérthetnek, egyetérthetünk abban, hogy ha sikerülne meggyőzően igazolni az élet spontán keletkezését, akkor indokolatlan lenne természetfeletti teremtőben és bármiféle túlvilági életben hinni. Tudomány és vallás, ha valahol, akkor itt találkozik. Ha valahol a tudomány kizárhatná Istent, akkor itt, és sokan igyekeznek azon, hogy ez végre-valahára megtörténjen. Persze akkor még mindig lehetne azt mondani: Isten eleve olyannak teremtette az anyagot, hogy spontán kialakuljon az élet. Ez azonban már nem lenne több lassan elcsendesülő utóvédharcnál. Dawkins, „Darwin meleg kis tócsája”<sup>32</sup> nyomán kikel azok ellen, akik arra hivatkozva vetik el a spontán abiogenezist, hogy bár jelenleg az élet fennmaradásának minden feltétele adott, mégsem figyelhetjük meg a kialakulását. Ezzel szemben arra hivatkozik, hogy az élet kialakulásának kezdeti feltételei mások kellett hogy legyenek, mint (jelenlegi) fennmaradásának. Tegyük hozzá: a bizonyítási teher azokon van, akik ezt állítják, amíg elő nem rukkolnak valóban kísérletileg igazolható mechanizmussal. Dawkins és más sem, azóta sem ismer ilyet. De mintha elfeledkezne az *Istenni téveszme* harciasságáról, úgy tesz, mintha két lehetőséget engedne meg: „Az élet spontán kialakulása nyilvánvalóan nagyon ritka esemény, azonban csak egyszer kellett megtörténnie, akár természetes, akár természetfeletti okból következett be.”<sup>33</sup> – Azt is tegyük hozzá: „természetes”, hogy a természetes kizárja a természetfelettit és fordítva. A „természetfeletti” különben is az elme vírusa...

Dawkins érdekes módon, de nagyon szellemesen azt állítja, hogy nincs igazán szükségünk az élet keletkezésének elfogadható elméletére, „sőt kissé még izgulhatunk is amiatt, hogy valaki kitalál valamilyen túl hihető teóriát”. Ezzel a Fermi-paradoxonra utal: „Hol vannak a többiek?” Vagyis miért nem kerültünk még kapcsolatba a világegyetem máshol élő teremtményeivel. Becslések szerint Tejút-rendszerünkben nagyjából egymilliárd bolygó lehet, és ha a mienk az egyetlen étellel teli, akkor annak valószínűsége, hogy egy bolygón életalakuljon ki, nem sokkal több, mint egy az egymilliárdhoz. „Ennélfogva a bolygónkon kialakult élet keletkezésére vonatkozó elmélet határozottan *nem* lehet meggyőző! Ha az lenne, az életnek általánosnak kellene lennie a galaxisban. Lehet, hogy az is, viszont ebben az esetben könnyen elfogadható elméletre van szükségünk. Am nincs rá bizonyítékunk, hogy bolygónkon kívül is létezik élet, ezért az a legkevesebb, hogy csak egy valószínűtlen elmélet birtoklására vagyunk feljogosítva.”<sup>34</sup> A kérdés akkor már csak az, hogy meg tudjuk-e (majd) különböztetni a valószínűtlent a lehetetlentől...

Almár Iván 26 pontban, szintén a Fermi-paradoxonból kiindulva foglalja össze az élet megjelenésével kapcsolatos problémákat.<sup>35</sup> Mégpedig Dawkinsnál sokkal szerényebben és alázatosabban. Mindegyikben szembeállítja az ismertet az ismeretlenel. Persze mint előljáróban leszögezi, a lista, amellet, hogy többé-kevésbé szubjektív (tegyük hozzá, hogy a dolog természeténél fogva aligha lehet más módon), nem végleges. Hiszen a tudomány fejlődésével a „nem tudjuk”-ból „tudjuk” lehet, és fordítva. És az is előfordulhat, hogy valamely tényező érdektelennek bizonyul. – Jelen sorok írójának (persze erősen szubjektív) véleménye szerint a „tudjuk” után már

most is jó néhány helyen kérdőjel tehető. Nem is kell sokáig keresgélni, mindjárt itt ez: „1. *Tudjuk*, hogy a Világegyetem az ősrobbanással vette kezdetét 13,7 milliárd éve, *de nem tudjuk* egyértelműen megválaszolni, hogy miért és hogyan.” Az „egyértelműen” nyilván csak szépségflastrom, amíg nem tudjuk, hogy hogyan, addig a „miért”-re sem tudunk válaszolni. Amíg pedig ezeket nem tudjuk „egyértelműen”, addig azt is legfeljebb bizonyos valószínűséggel „tudhatjuk”, vagyis nem tudjuk, hogy a Világegyetem tényleg úgy és tényleg akkor vette-e kezdetét. Különbösen is egyszeri, (számunkra) megismételhetetlen, analógia nélküli eseményről van szó.

„15. *Tudjuk*, hogy a komplex élet spontán megjelenése nagyon valószínűtlennek tűnő esemény, *de nem tudjuk*, hogy valójában mennyire valószínűtlen.” Ezt, mint a fentiekben utaltunk rá, „valójában” csak világnézeti alapon lehet tudni vagy nem tudni. Ha elfogadjuk, hogy minden valami, valaki nagyobbra mutat, akkor a mulandó élet csak arra mutathat, aki, amely örökké (bármit is jelentsen ez) él. Továbbá ha jelenkori analógiáink alapján elfogadjuk, hogy programozó nélküli programozást nem ismerünk, hozzátevé, hogy a programozó nem köteles minden egyes felhasználónak külön-külön személyesen nyilatkozni az általa készített programról. Ebben az esetben viszont: *tudjuk*, hogy a komplex élet spontán megjelenése lehetetlen esemény, és *tudjuk*, hogy valóban lehetetlen. (A mondat második felére „valójában” így nincs is szükség.) Erre azt lehetne mondani, hogy ez persze csak következtetés, és csak hit, amíg az élet feltételezett programozója, teremtője nem oszlat el mindenki benn minden kétséget. Vagyis: *hisszük*, hogy a komplex élet spontán megjelenése lehetetlen esemény, és *hisszük*, hogy valóban lehetetlen. De a jelen pont eredeti megfogalmazása is „valójában” erről szól. Amíg nem figyeljük meg a komplex élet spontán megjelenését, addig e 15. pont helyes megfogalmazása valahogy így hangzana: *tudjuk*, hogy a komplex élet spontán megjelenése nagyon valószínűtlen (nek tűnő) esemény, *de hisszük*, hogy valójában nem teljesen lehetetlen.

Az eredeti oxfordi, a Huxley–Wilberforce vitára gondolva figyeljünk a következőre: „19. *Tudjuk*, hogy a Földön néhány százmillió évvel a komplex életformák megjelenése után, mintegy 2 milliárd évvel, egyetlen faj az értelem és tudat vonatkozásában messze kiemelkedett az állatvilágból, *de nem tudjuk*, hogy ezt milyen körülmények okozták.” Itt is valami hasonlót mondhatunk, mint az 1. pontnál. Amíg nem ismerjük pontosan a körülményeket, mindenekelőtt azt a „körülmenyt”, amelynek, akinek következtében az ember túl akar látni, lépni, mutatni önmagán, addig az előzményekről való tudásunkkal is legyünk óvatosak.

Ha mindjárt az első pontra kitértünk, akkor említsük meg az utolsót is: „26. *Tudjuk*, hogy nagyon sok ismeretünk van már kozmikus környezetünkről, múltunkról és a természet törvényeiről, *de egyáltalán nem tudjuk*, hogy milyen lesz a jövőnk.” Pedig tudásunknak mindenekelőtt a jövőnket kellene szolgálnia. Kozmikus környezetünk, múltunk és a természet sok-sok törvényének ismeretében sem tudjuk például, jelen sorok írásának idejére utalva, hogy milyen távolabbi következményei lesznek a krími népszavazásnak.

Almár Ivánnal abban mindenestre maximálisan egyetérthetünk: „A »nem tudjuk« kérdések sokasága mutatja, hogy évtizedekig, évszázadokig, esetleg évezredekig munkát adhat[nak] a fizikusoknak, csillagászoknak, geofizikusoknak, biológusoknak stb. – már ha egyáltalán van még ennyi ideje az emberi civilizációnak.”<sup>36</sup> – Még sokkal több a munkájuk, ha a „tudjuk”-nak tartott megállapításokkal is elárasztjuk őket. *Tudjuk*, hogy elegendő, ha csak a világi okokat és célokat keresünk a múlt feltérképezéséhez és a jövő kifürkészéséhez? Ha a múlt, az eredet tervezetlenségével tervezünk a jövőre tekintve? Ha a tervezetlen tervezettséggel, vagyis a tervezettség illúzióként való beállításával szemben valójában a fordítottja igaz? Ha valójában mi terveztük azt a tervezetlenséget, amelynek jelen pillanatban Dawkins a leghangosabb szószólója?

■ Peter Higgs, a róla elnevezett Higgs-bozon megálmodója, aki tízéves kora óta ateistának vallja magát, sajnálja, hogy (tavaly) Nobel-díjjal jutalmazott sejtését „isteni részecskének” is nevezik. Fél, hogy a becenév „megerősíti a zavaros gondolkodást azok fejében, akik már eddig is zavarosan gondolkodtak. Ha elhiszik, hogy a teremtés hét napig tartott, akkor ők intelligensek lehetnek?”<sup>37</sup> Először is a bibliai elbeszélés szerint a teremtés „csak” hat napig tartott, a nyugalom napját nem kell hozzáadni. Akár szó szerint értjük, akár nem, a leírás szerint a hetedik nap már nem „munkaidő”. Másodszor, az elbeszélést szimbolikusan értők sem intelligensek? Dawkins szerint mindenesetre szükségből annyira-amennyire eltűrhetők. Egyébként pedig miért kellene Isten létét vagy nemlétét bármilyen szubatomi részecskétől függővé tenni?

Végül a részecske helyett nézzünk valami kézzelfoghatóbbat, úgy illik, hogy a legnagyobb mutatványon belül is a legnagyobbat. Freund Tamás sokak által idézett interjúja akkor is meggondolandó, ha bőven kapott kritikát is: „Az ateista elképzelés szerint a tudat az anyagi agy működésének emergens tulajdonsága. Én úgy gondolom, az anyagnak nem lehet olyan emergens tulajdonsága, ami visszahat az őt létrehozó idegsejt-hálózatra. Már csak azért sem, mert ha kiveszünk egy szövetmintát az emberi agyból, és összehasonlítjuk a majom vagy a macska ugyanonnan kivett szövetmintájával, akkor közel ugyanannyi sejtet találunk, ugyanolyan típusúakat, a kapcsolódási törvényszerűségeik, a kommunikációra használt molekulák is egyformák. A fő különbség, hogy ezekből a kis agykérgi oszlopokból az emberi agyban jóval több van, mint egy majom vagy egy macska agyában. Ha valaki elhiszi, hogy csak mert ezekből az egységekből jóval többet pakolok egymás mellé, a hálózat generál egy nem anyagi jellegű éntudatot, az élet értelmén lamentáló elmét, akkor azt is el kell hinnie, hogy ha chipekéből kapcsolunk össze egyre többet, akkor egyszer eljutunk egy számítógéphez, ami előbb-utóbb szintén kitermel magából egy elmét, ami majd az éterből visszahat, és programozza a gépet létrehozó chipek hálózatát. Ezért gondolom én, hogy az agyunk nem kitermeli, hanem befogadja az egyébként tér-idő dimenziókon kívül létező lelkünket. Az ateisták hite még nagyobb, mint az enyém, mert ők el tudják hinni, hogy az öntudatára ébredt emberi agy az ősrobbanással önmagából, önmagától és önmagáért keletkezett anyagi világ fejlődésének terméke lenne. Én ezt nem tudom elhinni, természettudományos bizonyítékaink pedig egyik álláspontra sincsenek.”<sup>38</sup>

Az élet értelmén „lamentáló” tökéletlen elménkről is valami hasonlót mondhatunk, mint amit Dawkinsnak a zsiráf gégeidegén való lamentálásáról. Amíg nem figyeljük meg, hogy élettelen anyagból előáll az ember (akár hat szó szerinti, akár szimbolikus nap alatt), és nem bővül addig az agya, hogy elkezd gondolkodni az élet értelmén, addig tényleg nem lesz természettudományos bizonyítékunk. De nem elég bizonyíték az, hogy nem is lehet?

*Köszönöm Dörömbözi János filozófus tanácsait, észrevételeit.*

#### ■ JEGYZETEK

1. Gary Wolf: *Battle of the New Atheism*. <http://old.richarddawkins.net/articles/228-battle-of-the-new-atheism> (2014. 02.16.)
2. [www.newatheists.org](http://www.newatheists.org) (2014. 02. 16.)
3. Richard Dawkins: *Isteni téveszme*. (Ford. Kepes János) Nyitott Könyvműhely, Bp., 2007. Két fontos korábbi művét feltétlenül meg kell említenünk: Uő: *Az őnző gén* (Ford. Síklaki István) Gondolat, Bp., 1986; Uő: *A vak órásmester*. (Ford. Síklaki István, Simó György, Szentesi István) Akadémiai Kiadó – Mezőgazdasági Kiadó, Bp., 1994. Az *Isteni téveszme* c. művet és általában Dawkins vallásfelfogását sokan bírálták. Magyarul is megjelent Alister McGrath: *Dawkins Istene* (Ford. Both Előd) Kalligram, Pozsony, 2008. Vitéjüket habilitációs könyvemben ismertetem: Szentpétery Péter: *Omnia sunt facta per ipsum. Darwin hatása a teremtéshitre – teológiai és*

- emberi kérdések. Bp., 2008, EHE támogatásával, 198–204. Dawkins az *Isteni téveszmében* megfogalmazott nézeteinek bírálatai: Mezei Balázs: *Dawkins a vallásról*. Vigilia 2011. 2. sz. 82–92. Patsch Ferenc: *Görbe tükör a vallásnak. Az Isteni téveszme (2006) igazsága és igazságtalansága*. Uo. 93–102. Hankovszky Tamás: *Dawkins cáfolhatatlan cáfolata*. Uo. 103–113. Bernáth László: *Válasz Dawkins kérdésére*. Uo.: 147–152.
4. Stephen Hawking – Leonard Mlodinow: *A nagy terv*. (Ford.: Both Előd) Akkord Kiadó, Bp., 2011; *Now Stephen Hawking joins the New Atheists. Commentary. Originally printed in the 10th September 2010 issue of the Catholic Herald*. <http://archive.catholicherald.co.uk/article/10th-september-2010/14-now-stephen-hawking-joins-the-new-atheists> (2013. 09. 01.). A könyvvel kapcsolatban lásd Szentpétery Péter: *Trónfosztás, vagy csak behuny szemmel a trón előtt? Hozzászólás Brendel Mátvás írásához*. In: Magyar Tudomány 2012. 10. sz. 1248–1251. [www.matud.iif.hu/2012/10/08.htm](http://www.matud.iif.hu/2012/10/08.htm) (2014. 02. 16.) Itt az előzményekre, a többi három hozzászólásra és a viszontválaszra is rá lehet keresni: [www.matud.iif.hu/2012/10/Tartalom.htm](http://www.matud.iif.hu/2012/10/Tartalom.htm) (2014. 02. 16.) A vita utóhangja: Török Csaba: *Az értelem igénye. Miért van szüksége a teológiának a filozófiára?* Teológia 2012. 3–4. sz. 241–251.
5. Az új ateistákkal az *Új ateisták – régi-új ateizmus. Világhetosz, vallás, vitakultúra* c. frissen megjelent (2014. március 14.) írásomban foglalkoztam, in: Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és kultúra*. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete. Luther Kiadó, Bp., 2014. 91–103. Az adott terjedelemben nem térhettem ki minden említett érdemlő művükre, de szellemiségük, irányultságuk így is nyilvánvaló.
6. Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány. Az evolúció bizonyítékai*. (Ford. Kelemen László) Nyitott Könyvműhely, Bp., 2009.
7. Richard Dawkins: *A vak órásmester* (lásd 3. jegyzet). 8.
8. Uo. 75. skk.
9. Bernard Schweizer: *Hating God: The Untold Story of Misotheism*. Oxford University Press, 2011.
10. Uo. 10. sk.
11. Uo. 17. sk.
12. Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány*. 17. sk. A nemzeti tanterv szerint az iskoláknak tanítaniuk kell az evolúciót, de a kreacionizmus tanítása sincs megtiltva. Ennek alapján az Emmanuel College tanárai taníthatták azt, hogy az evolúció pusztán „elmélet”, amely nem különbözik attól, hogy a világ hat nap alatt jött létre. Nigel McQuoid igazgató szerint „fasiszta” dolog azt kijelenteni, hogy az iskolák ne fontolják meg a kreacionista elméleteket. Tania Branigan: *Top school's creationists preach value of biblical story over evolution. State-funded secondary teachers do not accept findings of Darwin*. The Guardian, Saturday 9 March 2002. 01. 17 GMT. [www.theguardian.com/uk/2002/mar/09/schools.religion/print](http://www.theguardian.com/uk/2002/mar/09/schools.religion/print) (2014. 03. 17.) Az iskola körüli vita azóta már rég lecsengett.
13. Richard Dawkins: *Az elme vírusai*. In: Uő: *Az ördög káplánja*. Válogatott tanulmányok (Ford. Angster László) Vince Kiadó, Bp., 2005. 169–190. A vallással való „fertőzöttséget” egy képzeletbeli orvosi könyv mintájára nyolc pontban írja le. A lényeg: a vallásos ember a tények ellenére vallásos. Az apostoli szukcesszióra alkalmazva: „a vírus érintés útján terjed – ha nem is szó szerint, mindenesetre ahhoz hasonlóan –, a fertőzött püspök kezétől az új pap feje tetején át.” 189.
14. Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány*. 18. sk. Az előző érsekről, Rowan Williamsről (2012 végéig) és XVI. Benedek pápáról (2013. február 28-ig) van szó.
15. Uo. 19.
16. Reinhard Junker: *Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution*. Hänssler, Stuttgart, 2<sup>1994</sup>. 69.
17. Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány*. 20.
18. Uo. 19.
19. John Lennox: *A tudomány valóban eltemette Istent?* (Ford. Padi Ferenc) Evangéliumi Kiadó, Bp., 2008. 43.
20. *I am Richard Dawkins, scientist, researcher, author of 12 books...* [http://www.reddit.com/r/IAMa/comments/1ri1y9/i\\_am\\_richard\\_dawkins\\_scientist\\_researcher\\_author](http://www.reddit.com/r/IAMa/comments/1ri1y9/i_am_richard_dawkins_scientist_researcher_author) (2014. 03. 17.)
21. [www.opened.io/#!/resources/675437](http://www.opened.io/#!/resources/675437) (2014. 03. 17.) Az eredeti vitáról lásd Szentpétery Péter: *Darwin, darwinizmus, keresztény emberkép. Miért vitatják egyesek az embernek az állatvilágból való származását?* Vallástudományi Szemle 2011. 1. sz. 11–27. [http://www.zskf.hu/uploaded\\_bookshelf/5b5251c20a09958f.pdf](http://www.zskf.hu/uploaded_bookshelf/5b5251c20a09958f.pdf) (2014. 03. 22.) A Guardian másnapai beszámolója szerint 1860-nal ellentétben a vitában semmi vitriolos nem volt. A beszélgetés nem Darwin vagy az evolúció, hanem a vallás megválaszolatlan kérdései körül forgott. A szerző ezt kiábrándítóan találta, mivel az igazán fontosról nem esett szó, arról, hogy Darwin adta nekünk „az evolúció vizálló elméletét”, és ezt az eszmét ünnepeljük. Dawkinst ateistaként jobban ismerik, mint kiváló evolúcióbíológusként vagy tudománynépszerűsítőként. – Nyilván nem véletlenül, ha az előbbi az utóbbiak szerves részének tekintik. – A vita vagy inkább beszélgetés kellemes, barátságos légkörben zajlott, és persze Dawkins volt a nyerő. Adam Rutherford: *Dawkins takes on the ex-bishop. Battle of Oxford heavyweight over evolution turns into a bit of a love-up. Adam Rutherford keeps score*. Theguardian.com Friday 13 February 2009 16.27 GMT. [www.theguardian.com/science/blog/2009/feb/13/dawkins-harries-debate](http://www.theguardian.com/science/blog/2009/feb/13/dawkins-harries-debate) (2014. 03. 17.)
22. Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány*. 381. sk. Egyáltalán nem biztos, hogy a *nervus laryngeus recurrens* a tökéletlen tervezettség, azaz a tervezetlenség példája. Az ideg elágazásai az aortaív megkerülésekor a szív idegfonatába (*plexus cardialis*) kerülnek. Felfelé tartva részt vesz a nyelőcső és a légcső, továbbá az alsógarat-összeszorító izom (*constrictor pharyngis inferior*) beidegzésében is. Így már nem nevezhető feleslegesnek az útja. Amúgy a gége felső részének beidegzése valóban rövid úton történik (*nervus laryngeus superior*). Az ún. csökevényes szerveknél és más tökéletlennek tartott megoldásoknál már sokszor kiderült, hogy elharmarkodott (volt) az ilyen szemlélet. Lásd Casey Luskin: *Medical Considerations for the Intelligent Design of the Recurrent Laryngeal Nerve*. October 16, 2010 8:31 AM [www.evolutionnews.org/2010/10/medical\\_considerations\\_for\\_the039221.html](http://www.evolutionnews.org/2010/10/medical_considerations_for_the039221.html) (2014. 03. 22.) Itt az előző három cikkre és irodalomra is rá lehet keresni.
23. Uo. 389. Kiemelés az eredetiben.



24. Walter James ReMine: *The Biotic Message: Evolution versus Message Theory*. St. Paul Science Publishers, Saint Paul, Minnesota, 1993. 20. A szerző mérnök, matematikus, informatikus, az Intelligent Design elmélet ismert képviselője.
25. Uo. 26.
26. Daniel C. Dennett: *Darwin veszélyes ideája*. (Ford. Kampis György – Kavetzky Péter). Typotex, Bp., 2008. 561.
27. Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatóvány*. 411. A probléma szempontjából nem lényeges, hogy a kifejezés közismerten Leibniztől származik.
28. Uo. 414.
29. Uo. 420.
30. Uo. 421.
31. Uo.
32. Darwin fia, Francis idézi apja megjegyzését 1871-ből, Darwin összegyűjtött leveleivel kapcsolatban (1887): „Gyakran mondják, hogy jelenleg is léteznek azok a viszonyok, amelyek az első eleven organizmusok kialakulásához szükségesek, és amelyek mindig is léteztek. Ám ha (és ó, milyen nagy ha!) valamely meleg kis tócsában benne van minden ammónia- és foszforsó, van fény, hő, elektromosság és egyebek ahhoz, hogy kémiai úton kialakuljon egy olyan fehérjevegyület, amely kész további, még bonyolultabb változásokra, akkor ez az anyag ma azonnal elpusztul és felszívódik, aminek nem lenne szabad megtörténnie az eleven teremtmények kialakulása előtt.” Uo. 437. sk.
33. Uo. 438.
34. Uo. 441. sk.
35. Almár Iván: *Eredetünk és túlélésünk komplex feltételei. Amit erről a tudomány már tud, és amit nem*. Természet Világa 2014. január. 29–31. Az idézetekben kiemelések az eredetiben.
36. Uo. 31.
37. Decca Aitkenhead: *Egy Nobel-díjas, aki a mai akadémiai rendszer számára nem lenne elég termelékeny*. (Ford. Bencze Gyula) Természet Világa 2014. január 19. A bírált kijelentéstől függetlenül nagyon tanulságos, amit a mai tudomány „termelékenység”-centrikusságáról mond.
38. Szőnyi Szilárd (szerk.): *Istenadta. Vallomások tehetségről és felelősségről*. Heti Válasz Kiadó, Bp., 2011. 126.





ANDRÁS SÁNDOR

## Töprengés a mai kocsmáról

■ A következő töprengések néhány megfontoláson alapulnak. Ezek szolgáljanak úgy, mint az axiómák, amelyeket nem szokás érvekkel alátámasztani, persze elfogadni se kell őket.

Elsőnek, egy forradalom győzött, ha elsöpörte a fennálló rendet, megtisztította a politikai terepet. Ami rá következik, már nem lehet forradalom, a permanens forradalom *contradictio in adjecto*, vagyis önellentmondás, mint a fekete fény. Forradalmi kormány lehetetlen, ha azt jelenti, kormányon lévő forradalom. Az 1956-os magyar forradalom győzött. A Kádár-rendszer restauráció volt, mint egykor a Bourbonoké. A szabadságharcot 1956-ban éppúgy elveszítettük, mint 1849-ben és 1711-ben; általánosítva: mi magyarok eddig minden szabadságharcot elveszítettünk, és mi több, az elmúlt 500 évben mindegyik háborút is elveszítettük. Egy háború elvesztése nem von le semmit a harcolók hősiességéből, de megfosztja őket harcuk eredményességétől. 1990-ben nem mi vetettünk véget a Kádár-restaurációnak, míg a Bourbon-restaurációt az 1830-as forradalomban maguk a franciák váltották le. Elég békes forradalom volt, akárcsak az angolok 1688-as, úgynevezett Dicsőséges Forradalma, de kétségtelenül forradalom, amire egy alkotmányos királyság következett kalapos polgár királlyal.

Az axiómaként szolgáló kijelentések után rátérek, nem kevésbé nehéz szívvel, arra, amit mondani szeretnék, és aminek a lényegét a következő frivol rigmussal foglalom össze:

*Túlléphetek a mai kocsmán  
az értelemig és tovább?  
A kilátás rá elég ocsmány,  
s különben is hova tovább?*

Ez a „hova tovább?” egyaránt vonatkozik arra, amivel le lehet váltani a mai kocsmát, és arra az instanciára, illetve erőre, amire az értelmén túl lehet apellálni a leváltás érdekében.

József Attila fejében a mai kocsmá, feltehetően, ez volt: „a közösség, amely e részeg / ölbe csaló anyatermészet / férfitársaként él komor / munkahelyeken káromkodva, / vagy itt töpreng az éj nagy odva / mélyén, a nemzeti nyomor”. A magam fejében a mai kocsmá, sok hasonlósága ellenére is, másféle. Közel se hiszem, hogy egyedül az jellemzi, amiről beszélni fogok. Meghatározóan fontosnak tartom, hogy a 40 év népi demokrácia meglehetősen nivellálta a társadalmat, megszüntette a felső osztályt, lényegileg értelmiséggé stilizálta a középosztályt, ami ebben a helyzetben nem is lehetett ténylegesen középosztály, deklasszálódott, a munkások és a parasz-

tok közti válaszfal jórészt eltűnt. Amikor 1990-ben hirtelen összeomlott a kádári resztauráció, visszatért a piacgazdálkodás, a kapitalizmus, nem voltak kapitalisták, és az elmúlt több mint húsz év nem változtatott ezen a jellegében nehezen meghatározható társadalmon. Fogyasztói társadalom lett, amiben mindenki fogyasztó anyagi lehetőségei szerint. Gazdagok keletkeztek, felső osztály nem.

A nyugati országokban is átalakult a társadalom, de azokban megmaradtak az osztálytagozódások maradványai, és ami talán fontosabb, ott ma is azt a gazdasági és társadalmi rendszert éljük, mint amit a nagyapáink, dédapáink éltek. Mi, Édentől keletre élő magyarok azt vártuk 1989-ben, hogy megnyíljon az Éden kapui, és az Édenbe, ha nem is olyan eszményi, amilyennek a legtöbben elképzelték, be is lehet jutni. Aztán kiderült, az ország, a mi keleti országaink nem tudnak édenesedni. A helyzetet súlyosbítja, hogy a népi demokráciában lazábban mentek a dolgok, lassabban és rosszabbul ment a munka, kiderült, az Éden azért gazdagabb, mert már hosszú időn át sokat és jó eredménnyel dolgoztak benne az emberek.

Amiről én beszélni szeretnék, talán nem tűnik ilyen jelentősnek, amúgy is csak egy tényező, viszont egy fontos és mindent átjáró tényező. Egy német gondolkodónak, Sloterdijknak van egy *Harag és idő (Zorn und Zeit)* című könyve, ebből szeretnék néhány gondolatot nagyon leegyszerűsítve kiragadni. Gondolatmenete abból indul ki, hogy a harag fontos volt a görögöknek, az *Iliász* végül is Akhilleusz haragjával kezdődik, de ez a harag, görögül *thümósz*, ami életerőt, szívet, bátorságot is jelentett, nem olyasmi volt, mint minálunk már jó ideje. Azoknak a görögöknek ugyanis nem volt modern értelemben vett személyiségük, ezért egyéni identitásuk: a *thümósz*, a harag isteni segéllyel töltötte fel őket, nem volt kontrollálható, és aztán mintegy eltűnt. Ez a harag erősítette a harcosokat a csatában, és segítette lelkesedésébe enyhített, domesztikált-urbanizált változatában a város polgárait. A Biblia Istene azonban – az édenkerttől az Utolsó Ítélet napjáig – haragvó Isten is volt, örökkévaló lényéhez és énjéhez tartozott a harag. Az emberi lény viszont egyénként személyesen, az időben örökli meg a haragot, annak ezért időstruktúrája van: sérelem a múltban, harag a jelenben és a harag erejével kiharcolt és vágyott cél a jövőben. Minden bosszúállás ebben a struktúrában történik, ahogyan minden forradalom is. A 20. századi szörnyűségek emberei „az Isten halott” tudatában emberekként pusztítottak.

A forradalmárok, mondja ez a gondolkodó, mivel a forradalmaknak ilyen időstruktúrájuk van, ezt a haragot tüzelték és használták, „haragbankokat” alapítottak. Marx is ezt tette, Lenin is, legkeményebben az anarchista Bakunyin, aki radikalitásával hatott is Leninre. Bakunyin pusztítani akart, „a múltat végképp eltörölni”, a forradalmat azonban, anarchista lévén, sohasem akarta összekapcsolni az állammal, különösképpen nem egy centralizált és diktatórikus állammal.

Nietzsche volt az, aki átlátta, hogy az egyházak és a világi hatalmasok a jámborságot és az alázatot a harag elfojtására használták, a görög *thümósz*ból latin *superbia*: személyes büszkeség, dőlyf, fellengzés, vagyis az egyik főbűn lett. A megalázástól pedig éppen a haraggal – ami bátorság is, büszkeség is – lehetett volna megszabadulni. Nietzsche ezért hangsúlyozta és utasította el határozottan a *ressentiment*-t, az ellenérzést, a sértett és bosszúra törekvő rossz néven vevést, amivel a haragját elfojtó ember él, ami gondolkodását és cselekedeteit is motiválja.

Azt hiszem, ezzel a nagyon vázlatosan jelzett gondolatsorral hasznosan fordulhatok magunkhoz, magyarokhoz, nem a posztkommunista, posztszovjet társadalmakhoz általában. Amikor nálunk magyarul énekeltük: „Elnyomás, szolgasors, ez volt a rend ezer évig”, a dal az elnyomásra tette a fő hangsúlyt, és ezzel elfedte a megaláztatást és a ténylegesen megalázkodást, az egyén emberi méltóságának, önérzetének *érzett* sérülését. Ez a sérülés naponta újult meg a legtöbb ember számára, olyanok számára is, akik kivételezettnek tudhatták magukat. Illyés Gyula nagyszerű versében

a „mindenki szem a láncban” és a „magad is zsarnokság vagy” kitételek szintén a szabadság hiányát jelzik, mindenkiét, holott mindegyik ember külön-külön alázkodott meg, túrta el saját önérzetének megrokkanását, ami *ressentiment*-jét táplálta. Ezen nem segíthetett, ha tudta, nincsen egyedül. „Misery likes company”, mondják angolul: a szerencsétlenség szereti a társaságot.

Én itt Kolozsváron is Magyarországot veszem elsősorban figyelembe, két meggon-dolásból. Az egyik, hogy az 1956-os tényleges forradalom Magyarországon történt, a másik, hogy egy országban a társadalom felelős azért, ami ott történik, ezért a társadalmat kitevő emberek úgy érezhetik, „ez az ország a mi országunk, / itten a mi ke-zünk épít”, akkor pedig felelősek is érte. Ténylegesen, tetteikkel, ami azzal kezdődik, hogy saját életükért és családjukért is felelősséget éreznek, és igyekeznek mind javí-tani helyzetükön, mind biztosítani azt.

Magyarok számára, számunkra a megalázás, a már ellenérzéssel, *ressentiment*-nal megélt alázat közismerten hamarabb kezdődött, nem a népi demokráciával. Itt Kolozsváron külön kellene beszélnem a kisebbségben élőkről, mert szerintem az ő helyzetük, a ti helyzetetek, részben más volt, ma is más. Egy mondattal: azért más, mert más országban éltetek és éltek, nem ti határoztaátok meg az ország sorsát és tet-teit, az ország tettei viszont meghatározták és ma is meghatározzák a ti sorsotok, a ti tetteiteket.

Az első világháború és Trianon után a második világháború elvesztése is már megalázó volt a magyarországi magyarok számára, a visszacsatolt országrészek újból elcsatolása csak növelhette ezt az érzést. A rákövetkező diktatúráig nem volt idő, a diktatúrában nem volt alkalom a háborúk megkezdésének és elvesztésének a feldol-gozására. Az 56-os szabadságharc elvesztése is megalázó volt. Egyrészt a legyőzött-nek meg kell alázkodnia, másrészt a Nyugatba vetett remények hiábavalóságától is sérültek az emberek. Akiben volt harag, az se cselekedhetett, a többség azonban, úgy tűnik – erről nem volt és már sohase lesz statisztika –, elfásult, feladta. A helyzet re-ménytelennek tűnt, az emberek ezt a reménytelenséget élték meg, ami, ha meggon-doljuk, maga is sértette az emberek önérzetét. A beletörődés nem jelenti, hogy az ember méltósága, magába vetett hite nem sérül.

Feltűnő, hogy ezen az állapoton nem változtatott, holott visszatekintve nem is változtathatott a népi demokrácia kádári restaurációjának összeomlása, megszűnte. Az egyik magyarázat az, és most csak ezt említem, hogy nem az emberek haragos lá-zadása, egy új forradalom vetett neki véget. Nem mi magunk szabadítottuk meg ma-gunkat, így nem is szabadulhattunk meg a megaláztatástól, a méltóság elvesztésének sérülésétől és terhétől. (Külön dolog, és nem mellékes, hogy *formailag* a kommunis-ták pártja tette lehetővé a „békés átmenetet” azzal, hogy a tagság egy helyben ülté-ben átalakult a nyugati értelemben szociáldemokrata párttá.) Ilyen sérüléstől és bé-nítő terhétől nem szabadítja meg az embert, ha valaki mást hibáztat. Az se, ha ma-gát hibáztatja. A probléma közel sem új. Nagyon jellegzetesnek tartom a régi sláger szövegét: „Mások vittek rossz utakra engem, / a mások *bűne* az én *hibám*.” Nemcsak az a baj, hogy a bűn hibává nyhül, amikor rólam van szó, hanem az is, és növeli a bajt, hogy másokat tartok bűnösnek, mások befolyásoltak, és én hagytam magam be-folyásolni. Amíg így érzek, képtelen vagyok megszabadulni megaláztatásomtól, *ressentiment*-om viszont erősödik, azok iránt, akiről tudom, hogy rossz utakra vit-tek. Ők a bűnösök, én hibáztam, de az áldozat is én vagyok.

Jó ideje érzem, és szenvedek tőle, hogy a magyarországi társadalom demoralizált. Az ország társadalmáról beszélek, mert társadalma az országnak van, nem a nemzet-nek. Békétlenkedés van és *ressentiment*, nem az a harag, ami bátorság is, büszkeség is, és enyhített változatában lelkesedés. *Ez a mai kocsmá*. A felháborodás nem ha-rag, különösen nem, ha retorikával keltik, ha az emberek felkapják a vizet. Elsősor-

ban a magyarországiakról mondom ezt, mert akik a volt országrészekben éltek és élnek, ha ugyanabban a rendszerben is, nem ugyanabban az országban. Nem tagjai az ország társadalmának, nem érezhetnek felelősséget az ott élő emberekért, azért a társadalomért. A szélsőségek támadó viselkedése az országban annak a jele, hogy bennük *van* harag, *thüμός*, tagjaik a demoralizált állapotból akarnak kitörni, de csak szándékuk kinyilvánítására van módjuk, és a társadalma közrendjét zavarják. Nem számíthatnak a társadalom tisztos többségének a támogatására, és nem elképzelhető, hogy az első világháború előtti Magyarország feltámasztható lenne. (Az imára utalok, amit én is mondtam osztálytársaimmal, előírás szerint, az elemiben 1945 előtt: „Hiszek egy Istenben, / hiszek egy hazában, / hiszek Magyarország / feltámasztásában. Ámen.”) Ténylegesen befelé, nem kifelé kell fordulni. Az országhatároktól független nemzetre apellálás sem segíthet igazán, mert a büszkeség ébresztése magában nem ébreszthet semmiféle igazi bátorságot az ország társadalmában, haragot pedig csak úgy, hogy szükségképpen *ressentiment* lesz belőle. Ráadásul az emberek tisztos részét nem érdekli a propagandahadjárat. A mai kocsmában egymást gyalázza és püföli alvóg és felvóg, mindkettő amúgy is felvóg akar lenni, de ez a püfölés, esetleg bicskázás: pótcselekvés, nem az a harag, büszkeség, bátorság, amelyekkel rendbe lehet hozni a sérült önértetet. Nem is harag, hanem felháborodással járó gyűlölködés és utálkozás, a másik megvetése, a megvetés pedig megalázás. „Istentelen frigy van köztetek / ész és rosszakarat”, írta Vörösmarty egy jobb korszakban. Mi más, ha nem a rossz akarása, ha a társadalom egyik fele a másikat ellenségnek tartja, ráadásul olyan ellenségnek, amelyiktől nem szabadulhat meg, mint alvógtól a felvóg, felvógtól az alvóg? A kiirtásra törekvést és kárhozatát kétféleképpen is megéltük, és legtöbbünk nem kér belőle.

Kérdés azonban, hogy miért a zsarnok jelen uralkodik 1989 óta. A rendszerváltás intermezzo lett volna, mint az 56-os forradalom? Az egyik válaszom erre, és csakis az itt választott összefüggést illetően az, hogy a hirtelen jó élet reménye nagyon gyorsan elfüstölgött. A reményvesztés közegében pedig a múlt-jövő dinamizmusa csak látszólagos, mint a helyben futás; az emberek az elmúlt 24 évben is egyetlen jelenben éltek meg mindent. Megint egyszer történt velük valami, ami nem belőlük eredt. Ehhez kapcsolódik egy második válasz. A sérülés, a megaláztatás, az önértet megrokkánása nem múlik el se magától, se törvények és intézkedések bejelentésétől. A mentalitásnak, az egész pszichikai háztartásnak kell megváltoznia. A megszokott igénytelenség valahogyan az emberek testében maradt, még mindig hallható Magyarországon: „ez van, ezt kell szeretni”. Ez egy bizonyos hozzáállás, beállítódás, és ha megnyugodva vagy mosolyogva mondja is valaki, azt hiszem, sérül tőle. Hiszen nem tudja szeretni, és ha megszüntetésének lehetőségében se hisz, marad a demoralizáltság, a lelkesedés, az elkötelezettség hiánya. A hatóságok idegen katonasággal is védelmezett ideológiáját és a szembeszegülést vele egy másik, egyetlen irányadó erő váltotta fel, a pénz és a vele járó mohóság. Ilyen társadalmi erőterben a felemelkedés helyett a meggazdagodás lett a csak kevesek számára elérhető cél, még jóval kevesebbek számára a „celebbé válás”. Egyik se jelent státust a társadalomban.

# Találkozásaim a Korunkkal

## Egy négy évtizedes történet

■ Találkozásaim a *Korunkkal* – talán így kellene mondanom: találkozásaim az erdélyi magyar irodalommal. Nem vagyok erdélyi származék, felmenőim dunántúli falvakból és szepességi kisvárosokból valók. Vannak közöttük magyarok, horvátok, cipszerek (állítólag lengyelek is). Erdélyhez csak az irodalom közelített, a még diákkoromban olvasott és megszeretett Áprily Lajos- és Dsida Jenő-versek, Tamási Áron-, Kós Károly-, Nyíró József-regények. Negyedéves egyetemi hallgató voltam, midőn az erdélyi magyar irodalom mintegy beleszólt életem alakulásába: 1956 tavaszán kellett egyetemi szakdolgozati témát választanunk, és évfolyamtársammal, barátommal, Gömöri Györggyel úgy határoztunk, az erdélyi magyar irodalmat fogjuk megkísérteni. Gyuri verseket írt, kedves költője Dsida Jenő volt, őt választotta, aztán közbejött a magyar forradalom, Angliába menekült, szakdolgozata elmaradt, igaz, a Párizsban megjelent *Irodalmi Újságban* közölt néhány nosztalgikusan szép írást a kolozsvári költő műveiről. Magam Kuncz Aladárt választottam, nagyon köznapi indítékok nyomán. Anyám fiatal orvosként a budapesti belgyógyászati klinikán dolgozott, ott haldozott súlyos rákbetegséggel küzdve Kuncz Aladár. Tőle kapta *A fekete kolostor* budapesti kiadásának két kötetét. Ezt én még gimnazista koromban olvastam, el voltam ragadtatva tőle, de nem ezért választottam szakdolgozati témaként. Inkább amiatt, mert az erdélyi irodalom mint nemzeti intézmény érdekelt, és ennek, ahogy ez köztudott, Kuncz Aladár az egyik legfontosabb szervező egyénisége volt.

Így született meg az ő pályáját bemutató szakdolgozatom. Még mielőtt elérkezett volna a dolgozat elbírálásának ideje, kitört a magyar forradalom – ennek személyes történetét több alkalommal is elbeszéltem. A forradalmat leverték, januárban visszatértünk az egyetemi padokba, júniusban elfogadták, Bóka László fogadta el szakdolgozatomat, megkaptam tanári diplomámat, majd gyakornoki állást kaptam a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti (később: Irodalomtudományi) Intézetében. Két esztendő múltán letartóztattak, fél évet töltöttem a Fő utcai vizsgálati fogházban, majd a tőköli internálótáborban. Ezt 1959 májusában (a Kádár-kormány és az Egyesült Nemzetek Szervezete által megkötött alku következtében) megszüntették, szabadlábba kerültem, nehéz évek kezdődtek, rendőri felügyelettel, állástalansággal, végül 1965 őszén néhány barátom (Czine Mihály, Bodnár György és Rába György) segítségével visszavettek az Intézet munkatársai közé, ismét irodalomtörténész-jelöltnek érezhettem magam. 1968 nyarán megjelent első könyvem, a Kuncz Aladárról írott szakdolgozat kibővített változata, ennek köszönhetően 1969 januárjában kéthetes akadémiai ösztöndíjjal elutazhattam Bukarestbe és Kolozsvárra, mindez végképp elkötelezett az erdélyi magyar irodalom kutatásának.

Így kerültem közelebbi kapcsolatba a *Korunk* szerkesztőségével (Kántor Lajossal néhány hónappal korábban már összeismerkedtem Budapesten), majd a hetvenes évektől kezdve mint szerző is szerepet kaptam a folyóirat munkájában. A múlt esztendő végén jelent meg Budapesten *Műhely Kolozsváron (Írások a Korunk című folyóiratban)* című könyvem, ebben összesen ötvenkilenc olyan írás kapott helyet, amelynek eredetileg a *Korunk* adott fórumot – ez a kötet nagyjából három és fél évtized publikációit takarította be. Elmondhatom, hogy folyamatosan jelen voltam a folyóiratban, kivéve a nyolcvanas éveket, midőn nem csak ezt a jelenlétet kellett nélkülözni, 1983-tól kezdve a lábamat se tehettem be Erdélybe. Tulajdonképpen ami-

att, mert egyik aláírója voltam annak a memorandumnak, amely a Madridban rendezett európai konferenciánál tiltakozott a Szócs Gézával és társaival szemben elrendelt intézkedések ellen. Csak 1990 januárjában utazhattam ismét Kolozsvárra (és Marosvásárhelyre), találkozhattam ottani barátaimmal és léphettem ismét a kolozsvári folyóirat rendszeres munkatársai közé.

A *Korunk*ban az első időkbén, a hetvenes évek második felében a magyar népi irodalomról közöltem tanulmányokat, így az 1979-es évfolyam ötödik számában jelent meg *A Korunk és a népi írók mozgalma* című terjedelmesebb írásom, amely Illyés Gyulának és Kodolányi Jánosnak a folyóiratban közölt írásait, illetve részleteibben a Németh László munkássága körül kibontakozó polémiákat mutatta be. A tanulmány végén mintegy a *Korunk*ban akkor teret nyerő demokratizálási törekvések (ahogy akkor mondták: „népfrontpolitika”) elismeréseként a következőket írtam: „A népi mozgalom érdemi elismerése, a népi írókkal való szövetségkeresés igazán a Márciusi Front fellépése után jellemezte a *Korunk* irodalompolitikáját. A népi mozgalom képviselői, például Veres Péter, Tamási Áron és Darvas József, ezekben az években maguk is a kolozsvári folyóirat munkatársai lettek, s ha tevékenységüket néhány alkalommal bírálta is a *Korunk*, ez a bírálat nem lépte túl a méltányosság határait. Ellenkezőleg, mint Gaál Gábor levelezése mutatja, védelmébe vette a népi mozgalmat, és a népi-urbánus viták szerencsétlen fellángolása idején szembeszegült a polgári radikálisoknak a népi írók ellen hangoztatott vádjával. Hatvány Lajoshoz és Reményik Zsigmondhoz írott leveleiben határozott hangon vette pártfogásába a népieket, és elutasította azt, hogy a népi-urbánus vita a *Korunk* hasábjaira is átszivárogiék.”

Jelenlétem igazán a romániai rendszerváltozást követően vált erőteljesebbé, voltak esztendőik, amelyekben a kolozsvári folyóirat rendszeres munkatársának érezhettem magam. 2006-ban a *Korunk* Baráti Társaság gondozásában *Együtt Európában* címmel önálló tanulmánykötetem is megjelent a kolozsvári folyóirat által közreadott sorozatban. Anélkül, hogy könyvészeti áttekintést akarnék adni, csak megemlítem, hogy ezek a tanulmányok részben a kelet-európai régióban ismét napirendre került polgári társadalomépítés és kultúra (például *Polgári ethosz és polgári társadalom, Civil társadalom vagy pártpolitika, A felelősség erkölcsi ereje*), részben az irodalmi korszakváltás (*Az önvizsgálatról a megújulásig, Irodalmi korszakváltás, A magyar kultúra térképe*), részben a sajtóság erdélyi kulturális műhely (*Erdélyi műhely, Transzilvánizmus és európaiság, Az önismeret műhelyei: Erdélyi magyar szociográfia*) kérdéseivel, részben pedig erdélyi és magyarországi, sőt nyugati magyar írókkal (*Transzilvánista narratíva – Az erdélyi történelmi regény és Kós Károly, Kuncz Aladár Párizsban, Két illyési jelkép: a puszta és Párizs, Kovács Imre emlékirata*) foglalkoztak.

Jóleső érzés, mondhatom: büszke vagyok arra, hogy a *Korunk* szerzői közé tartozhattam – tartozom. A hosszú évtizedek alatt természetesen közeli kapcsolatba kerültem a folyóirat szerkesztői gárdájával, így Gáll Ernővel és Balogh Edgárral, akik évtizedeken keresztül tiszteltek meg barátságukkal és szolidaritásukkal. Hosszú beszélgetések emlékét őrzöm, részben a valamikor a régi Vármegyeháza épületében lévő szerkesztőségben, részben Gáll Ernőéknél a Tordai út közelében, részben Balogh Edgáréknál a Rákóczi úton. Már említettem, hogy korán, még első erdélyi utam előtt baráti kapcsolatba kerültem Kántor Lajossal, később Cseke Péterrel, Horváth Andorral, Kovács Kiss Gyönggyel, Balázs Imre Józseffel és igen sokakkal a folyóirat külső munkatársai közül. Az irodalmi élet ugyanis, régi meggyőződéseim szerint, nemcsak az irodalmi művek körül és a szerkesztőségi munkában végzett tevékenység napi eseményeinek és erőfeszítéseinek története, hanem a barátságoké is. Most, amikor a *Korunk* szerkesztősége elismeri sok évtizedes tevékenységemet, nem csak ezt az elismerést, elsősorban a barátságokat szeretném megköszönni.



# TÚLÉLÉSRŐL, EMBERSÉGRŐL, ÁLNOKSÁGRÓL

■ Emlékező korban – minek, kinek tagadnám, magam is jócskán benne vagyok – fölteszi az ember a kérdést: milyen áldása, átka van a túlélésnek? Az áldás és az átok ugyanis ebben a vonatkozásban nemigen választható el egymástól. Megpróbálhatnám, szigorú önvizsgálattal, saját emlékezéseimben keresni a példákat, ám jóval könnyebb más kárán tanulni, és okosnak hinni magunkat.

Ezt a jegyzetet eredetileg ilyen címmel képzeltem el: „A Jancsók és a Helikon”. Mert a kolozsvári *Helikonban*, a névvel nem vállalt *Utunk* utódlapjában olvastam két, egymástól gyökeresen különböző visszapillantást; mindkettőben középpontba kerülnek a Jancsók – számomra nem ismeretlenek, sőt többségük nagyon is ismerős. A szerzőkről, az emlékezőkről ugyancsak tudok egyet-mást; pletykákat és személyesen megélt múltbeli dolgokat félretéve, írásbeli megjelenéseikre, életművükre gondolok. (Természetesen nem a monográfiaíróra kötelező teljességről van szó, de talán a lényegről.)

Jancsó Miklós – nem a közelmúltban elhunyt világhírű filmrendező, hanem a színész és író, nem mellesleg Jancsó Elemér irodalomtörténész fia, a tragikusan elhunyt, messze átlagon felüli írói tehetségének éppen csak megsejtetéséig eljuthatott Jancsó Noémi apja ezt vallja: „nyugdíjasként már nem várnak életfeladatok” (*Öregség, Helikon, 2014. 3. sz.*). És ebből az alapérzésből kiindulva megírja őszinteségében, hiteles voltában megrendítően szép, emberi melegségű memoár-prózáját. Apjáról itt (ebben a részletben?) nem esik szó, csak a könyvek szeretetéről, több emlék azonban a színházról, színésztársakról, a már elhunytakról, nosztalgiával és humorral. Meg persze Noémiről, temetői látogatásról, visszafogottan.

Szöcs István (nem tévesztendő össze Szóts István filmrendezővel), a *Helikonban* – mint korábban az *Utunkban* – elmaradhatatlan Szöcs István a következő lapszámban „képtelen jegyzeteinek” sorozatában ezúttal nem legújabb szövegeit, őstörténeti gondolatait teszi közzé, hanem ugyancsak emlékezik, előbb „a szelíd, áldozat-Jancsókról”, mosolyos ironiával Elemérről, röviden Noémiről, valamivel bővebben Jancsó Béláról mint a „a világ legszegegyebb irodalmár-fogorvosáról” (*Képtelen jegyzetek. A Nyugati Kapu útja, Helikon, 2014. 4. sz.*). Mindez csupán felvezetés, hogy tágabb keretben, ellentétetve leírhatta emlékeit (a nem áldozat) Jancsó Miklósról, „a filmesről”, és megsejttesse, milyen is volt „a Nyugati Kapu” útja, vagyis hogyan juthatott be a magyar és a nyugati világ hírességei közé az a Jancsó Miklós, aki még kolozsvári ifjú éveiben pénzt adott kölcsön a szintén fiatal, még fiatalabb Szöcs (nem Szóts!) Istvánnak. Aztán meg a negyvenes években mindenfélét mondott cserkészeknek... Képtelen jegyzetében az emlékező bevallja: „Később el sem mentem filmjei vetítésére.” Nyilatkozataira viszont odafigyelt, mármint a „kinyilatkoztatásokra”, a „*celeb*/ritás, VIP: very important person” közönség elé teregetett szavaira.

A kilencven fölött járó Jancsó Miklós ezeket a kedves mondatokat már nem olvashatta – valószínűleg akkor sem olvasta volna el őket, ha még meglehet. Mindenesetre érdekes búcsúztató, a *Helikonban*. Nem éppen helikoni magasságokban.

Ugye játékos az emlékezet. Nekem most a fonémák apropóján (-őcs, -őts, -űcs) eszembe jut egy tréfás, nyelvtörő mondóka: „Mit sütsz, kis szűcs? Sós húst sütsz, kis szűcs?” Ha a kis szűcs el is sózza a húst, nem olyan nagy a baj, ízleléskor legfeljebb félretesszük; de ha só helyett nem azonnal felismerhető mérget kever az ételbe?

**Kántor Lajos**

# A LÁTVÁNY LÉNYEGE – A LÉNYEG LÁTVÁNYA

■ A művészetben csak az ér valamit, ami megmagyarázhatatlan – véli Georges Braque. Fogadjuk el, hogy így van. Eszerint a műkritika paradoxona – mégpedig paradoxon a javából –, hogy vagy olyasmit magyaráz, ami megmagyarázhatatlan, vagy arra kárhoztatott, hogy olyasmiről írjon, ami Braque szerint semmit sem ér. Tehát a lehetetlennel, vagy az értelmetlenséggel viaskodik. De viaskodik, tehát van, sőt megkockáztatnám a véleményt, hogy léte szükségzerű. Mi több, a kritika volt az, amely esetenként művészeti áramlatok indulásánál bábáskodott, ideológiákat teremtett, irányvonalakat szabott meg.

Az eszmefuttatás ebben a formájában tehát akár fölöslegesnek is mondható, ha a kritikus nem egy olyan fölöttébb komplex, kifejezési eszközeiben rendkívül sajátos, tömör művészi mitológiával találkozunk, amilyen Kolozsi Tiboré. Quadro galériabeli egyéni tárlata szembesített a gondolattal. Ez a 19 szobrot tartalmazó arcképcsarnok, amely évezredek hangulatát sugallva villantja föl egy ízig-vérig kortárs művész alkotói habitusát, lehetséges avagy szükséges mozzanata az életpályának?

De hadd kezdjem röviden a történelemmel, a művész egyéni sorfordulásaival, amelyek esetleg támpontjául is szolgálhatnak egy lehetséges értelmi elemzésnek.

Művészi pályája eddigi két évtizedében – 1991-ben végzett a Ion Andreescu Képzőművészeti Akadémia szobrászati szakán – ugyancsak változatos fejlődési-kiteljesedési szakaszokat járt végig. S a szerencse egy pillanatra sem hagyta el. A szeszélyes Fortuna megérezhetette benne azt az isteni szikrát, amely kitartással párosulva a biztos siker záloga. Nem tudom, mennyi szellemi-fizikai erőt, hány kinkeserves-gyönyörűség munkanapot vettek igénybe művészi kísérletei, jómagam már csak a végeredménnyel találkoztam: a mitológiai ihletésű, bronzból készült, szerény méretei ellenére is térbe kívánckozó kisszobraival, nagyméretű, hegesztett vas, rozsdásan magakellettő, játékosan groteszk plasztikáival, simára csiszolt fekete folyami kőből ránk meredő, prehisztorikus korokat idéző portréival, vagy az emberi történelem évezredeinek homályából előtörő, de időszerű művészi üzenetet közvetítő, bronzba fogalmazott arcképcsarnokáival és nem utolsósorban a szobrászati nyelvet megújító, korszerű térszobraival.

Különleges művészi adottságaira idejekorán felfigyelt a szakma, s már 1992-ben Bukarest-nívódíjjal tüntetik ki, amit aztán többek között a Budapest Art expo-díj és a Barabás Miklós Céh nívódíja követ, hogy aztán 2011-ben, mindössze 45 évesen megkapja a legnagyobb szakmai elismerést jelentő Munkácsy-díjat.

Kolozsi Tibor pályájának alakulását kezdettől fogva figyelemmel kísértem. Őstörténeti, bronzos kiruccanásai látványosan izgalmas esztétikai kaland lehetőségével kecsegtettek. A múltba fordulás azonban számára nem csupán formai lehetőségeket kínált, a manapság divatos ősi alakzatok és kifejezőmódok modern átfogalmazását, hanem olyan mélyenzánító szellemi kalandozást, amelynek állomásai ezernyi, a mának is szóló üzenet potenciális hordozói. A művész a plasztika nyelvére ülteti át az őstörténet és a mitológia kimeríthetetlen kincsestárát. Méghozzá a legmeggyőzőbb, a leghitelesebb módon. Nem „szó szerint”, hanem annak mélyről fakadó szellemiségében. Ez a szemlélet tulajdonképpen végigkíséri eddigi alkotási periódusait: ott találjuk hegesztett vasszobraiban, a sima folyami kövekre karcolt-véselt kőszobraiban és végül sajátos arcképsorozatában.

A művész egyre inkább az emblematicus archetípusok felé fordul. Az eredmény: arcképcsarnok, amely a mély múlt hangulatát sejtetve árulkodik egy ízig-vérig kortárs művész alkotói habitusáról. Arról az őserőről, amelynek birtokában Kolozsi Tibor, szimbolikusan szólva, szinte egész regényt képes egyetlen mondattöredékbe sűríteni. Hiszen ezek a tömörségükben, formai-gondolati-érzelmi telítettségükben már szinte perzselő plasztikák éppen attól az egyetlen szobrászi „tollvonástól”, attól a bizonyos megmagyarázhatatlantól válnak egyedivé, felejthetetlenekké.

Mert ugyan mi más lenne, ha nem megmagyarázhatatlan, ahogyan egy lehunytt szempárt megjelenítő arcrcsület (*Ballada*) vagy az ajak vonalával harmonizáló arcmetszet (*Őzön*) a maga teljességében hat, villantja föl viselő-alkotója egyéniségét. S ez a balladai tömörségű, leegyszerűsített formáinak tökélyével már valósággal kérkedő, látszólag tovább szinte nem

is tömöríthető – bár erre a következő tárlatok adják majd meg a választ – fogalmazásmód jellemzi valamennyi alkotását. Azokat a portrékat és portrékompozíciókat, amelyek mindössze néhány alapvető alkotóelem – szem, ajak, hajtincsek, arcszörzet vagy fejfedő – hangsúlyos megjelenítésével érzékeltetik a lényegét. Azt a mágikus légkört, amelyet ezek az évezredek homályából előtörő archetípusok vagy konkrét személyiségjegyekkel felruházott társaik sugároznak magukból.

Részeiben az egész – mondhatnók a kiállított munkákkal kapcsolatban –, sőt talán még annál is több. Az egymással harmonizáló vagy éppenséggel felelő, önálló entitásrészeket egyetlen szerves egészzé lényegülő művészi megjelenítése, amilyen például az *Együtt a Múzsával* realiztikus elemeket felvillantó, puritánságában is lírai hangvételű megfogalmazása vagy a kétarcúságában egységgé formált *Káin és Abel*, a jó és a rossz megtestesítője, az örök ember prototípusa.

Részeiben az egész – mondhatnám az *Ébredés* címet viselő, minimális eszközökkel érzékeltetett, arcszeletre boruló kézről, a csengő-bongó hajfürtjeiben a *Rejtőzködő* című, megejtően lírai profilról, a jelképes mesterjegyekkel ellátott *Mágus vesező* tekintetéről, a *Betyár* méreteiben is monumentális torzójáról vagy a sajátos allegóriaként fejfelé állított, meredt tekintetű *Kardnyelőről*. Ami pedig a *Jelenlélet* illeti, az a legmagasabb fokú általánosítás szenvtelenségébe burkolt, mindenkori portrékoncentrárum 21. századi változata. Sajátossága a művészetörténeti szempontból sem ismeretlen, minden szögből egyaránt ránk néző szem.

Érdekes megfigyelnünk a játékoság jelenlétét Kolozsi Tibor alkotóművészetében. Még a régebbi, biblikus tematikákban is fel-felbukkant olykor egy-egy erre utaló jel, nem beszélve újabb munkáiról, amilyen például a bajszát pödrő *Herceg*.

A régi korokat idéző portrék többsége azonban, az archaizáláson túl, az arckifejezések komorságát hangsúlyozza. Ezek hol ismerősen felvillanó jegyek, hol pedig meghatározatlan korok és múltak harcosainak levegőjét árasztják. A robusztus formákat, arcfelületeket kiegészítő, sőténen tátongó részek fokozzák az arckifejezések drámaiságát. A portrék jelzésszerűségét kiemelendő, az arcszörzet, a hajtincsek, -fonatok is mintegy alkalomszerűen takarják az arc- és fejfelületet.

Érdekes felfigyelnünk a kéznek az arc melletti, fölöttébb gyakori megjelenésére. S bár Kolozsi Tibor művészetétől a spontaneitás sem idegen, sőt talán ez adja meg sava-borsát munkái zömének, a kéz szerepének hangsúlyozása tudatos elemként értelmezhető. Gyakori szerepeltetése által a fej, az ész, a gondolkodás és az ezt gyakorlatba ültető manualitás frigyének szükségszerűségét igyekszik érzékeltetni a művész. Egyébként, ha a portré a szobrászi munka próbakövének tekinthető, valami hasonló mondható el a kézről is.

Alkotási periódusának legújabb termékeit felvillantva a művész igyekezett a lehető leg-sokoldalúbban bemutatkozni. Ilyenformán a klasszikus hangvételű *Szeplőtelen*től a talán legtöbb megmagyarázhatatlant tartalmazó *Megtestesülő*ig terjed a skála. Utóbbi szigorúan éles, geometriai alakzatokba sűrített vágott felületeivel s a vonások, az arckifejezés majd-hogynem lírába hajló, megejtő expresszivitásával egy újraálmódott valóságselet-koncentrárummal tesz tanúbizonyságot alkotója emberszeretetről, mélységes humanizmust árasztó szobrászi ars poeticájáról. Spontaneitás és célratörő, tudatos szerkesztés-megfogalmazás, tömörségükben pattanásig feszülő, minimálisra redukált, átfogó formák és maximálisan kidolgozott részletek, rendszerelvű megközelítés és életizű variáció, az ellentétpárok harmóniája... és sorolhatnám tovább a jellemzőket. A lényeg azonban mégis abban rejlik, ami megmagyarázhatatlan: ami egyedivé, összetéveszthetetlenné, ami kimagaslóvá teszi Kolozsi Tibor művészetét.

**Németh Júlia**

KIRÁLY IBOLYA

# EGY TILTAKOZÓ BEADVÁNY KALANDOS ÚTJA 1978-TÓL...

## Malomkövek között

■ *A címe fölött ez áll: Fordítás román nyelvből. Alcíme: Levél a román értelmiségiekhez. Mottó: Audiatur et altera pars. A végén 1978. május 25-ei dátum szerepel.*

Ekképpen mutatja be ezt a folyamodványt – a birtokában található két példány alapján – Kósa László történész, tudományos kutató, az ELTE Művelődéstörténeti Tanszékének professzora.

Erről a beadványról írtak még Földes György és Vincze Gábor történészek. Eljutott Sütő András és Király Károly látókörébe is, sőt angol nyelvterületre, az amerikai Szenátusba. A beadvánnyal foglalkozó kutatók közös álláspontja, hogy a mű szerzői máig nem ismertek.

*Tehát a legfontosabb problémakör, amit ez a beadvány felvet, a szerzők kiléte.*

(A sors úgy akarta, hogy az 1977–89-es időszakban, mint beavatott testvér és szenvedő alany, Király Károly ellenálló politikus mellett jegyezgetni kezdtem – jól-rosszul és hiányosan – a fontosabbnak vélt, személyünket érintő eseményeket. Jó volt kiírni félelmeim, ha már beszélni csak suttogva lehetett. Így maradtak fenn több mint 35 év elmúltával a feledéstől megmentett események, átélések lenyomatai. És így maradtak fenn ún. naplómban a *Malomkövek között* című beadvány általam lényegesnek tartott részei. Jóllehet ezt a folyamodványt teljes terjedelmében ismertem annak idején, a szövegnek csupán részleteit ragadta meg az én szubjektivitásra hajlamos képzeletem, a konkrét adatokat inkább mellőztem.)

Vincze Gábor történész szerint (A „*hatvankettek*” levele a román értelmiséghez): „A levél szerzői máig nem ismertek, nem kizárt, hogy egyetlen ember munkája. Számos magyar értelmiségigeh eljutott, többek között Király Károlyhoz és Sütő Andrásához – aki azt a magyar nagykövetség információi szerint »negatívan ítélte meg« [...]»

A *Kommentár* 2012. 2. számának ide vonatkozó írása (Kósa László: *Malomkövek között. Kisvárosi értelmiség a politikai rendőrség látókörében (1980–1983)*, illetve a *Ko-*

*runk* 2007. decemberi számában közölt tanulmány (Földes György: *Román nemzeti-ségpolitikai hátraarc és az állandósuló konfliktus*) szintén a szerzők ismeretlen voltát említi.

Megkérdezvén az „élő történelmet”, Király Károlyt kiderült, a *Malomkövek között* című írást kolozsvári magyar értelmiségiek írták. A kezdeményezés minden bizonnyal Kós Károlytól indult, de aláírták Takács Lajos és Balogh Edgár egyetemi tanárok is. A sor a későbbiekben kibővült.

Illegálisan került Magyarországra a megjelenésnek számított évszám után egy évre. Gyulán kavarta fel a magyar állampolgárok álláspontját. Érdemes elolvasni Kósa László alapos felgöngyölítését a mű „magyar” útját illetően. Embereket figyeltek meg, molesztáltak, elkerülendő az írás terjedését. Igyekeztek nem megsérteni a „román elvtársak érzékenységét”.

Kósa László az említett munkában eképpen ír: „A *Malomkövek között* után nyomozva a magyarországi belügyi hatóság nem a Magyar Népköztársaságot, hanem a Romániát sértő esetben lépett föl. A magyarországi belügyet ugyanis nem a romániai magyarok sorsa foglalkoztatta, hanem a román és magyar pártideológiában egyaránt veszélyesnek minősített nézetek ürügyén saját állampolgárai ellen lépett föl egy másik állam érdekében.” [...] A „Trianon” fedőnevet viselő dossziét 1983-ban végleg lezárták. Ahogy Kósa László megjegyzi: „Egyetlen, nem nagy terjedelmű, ma már kiemelkedő fontosságának sem mondható gépirat után nyomoztak, csaknem három esztendőig csoportnyi hálózati tagot mozgósítván, más információs eszközöket is alkalmazva.”

Lényeges, amit a történész ezt követően állít: „A levél történelmi hivatkozásokkal, észérvekkel és érzelmi hatásra törekedve igyekszik a román értelmiséget meggyőzni Románia nemzeti-ségi politikájának helytelen voltáról. Alaphangja panaszos. Záró része szerint a román kormányhoz – az aláírók személyi szabadságának védelme miatt –

névtelenül juttatták el. Egy példányát a 62 magyar aláíró nevével és lakcímével egy svájci közjegyzőnél helyezték letétbe, azzal a megbízással, hogy a román kormány kérésére igazolhatja hitelességét.” Szerinte ez a beadvány „minden valószínűség szerint eredeti magyar fogalmazvány. Az sem biztos, hogy létezett egyáltalán román változat, ugyanis a nyomozás során erre nincs utalás.”

Földes György tanulmányát idézném a *Korunkból*: „A hangulatváltozás, a sajtópolemia és a fenyegetettségérzés fokozódása arra készítetett sok határon túli magyart, hogy levélben forduljon román értelmiségiekhez. Ezt a levelet – a szövege szerint – hatvanketten írták alá, akik aláírásukat Svájcban letétbe helyezték, és az RKP KB-nak is megküldték.”

Király Károly tanúsága szerint azonban – akinek tudomása van a szerzők (bár nem mindenikük) kilétéről – ez az írás nem került letétbe svájci közjegyzőhöz, mint ahogy azt szándékozták tenni, egyikük vagy másikuk ellenvetése miatt mégsem juttatták külföldre, és nem küldték el, névtelenül, a felsőbb pártszervekhez sem. A szándék szándék maradt csupán. Ugyanis mindig akadt valaki közöttük, akinek ellenvetése volt – mondta érdeklődésemre Károly. Az ő memorandummal kapcsolatos információi Takács Lajostól származtak.

(Kettejük ismeretése és az erdélyi nemzetiségek melletti elkötelezettsége az 1970-es évekből datálódik, mindketten magas párt- és kormánytisztviségeket töltöttek be (a Központi Bizottság és az Államtanács tagjai), majd a Romániai Magyar Nemzetiségi Dolgozók Országos Tanácsának alelnökei. Gyakran került sor véleménycserére közöttük. (Egy ilyen beszélgetés során osztotta meg Takács professzor Királlyal a kolozsvári román és magyar egyetem egyesítése körüli kulisszatitkokat.)

„Ebben a levélben a hangsúly a romániai magyarság szándékos pusztítására, az ellenük folyó nacionalista, sőt fasiszta uszításra esett, ami csak azért történhet meg, mert a kampány a kormányzat támogatását élvezi. A levélírók arra szólították fel a román értelmiséget, hogy ne vállaljon ezzel bűnrészességet. Az elkeseredett hangú írás arra utalt, hogy a körülmények miatt az erdélyi magyarság nem számíthat külső segítségre, védekezik, de ehhez a román értelmiség támogatására is szükség van” – folytatja Földes György.

A beadvány részletei Vincze Gábor egy munkájában is olvashatók (*Történeti kényszerpályák – kisebbségi realpolitikák. II. Dokumentumok a romániai magyar kisebbség történetének tanulmányozásához, 1944–1989.* (Pro Print, Csíkszereda, 2003. 362–366.).

A hozzánk került példányból, mint említettem, én is részleteket másoltam be a naplómba. Tettem ezt annál is inkább, mivel Király Károly Takács Lajoshoz írott levelét nekem diktálta 1978. január 20-án, és másnap én olvastam kezettára, a fürdőszobában, abszurd konspirációs helyzetben.

A megoldást az aláírók kilétét illetően részben megtaláltam. Azért részben, mert a 62 aláíró közül csupán ötnek a nevét tudtam kideríteni. Elégtétellel jegyzem meg, „botcsinálta kutakodóként” sikerült valamit hozzátennem egy elkallódott beadvány rejtélyének részleges feltárásához.

A megoldás: *Király Károly levele Takács Lajos professzornak Kolozsvárra, 1978. január 20. (Nyílt kártyákkal. I. Nap Kiadó, Bp., 1995. 256–263.)*

A levél végén, említett könyvében, mintegy magyarázatképpen az olvasó számára, Károly hozzáfűzi: „Ez az írás [a levél – K. I.] azután készült, miután elolvastam a több mint 60 [az igazság 62!] oldalas memorandumot, amit a kolozsvári magyar értelmiség elitje alkotott, azzal a gondolattal, hogy 60 [62!] aláírással mint egy közös álláspontot terjesztik fel az RKP és az állam vezetéséhez. Sajnos erre nem került sor, mert a 60 [62!] közül mindig akadt valaki, aki akadékoskodott vagy nem tartotta időszerűnek a felterjesztését. Kárba veszett volna, ha én nem küldöm el az Amerikai Kongresszusnak! *De így az én Ilie Verdetnek írt második levelemmel együtt Schultze szenátor előterjesztésében helyet kapott az Amerikai Kongresszus jegyzőkönyvében mint hivatalos dokumentum.* Kolozsvárra Marosvásárhelyről az én írássomat Takács Lajosnak Czíkéli László és Kakuts Ágnes színészpár szállította.” (Zárójeles és dőlt betűs kiemelések tőlem – K. I.)

Figyelmesebben olvasván ezt a levelet, a beadványt aláírók névsora is bővült.

„Tehát, ami az anyagot illeti [Takács Lajos beadványa, amelyet véleményezés céljából T. L. eljuttatott hozzá – K. I.], teljes egyetértésemet fejezem ki ezúton is. Sokoldalúan számot vet az anyag a nemzetiségi kérdés reális helyzetéről és alakulásáról. Kár, hogy nem készült el úgy, ahogy terveztet, hamarabb – amint ezt ezelőtt egy évvel kifejtettem –, hogy ez az »öregék petíciója« lenne a pártvezetőséghez. Az aláírók közül nem hiányozna a *Takács Lajos, Kacsó Sándor, Balogh Edgár* neve mellől ma *Nagy István* és *Kós Károly* aláírása sem. Ez azonban nem csökkenti az anyag értékét, esetleg csak a súlyát.” (*Nyílt kártyákkal. I. 257.*) (Dőlt betűs kiemelések tőlem – K. I.)

Tehát Király Károly a Takács Lajos beadványáról beszél, amelyből hiányzik sajnos a





Nagy István (1904–1977) és Kós Károly (1883–1977) aláírása, ők ugyanis ekkor már nincsenek az élők sorában, de a *Malomkövek között* című memorandum szerzői közé tartoztak. Kijelenthető ez annak ellenére, hogy a folyamodvány fogalmazóinak, az anonim szerzői közösség tagjainak aláírása nem található a dokumentumon. Arra, hogy letétbe helyezték volna egy svájci közjegyzőnél, bizonyíték a mai napig nincs. Király Károly szerint a legfelsőbb pártvezetéshez sem juttatták el. Idős koruk és az egyre erősödő diktatúra megtorlásaitól való félelem akadályozhatta meg őket a nyilvános kiállításban. Erről Kósa László történész véleménye: „Végül elképzelhető, hogy a záradék a svájci közjegyzőhöz kerülő létééről tudatos félrevezetés, az iratot meg sem próbálták oda, sőt a román értelmiségiekhez sem eljuttatni. A szöveg elsősorban magyar olvasókra számítva, az úgy melletti hangulatkelés, a romániai magyarság számára pozitív megoldásban reménykedés ébren tartásának céljából készült.”

Szinte véletlenül felfedeztem a szóban forgó beadvány újabb említését a *Nyílt kártyákkal* című könyve első kötetének 271. oldalán, a *Verdetnek* címzett második levél mellékletében (1980. február 10.). Ebben a mellékletben listát készít azokról a beadványokról, amelyeket az általa felsorolt szerzők a legfelsőbb pártvezetéshez és más közéleti személyiségekhez címeztek volna. Azért mondom feltételes módon, mert a felsorolt dokumentumok közül sokat nem juttattak el a címzetthez, ilyen vagy olyan kifogással. A lista megtalálható a könyvében.

A lista 6. pontjában említi a fenti írást: „6. 62 romániai magyar értelmiségi levele román értelmiségiekhez, amelyet az RKP KB-hoz tettek letétbe, 1978.”

Még egy utalás Károlytól a *Hangok és vészhangok Erdélyből*, 1981. március 21-én, Erdélyi Kálmán álnév alatt közölt írásában, a 280. oldalon: „Mi, magyarok magyarok akarunk maradni, és semmi közünk a dák mítoszokhoz, hazugságokhoz! Ezek politikai célokba való állítása Daicoviciu megfogalmazásában is »bűn«.” Ez az utalás megtalálható a *Malomkövek között* című memorandumban is: „Daicoviciu professzor politikai végrendelete: »A dákoromán kontinuitás hipotetikus elméletét politikai célok szolgálatába állítani – bűn.«”

Hasonló gondolatazonosság van a fent idézett mű és a *Malomkövek között* című beadvány között. Károly így ír: „Vajon olyan nemtörődöm, érzéketlen az emberiség, a világgözvélemény, hogy ne látná az erdélyi magyarság *malomkövek közti őrlődését*, pusztulását, ezt a modern népiertást? Sike-

rülni fog-e az, amit a román hivatalos politika oly szégyentelenséggel hirdet: »*meg kell valósítani az egységes román nemzetet*«, nagyon rövid történelmi időszakban, lehetőleg 1990 vagy 2000-ig?!”

Ekkor már Károlynak tudomása van arról, hogy a „hatvankettek beadványa” nem került továbbításra úgy, ahogy a szerzők azt eredetileg szándékozták. Am, mert fontosnak tartotta, mint remiszencia megjelenik gondolataiban és a *Hangok és vészhangok Erdélyből* című írásában.

Az idézett gondolat a *Malomkövek között* című memorandum naplómában található részében (Vincze Gábor a 3. lábjegyzetben utal rá, de nem idézi ezt a részt) így hangzik: „*Szívszorító, ha végiggondoljuk, hogy nem akadt ember az országban, aki nyilvánosan elvetette volna ezt az ördögi tervet, hogy 2000-re létre kell jönnie a »homogén szocialista román nemzetnek«, az »egynyelvű« országnak. A faji mítosz megszállottjai türelmetlenek, a határidőt túl rövidre szabták. Igaz, ami nem valószínű meg negyedszázad alatt, kellő céltudatossággal, kitartással és terrorral elérhető 50 esztendő alatt.*”

És Király Károly révén még egy információhoz jutottam: Takács Lajos mégsem juttatta el saját beadványát a felsőbb állami, politikai szervekhez. Ennek egyik oka egészségi állapotának megromlása volt. Károly éppen azért írta meg Takács Lajosnak címzett levelét, hogy az eredetileg Takács Lajos által is megfogalmazott gondolatok napvilágra kerüljenek, indirekt módon. Takács nem örült a dolgok illetén állásának, de kész tények elé lett állítva. Már nem tehetett semmit.

*Egy másik fontosnak tekinthető problémakör a levél közlésének ideje és helye.*

A naplómba 1979. december 24-én jegyeztem be a *Malomkövek között* című írásból részleteket. Ez a beadvány – mint említettem – Király Károly közvetítésével került hozzám, de a hozzá kötődő részletekre már nem emlékszem. Az akkori konspirációs körülmények között a birtokunkba jutott példány elkallódott.

Mind Kósa László, mind Vincze Gábor a memorandum dátumaként 1978. május 25-ét jelöli meg. Feltételezésem szerint ez volt az a dátum, amikor rászánták magukat a névtelen szerzők, hogy az írást valamilyen formában – csakis illegálisan – útjára bocsássák.

A levél megfogalmazásának, szerkesztésének, gépelésének éve minden valószínűség szerint 1977 vagy az ezt megelőző évek valamelyike, ám sokáig hezitáltak, mindig akadt valaki, aki ellenezte az elküldését. Király Károly a Takács Lajoshoz írott levelé-

ben 1978. január 20-án már említést tesz róla. Tehát ekkor a *Malomkövek között* című beadvány már elkészült, de amint azt Károly megemlíti, felsőbb szervekhez való továbbítása nem történt meg. Véleménye egyezik a Kósa Lászlóéval, svájci jegyzőhöz sem került letétbe. Közlésére meg egyáltalán nem került sor hivatalos sajtóorgánumban, se Romániában, se Magyarországon, ennek kivitelezése kétséget kizárólag elképzelhetetlen volt. Illegálisan terjedt főleg magyar értelmiségi körökben, noha szolidaritásuk elnyerése végett a román értelmiségiek célozza meg.

Hogy hol jelent meg egyáltalán? Angol nyelvterületen, New Yorkban: „egy példá-

nya eljutott a magyar nagykövetségen keresztül a külügyminisztériumba is (és angol nyelven megjelent a *Witnesses to Cultural Genocide, First Hand Reports on Romanias Minority Policies Today* című kötetben, 1979-ben New Yorkban, az American Transylvanian Federation Inc. és a Committee for Human Rights in Romania kiadásában, Schöpflin György előszavával” – adja meg a felvilágosítást Vincze Gábor idézett írásában. És, amint Király Károly megemlíti a Takács Lajoshoz írott levelében, ő maga juttatta el az amerikai szenátushoz.

Íme, azok a részletek, amelyeket érdekesnek találtam bemásolni a naplómba 1979 karácsony estéjén.

„Panaszra nyitjuk hallgatásra parancsolt szánkat, hogy ne mondhassák utódaink: nem volt bátorságunk a végveszélyben szót kérni.”

„A II. világháború befejezésekor az erdélyi magyarság abban a balga hiedelemben ringatta magát, hogy olyan történelmi korszak nyílt előttünk, amelyben a faji megkülönböztetés üldözendő cselekedet lesz, amikor ki-ki szabadon használhatja anyanyelvét, ápolhatja ősei szokásait. Annál is inkább reménykedtünk, mert történelmi tapasztalat bizonyította, hogy **Európa országainak határait nem az önrendelkezési elv alapján jelölték ki.** A II. világháború után ugyanazok a fatális szenvedélyek hatottak, mint az első befejezése után. Tudtuk, hogy a hatalmi politika mindig előbbre való, mint az etnikumok lehetőség szerinti egybetartozása. Amikor népeink sorsa felett döntöttek, minket nem kérdeztek meg, amiként Titeket sem. **Reméltük mégis, hogy Európa valóban demokratikus alapon rendeződik újjá.** Olyan elvek alapján, amelyek másodlagos problémává teszik a határok »hollétét«, mert **minden állam biztosítani fogja nemzetiségeinek az egyenlő jogokat,** a határokon kívül szorult népcsoportok otthon érezhetik magukat új hazájukban is. Így reméltük!”

„**Akiket erőszakkal eltávolítanak a magyar iskolákból, azokat megfosztják nemzeti kultúrájuktól:** ez az első lépcsőfoka egy etnikai csoport megszüntetésének. Ez ellen a **céltudatos asszimiláció** ellen minden józan ember tiltakozik. Emberi tisztességünk is megköveteli, hogy minden erőnkől tiltakozzunk az ellen, hogy a legdurvább erőszakkal elválasztanak bennünket attól a tízmilliós közösségtől, amelyhez etnikailag tartozunk, amelynek hagyományait meg akarjuk tartani és tovább akarjuk adni, akikkel a kapcsolatunkat félelem nélkül ápolni akarjuk.”

„Kérdezzük Tőletek! Mi a bűne a romániai magyarságnak, hogy a kormányzat megkondította felettünk a vészharangot? Miért degradáltak bennünket »aljanépnek«, »barbároknek«, »jövendőyeknek«, »ázsiaiaknak«? **Miért uszít ellenünk** a kormányzat exponense, a legnationalistább, sőt nyugodtan mondhatjuk, fasiszta ideológiát hirdető prominens személyisége, **Adrian Păunescu?** Hiszen a román értelmiség java része is elitéli féktelen uszításait, **a román ifjúság nacionalista fanatizálását, magyarellenes lázításait.** Kérdezzük: miért tüzelhet egyre vadabban ellenünk?! A választ tudjuk: **csak azért, mert kifjezi a kormányzat szándékát,** elképzeléseit, csak azért, mert a kormányzat elhatározta: nekünk, romániai magyaroknak, el kell tűnnünk a történelem süllyesztőjében, hogy létrejöhessen egy **nacionalista lázalom, az »egységes szocialista román nemzet«.** Az emberiség szégyene, hogy egyáltalán meghirdethető **egy olyan távlati program, amely arra hivatott, hogy egy ország nemzetiségeit erőszakkal megszüntesse.** A szocializmus meggyalázása, hogy a legretrográdabb tervhez a leghaladóbb eszme zászlaját lobogtassák. Olyan mindez, mint egy lidérces álom. Szívszorító, ha végiggondoljuk, hogy nem akadt ember az országban, aki nyilvánosan elvetette volna ezt az ördögi tervet, **hogy 2000-re létre kell jönnie a »homogén szocialista román nemzetnek«, az »egynyelvű országnak«.** A faji mítosz megszállottjai türelmetlenek, a határidőt túl rövidre szabták. Igaz, ami nem valószínű, hogy meg negyedszázad alatt, kellő céltudatossággal, kitartással és terrortal elérhető ötven esztendő alatt. Ám ha ez a terv egyszer valóra válik, akkor a történelem ítélőszéke előtt nemcsak a felelős vezetők fognak felelni (a román értelmiség is, ha közömbös marad egy népcsoport kipusztulása előtt.)”

I. C. Drăgan: „Mi, trákok, a román nép több ezer éves történelme [...]”; „A történészek, akik a mi történelmünket bemocskolják, miközben a títeket dicsőségkoszorúval övezik...”; „ha egy hazugságot többször ismételsz, igazságnak tűnik? [...]”

**„Okosabb lenne kimódolni az együttélés európai feltételeit, mint gyűlöletet szítani az erdélyi magyarság ellen.** Ám a nemzeti góg, a mindenkinél hősibb román nemzet ideáljának megteremtése majdhogynem lehetetlenné teszi az együttélést. A román történészek nagy része mániákusan keresi, kutatja, hogy a nemzeti dicsőséget miként lehetne öregbíteni, és ez a nagy igyekezet szatírába és paródiába fullad. **A történelemhamisítás mindennapos gyakorlat lett.** Ennek a machinációnak a letragikusabb következménye, hogy gyermekeink és gyermekeitek tudatába befészkelje magát az a hamis »ismeret«, hogy a népek rangsorolhatók, hogy miközben Ti egyfolytában nemeslelkűségről tettek tanúbizonyságot, mi, magyarok a legfelháborítóbb szörnyűségeket követtük el Európában.”

„Daicovicăiu prof. pol. végrendelete: **»A dákoromán kontinuitás hipotetikus elméletét politikai célok szolgálatába állítani – bűn.«.**”

„A nacionalizmus megszállottjai elhatározták a magyar óvodák, ált. iskolák és középfokú oktatási intézmények elsorvasztását, és ami még felháborítóbb, hogy **az erdélyi magyarságot még a nevéől is megfosztják.** Nem egy tudományos munkában, köztük a kortárs irodalmat bemutató ALBATROS enciklopédiában **úgy beszélnek a mai romániai magyar írókról, mint »magyar dialektusban beszélő román írókról.«.** E megnevezés rendszeres használatát több ízben is sürgette a Központi Bizottság tájékoztatóin Cornel Burtică és Dumitru Popescu. Az utasítást, hogy a romániai magyarságot még nevéől is meg kell fosztani, a legfelsőbb vezetés adta ki.”

„A szocializmus bástyái között biztonságban érezve magukat **deklarálják a nemzetiségi kérdést az ország belügyének.** De kérdezzük, belügy-e, ha a hatalom bárhol a világon egy népcsoportot halálra szán?!” (A kiemelések az általam ma is aktuálisnak tartott gondolatok – K. I.)

(Megjegyzem, hogy ezek a részletek nem teljesen egyeznek a Vincze Gábor történész munkájában közölt részletekkel. A teljes szöveget ő sem közli. Viszont számos lábjegyzetekkel látja el. A tényről, hogy Vincze Gábor tulajdonában is volt egy példány, Kósa László tesz említést idézett műve 56. lábjegyzetében: „Vincze Gábor történész, tudományos kutató közléséből tudom, hogy szegedi középiskolás korában, 1980 tavaszán hozzájutott az íráshoz. Miután gépelve sokszorosította, följelentés után rendőri ügy lett belőle.”)

Nos, 1979 szép karácsony estéjén ennyire futotta az erőmből, hogy ezeket a gondolatokat átmásoljam egy illegálisan cirkuláló, gépelt példányról az akkori naplószerű feljegyzéseimbe. Most, hogy újragépeltem a beadvány mondatait, 35 év után is, déjá vu érzésem támadt. Jólesően emlékezem vissza e sorokra. A belőlük áradó emóciókkal, gondolatokkal teljes azonosulást érzek. Meglátásom szerint ennek a beadványnak az aktua-

litása ma sem kisebbedett. Kordokumentum az erdélyi szellemiség nagyjait foglalkoztató kérdésekről. Nem egy gondolata, sajnos, megőrizte aktualitását.

Megemlítésre méltónak találok – az ismétlés vádját is vállalva – a kolozsvári szerzők/szellemóriások eddig ismert névsorának újbóli felsorolását: *Kós Károly, Balogh Edgár, Takács Lajos, Kacsó Sándor, Nagy István* és még további 57.

Legyen a történészek dolga feltárni az ismeretlen 57 kilétét (ha ennyi idő elteltével ez egyáltalán még lehetséges!). Ne hagyjuk elveszni azt, amit a „nagy Öregek” életbe vágóan fontosnak tartottak!

Mindnyájunk érdeke, hogy semmi ne vesszen el. Mert a Szinnyei Júliától átvett idézet szerint: „Minden perc nyomot hagy ezen a földgolyón. Történhet akár csak annyi, hogy egy ember felemeli a kezét, milliók sorsát dönti el, és meghatároz egy korszakot. Rácsokat emel vagy dönt le valaki, s történelmet csinál.”

ADORJÁNI PANNA

## VAN-E ÉLET A BÁNYA UTÁN?

### Székely Csaba: *Bányavidék*

■ A *Bányavidék* olvasása közben mindegyre az az érzésem, hogy ebben a faluban (vagy községben?) bárhová is néznék, ott Székely Csaba-dramát találnék. A Bányadramák sajátos kronológiában és rokonsággal követik egymást, egyszerre vázolja fel a *Bányavidék* részletes képét és párhuzamos valóságokat. A három dráma három tipikus és tragikus témát dolgoz fel: a *Bányavirág* az egyre gyakoribb öngyilkosságot és ennek kapcsán a depressziót és alkoholizmust, a *Bányavakság* a román-magyar kutya-macska-barátságot, a *Bányavíz* pedig a katolikus papokhoz kapcsolódó nemi visszaéléseket tárgyalja. Mindhárom kérdéskör rendkívül komplex és a romániai magyar lét, illetve a székelység valóságos problémáiból ihletődik, amelyeket eddig nem igazán sikerült az erdélyi magyar (dráma)irodalomnak érdemben feldolgoznia. Székely Csaba a tipikus székely humor és beszéd ironizáló és eltúlzott nyelvtét választja a témák megszólaltatásához, ezáltal egyszerre kölcsönözve fanyarul drámai és lehangolóan könnyed hangulatot a darabbeli történéseknek.

A *Bányavirág* központi szereplője a depresszióval küzdő alkoholista Iván, aki a *Bányavidék* szomorú községében arra vár, hogy végre meghaljon az ágyhoz kötött beteg apja, akit féltestvérével, Ilonkával közösen ápolnak. Az apát, aki egyébként a darabban végig a szomszéd szobában van, és sosem látjuk, Mihály, a doktor ápolja, aki bár tíz éve él a községben, még mindig jövevénynek számít. A ház gyakori látogatói Irma, aki rendszeresen hoz kompótot a betegeskedő apának, és aki egyébként szerelmes Ivánba, illetve a férje, Illés, aki a szerzői instrukció szerint „enyhén görnyedten jár, és folyton mosolyog”. Illés az, aki mindig pluszban van, aki mindig zavar, és aki rendíthetetlen vigyorgással számol be a mindennapok egyhangúságát felkavaró hírekről és eseményekről, például arról is, hogy jön a tévé Magyarországról. Szinte természetes, hogy az állandóan részeg és mélyen reményvesztett helység lakosai közül ő lesz

az, aki a darabban öngyilkosságot követ el, és aki búcsúlevelében szívszorító könnyűséggel adja áldását felesége, Irma és Iván szerelmére.

Az öngyilkosság egyébként ugyanúgy része a mindennapoknak, mint az állandó pálinkaivás, nem csoda, hogy a helybeliek számára természetes halálnak az számít, ha például valakit „fejbe vág[na]k egy fejszével”. Illés öngyilkosságának tragikuma tehát nem magában a tettben rejlik, hanem abban, ahogy és amiért megteszi. Míg a darab egyéb szereplői kivétel nélkül önzöek és érzéketlenek a másik ember iránt, addig Illés hajthatatlan optimizmusa és saját életének kioltása valamiféle felfoghatatlan szeretetről és önfeláldozásról tanúskodik, amelyet a *Bányavirág*ban felvázolt környezet közömbös értelenséggel nyugtáz. Az egyetlen, aki valamit is megért Illés halálából, az Mihály, a doktor, akit ez az eset tántorít el attól, hogy ő maga is öngyilkos legyen. A darab egy részeg pillanatában a felismerését megosztja Ivánnal, aki viszont a monológ elején kiemegy a térből – ez tulajdonképpen az egyetlen reflexióval teljes pillanata a szereplőknek a drámában, és amint Mihály kimondja a gondolatait, azok azonnal fel is szívdóznak, és úgy tűnik, hogy nem is lehetne még egyszer elismételni azokat. A doktor revelációja abban rejlik, hogy megérti, hogy Illés a halálával többet tudott a körülötte levő embereken segíteni, mint ő, az orvos a praxisa által. Ezzel szemben az ő meghalása nem-hogy nem segítené, de egyenesen nyomorba döntené a családját. Mihály pontosan fogalmazza meg a két öngyilkosság közötti különbséget, s ezzel azt a mérhetetlen másságot, amit ebben a beteg térben Illés személye – még holtan is – jelent. Illés halála ugyanakkor mégsem lehet megmentés, a mássága nem képes megváltoztatni sem a körülötte levők életét, sem pedig a gondolkodását, és tulajdonképpen ez az igazi tragédia.

A *Bányavirág* kiválósága abban rejlik, hogy a lehangoló és igencsak fájó téma ellenére könnyed és mértéktelenül vicces is tud

lenni: nemcsak a székeleyes nyelv és az ebből származó poénok humorosak, hanem az a fesztelenség is, ahogy a darab szereplői a sokszor komor témákról, illetve egymásról beszélnek. És nem elhanyagolható az a színházi igencsak hatásos és nyereséges körülmény sem, hogy a dráma szereplői tulajdonképpen az első pillanattól az utolsóig végigisszák a történetet, következképp többé-kevésbé állandóan részvegek. Nagyon hasonló mechanizmusok alkotják a trilógia második darabjának, a *Bányavakságnak* a gerincét, ahol ugyan kevesebb pálinka fogy el, de cserébe vannak kisszerű, korrupt polgármesterek, szélsőjobboldali beállítottságú bicskás székeleyek, és – mintha csak egy rossz viccből lépett volna ki – van román rendőr is.

A *Bányavakság* időben mintha közelebb volna hozzánk: míg a *Bányavirág* cselekménye az elmúlt pár évtizedben bármikor megtörténhetett volna, addig a második darab történései egyértelműen a közvetlen jelenünkhöz tartoznak. A cselekmény szerint ugyanis Ince, a falu polgármestere rendőrt hív a mélymagyar Szécsi Izsákra, azt remélve, hogy a férfi falopásának nyilvánosságra hozása által megszabadulhat az egyetlen embertől, aki a következő polgármester-választáson őt legyőzheti. Azonban mint kiderül, Ince maga sem teljesen tisztességes, és a darab végére visszájára fordul a terve: Florin nem Izsákot, hanem őt jött kivizsgálni, amiért a falu mellett törvénytelenül építkezik, sőt úgy tűnik, hogy Ince testvére, Iringó is börtönbe kerülhet, amiért pár éve megölte a részeges férjét. A leleplezett Ince azonnal nekimegy a rendőr Florinnak, és egy gyors lefolyású szitkozódással teljes jelenet alatt minden etnikai sérelem felszínre kerül. Ince, aki lánya, Izabella jövője miatt keveredett illegális ügyekbe, végső kétségbeesésében és gyűlölettől fűtve megöli a rendőrt. A tetem eltüntetésében már Izsák is segítkezik – bár egyébként egymás riválisai, a rományülöletben egymásra találhatnak. Mindennek tetejébe Izabella és Iringó a jobb élet reményében Olaszországba mennek, ezáltal ténylegesen érvénytelenítve Ince minden kétes próbálkozását, hogy családja számára jobb életet biztosítson.

A *Bányavirág*beli halálesettel ellentétben a *Bányavakság* erőszakos halála nem a megmentés és önfeláldozás, hanem inkább az elkendőzés és önhazudás értelmében történik meg. És ahogyan a törvénytelen építkezést vagy falopást a falu megoldja és megemészt, úgy Florin meggyilkolása is elsimítódik. A külvilág szabályai mintha nem volnaik érvényesek erre a helyre, és ha érvényesek is, jobb nem hivatkozni rájuk – nem-

hiába megy a harmadik dráma, a *Bányavíz* papja a püspökhöz és nem a rendőrhöz segítségért, hiszen „[N]em is származott abból soha semmi jó ebben a faluban, amikor valaki rendőrt hívott ide”. Ugyanilyen íratlan szabály a közösségben a románok közös utálatlata, amelytől eleinte Ince mintha mentes volna. De gyorsan kiderül, hogy a román rendőr szívbeli fogadása érdekből történik, a leleplezés jelenetében pedig Ince azonnal átvált a szokásos gyűlöletbeszédre: mintha egyértelmű volna, hogy Florin azért nem fedte fel küldetésének valós okát, mert hazug román, hanem pedig azért, mert rendőrként titokban végzi a dolgát. A közöttük lezajló végső veszekedésben körülbelül minden kimondódik, ami a román-magyar ösgyűlöletet meghatározza, mindez pedig felszabadítóan nevetséges tálalásban, hogy még véletlenül se lehessen komolyan venni a dolgot. Teljességgel hiányzik a darabból a transzszilvanista pátosz és a Trianon feletti nosztalgikus szomorúság is, ehelyett egyszerű embereket látunk, akik a maguk módján próbálják túlélni egymást: a fiatal generációt képviselő Izabella elmegy „Olaszba”, a polgármester úgy lopja a falu pénzét, ahogy bírja, a férje alkoholizmusától megcsömörlött Iringó brutálisan meggyilkolja azt, Izsák pedig, aki az űrlapokat is rovásírással töltene ki, ha hagyják, otthagynja a Turul Zászlóalj Harcosait, mert túl liberálisnak tartja őket.

A *Bányavíz* a gyilkosság pillanatáig talán a legfelszabadítóbb a *Bánya*-drámák közül, mert egyszerűen és önironikusan mutatja be azt, ahogyan az erdélyi magyar közösségeket egyebek mellett a románok mély megvetése tartja össze – de ahogy ez a gondolat kirajzolódik, egyértelművé válik a tragédia elkerülhetetlensége. Florin nemcsak azért hal meg, mert beleavatkozik egy zárt közösség életébe, hanem azért is, mert román, és mert ilyen módon a halála értelmet nyerhet, sőt, mintha alapvetően indokolt volna. A darab legerősebb pillanata pontosan emiatt lehet Ince utolsó mondata, mielőtt többször beleszúrja Florinba a kést: „Dögöljetek meg mind, a szaros fiaddal meg az oláh istennel együtt!”

A *Bányavirág* községét a *Bányavakság*ban faluvá léptetik vissza, és mindebből a *Bányavíz*re csak egy még aszottabb helység marad, és sejtethető, hogy ha volna a falunál lejjebb, akkor most ott volnánk. És a történetből kiindulva valóban a legmélyebben vagyunk: a katolikus papok szexuális életének bugyraiban. Bár konkrétan csupán a dráma második felében derül fény az igazságra, vagyis arra, hogy Ignác gyerekkora óta molesztálja Mártont, a nevelt fiát és egyben

a templom gondnokát, a pap kétszínűsége és gyarlósága az első pillanattól kezdve egyértelmű. Szó sincs itt a hit és vallás szentségéről és az egyház előljáróinak feddhetetlenségéről – mindenki számára egyértelmű, hogy a pap csak szükséges rossz, ahogy az is, hogy rendszerint szeretőt tart (a pap szeretője a *Bányavidék* többi emblematisz figurájához hasonlóan egyébként mindhárom drámában megemléltődik), és természetes, hogy csak öregek járnak a templomba, és ők is csak aludni. Ahogy a *Bányavirágban* Illés temetésén a férfikórus által előadott 130. zsoltárt mindenki a Gyere velem a *Hargitára* című dalnak hallja, úgy a *Bányavízben* Ignác atya prédikációja nem a hit tüzetől lesz szenvedéllyel teljes, hanem azért, mert közben a pulpitus alatt nevelt fia, Márton orálisan kielégíti. És ha a *Bányavakságban* a falut a románok kollektív gyűlölete tartotta egyben, itt a reformátusok iránti utálkozás az egyetlen közösség.

Bár a *Bányavidék* mindhárom darabja mélyen tragikus történeteket dolgoz fel, mégis a *Bányavíz* a legkomorabb közülük. Míg az alkoholizmus, a székely idill illúziója vagy az etnikai feszültségek a közbeszédben jelenlévő és felszínesen, de tárgyalt témák, addig a gyermekeket molesztáló papok ügye, egyáltalán bárminémű problémafelvetés az egyházzal kapcsolatban vagy akár a homoszexualitás és a nemi egyenlőségek kérdése teljességgel kibeszéletlen részletei a romániai magyar közösségek létezésének. Ilyen módon a *Bányavíz* kissé kilóg a trilógiából: megkísérli, de nem tudja megütni azt a feszültséggel teljes hangvételt, amikor egyszerre tudunk nevetni és elkomolyodni a megjelenített, igencsak ismerős gyarlóságokat látva. Nem tudom semmilyen módon humorosnak érezni ennek a történetnek egyetlen aspektusát sem: sem azt, ahogy Márton megkísérel az öt évek óta molesztáló Ignáctól elmenekülni, de nem elég erős ahhoz, hogy szembeszálljon vele, sem azt, ahogy Irén, a házvezetőnő mindent elfelejt, mintha mindegyre az abúzus képeit próbálná eltörölni az emlékezetéből, annak

az abúzusnak, amelynek ő is tanúja és ismerője, és ami ellen semmit nem tesz, ahogy azt sem, ahogy ez a mérgező közösség különféle módokon teszi tönkre mind a bántalmazott Mártont, mind a vallásos beidegződésektől mentes, naiv Imolát, aki bele mer szeretni egy reformátusba. A *Bányavíz* nem vicces, és bár igen fontos problémát jár körbe, és fontos és jó, hogy megkísérli körbejárni, talán jobb volna, ha egyáltalán nem is próbálna humorosnak lenni.

A *Bányavidék* meglepetése, hogy így, könyvben és együtt olvasva sokkal komorabb és szomorúbb trilógia, mint ahogy arról a szóbeszéd és az eddigi előadások tanúskodnak. Talán úgy tűnhet, hogy a humor elengedhetetlen tartozéka ezeknek a szövegeknek, de pontosan a *Bányavíz* ilyen szempontú sikertelensége a példa rá, hogy nem biztos, hogy kötelező így olvasni őket. Ahogy Csehov drámáit szinte képtelenek vagyunk néha viccesen játszani – hála Sztanyiszlavszkij kánonalkotó rendezéseinek –, úgy szokatlan, de annál izgalmasabb Székely Csaba trilógiáit a humornak ellenállva olvasni. És nem véletlen a csehovi párhuzam: a *Bányavirág*ból pimaszul süt a *Ványa bácsi*, ahogy a *Bányavakság* végén mintha a *Cseresznyés kert*beli Firszet látnánk Incében, ahogy az Izsák által lefoglalt lakásában még egy kicsit elüldögélne. És végül ott van Márton, aki szobrász és költő szeretne lenni, és akit rákényszerítenek arra, hogy felolvassa a *Nézte a tenger a hátamat* című versét: ő az apátlan Trepljov, akit Nyinája, a darabbeli Imola egy reformátusért hagy ott. Márton a féltékeny dühtől elborulva megerőszkolja a lányt, mintegy továbbadva mindazt a sérelmet, amit rajta elkövettek. Mind ismerős alakok ezek, és nemcsak a csehovi drámákból, hanem a saját életünkéből is: és fájó, hogy a 19. század vége olyan természetesen köszön vissza, mintha azóta is ott ülnénk az elhagyott cseresznyés kertben, a valamikori bánya helyén, és várnánk, hogy legyen már végre valami.



# PARADOXONOK A MENNYTŐL A FÖLD ALATTIG

## Sigmond István: *Egy ateista tanácsa: higgyetek Istenben!*

■ Kicsit nagyképűen azt mondhatnám: figyelmet, követtem Sigmond István sorozatát a *Helikon*ban, valójában véletlenül akadt meg a szemem egyik, a fenti címmel közölt írásán, és attól kezdve rá-rákerestem az aktuális darabra. Meglepő volt a műfaj is, a hangnem is, újra és újra kíváncsivá tett: mi következik, s az vajon milyen összefüggésben áll a korábbi részekkel, egyáltalán: összefüggő egész részei, vagy alkalmi művek ezek? Nem született meg az egyértelmű válasz, ezért kapva kaptam az alkalmon, amikor a furcsa című darabok ugyanezzel a címmel immár kötetbe rendezve jelentek meg: most végre összeáll majd a kép. De meg kell vallanom, az immár egybeszerkesztett szöveg egésze sem adta könnyen magát, egyértelmű válasz most sem állt össze: egyrészt mert a könyv több szöveget, más írásokat is tartalmaz, másrészt mert más sorrendben következnek az egyes darabok, más gondolatmenetet, logikát követnek, ami feltételezhetően a szerzői elgondolás és újrendezés eredménye – legalábbis feltételezem, mert hiába forgattam a kötetet, nem találtam a szerkesztő nevét a címnyegedben; még a szöveg vezetőjára/korrektorára sem történik utalás (pedig ez utóbbi munkája helyenként elkelt volna).

Ez tehát egy másik mű, hiszen az elrendezés újabb, más gondolatokat sugall. A kötet első részében kilenc novella sorakozik, s csak azután következik a címmel is kiemelt felszólítás, ajánlás, buzdítás. Végül a könyvet egy interjú zárja: *A hit ányékában élek*, amelyben Demeter Zsuzsa pályájáról és írói hitvallásáról, a világ dolgairól, az irodalmi életéről beszélget a szerzővel. Sigmond István itt kulcsmondatokat fogalmaz meg, amelyek bizonyos mértékben segítenek eligazodni írásai világában, bár maliciózan arra is utal, az irodalomértés nem mindenkinek kézenfekvő, „olcsó multság”, s aki túl könnyen akarja ma megúszni, az értelmezés fáradságát megspórolni, az vele pórol jár. Azt is sugallja: aki kritikusként akar tet-

szelegni, az dolgozzon meg a megtisztelő címmel: „Hogy szövegeim koherens értelmezését egyre lehetlenebbnek érzik egyes irodalomkritikusok, [...] a kritikus próbálja meg újra és újra a koherens értelmezést, és ha ez nem sikerül neki, próbálja meg még egyszer, még egyszer és még egyszer, végül csak sikerül neki.” Az interjú olvasva bizonyos fokú megkönnyebbüléssel tértem vissza a novellákhoz, egyértelművé vált ugyanis, hogy nem lesz egyértelmű válasz, hogy az értelmezés kulcsa éppen az, hogy nem egyértelműségek rajzolódnak ki. Írásaiban, írásai világában legegyszerűbben a paradoxon van otthon. Meg is fogalmazza: „Évről évre komorabbak a szövegeim, mert – úgy érzem – évről évre komorabb a világ. Hogy hőseim mégis próbálnak hinni valamiben? Igen, tulajdonképpen én is próbálok hinni valamiben, igen kevés sikerrel. És az istenkeresés is az én istenkeresésem: ateista vagyok, de hiszem azt, hogy hinni kell Istenben.”

Ehhez a paradoxonhoz kiválóan illeszthető egy hívő ember sommás összefoglalása, a Nadas Péteré *Az utolsó mérföld* című, Polcz Alaine és Bitó László életről és főleg haláláról, meghalásról szóló beszélgetőkönyve előszavából: „Van itt egy végzetesen nagy rés a híres emberi tudományosságban. A vallásos megismerés meg egyenesen a botrányos hiányra építi a maga gondolkodási és érzékelési rendszerét. Ráadásul az egyik világmegismerési forma a másikat nem fedi le, nem is magyarázza. Legfeljebb vitáznak, de nem cáfolják és nem egészítik ki egymást. [...] Mintha roppant légvárakat látnánk magunk előtt, illuzórikus szellemi szomszédvárat. Ezeket innen vagy ezeken túl maradna még a józan ész, amivel a nagytudású természettudósokat és a mélyenszántó teológusokat nagy szamaraknak látnánk.” Ez a gondolatsor mélységes összhangban áll a magát ateistának valló és másokat hitre buzdító Sigmond István-féle attitűddel. Ez is paradoxon, ugyanakkor logikus

következmény, talán az egyedül logikus és hiteles következménye a halmozódó élettapasztalatnak. Nádas még hozzát teszi: „Miért ne éppen arra lennék kíváncsi, amiről a legkevesebbet tudhatom? Miért ne a legmélyebb szakadékba néznék bele? Miért ne kérdezném, hogy a józan észnek miért ne lennének szűkre szabva a határai?” Ez Sigmond István e cím alatt kötetbe gyűjtött és közreadott novelláinak mottója és motívója is. Novellái, köztük kiemelten a címbeli sorozat darabjai a „mély szakadék” szélére visznek, és mintegy arra készítetnek, hogy az emberi egzisztencia evilági és azon túli kérdéseivel nézzem szembe az olvasó. Tekintsen a lét mélyére, néhány pillanatra szinte szédüljön bele, majd felegyenesedve folytassa az életét. Közben észrevétlenül, a paradox látás- és ábrázolásmód segítségével olyan etikai súlyokat helyez el a vállán, amelyek mindenképp nézőpontja változására indíthatják (ilyen például a *Látogatók*, a *Békatánc*, *Az állandó szoboravatás, Isten sír*). Ezt egyáltalán nem holmi (olcsó) meggyőzősi retorikával éri el a szerző, hanem úgy, hogy még a látszólag távolságtartó és elméleti síkon mozgó szövegeit is átszövi a nagyon személyesen megélt, megküzdött, megszenvedett tartalom. Vannak aztán olyan történetei is, amelyek egyszerűen csak a lét sivár abszurdításával szembesítenek (többek közt *Az elmaradt temetés*, a *Többarcú nyomor, Akit csak a temetőben látnak szívesen, Isten merre van ilyenkor? Hullaszállítók, Jogos önvédelem?, Csoportterápia, Szabadlábban*). És ott vannak az Isten problémájával, a lelkek (halálon túli, életen inneni) sorsával, a transzcendens létmóddal tételesen foglalkozó írások (például *A fekete angyal, Angyalok, Nemes versengés, Vége van?*). De ez az osztályozásnak tűnő csoportosítás csak részben egyértelmű, hiszen bőven van abszurd, sötét, lehangoló és a világot a maga kilátástalanságában megmutató elem minden novellában, s ezek mind megszenvedett tartalmak, ugyanakkor még a legképtelenebb és legkilátástalanabb végű szövegekben is érezhetőek az etikai súlyok, amelyek a szerző vállát nyomják. Isten problematikája sem egyszerű kivezető út,

nem is a világban tapasztalható szörnyűségek és nyomorúságok láttán a tagadás választása. Az Isten-problémát nem bagatellizálja, nem teszi nevetségessé, ugyanakkor nem is tolja, nem magasztosítja fel az elérhetetlenség magasába. Olykor a rá jellemző komor, sokszor valósággal lesújtóan sötét színek közül lírai hangok szólalnak meg. „A csermely csobogása is én vagyok, a búzalkaszban a búzaszemek az én arcomat viselik, a mosolygó gyermekarcon én vagyok az öröm, a kutyákban a gazdi iránti hűség is én vagyok, merthogy Minden én vagyok.” (*Három Biblia*) Ilyen ritka, fénylő pillanat a tömeg által a Földanya énekeként értelmezett, valójában a csatornában megbújó számkivetettek karácsonyi, föld alól felhangzó éneke is, amelynek csodáját így összegezi a kötet zárónovellájában, az *Ünnep van mindennütt: a mennyben, a földön és a föld alatt* címűben: „Isten mindent látott, s ha lettek volna könnyei, sírva fakadt volna. Lám, mondta magában, a teremtés újra értelmet kapott.” Ám míg a *Három Bibliában* (amely a kötet címnek is kiemelt fő fejezet első szövege) felhőtlenebb a lírai hang, az utolsó novellában tragikomikus felhang vegyül bele, hiszen az olvasó már tudja, amit a novella csodát kiáltó szereplői nem tudnak: hogy nem a föld gyomra zendül önkéntelenül is karácsonyi, ünnepi örömré, hanem a nyomorultak kórusa így próbál léte lehetetlenségén erőt venni. Ezzel ugyanakkor mintegy keretbe foglaltan felmutatja a szerző az írsokra, a kötet egészére jellemző vonások sorát, eszköztára fő elemeit. Bár az írások összképe valóban komor, ahogy a szerző maga mondja, ezzel az elrendezéssel akarva-akaratlan a reményt lopja be végső hangként a mégoly lehangoló világba. Azaz Sigmond István keményen és nagyon őszintén küzd az általa érzékelhető létmódok sötétségével, de nagyon következetesen komolyan veszi önmagát, azt az énjét, amely ateista, s amely azt szeretné továbbadni, hogy ezt s a világ minden esendőségét, tragikumát csak úgy lehet túlélni, ha törekszik az elfogulatlan szembenézésre és a hitre. A hitre, hogy hinni kell.

**Bodó Márta**

# SORSOK, ÉLETTÖRTÉNETEK A 15. SZÁZAD FORDULÓJÁN

## Erdélyi Gabriella: *Szökött szerzetesek. Erőszak és fiatalok a késő középkorban*

■ 2005-ben Erdélyi Gabriella, a Magyar Tudományos Akadémia Intézetének újkori történelemmel foglalkozó tudományos munkatársa *Egy kolostorper története* címmel jelentette meg doktori disszertációjának kötetté szerkesztett változatát. A kultúrtörténeti kismonográfia vatikáni levéltári forrásanyagra támaszkodó, szakszerű és egyben olvasmányos munka. Ennek a témának a folytatása az alábbi ismertetőben bemutatott kötet.

A *Szökött szerzetesek* a 15. század végén, 16. század elején az egyházban végbenő különös eseményekről számol be, nemegyszer személyes történeteket is elmesélve. A korban változások sora követhető nyomon, hisz ekkor virágzott a humanizmus, a reneszánsz, jelent meg a reformáció egyre inkább teret hódítva Európában. A szerző – e változásokat tartva szem előtt – a középkor egy igen jelentős rétegének mozgását, e történésekre való reakcióját vizsgálja. A papság és a szerzetesség ugyanis meghatározó eleme volt a középkori civilizációnak.

A kötet a papi és a szegény rétegek közötti viszonyról, a szegények tanulási lehetőségéről, a papság büntetteiről árulkodik, sokszor megdöbbentő következtetéseket von le. A nyolc fejezetben tárgyalt különböző, de mégis egymáshoz kapcsolódó témák közös aktorai a szegényparasztság és a klerikusok képviselői. A szerző felhívja figyelmünket arra, hogy olyan vatikáni forrásanyag feldolgozásáról van szó, amely alapján a fent említett témakörök kapcsán (paraszti rétegek tanulási vágya, a papok büntetteinek mikéntje) felmerülő kérdésekre válaszokat kaphatunk. Fontos megemlíteni, hogy a korszakban nagyon sok kérvény, kérés érkezik a Pápai Penitenciária hivatalához – az okok: a szerzetesek szökése és a későbbi bünbocsánat elnyeréséhez szükséges pápai oklevél kérése, gyilkosságok alól való feloldozás, paráznság elkövetéséért való megbocsátás stb.

Az első fejezet, amelynek címe *Szökés a kolostorból*, olyan kérdésekre keresi a vá-

laszt, mint például: mit kínálnak a kolduló rendek a fiataloknak, amiért sokan a szerzetességi életformát választják? Miért szöknek meg a későbbiekben? Mi az, amit elhallgatnak a szökevények a bünbocsánat kérésakor? A szerző az iratok alapos átvizsgálása után olyan következtetéseket vont le, amelyek jól tükrözik az adott társadalom mentalitását, gondolkodását, céljait. Megállapította, hogy a közös és az általánosan bevett szokásnak tekinthető érvek a kolostorba való belépésre a szülői ösztönzés, a kiskorúságra való hivatkozás, a kényszerítés. Az adott társadalmi rétegből való származást figyelembe véve Erdélyi Gabriella szerint a szegény rétegeknek a társadalmi felemelkedés, a tanulási lehetőségét nyújtották a szerzetesrendek, ami hozzájárult a későbbiekben való boldoguláshoz. Jól alátámasztja ezt a feltevést a tény, miszerint sokan nem akarták letenni a szerzetesi esküt, amelyre hivatkoznak a felmentést kérelmező levélben is, azzal érvelve, hogy az eskütétel kényszer hatására történt. Ez azonnali érvénytelenítő oknak számított a korban. Az érvelés, miszerint a szegény rétegek az egyházi pályát a tudás megszerzését lehetővé tevő egyetlen lehetőségként tételezték, a kötet mindegyik részében legfontosabb indokként jelentkezik. Ehhez azonban rengeteg egyéni történet kapcsolódik, amelyek érdekessé, színessé teszik az olvasó számára a kötetet. A következő fejezet *A felemelkedés kapui*, amelyből megtudhatjuk: mit lehetett tanulni az egyes szerzetesi kolostorokban. Mi volt a kínálat. Kik éltek a lehetőséggel. Miután rövid ismertetést kaptunk a szerzetesrendek szokásairól, életmódjáról, tudás- és tanítási szintjéről, arra is választ kapunk, hogy mely társadalmi rétegek mely szerzetesrendeket favorizáltak. A mezővárosiak általában a ferencesek kolostorait keresték fel, míg a városi és falusi származásúak a domonkosok és részben az ágostonosok iskoláit részesítették előnyben. A falusiak nemcsak arra törekedtek, hogy egy magasabb szintű tudást nyújtó kolostor-

ba menjenek, hanem az is szempont volt, hogy ez több lehetőséget nyújtó nagyobb központban, városban legyen. Azok a mezővárosiak, akik szerzetesrendbe szerettek volna vonulni, elsősorban a saját városukban található ferences kolostor választották, amely megfelelt elvárásaiknak.

Egy másik fontos észrevétele a szerzőnek, hogy a legtöbb szökött szerzetes a domonkos rendből került ki. Ez azzal hozható összefüggésbe, hogy ez a rend nyújtotta a legnagyobb tudás, tanulás lehetőségét, így a szökezés maga összeköthető az iskolázottsággal. Feltételezhető, hogy olyan tudás megszerzése céljából vonultak be a rendbe, amelyet a későbbiekben világi szinten igyekeztek hasznosítani. Az értekezés végén két újabb kérdés jelenik meg (Milyenek voltak egy diák napjai a kolostoron belül?, Milyen viselkedésmódot sajátítottak el?), amelyre a választ a következő fejezet adja: *Vadakból civilizáltak: lázadó diákok társasága.*

A tudás, amelyet a szerzetesek nyújtottak, miben különböztette meg a diákokat az egyszerű, őket körülvevő társadalomtól? A kérdés megválaszolására sok mindenre választ ad az olvasónak. Nemcsak a kolostorokban folyó iskolai képzést projektálja, hanem az illemre való nevelést is, amely a diákok egyes helyzetekben történő viselkedéséből is leszűrhető. A személyes történeteket figyelembe véve a szerző kétféle diáktypust jelenít meg: a gyerekes tréfát űző diákokat és a gyakori, felnőtt társaságában iszogató, önmagát megvédő, önálló diák típust. Ez utóbbi típus az, amely felkelti a szerző érdeklődését is, hisz ez az a csoport, amely nemegyszer vitákba, verekedésekbe, illetve gyilkosságokba keveredik, és ennek kapcsán megjelenik a Penitenciárius hivatalához benyújtott bűnbocsánatot kérő oklevelekben is. Az, amit eddig ismertünk, miszerint a középkori társadalom vadsága, tudatlansága arányos a gyilkosságra való hajlammal, hamis képpé válik a könyv olvasása után, ugyanis a közölt történetek cáfolják ezt a hipotézist. Több példa is illusztrálja, hogy a diákok nemegyszer követnek el bűntetteket. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a diákság, a klerikus réteg nem rendelkezett a társadalom átlagánál magasabb tudásszinttel és kifinomultabb viselkedésmóddal – ellenkezőleg, éppen ez a különbség vezetett jó néhány esetben összetűzésekhez a diákság, a tanult réteg, illetve a tudatlan, paraszti réteg között. Az, hogy mi történt azokkal, akik elhagyták a kolostor falait, arról az *Élet a falakon túl: úton lévő papok tábora című* fejezetben olvashatunk, amely a kolostorokból megszökött szerzetesek sorsát követi nyomon. Sikerült beilleszkedni, vagy

peremvidékre kerültek? Láthatóvá válik, hogy milyen lehetőségeik adódtak arra, hogy tudásukat érvényesíteni tudják a tanult diákok. Általában a halotti misék biztosítottak megélhetési lehetőséget, de többen is jegyzőként dolgoztak. Jelentős része a szökötteknek azonban a papi hivatalt választotta. Némelyikük nem rendelkezett javadalommal, ezért nemegyszer címre szenteltették magukat, ami azt is jól mutatja, hogy Itáliában mennyire nem ismerték a helyi viszonyokat. A javadalomért folytatott harc igen jelentős volt, hisz ez biztosított megélhetést a papok számára. Éppen ezért virágzó ággá válik az ügyvédi hivatalokban az okirathamisítás is. Azok, akik titulushamisításhoz folyamodtak, általában javadalom nélküli papok. A fejezet végén a szerző az 1514-es parasztfelkelés újszerű megvilágítását vetíti előre. Az eddigi historiográfiai eredmények ismeretében a szerző az általa használt forrásanyagból azt a következtetést vonja le, mely szerint a Dózsa-féle parasztfelkelésben részt vevő klerikusok fegyverforgása azzal magyarázható, hogy ők is ugyanabból a társadalmi rétegből származtak, mint a felkelők, azaz jobbágyok fiai voltak.

A klerikusok és laikusok együttélésének képét vetíti előre a következő fejezet, amely a középkori társadalom kohabitációját, társadalmi viszonyait mutatja be, konfliktushelyzetek, peres ügyek, vitás kérdések részletes elemzésével. Az adatokat vizsgálva kiderül, hogy a papság aránya nemcsak városokban, hanem a falvakon is igen jelentős. Továbbá fontos adatnak számít az is, hogy a nemesség mellett a papság is visel(het)te a fegyvert. A szerző ezeket különböző feljegyzésekkel, vitákat követő gyilkosságról való beszámolókkal és felmentéskérő iratokkal támasztja alá. Jól látható ebből a fejezetből, hogy a klerikus és a laikus réteg szoros kapcsolatot ápol egymással, amelynek nemcsak a templomba járás adott teret, hanem a kocsmák, különböző összejövetelek, amelyeket a papok is ugyanúgy látogattak, mint laikus felelőseik. Ezek az alkalmak azonban nemegyszer véresen végződtek. A szerző alkalmazva a Robert Redfield-i kettős modellt, levonja a következtetést: a papok nemcsak az elit kultúrájának, de a népi kultúrának is részesei voltak.<sup>1</sup> A szoros együttélés következménye a szerző meglátása szerint egy közvetítő szerep létrejötte a tanult és a tudatlan, paraszti réteg között, amit a papok töltöttek be.

A *Papi szerepek és gyilkosságok* címet olvasva akár felkaphatjuk a fejünket. A papok is gyilkosok lettek volna? A választ a fejezet frappánsan fogalmazza meg. Míg a korábbi részben két kultúra együttéléséről ol-

vashattunk, addig ebben a részben kiviláglik, hogy ez az együttélés milyen konfliktusokhoz vezetett a papság és a hívek között. Azt azonban a szerző már az elején leszögezi, hogy az erőszakos viselkedés az egymásrautaltságot is tükrözi. Felmerül a kérdés, hogy miért követnek el egymással szemben ilyenfajta cselekedeteket. Erdélyi Gabriella szerint a hívek elvárták papjaiktól, hogy különbözzenek tőlük, egyszerű emberektől. Nemcsak külsőségekben, de viselkedésben is. Nemcsak szakrálisan különült el a papi testület, hanem bírói és feudális hatalmából eredendően is. A konfliktusok mégis vagy ebből a „különbözösgéből” adódtak, vagy abból, hogy erkölcstelennek, nem paphoz méltónak ítéltetett meg az illető cselekedete. E látszólagos ellentmondás a papok státusának kettősségével is magyarázható, hiszen világi szerepeket is betöltöttek.

*A Dózsa-felkelés arcai: tabuk és emlékezet 1514 mítoszaiban* című rész újfajta megközelítése a témának. A szerző által vizsgált források alapján néhány érdekes dolog derül ki. Ilyenek például, hogy míg a világiak nem jelentették fel egymást a felkelésben való részvételért, addig a papok jelentős számban írnak egymás ellen irányuló feljelentéseket, amelynek nem lehetett más oka, mint a javadalomért folyó harc.

A könyv utolsó fejezete a török hódoltság időszakát tárja elénk. Ahogyan az egész magyar kultúrára, úgy a papság életére is nagy hatással volt a törökök által uralt periódus. A kötet szerzője arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen túlélési lehetőségek adódtak a klerikus rétegnek. Tulajdonképpen két lehetőség között választhattak: vagy felvették a török szokásokat, vagy megőrizték saját vallásukat, kultúrájukat, ami viszont komoly veszélyekkel járt. Azoknak, akik a menekülést választották, útjuk egyenesen Rómába vezetett. A fejezet második részéből kiderül, hogyan viszonyul a papság a háborúhoz, mennyire vesz részt benne, vagy mennyire ítéli el ezt. Láthatóvá válik, hogy a kereszténység nevében vagy védelmében történő öldöklés mentségként szolgált, emellett nemegyszer találkozik a szerző a kegyetlen erőszak szükségességével is, ami indokként jelenik meg az adott forrá-

sokban. A háborúban részt vevők úgy gondolták, hogy ilyen korszakban sajátos szabályok uralkodnak, mert a civilizált közösség megmentése egy félbarbár ellenséggel szemben felülír minden erkölcsi vonatkozású kérdést.

A jól strukturált kötetnek sikerül bemutatnia az adott témakört a maga teljességében azáltal, hogy a témához kapcsolódó kérdésköröket külön fejezeteken belül, kutatói alapoossággal dolgozza fel. Könnyű nyelvezetű, olvasóbarát, képekkel ellátott munkáról van szó, amely inkább a szélesebb olvasótábornak íródott, mintsem a szakmabelieknek, azonban ez nem zárja ki a könyv szakmai jelentőségét, hiszen nemcsak a laikusoknak nyújt érdekes információkat egy zűrzavaros korszakról, hanem olyan kérdésekre ad választ, amelyek a kutatók számára eddig ismeretlenek voltak. Ezek megismerése kiindulópont lehet újabb kutatások elindításában, például személyek sorsát lehet ezáltal nyomom követni, életrajzok születhetnek belőle. Ugyanakkor a szerző nem minden esetben közli a háttérinformációkat, ami arra enged következtetni, hogy ezt a tudást feltételezi az olvasókról. (Ilyen például, amikor Robert Redfield kettős kulturális modelljére utal, de nem vázolja, hogy az angolszász kutató tulajdonképpen hogyan is képzelte el ezt a struktúrát.) A fejezetekben feltett kérdések a témát illetően részlegesekek, hiszen még rengeteg kérdés merülhet fel a témakörökkel kapcsolatosan, mint például, hogy miért a domonkos rend a legkeresettebb ebben a korszakban. Erre az egyetlen magyarázat a domonkosok által nyújtott tudásszint, vagy az életformájuk is vonzóbb volt a fiatalok számára? Hiányoltam továbbá a kutatás módszertanát, hiszen még ha a széles körű olvasórétegnek is íródott, szakmailag is új tényeket, forrásokat tár fel. Azonban mindezek mellett talán ezek a felmerülő kérdések is egy újabb kutatás alapját képezhetik. A kötetet minden olyan olvasó figyelmébe ajánlom, akit érdekel a középkori társadalom, az egyházi réteg sorsa, viszonyulása egy változó világban a 15. század fordulóján.

**Markaly Aranka**

#### ■ JEGYZET

1. Robert Redfield: *Popular Culture in Early Modern Europe* című könyvében jelenik meg a kettős kulturális modell fogalma, amely kétféle kultúrát említ meg egy adott társadalomban: nagy kultúra – vagyis a magas-, tanult, klasszikus kultúra szinonimája, illetve a kis kultúra, amely az alacsony népi kultúrát jeleníti meg. Redfield szerint a kis és nagy tradíció folyamatos kölcsönhatásban van egymással. Erdélyi Gabriella is ezt a modellt alkalmazza könyvében, amikor a laikusok és a klerikusok együttélésének szintjére keresi a választ. Azonban a könyvben csupán említés szintjén jelenik meg, nem bontja ki és részletezi a redfieldi modell leképződését Magyarország esetére.

# A KANTIANIZMUS NEM KURIÓZUM

Gáspár László – Valastyán Tamás (szerk.):

*Az autonóm filozofálás jegyében.*

Tankó Béla redivivus (A Debreceni Egyetem tudós professzorai III.)

■ Bár a címben foglaltak ellenkezőjét senki sem állította (az itt ismertetett kötetben sem), régi filozófusok régi szövegeivel foglalkozni gyakran tekinthető pusztán önfelédlt lelkesedésnek a kultúrkuriózumok iránt. Egy ilyen vállalkozásnak pedig rövid távon nemcsak a hangzatos filozófiai tétjét, de a szűkebb történeti hasznát is elég nehéz lehet belátnunk. Tankó Béla (1876–1946) debreceni egyetemi tanár pályájának és műveinek nagy léptékű áttekintése pedig első látásra nem több kultúrkuriózumnál. A kuriózumok ugyanis mindig lehetnek érdekesek, de izgalmasak ennél sokkal ritkábban. Hogy miért fontosak, nos azt pedig még enél is nehezebb körülírnunk.<sup>1</sup>

Egy ilyen vállalkozás jogosultága valamiféle romantikus gyűjtögető magatartás (és ezek kedvelői) felől egészen biztosan igazolható, de sokszor nagyon megpróbáló ennél többet tennünk az ügy érdekében.

Ha a neki helyet adó könyvsorozatra tekintünk (*A Debreceni Egyetem tudós professzorai*), a szándék érthetőbb: az alkotók, szerkesztők a 2012-ben százéves debreceni universitas hagyományai előtt (is) tisztelgének. A klasszika-filológus ókortörténész Sarkady Jánost (Nemes Zoltán, 2009) és az irodalomtudós Pap Károlyt (Imre Zoltán, 2012) bemutató monográfiák után azt az alakot idézik fel az egyetem életének két világháború közötti szakaszából, aki kitartó munkával küzdötte fel magát a vidéki tanárságból, lett fontos és nem csak regionális hírnevű filozófia- és pedagógiatanár, végül az intézmény rektora. Ezen túl pedig nyugodtan lehet amolyan letűnt korokra jellemző reneszánsz embernek tekinteni. Egyszerre volt művelt koponya, jó oktató, kellően képzett és nem csak műkedvelő zenész, intézményéhez és a tudományhoz hű egyetemi polgár, valamint – mint látni fogjuk – bizonyos víziókkal is megáldott tudománypolitikus (lásd erről a könyvben Mudrák József

Tankó-életrajzát, 139. skk). De ez a tény (mármint a nem is szegényes debreceni egyetemi hagyományok előtti tisztelgés) azonban elég sovány érv lenne könyvünk „érdekessége” mellett. Félreértés ne essék: ezzel nem akarom a kötet sok hiánypótló és a magyar egyetemi hagyományokban mégoly otthonosan mozgó olvasónak is kiaknázatlan anyagot mozgató tanulmányát (a fent említetten túl Fenyő Imre, Gáspár László, Török Béla és Valastyán Tamás írásait) leértékelni. Inkább ki szeretném fejteni, hogy milyen haszonnal jár, ha – nagyrészt könyvünk nyomán – elkezdünk Tankó Béla életműve iránt érdeklődni. A haszon pedig itt szerintem csak részben származik abból, hogy újra felfedezzük a magyar filozófiai hagyomány egy súlypontját tekintve protestáns etikai alapokon szerveződő kantianus kultúrfilozófiáját, még ha ez a vonulat nagyon is lényeges nála (lásd ehhez Valastyán Tamás írását a kötetben, különösképpen 161–167.). A hangsúlyokat érdemes magukra a Tankó-írásokra, de még inkább azok kontextusára tenni. A kötetben ezekből két értekezés (*A filozófia problémája és problémái; A szabadság problematikája*)<sup>2</sup> és két akadémiai beszéd (az 1920-21-es évnnyitó dékáni beszéd és az 1936-es rektori beszéd és székfoglaló) szerepel. Tankó Bélának ezen túl néhány eddig kiadatlan, még szászvárosi tanári korszakából származó, Keller Imréhez címzett levelét közli a kötet (247–251.). Ami ezekben a szövegekben láthatóvá válik számomra, az a múlttal való foglalkozás és általában a történeti vizsgálódások kortárs használhatóságának és értékének kérdése. Ennek – kimondva vagy kimondatlanul – Tankó Béla munkássága nagyrészt csak apropója, még ha nagyon fontos apropója is. Mondanivalómat három szempont köré szervezem. Kis kerülővel hamarosan visszajutok Tankó Béla filozófiaképehez és a könyvben foglalt írásokhoz.



(1) *Kant a filozófia és a tudományok történetében.* Immanuel Kanttal foglalkozni és bizonyos filozófiai belátásait elsajátítani két okból is gyümölcsöző vállalkozás. Egyrészt azért, mert így az egyik legfontosabb és -gazdagabb modern filozófiai életművet ismerjük meg (de ezt tekinthetjük l'art pour l'art műveltséggyarapításnak is). A másik ok viszont tulajdonképpen az, hogy Kant szövegei a tizenharmadik századi ember tudományos nézeteiről adnak meglehetősen pontos képet. Kant gondolkodásában elég tisztán végigkövethető az, ahogyan a korabeli ember a tudás több forrásáról és ezek tulajdonképpeni egyenértékűségéről beszél. Az érzékelés és annak fiziológiája legalább olyan lényeges összetevője tudásunknak, mint az értelem mentális műveletei és többek között az a tevékenység, ami az emberi elme egyik sajátossága, hogy fogalmakat alkot, és ezeket ítéletekbe rendezi. De mint ezt nagyon fontos hangsúlyozni, Kant nem egy tudományos eszmerengetegben vágott jó filozófiai érzékkel rendet egyszeri és zseniális felfedezőként. Úgy alakította ki a maga sokszor nagyon világos és markáns álláspontját, hogy közben visszatükrözte a kor néhány elterjedt nézetét.

Arról a gondolatról van szó, hogy *érzékelés és értelem* egyenrangú felekként határozzák meg az emberi megismerést, miközben egymásra fontos és elengedhetetlen hatásokat tesznek. Ez a belátás, amely az előző századokban egyáltalán nem volt sem természetes, sem pedig gyakori, jobban érthető lesz, ha a korabeli orvostudomány Kant által is hivatkozott szövegei felől vizsgáljuk meg. Amikor még az 1760-as években a különböző pszichikai és elmebetegségekről írt esszét, a következőképpen foglalta össze az ennek tanulmányozásához szükséges alapelveket: „A megismerőképeség fogyatékoságait a fej betegségeinek neveztem, ahogy az akarat romlottságát a szív betegségének nevezzük. Csakis elmében megnyilatkozásaikra fordítottam figyelmet, anélkül hogy gyökerüket akarnám kikélni, amely tulajdonképpen bizonyára a testben van, s központja inkább az emésztőszervekben lehet, mint az agyban [...]. Sőt sehogy sem tudom meggyőzni magam arról, hogy az elme zavara – mint általában gondolják – nagyképűségből, szeretetből, túlságosan megerőltető gondolkodásból s a lelki képességek mindenféle helytelen használatából fakadna.”<sup>3</sup> Az elv, amit Kant nyilvánvaló módon egy Johann August Unzer nevű altonai orvos lapjából kölcsönöz (amire ő is hivatkozik), azt a gondolatot fejezi ki, hogy a pszichikai vagy „elme”-bajok, vagyis általában a megismerés fogyatékoságai nem

eredeztethetőek csak az „elme közvetlenül megelőző” állapotából. Inkább valamilyen testi rendellenességre (tehát egy másik képességünk rendellenességére) adott válaszként írható le. Ha felütjük Unzer orvoslapját, ott éppen ezt az elvet találjuk: ne próbáljuk az egyébként nagyrészt kifürkészhetetlen elme működését önmagából megérteni, ha közben sikerül az ennél sokkal érthetőbb külső megismerő működéseinkre és ezeknek a magasabb rendű folyamatokkal és képességekkel való összefüggésére fényt deríteni.<sup>4</sup> Kant ebből vonja le a filozófiai konzekvenciákat, melyek szerint nem csupán egyik megismerőképeségünk hibája egy komplex rendellenesség fellépése.

Egyrészt tehát érdemes az okok és okozatok összefüggésének vizsgálatában kiegyensúlyozottságra törekedni (amennyi fizikális, annyi lelki ok és okozat). Másrészt ez a viszonylag egyszerű orvosi analógia vezet el ahhoz az elképzeléshez is, hogy nem egyszerűen az érzékeink vagy az elménk csal meg minket, hanem a legtöbb esetben a megismerés valamelyik, az emberi természethez tartozó formája *tülli a hatáskörét*, miközben a többi megismerőképeséggel működik együtt.<sup>5</sup> Összességében tehát a jogkörein túl terjeszkedő képességek egyensúlyának elméletéről van szó, ami így több is egyszerű ismeretelméletnél. Ez vezet át minket a filozófia tulajdonképpeni feladatához, mely nehezen lenne érthető az itt idézett és a tizenharmadik századi tudásszemléletben gyökerező ismeretelméleti gondolat nélkül. A filozófia valami olyan, a tudásunk egészének működéséről, általános elveiről szóló elmélet, amely megismerőképeségeink kiegyensúlyozott együttműködését vizsgálja.

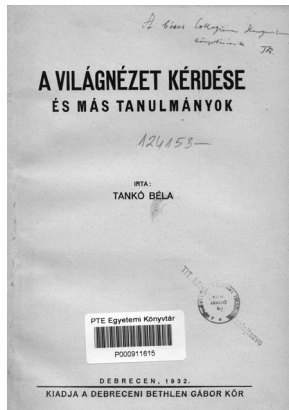
(2) *Kant, a világnézet és a filozófia általános problémája.* Ezért is mondja Tankó *A filozófia problémája és problémái* című szövegében, hogy Kant életműve inkább csak új hangsúlyokat helyezett ki a filozófiában (bár ő is előszeretettel használja a pompázatos „halhatatlan” és „fordulat” szavakat). Ahogy kicsit emotív nyelvezetben fogalmaz: „megnyugtatta a tudományokat, hogy egyiket sem akarja pótolni, se megpótolni [...], hanem magára vállalja azt a munkát, amelyet egyik sem végez, azt, hogy megmondja, mit lehet tudni, mit jelent egyáltalán: tudni, miért igaz, amit a tudományok tanítanak? Mi tehát a megismerő világ alkata?” (50–51.) Ennél sokkal pregnánsabban fogalmaz azonban egy kicsit lennebb, amikor azt állítja, hogy Kant egy olyan filozófia létrehozója, amely „a dolgok metafizikája helyett – a *tudás metafizikája* lett” (51.). Hogyan épül fel a tudás, melyek

az összetevői, és ezek hogyan működnek együtt? Hogyan válik valami tudássá, és egyáltalán mi tekinthető annak? Erről szól az az elméleti vállalkozás, amely nem a tárgyakat, dolgokat vizsgálja, hanem az önmagukban vannak, hanem a róluk szerezhető tudást teszi vizsgálatá tárgyává. Ennek a tudásnak a sokrétűségét ráadásul Tankó az úgynevezett *ontológiai és értékelő* tudat szembeállításával is példázza.<sup>6</sup> A tárgyakról szerezhető ismeretek és ezek értékelése, feldolgozása egyszerre összetevői tudásunknak. Mindeniknek *megvan a maga szerepe* (a), és *mindenik túlterjeszkedhet* (b) ezen a szerepen. Az előbbi az emberi természet egyik legfontosabb sajátossága, az utóbbi pedig az általa elkövetett hibák egyik leggyakoribb oka, ahogy az ilyen szellemben fogant elemzésekben a Kant előtti filozófiai irányzatok hibái is erre vezethetők vissza (47–49.). Az viszont különösen érdekes, hogy a tényekre és ezek értékelésére vonatkozó, egymással együttműködő tudásrétegek összefüggése adja a *világnézet* fogalmának filozófiailag patkolt és már nem naiv értelmét: „[...] megérteni a világ valóságait, hogy meg tudjuk való értékük szerint becsülni: ez a világnézetet adó filozófia feladata”. (37.)<sup>7</sup> Világnézete nemcsak mindenkinek van, hanem mindenkinek lennie is kell, hiszen a tudása mindenkinek ugyanazokból az alapvető rétegekből épül fel. A kérdés az, hogy ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz. Ennek a belátásnak nem lehet eléggé nagy jelentőséget tulajdonítani. Sőt, mint egy másik helyen szerzünk mondja is, a Kant emblematikus alakjával jelzett „modern filozófiának nincs jelentősebb felfedezése, mint e kettősség felismerése: az ontológiai és axiológiai szálak felfedezése világnézetünk szövetében”.<sup>8</sup> A világnézet tehát nemcsak egyetemes létforma, hanem egy ismeretelméleti és értékelméleti kategóriákban, de általában a tudás felépítésének és megvalósulásának gyakorlatában tárgyalható fogalom.

(3) *A modern egyetem és annak feladatai.* Ha így alapvonalaiiban tisztáztuk a filozófia feladatát, akkor már azt is jobban látjuk, hogy mit kell oktatni filozófia címszó alatt az egyetemi fakultásokon. Tankó az 1920-21-es tanév elején mondott dékáni beszédében ezt két pontba foglalva és az eddigieknél sokkal lényegre törőbben mondta el. Először is a filozófia oktatásának, illetve annak, hogy sok tudomány (a jog, a történelem, a földrajz, a természettudományok) filozófiai gondolatokon is alapulnak, van egy egyszerű „tudománytani” (mai kifejezéssel inkább: ismeretelméleti) és nem történeti alapja: „az értelem mindig

nem elégszik meg, míg a maga munkájának elvi alapjait nem tudatosítja; min nyugszik ez az egész empirikus ténycsomó, amit eddig átvilágított, mi teszi érvényessé egész róla nyert ismeretét?” (99–100.) Ezen túl pedig ott a második pont, ami szerint „megismertetvén az ismeret alkatának törvényszerűségét, a világnézet kialakulásának logikai alkatát, megmutatja a világnézet megformálódásában érvényesülő a priori tényezőket, s hozzásegíti az elmét annak belátásához, hogy a maga sajátos tudományterületéről hogy jut el [...] ennek az egyetemes feladatnak a szolgálatához.” (100.) Rögtön kiderül, hogy Tankó számára a megismerés bizonyos a priori elveinek vizsgálatát adja egy filozófiailag tudatos világnézet vagy világnézet tárgyalhatóságának feltételeit. Világnézet-elemzés tehát nincs megismerőképességeink a priori elveinek vizsgálatával. Mivel ehhez szükséges ismereteket, amelyeken az illető elvek vizsgálhatóak, a különböző természet- és szellemtudományok eredményeinek tanulmányozásával nyerhetünk, a változatos gyakorlati ismereteket adó fakultások és a filozófia elméleti vállalkozása kölcsönösen támogatják egymást. A szöveg eljárásának sajátossága, hogy az ismeretfilozófiából vett kiegyensúlyozottsági eszmét (megismerőképességeink kiegyensúlyozott együttműködésének gondolatát) az egyetem működése számára is modellként használja: ahogyan megismerőképességeink, úgy dolgoznak együtt az egyetemi karok is. Ugyanakkor nehezményezi, hogy ha ez az eszme a maga természetes alapjainak és az emberi megismerés természetes működésének köszönhetően nem haladna önmagától is a megvalósulás felé, akkor az egyetem adminisztratív funkciói és a mód, ahogyan alapvető céljait a mindennapokban képviselik, nem segítenék elő zavartalan működését. Mint mondja, a tudás „értékesítése” (87.) az egyetemi tanulmányok lényegi következménye, de nem oka és főleg nem elsődleges motivációja. A tisztán egyetemi munka a rendszeres, de szabad és bizonyos szempontokból nyilvánvalóan öncélúnak tűnő kutatótevékenység. Tankó úgy fogalmaz, hogy „[...] az egyetem maga nem gondoskodik ennek a tisztán egyetemi munkának a szabad végzéséről, annyira, hogy, mint némelyek kifejezik, az egyetem a maga eredményeit szinte az egyetem ellen éri el, s ha igazán egyetem volna, sokkal kevesebb erővesztéssel sokkal több egyetemi polgárból sokkal több kiváló gyakorlati munkást formálhatna s mindenesetre sokkal több tudóst” (91.).

Ez az idézet pedig – szinte közhelyként említtem – ma is aktuális. Azt viszont, hogy



megértéséhez több kell, mint hogy az azt tartalmazó szöveget egyszerűen egy gyűjteményes kötetbe válogatjuk, nem lehet annyit hangsúlyozni, hogy közhellyé silányuljon. Hamarabb válik a szöveg érdekes, de cseppet sem izgalmas kultúrkuriózzummá.

**Zuh Deodáth**

Tankó Béla egy ma szinte ismeretlen könyvnek példánya, egykoron saját adománya a bécsi Collegium Hungaricumnak, ma már a pécsi Tudásközpont gyűjteményének része

## ■ JEGYZETEK

1. A „kuriózium” kifejezést szokás a furcsaságok szekrényének vagy csodakamrájának (*Kuriositätenkabinett, Wunderkammer*) 17. századi kultúr- és művészettörténeti kategóriájához kötni. A vélemények azzal kapcsolatban is megoszlanak, hogy a furcsaságok gyűjteményei mennyiben tekinthetők a modern természettudományi múzeumok őseinek (lásd például Carla Yanni: *Nature's Museums: Victorian Science and the Architecture of Display*. Princeton Architectural Press, New York, 2005. 13–25.). Annyit persze mindenki elfogad, hogy ezek a gyűjtemények a tudományos kategorizáció problémájának fontos és érdekes epizódjai, de nehéz megmondani, hogy ezen túl mi a relevanciájuk, ha nem mutatjuk fel az ilyen gyűjtemények mögötti konkrét intézményes hátteret és tudományos szervezői érdeket. Önmagukban ezek a gyűjtések és listák nem sokat mondanak. Az sem elegendő, ha azt állítjuk, hogy a régi hiedelmek és az igazolt tudás közötti ismeretelméleti konfrontációt mutatják fel (John Bondeson: *A Cabinet of Medical Curiosities*. Cornell UP, Ithaca, 1997). Ez inkább a mai kor emberének (a felvilágosodás fogalmain keresztül látott) világról és nem a számunkra ma már különös ismeretek megértéséről szól. Ezért is fontos, hogy az információk ilyesfajta tárházához úgy közelítsünk mint a tudás előállításának és a tudássá formálódás vagy a tudásként való elfogadás folyamatának dokumentumaihoz. A kuriózumok haszna így a következő lehetne: tárgyak és fogalmak, eszmék és ember alkotta tárgyak, amelyek jól válogatva segítenek megérteni, hogy egy adott korban mit tekintettek, mit fogadtak el tudásnak.
2. A két tanulmány még az 1910-es évek második felében jelent meg. Az csak a kisebbik baj, hogy nem tudjuk meg, mi motiválta, hogy éppen ezeket a szövegeket válogatták be. De hogy hol és mikor jelentek meg, és hogy megjelentek-e már egyáltalán nyomtatásban, még azt is a kötet végének Tankó-bibliográfiájából (256–262.) kell kislabizálni. Ez pedig nem nagyon informatív, és nem kicsit zavaró.
3. Immanuel Kant: *Kísérlet a fej betegségeiről*. In: *Uő: Prekritikai írások 1754–1781*. Osiris, Bp., 2003. 430.
4. „Az efféle sejtések egyáltalán azon nyugszanak, hogy az agy mechanizmusát és általában azt az elsoóbséget, amivel erőinek kifejtésénél a lélek rendelkezik, nem értjük, és soha nem is érthetjük meg. A természet besejébe egyetlen teremtett lélek sem férközhet: és mily szerencse! Jó, ha annak külső héját megismerjük.” Johann August Unzer in: *Der Artzt 1761*. 150. sz. 310. Lásd még ehhez: Pedro Jesus Teruel: *Die äußere Schaale der Natur. Eine Fußnote zum Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764)*. Kant Studien 2013. 1. sz. 23–43.
5. A fej betegségeinek esetében a testi funkciók terjeszkednek túl a hatáskörükön, és ez vezet bizonyosfajta elméleti zavarodottsághoz. Más – akár ennél formálisán egyszerűbb – esetekben, például az érzéksalódások példájában sem egyszerűen arról van szó, hogy a szemünk rosszul működik, hanem arról, hogy rossz következtetéseket vonunk le egy érzéki információ feldolgozása során, például helytelenül általánosítunk. „[...] Nem mintha az érzékek mindig helyesen ítélnének, hanem mert egyáltalán nem ítélnének” – mondja Kant egy helyen. Lásd *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: *Uő: Antropológiai írások*. Osiris, Bp., 2005. 48. Ennek az itt adott összefüggő jellemzéséhez pedig Thomas Sturm: *Historical Epistemology of History of Epistemology: The Case of the Relation Between Experience and Judgement*. Erkenntnis 2011. 75. sz. 319–321.
6. Meg kell említeni, hogy ennek a koncepciónak az alapelemei már megjelennek Tankó kolozsvári tanárának, Böhm Károlynak a szövegeiben. Lásd pl. Tankó hivatkozásait Böhmre (*A világnézet kérdése*. In: *Uő: A világnézet kérdése és más tanulmányok*. Bethlen Gábor Kör, Debrecen, 1932. 16.)
7. A naiv világnézet egyrészt az, amit Tankó a „csak teázás” vagy a „vegetáriánizmus” filozófiájának nevez (i. m. 7.), másrészt az, ami az öntudatlanul kialakuló szemléleteink révén anyagot ad a tudatos rendezésnek és megformálásnak (i. m. 6.). A naiv világnézet tehát a köznapi életstílust, de ugyanakkor a reflektált gondolkodás ismeretelméleti feltételét is jelenti.
8. I. m. 16. és lásd még 20–23.

# SZINTETIZÁLÓ VERSESKÖNYV A KULTURÁLIS EMLÉKEZETRŐL

## Állítások Lászlóffy Csaba *Pókok a sebezhetőn* és *Átörökített magány* című kettős verseskötetéről

■ Lászlóffy Csaba legújabb kettős verseskötetében irodalmi-eszmei-kulturális szintézisre törekszik, a magyar és európai kultúrát, annak egyetemességét igyekszik láttatni versei páratlanul gazdag, polifonikus világában. A költő e nagy volumenű, ráadásul dupla kötetében is, miként gyakorlatilag egész életművében, a teljességre, az egész őt körülvevő világ (ideértve a térbeli és időbeli dimenziót is) versben történő megragadására tesz kísérletet – szövegei egyszerre nyilatkoznak meg a múltban és a jelenben, nyelvileg konstruált énjét az egész létezésre kiterjeszti, s e szintézisigény keretében egyszerre képes magyarként, erdélyiként, európaiként, no és persze mindenekelőtt emberként megnyilatkozni.

Az intertextuális, történelmi, kulturális, politikai és társművészeti utalások Lászlóffy Csabára oly jellemző sokasága árnyalja a versek értelmezési lehetőségeit. Általános jellemzője, mintegy vízjele és markáns szövegszervező elve a Lászlóffy-verseknek, hogy az emelkedett, véresen komoly hangnem és a kesernyés ironia egyszerre van jelen a kötetek verseiben, példának okáért egy önmegszólító Baudelaire-parafrazisban. Mindig nagy teljesítmény egy költőtől, ha az ironia eszköztárát a végletekig kihasználva az egész emberiség hanyatlásán képes nevetni, ráadásul oly módon, hogy közben valamiként halálosan komoly is marad: „Nyomorult eb leszel te is (vigasztalod magad); / mielőtt farkasfogaid kihullnának, megtanulhatnád / több empátiával szagolni az emberiség gótika- / magasságig föltornyozott unalmas ürülékét.” – írja a szerző a *Baudelaire utóélete* című vers utolsó soraiban, mely csupán egy találomra kiemelt példa e különleges szövegegyüttesből. Ott van a szöveg mélyrétegei között elrejtve az európai, de még áttételesebben az egész emberi civilizáció kudarcának sajnós korántsem irreális víziója. Az abszurditás és a valóság e poézis számára gyakorlatilag egy és ugyanaz.

Az oly gyakran visszatérő ironikus regiszter s a többnyire terjedelem tekintetében

is viszonylag hosszú, folyamként hömpölygő, a klasszikus kötött formákat és metrumokat egyszerre felhasználó és provokatív módon felbontó, újrértelmező versek mellett találhatunk e kettős verseskötetben rövid, fegyelmezett, szokatlanul tömör és aforisztikus versszövegeket is, miként példának okáért a *Pókok a sebezhetőn* kötet végén található *Beckett-apokrif* minimalista, haikuszerű, a távol-keleti irodalmi és filozófiai hagyományokat idéző szövegei: „a végösszeg rendszerint / mindig rossz / leszámítva a rosszabbat” (*Léghuzatban*).

Ez a már-már a haikuirodalomra emlékeztető minimalizus és filozofikus hangnem éppen úgy és éppen olyan erővel van jelen a Lászlóffy Csaba-féle versuniverzum(ok)ban, miként a látomásosság, a monologikus hosszúversek vagy a neoavantgárd és posztmodern poétikákra emlékeztető nyelvi bravúrok és játékoság. A nagy líratörténeti tradíciók játékba hozása, tehát egyfajta klasszicizmus, vagy legalábbis a versek felszínén annak látszata szándékoltan, programszerűen van jelen párhuzamosan a mérész, úttörő költőkre jellemző kísérletezéssel. E gazdag és produktív (kérdés persze, helytálló-e vajon rá a posztmodern jelző?) experimentális hangnem egyfajta ars poetica-ként való felvállalása a kortárs magyar költészetben (egy-két kivételtől eltekintve, talán Kovács András Ferenc hasonló formagazdagsággal és újszerűséggel ható líráját érdemes megemlítenünk a hasonló alkatú szerzők életműve közül) szinte példa nélkülinek tűnik.

Lászlóffy hihetetlen mennyiségű regisztert és kulturális ismeretanyagot felvonultató kötetén keresztül adott esetben nem más, mint a magyar / kárpát-medencei / összeurópai kulturális emlékezet szól a mindenkori olvasóhoz, a számtalan szövegből egyszer csak összeállva egyetlen szintézisigényt megfogalmazó hanggá és szuper-subjektummá.

Talán merész állításnak hathat, de ezt a teljes összhangzatra törekvő szintézisigényt

megfogalmazó kettős verseskötetet, melynek szövegei egymásba folyva, egymásra referálva és reflektálva adott esetben egyetlen óriási lírafolyamként olvastatják magukat, magam leginkább T. S. Eliot *The Waste Land* című 1922-es, szintézisigényt megfogalmazó hosszúversével állítanám párhuzamba. Abban is ott van az egész európai, sőt gyakorlatilag az egész emberi kultúra együttlátásának igénye, egymástól térben és időben távol eső szerzők és művek, eszmék és történelmi események egymáshoz közelhozásának és összehangolásának igénye – az emberi kultúra egyfajta egy szövegbe rendlése és újraértelmezése, még ha történik mindez az első világháború szülte kiábrándultság közepette, látszólagos eszmei vákuumban, olykor az irónia hangján, akkor is. Lászlóffy költészete Eliotéhoz hasonlóan nem mentes az iróniától, sőt a lehetséges leggyilkosabb költői iróniával viszonyul a magyarokhoz, az emberi gyarlósághoz, Európához – önmagához. Mintha az egyes versek egymásba láncolódva valamiféle gigantikus emberiség-költeménnyé (már ha e fogalom posztmodern korunkban nem túl elavult) rendeződne össze, múltat, jelent és (a lehetséges) jövőt együtt látatva az olvasóval. Az optimizmus, a jövőben végbemenő pozitív irányú változásba vetett bizalom mindazonáltal nem jellemző e költészetre (nem csupán az alapvetően komor hangvételt megütő, itt tárgyalt kettős verseskötet, de általánosabban az egész életműre sem) – az apokaliptikus, groteszk víziók, a mindent átható haláltánc-hangulat annál inkább. A totális destrukció e képzelet, illetve az egész történelemmel való számvetés intenciója ugyancsak emlékeztet Eliot klasszikus, sokak által korszakküszöbnek is tekintett látomásos hosszúversére, az *Átokföldjére*.

A kor abszurditása és félelmetes visszasságai ellen az irónia az egyik legjobb fegyver. Mondhatnánk, ez a legadekvátabb beszédmód, mely által a valóságról érvényes állításokat lehet még tenni a költészet nyelvén. A világhoz való ironikus viszony pedig szükségszerűen implikálja az öniróniát is, mely a költő (nyelvi) túlélésének egyfajta záloga. „Hosszabb töprengés után döntöttem úgy, / elhíhetitek, hogy odaát is reménykedni fogok / a klasszikus költői modell túlélésében – / amennyiben a magam túlélési kísérletei / hiábavalónak bizonyulnának” – írja Lászlóffy Csaba az *Átöröktett magány* végén, az *Áthallások* címet viselő kettős vers második részében, a *Klasszikus „záróakkord”*-ban, ahol önnön lehetséges költői szerepét mérlegeli. Az ironizálás természetesen itt is kézzelfogható és tetten ér-

hető, ám az irónia akkordjai mögül kiolvasható valamiféle mindennel csak azért is szembeforduló hit, elhivatottság is. Ez az elhivatottság pedig az ironikus kifejezőmóddal együtt is véresen komoly, melyet a költő groteszk módon még földi léte után (már amennyiben nem sikerül túlélnie – s e túlélés a persze szövegben való (tovább)létezésre is vonatkozik – saját kora már-már gyilkos visszasságait), még *odaát* sem hajlandó feladni. Itt ugyancsak a modernség epochéjának költőképehez és költészetfelfogásához valló visszanyúlással szembesülhetünk, ha Lászlóffy lírájára jellemző módon mégoly fonákosan is jelenik meg ez az elképzelés.

E költészet – amellet, hogy szükségképpen használja, s egyúttal persze a végletekig kiaknázza a posztmodern epoché és irodalomszemlélet által a rendelkezésére bocsátott eszköztárat, számos posztmodern szerzővel ellentétben, nyelvi magatartásformáját tekintve nem csupán forma-, de egyúttal tartalom-, jelentésközpontú is. Számára a nyelv nem csupán játék tárgyát képezi a maga szórakoztatására, miként az számos szerző esetében megfigyelhető a posztmodern irodalmi paradigmá(k)ban. E költészet számára a nyelv nem cél, hanem eszköz – a kifejezés eszköze, a másik ember megszólításának és az érte/helyette való beszéd eszköze, mely természetesen ugyanakkor ebben a kontextusban esztétikai funkcióval is bír. Lászlóffy líráját s így e kettős verseskötetet is forma és tartalom harmonikus egysége, komplementer viszonya jellemzi, nem pedig valamelyikük primátusa – főként nem a nyelvi formába öntés *hogyanjának* túlhangsúlyozása a megfogalmazandó jelentés rovására. Mind az erudíció, mind pedig a dikció meghökentető erővel hat az olvasóra.

A nagyszabású ikerkötet egyik legkiemelkedőbb alkotása, de legalábbis hangadó programverse, miként azt vonatkozó írásában Lászlóffy költészetének avatott ismerője, Bertha Zoltán (aki megemlítendően a szerzőt ugyancsak elsősorban a későmodernség poétikai tradíciójához sorolja) kiemeli, nem más, mint az ismét erősen ironikus és önironikus regiszterben megnyilatkozó *Ars Poetica (Ünnepnap Európában)* címet viselő vers (*Átöröktett magány*, 41–42.). E merész József Attila-parafrazisban az eleinte egyes szám első személyben megszólaló s látszólag tisztán körvonalazható beszélő önmagát a tér és idő dimenziójában is kiterjeszti, s a lírai nyelv teremtő ereje által teljes mértékben eggyé válik az őt körülvevő világgal. Miként azt Bertha Zoltán is értő módon tette, nekünk is érdemes e helyütt majdnem teljes terjedelmében idéznünk:

„Költő vagyok? Kit érdekelne? / Az ember rég nem önmaga, / ha még annyit sem ér az elme, / mint bár a valuta szaga. // Hittük mindig: a humanizmus / humusz alól is feltör a / fényre. [...] Szemünket elfedte a hályog; / illúzió a hit s remény, / eltűnt időkből botorkálók: / s ha bűnként húz le, nem erény. // Európa, gyilkos hecc s mételey; / hány hulla/dék/gödört koholt. / Bomlott agyat riaszt a kétely: / az értelem csak szloga volt! [...] Stábok, spiclik – kicsi/nagy banda, / zabálnak és ürítenek. / Habzó történelmi halandzsa / határolná be létedet. // Megzápult proféták, varangyok, / szókészletük másfél arasz; / meg se kell húzni a harangot, / mind saját magára szavaz. // Keserves munka volt idáig / eljutni. Ma övök a lét. / A tökély korának, úgy látszik, / fújta megint – romlás a tét. // Valami kortalan világit, / a szellem árnyéka marad. / Valamit elsodor egy másik, / vak kannibál-gén indulat. // Szolgálatos tábornok hangja: / 'Hatalmam van felettetek!' / – övölt (elefántból lett hangya), / s fölindulnak a vesztesek. // Világ mézszárszéke ma zárva. / (A nyelveidet le ne harapd.) / Mindig lesz böllér; s nagy az ára, / hogyha az áldozat te vagy.”

Az univerzalitásigény, a minket körülvevő világ szinte a költői énnel való egyesítésének és nyelv általi pontos leképezésének és újratevésének, a létezés lehető legkimerítőbb, történelmi távlatú, egyszerre előre- és visszatekintő értelmezésének törekvése jellemzi a *Pókok a sebezhetőn* és az *Átörökített magány* verseit, miként azt a modern magyar líra legnagyobb alkotójánál – Szabó Lőrincnél, József Attilánál vagy éppenséggel (másként, de a végeredményt tekintve mégis hasonlóan) Pilinszky-nél tapasztalhatjuk. Ebbe a sorba, ebbe a költészeti tradícióba illeszkedik méltán a Lászlóffy-életmű. Szokatlanul mély, kimeríthetetlen lendülettel örvénylő tudatlíra ez, melyben maga a kulturális emlékezet látszik szintetizálódni. Ami pedig különösen értékes és érdekessé teszi a költészetet a zavaros, eklektikus és stabil értékeket nélkülöző posztmodern korban (amellett, hogy a Lászlóffy-versek nyelvi-poétikai megformáltsága, szerkesztettsége szükségszerűen magában foglal posztmodern elemeket, példának okáért itt említhetjük az irónia mindenütt vissza-visszatérő alakzatát), az pedig egyebek mellett nem más, mint a vers által közvetített (szükségszerűen a másik emberhez szóló) üzenetben, a *jelentésben* és a személyességben való rendületlen hit. A kulturális emlékezet az, mely voltaképpen minden embert összeköt, a múltat érthetővé teszi a jelen számára, a jelen pedig a múltban keresztül önmaga számára. A kettős verses-

könyvből különleges és hihetetlenül erős *ezredfordulás humanizmus* olvasható ki, mely gyakorlatilag minden olyan paradigmával radikálisan szembe fordul, amely megítélése szerint embertelen, de legalábbis emberhez méltatlan.

Hatalmas volumenű, az emberi létezésről (nem csupán a korról, melyben éppen élünk) drámai mélységekben megnyilatkozó versek *Csapongó elmevígyó-korok avagy Anyegin látomása, A küzdelem a Medúzával, A Hatodik az a-moll börtönében, a Mint sebzett tárgy, Hegel búcsúátogatása Hölderlinnél*, vagy éppenséggel a kettős kötet nagylegzetű záró opusa, a Karinthy Gábor alakját megidéző *Abnormális elégia*, melyek az ikerkötet kontextusán kívül, a kortárs magyar líra kiemelkedő alkotásaiként önálló elemzést is megérdemelnek. Miként azt a *Csapongó elmevígyó-korok* címet viselő Anyegin-hipertextusban olvashatjuk: „Titkos játékszerei volnánk dölyfös, félművelt / senkiháziaknak vagy félnótásoknak? / Közkonyhák bűzébe koldusnép tolong, / a föld alatti ország agyonzsúfolódva, / rohad a mélyben. / Van-e valaki még, / aki őrt áll Európa felett?” Hihetetlenül pontos vázlatrajz arról, ami per pillanat minket minden oldalról körülvesz. Mondhatni különösebb magyarázatra sem szorul, hiszen a vers ez esetben önmagáért (no és persze értünk, mindnyájunkért) beszél. „Van-e még valaki...?” – kérdezi az európai ember- és műveltségsemményben még itt, még most is rendületlenül hívó költő Anyegin megkésétt alteregójaként, ám e kérdés nyilvánvalóan költői. Bár megválaszolatlan marad, a bizakodásra nem éppen okot adó választ magunk is sejtjük...

A kötet utolsó, hatalmas, szigorú időmérték szerint írott verse, az *Abnormális elégia* talán legtalálóbb sorokban a kényszerbeteg, a pszichiátriát számos alkalommal megjáró Karinthy Gábor alakját megidéző és a mi idősünkba helyező, egyúttal korszimbólummá emelő szerző az alábbi szavakat adja lírai hőse/alteregója szájába: „Túlélési esélyem, / bár jóval kevesebb lett, mint ama koponyalé- / keléssel végleg híres apámé. Ó, Európa, / téged is titkolt elmebajoknak kínja gyötör, mint / engem, a szórakozott, fura őskori lényt, aki (hallod?) / néhai enzim ez undok hangsúlyá kövesedve!) / génben kódolt, isten tudja, mi bűnt örököltem? – / Rég kimarta szívem a könny (apa érti) a piszkos, / züllött, ferde családí bugyorban.”

A Lászlóffy Csaba költészetére oly jellemző reinkarnációs szerepvers, melyről már számos értő elemzés született, s amely műfajba az *Abnormális elégia* is illeszkedik, természetesen ez esetben is arra szolgál a költő számára, hogy egy a múltban élt sze-



mély posztmodern korba helyezett alteregóján/reinkarnációján keresztül a saját kora visszásságaira reflektáljon – s teszi ezt az *Abnormális elégia* esetén is a groteszkbe hajló ironia líraretorikai eszköztárával. Karinthy Gábor lírai reinkarnációja lényegében nem mást testesít meg, mint magát a kort, melyre a költő reflektál – elmebetegsége nem más, mint saját korunk és a hanyatló európai kultúra abnormális tendenciáinak összessége. Az ironikus önreflexió egyúttal halálpontos kor- és létreflexió.

Lászlóffy Csaba nem csupán a magyar, hanem az egész európai kultúra kollektív emlékezetének hangján, vitathatatlanul és mindenekfelett humanista szellemben meg-

szólaló, egyszerre a végletekig létanalitikus és önanalitikus kettős verseskötete, talán nem túlzás ezt mondani, az utóbbi évtized határon túli magyar irodalmának (kérdés persze, hogy ilyen fokban egyetemességre, szintézisre törekvő poézis esetén egyáltalán van-e valami kiemelt jelentősége a szerző erdélyiségének, határon túliságának) legjelentősebb költészeti vállalkozása. A *Pókok a sebezhetőn* és az *Átörökített magány* egyszerre összegzi e kiemelkedő költői életművet afféle záróköként, illetve nyit meg izgalmas, új irányokat, távlatokat az interpretáció számára Lászlóffy Csaba kimeríthetetlennek ható költői világán belül.

**Kántás Balázs**

## MAGYAR BUKAREST

■ Hasznos, felelős seregszemlét tarttat Vincze Loránt az olvasóval, amikor több éves rádiós-szerkesztői munkájának anyagából, az *Életeink* című beszélgetéssorozat alapján, összeállította ezt a kötetet. A *Magyar Bukarest* összefoglaló jellegű, rendhagyó portréssorozat: a kiadvány a korábbi hanganyag szövegeit megszerkesztett változatban tartalmazza, az utolsó darab pedig utószó, önarckép és önterjú is egyben. A szerző vállalja összeállításának szubjektív jellegét, annak ellenére, hogy saját bukaresti korszakának lezárásával alapjában véve objektív képet rajzol arról a „szimbiózisról”, melyben több generáció óta a Kárpátokon túl megvalósul egy sajátos, egységesnek mondható, magyar közösségi érdekképviselő, bármennyire is különböző eredetűek és indíttatásúak szereplői. Közülük néhányan kényszerpályán sodródtak a román fővárosba; többen önként, tudatosan választották a metropoliszt, ahol „boldog sziget-lét kezdődhetett” számukra. Sokan érkeztek azzal a célirányos, sikerorientált elképzeléssel, hogy valamely rendkívüli szakmai dobantási lehetőséget fognak kiaknázni és utóbb általa megvalósítani élethivatásukat.

Egyensúlyban tartott szakmai alázattal és gondolkodó-együttérző érdeklődéssel bírta szóra interjúalanyait Vincze Loránt. Kérdéseinek nyomán a válaszadók elbeszéléseiből összeálló élettörténetek puzzle-szerűen kirajzolják Bukarestet, a dél-európai nagyvárost varázsával együtt. Olyan színes városképpel, társadalmi, művelődési és szocio-gráfiai körképpel ismerkedhet meg az olvasó, melynek sajátosságokkal és abszurdum-

mokkal tarkított, ellentmondásos realitása évszázadok óta nagyszámú magyar közösséget vonzott és foglalkoztatott.

A gyűjteménnyel a szerzőt is beleértve 45, a román fővárosban élő, többségében erdélyi magyar értelmiségi szakmai és magánéletébe is betekintést nyerünk. A beszámolókból a leírt életúttal és korszakkal együtt más-más Bukarest-kép rajzolódik ki. Érintőlegesen minden interjúalany egy-egy új, sajátos szempontot illeszt a gyűjteményes összképhez, személyes „irányt szabva az emlékezésnek”. Az életinterjúkban a narrátorok a romániai magyar közösség életében kulcsfontosságú szerepet játszó intézmények, események, fórumok kapcsán is alapvető információkhoz juttatnak, egyszerű természetességgel fontos részleteket tudatnak velünk. Hogyan alakult meg és működött a fővárosban a Romániai Magyar Népi Szövetség, a bukaresti egyetem hungarológiai tanszéke, A *Hét* közéleti-kulturális hetilap, a Petőfi Ház, a római katolikus és református gyülekezetek, illetve a Román Televízió magyar nyelvű adása? A fővárosból indult az utóbb Erdély-szerte nagy népszerűségnek örvendő, hazai táncházmozgalom csakúgy, mint a régi zene iránti érdeklődés vagy akár a *Siculus*-fesztivál megrendezésének ötlete.

Sem tartalmilag, sem formailag nem tagolódnak az interjúk múlt-jelen szervezőelő szerinti, a narráció logikája és a teljesség igénye mégis követhető időskiban rendezői beszámolókat. Az idősebb nemzedék tagjaitól megtudjuk, hogyan lehetett (mert kellett) együtt élni a rendszerrel – megtorlás, esetenként kényszermunka, sőt börtön nyomán –,

majd utóbb, lehetőség szerint, visszakapcsolódni egy viszonylag kiegyensúlyozott életvitelbe. A „kirakósjáték”-körkép fokozatosan egészül ki: a beszélgetésekből rendre megtudjuk, mivé lettek a bukaresti magyar társadalmi és kulturális élet közösségi helyszínei és intézményei a második világháború, az államosítás, az 1956-os forradalom, a hatvanas évek második felében tapasztalt nyitás, majd a hetvenes évek elején megtorpant gazdasági fejlődés korában, aztán a diktatúra alatt és végül az 1989-es eseményeket követően, csaknem napjainkig. A Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) szerves része a jelenkori bukaresti körképnek; az interjúalanyok közül sokak portréjának része a szervezeti tevékenység.

Bukaresti fókusszal áll össze a közelmúlt erdélyi magyar kultúrájának egy-egy fontos, a Kárpátokon túl szerveződött szegmentuma – a résztvevők beszámolójának patináját a személyes vallomás hitelesíti. Mi maradt mindebből, milyen szellemi örökséggel rendelkezik, miből gazdálkodhat jelenleg a román fővárosban a magyar közösség?

A kisebbségi lét állandó, szükségszerű attribútuma, a politikai realitás és vonatkozásai olyan életszervező elveket jelentenek Bukarestben, amelyeknek fordulatai időnként törvényszerűen át- meg átrendezik az egyéni és a családi életpályák kontextusát.

A *Magyar Bukarest* olyan olvasmányos breviárium, mely hagyja közvetlenül megnyilatkozni az adatközlők személyiségét, és úgy követi – tagadhatatlanul empátiával – őket elbeszélésükben, hogy közben nagy

szolgálatot tesz a teljes nemzeti közösségnek. Az összeállítás révén bemutat egymásnak honfi-, illetve nemzetársakat, felfed számukra a nyelvük-kultúrájuk által összetartozó, több szálon keresztül közvetített összefüggéseket, kapcsolatba hozza sok kedves ismerősét és az ismeretlen olvasókat a szerző.

Mit cselekedtek, hogyan vették ki részüket a változó jelen eseményeiből, illetve a közelmúlt történéseiből? Topmenedzserek, magas rangú közszo­l­gá­k, egyetemi oktatók, kutatók, újságírók, orvosok, közösség- vagy művelődésszervezők, lelkészek, ügyvédek, illetve diplomáták az illetők.

Vincze Loránt kötete hiánypótló a műfajban. Közösséget épít, ismertet és számba is vétet. Az életinterjúk tartalmából olyan rendhagyó pályaképek rajzolódnak ki, melyek közül többeket módosított vagy gyökeresen át is alakított a közelmúlt történelme, illetve a romániai társadalmi realitás. A megszólaltatottak között van, aki korábban sohasem járt sem Erdélyben, sem a román fővárosban; van, aki visszatért oda, de akad kényszerkihelyezett csakúgy, mint önszántából repatriált is. Többségük magyar ajkú családból származik, de közülük néhányan – idegen származásuk ellenére – magyar identitásukat hangsúlyozták vallomásukban. Lám, Bukarestben, különböző korszakokban, ilyen jellegű életvezetéssel egyensúlyoznak többségi környezetben ezek a nyelvi és kulturális közösségüktől, esetenként a családjuktól is távol élő-dolgozó vallomás­te­vők...

**Medgyesi Emese**



## ABSTRACTS

István Koós

### ■ Metaphysics, Religion, Violence

Keywords: *values, ethics, metaphysics, religion, terror, violence, Christianity, Yahweh*  
Religion and, in a wider context, metaphysics are violent phenomena by nature. They choose a few values from the many and they treat them as if they were the only true values. They do this without any justification or chance of debate, in this way violating people's free thinking. Divine revelations cannot be contradicted and do not need justification or reasoning. Jesus expects us to believe in him without any justification or reasoning, and he threatens those not doing so with going to hell. This kind of intellectual violence often leads to physical violence. The Bible is a collection of violent events, Yahweh commits a number of horrid atrocities. The Christian Church, at the height of its power, resorted to the Inquisition, and this was not a simple error, but came from the very nature of religion. The church does not advocate peace nowadays because it has changed, but because it has lost its power to use force in an enlightened and secularised world.

András Máté-Tóth

### ■ Secularism Yonder and Beyond

Keywords: *secularization, Charles Taylor, José Casanova, Central and Eastern Europe, church and state relations*

The main paradigm for the analysis of religious processes is still the theory of secularization. Taylor and Casanova reinterpreted the term secularization, and elaborated the differences between secular word, secularization as theory and secularism as ideology and political program. In the cultural region Central and Eastern Europe we have a special change in religiousness and in the public role of religion after the political turning point around 1990. First of all, in the public sphere we can observe a transition between the first and the second wave of freedom. In the domain of state and church relations, the main churches of the region have developed a more differentiated relation with state power. On the level of party politics, churches have more caution with parties using Christian rhetoric. The joint consideration of secularization processes and public religiosity leads to a question about the end of secularization in Central and Eastern Europe.

Miklós Szalai

### ■ Paul Draper's Evolutionary Atheist Argument

Keywords: *atheism, evolution, naturalism*

According to Paul Draper's evolutionary atheist argument, the fact of evolution renders the existence of God unlikely, because if God exists, special creation is (at least) a plausible hypothesis, and evolution is improbable, while evolution is very probable on the hypothesis of naturalism. The contemporary American Christian philosopher D. Howard-Synder advanced a sharp critique of this argument, arguing that the creation of an evolving, self-regulating ("Leibnizian") world is much more plausible on the basis of theism, than is special creation. According to the author, the austere fact of the evolution (evolution of the higher-order and more complex organisms from lower-order and simple ones) really does not make theism improbable, but the concrete mechanisms of evolution (the work of natural selection on the set of the random genetic mutations) does so. For the God of traditional theism (an omnipotent, omniscient and infinitely good being) could find much less accidental, contingent and imperfect means for achieving His purposes (whatever they might be).

Péter Szentpétery

### ■ Dawkins's Show: Preaching, Condescension, Unintelligent Design

Keywords: *Richard Dawkins, New Atheism*

Oxford zoologist Richard Dawkins is the leading figure of the so-called New Atheist Movement, he is often depicted as "Pope of the Atheists". In his book *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution* (2009), he is rather conciliatory towards those representatives of Christianity who accept evolution (even if initiated by God). He reminds them of making believers conscious of the symbolic meaning of the Book of Genesis and fights together with them against Young Earth creationism. This does not mean, however, that he ceased to consider religion a "virus of the mind". Dawkins mentions the recurrent laryngeal nerve of the giraffe as an example of "unintelligent design", but such a statement is biased and unadvised. Citing other scientists from both sides of the issue, the author argues that the supernatural origin of life and man (including man's brain as the greatest in the "greatest show") cannot be scientifically disproved. Finally, he asks rhetorically: "Is it not enough proof that there cannot be any (scientific) proof?"

## SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:

**Rigán Lóránd**

**Adorjáni Panna** (1990) – mesterképzés hallgató, KRE, Budapest

**András Sándor** (1934) – író, Budapest

**Bodó Márta** (1963) – szerkesztő, PhD, Kolozsvár

**Bolberitz Pál** (1941) – teológus, egyetemi tanár, a Szent István Akadémia elnöke, Budapest

**Brendel Mátyás** (1972) – informatikus, PhD, Lándau, Németország

**Gábor György** (1954) – filozófus, vallástörténész, egyetemi tanár, MTA BTK FILKI, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest

**Gánóczy Sándor** (1928) – teológus, az MTA külső tagja, egyetemi tanár, Római Katolikus Teológia Kar, Würzburgi Egyetem

**Kántás Balázs** (1987) – költő, Budapest

**Kántor Lajos** (1937) – irodalomtörténész, az MTA külső tagja, Kolozsvár

**Király Ibolya** (1941) – ny. tanár, Budapest

**Kiss Dénes** (1970) – szociológus, PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár

**Kolozsi Tibor** (1965) – szobrászművész, a Barabás Miklós Céh elnöke, Kolozsvár

**Koós István** (1975) – irodalomtörténész, PhD, Miskolc–Székesfehérvár

**Lászlóffy Csaba** (1939) – író, költő, Kolozsvár

**Markaly Aranka** (1990) – mesterképzés hallgató, BBTE, Kolozsvár

**Máté-Tóth András** (1957) – teológus, valláskutató, tanszékvezető egyetemi tanár, Szegedi Tudományegyetem

**Medgyesi Emese** (1961) – bölcseztan, EU-szakértő, Brüsszel

**Németh Júlia** (1941) – műkritikus, a Barabás Miklós Céh alelnöke, Kolozsvár

**Pomogáts Béla** (1934) – irodalomtörténész, az MTA doktora, Budapest

**Rigán Lóránd** (1980) – filozófiatörténész, PhD, szerkesztő, Korunk, Kolozsvár

**Szalai Miklós** (1964) – történész, filozófus, PhD, MTA BTK TTI, Budapest

**Szentpétery Péter** (1956) – teológus, egyetemi docens, tanszékvezető, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest

**Zuh Deodáth** (1982) – tudományos munkatárs, PhD, Pécsi Tudományegyetem

## TÁMOGATÓK



Nemzeti Kulturális Alap



BETHLEN GÁBOR  
Alap



Ministerium der Kultur und  
Europäische  
Kooperation



NEMZETI KULTURÁLIS  
ALAP



EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI  
EGYETEM

MÉDIATÁMOGATÓ



„Az ateizmus a kutató teológus szemében ma nem annyira veszélyt és akadályt, mint inkább kihívást jelent, amelyre a megértés és a dialógus eszközeivel lehet válaszolni, többek között közös értékek felfedezésével és azok átvitásával. Az államvallási törekvések ma az evangélium szellemével összeegyeztethetetlenebbeknek tűnnek, mint valaha. Hatalmi eszközök bevetésétől várni a saját felekezet tanainak érvényre jutását olyan hozzáállás, amelyet nem lehet hiteles krisztusi elvekkel igazolni. A szekularizáció nem szükségszerűen istentelen folyamat.”

(Gánóczy Sándor)

ISSN 1222 8338



5 LEJ  
500 FT

SECULARISM – DEZBATERE ȘI DIALOG  
SECULARISM – DEBATE AND DIALOGUE