

Gángó Gábor

## Kereszténységkritika és nyilvánosságelmélet metszéspontján?

### Hannah Arendt és a nyilvános vallás problémája

A nyilvános vallásra vonatkozó elgondolásai Hannah Arendt politikai filozófiája két vonulatának, nyilvánosságelméletének és kereszténységkritikájának metszéspontján *volnának* találhatóak. E metszéspont azonban nem létezik, s ennél fogva a jelen tanulmány ennek a hiánynak a miérettjére kérdezhet. Arendt, jóllehet a privát és a nyilvános szféra viszonyának egyik legjelentősebb XX. századi teoretikusa volt, e viszony egy meghatározó aspektusát, a vallás inkább privát jelenségből publikussá is válásának szemei előtt lejátszódó folyamatát nem tette vizsgálat tárgyává, mert a nyilvános vallás gondolatát vagy tényleges megjelenését a vallás és nem a nyilvánosság problémájának tartotta. Olyannyira kitérő volt gondolkodásában a két problematika, hogy a *public religion* tényét kellett tagadnia, amikor szembesítették vele. Arendt minden lehetséges oldalról eltorlaszolni igyekezett politikai filozófiájában a nyilvános vallás jelentőségének elemzése felé vezető utakat, mely utak számba vétele gondolkodásának feszültségeire irányítja rá a figyelmet. Az amúgy is leginkább vitatott pontokat kezdte ki filozófiájában a nyilvános vallások megjelenésének ténye. Arendt bizonyos értelemben defenzívába kényszerült, és ez az elhárító stratégiája ellene munkált a ténylegesen megvalósuló, és majd a halála utáni időszakban kiteljesedő tendenciáknak.

Amint a szakirodalomban Margaret Canovan utal rá, Hannah Arendt „[v]allása, bármi legyen is az, szigorúan magánügy maradt”, egyúttal megjegyezve, hogy Arendt „[r]endszeresen lehűtötte a vallás politikai célú felélesztésére irányuló szándékokat”. Arendt életművének nagy hatású értelmezője ugyanakkor nem világítja meg részletekbe menően a lelkiismereti és a politikai álláspont közötti összefüggés természetét. Annak tárgyalása, hogy Arendt morális gyengeség jelének tartotta az egyház magatartását a náci koncentrációs táborokkal szemben, s így már erkölcsileg is félreértésnek tűnt Arendt számára a vallást a politika védelmezőjeként vagy támogatójaként felléptetni, inkább történeti magyarázat kontúrjait sejteti (CANOVAN 1992, 104, 104, 17. sz. j., 160–161).

Arendt kétségkívül elutasította a nyilvános vallás gondolatát, de korántsem egyértelmű megfontolások alapján. A szakirodalom eredményeit ezért is új szempontokkal lehet kiegészítenünk. Margaret Canovan (és James Bernauer későbbiekben tárgyalandó) vizsgálódásainak újrafelvételére, Arendt álláspontjának tanulmányozására ösztönözhet a történeti konstelláció, a vallások nyilvános felemelkedésének történeti ténye is. E folyamatok azt mutatják, hogy a nyilvános vallás nem feltétlenül felülről szervezett, politikai eszközként jelenik meg, hanem elsősorban és először a társadalom szféráját hatja át.

A nyilvános vallással kapcsolatos álláspontja Arendt politikai gondolkodása egészének alaptéziseire irányítja rá a figyelmet, ugyanis azokból ered. E tézisek a következők: 1) a kételkedésnek a modern világ alapjává tétele; 2) a vallás és a hit evangéliumi felfogása; illetve 3) a naturalista antropológiákat elutasító közösségelmélet. E tétéle-

it nem alapozta meg érdemben, hanem rövid, áttekintő elemzések keretében vezet- te be azokat műveiben. A három alapelv filozófiatörténeti kontextusban három szer- ző, Descartes, Szent Ágoston és Kant arendti interpretációján nyugszik úgy, hogy e kitekintések sem szisztematikus szövegvizsgálatot, sem az értelmezéstörténettel való szembenézést nem foglalnak magukban.

A jelen tanulmány amellett kíván érvelni, hogy Arendt nyilvános valláshoz való viszo- nyának egyik kulcskérdése – antropológiája. Arendtnak és a nyilvános vallás teoretiku- sainak álláspontja Arendt halála óta még inkább eltávolodott egymástól, ugyanis egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a jelenség hátterében nem csupán teológiai vagy hitéleti vál- tozás, hanem egy naturalista antropológiai fordulat is áll. Először Hannah Arendtnak a tárgyra vonatkozó nézeteit vesszük szemügyre a nyilvános vallások történeti felemel- kedésének ténye szempontjából, majd ezt követően a nyilvános vallások egyes fejle- ményeit vizsgáljuk Arendt publikus, társadalmi és privát szférákat megkülönböztető nyilvánosságelméletének belátásai és nyitva hagyott kérdései alapján.

## I.

### A PRIVÁT-PUBLIKUS DICHOTÓMIA ELSŐBBSÉGE

Hannah Arendt a nyilvánosság olyan elméleti keretében helyezte el a vallást, amely a társadalmi szféráját, ha befogadja is, nem tartja politikailag relevánsnak. A privát- publikus megkülönböztetés genetikusan is előbbre való Arendt gondolkodásában: már 1932-es *Berlin Salon* című írásában felfigyelt e dichotómiára a nők szerepéről szólva a német felvilágosodás korának irodalmi életében (ARENDR 1994c, 61). A privát, a publikus és a társadalmi arendti felosztása értelmében, amely felosztás a *Human Condition*ban nyerte el klasszikus megfogalmazását,

„[a] privát és a nyilvános szféra közötti megkülönböztetés megfelel a háztartás- nak és a politika birodalmának, amelyek mint világos, különálló létezők legalább- is az ókori városállam felemelkedése óta léteztek. De a társadalmi birodalmának felemelkedése, amely szigorú értelemben véve sem nem privát, sem nem nyilván- os, viszonylag új jelenség, amelynek eredete egybeesett a modern kor felemel- kedésével, és amely a nemzetállamban találta meg politikai formáját.” (ARENDR 1958, 28.)

Számos elemzés kimutatta, hogy a „*social*” és a „*political*” fogalma feszültségekkel teli és ellentmondásos Arendtnál, s így a publikus szféra arendti fogalma eltérő értelme- zési lehetőségeket kínál (BERNSTEIN 1986, 238; CANOVAN 1992, 116). E szféra lehet az állam, lehet a gyakran nemzetként definiált politikai közösség, és végül lehet az a tér, amely a nyilvános diskurzus tere, és ahol a különféle kollektív azonosságok és érde- kek megjelennek (CALHOUN 1997, 235). Továbbá Arendt alternatív megfogalmazása szerint a nyilvános tér az, „ahol megjelenhetett a szabadság” (ARENDR 1995a, 12). Az publikus, ami e vonatkozása nélkül nem létezhet. Ugyanakkor Arendt azt is elismeri, hogy a nyilvánosság mint fő kritérium megléte vagy hiánya a privátot a társadalmi- tól és nem a politikaitól különíti el (ARENDR 1958, 73, 38). Az emberek privát dolgok men- tén kötődnek egymáshoz, és a társadalmi szférája az, ahol e privát dolgok publikussá válhatnak (CANOVAN 1985, 626).

Arendt nyilvánosság-felfogása önmagában nem volna elégséges érv a nyilvános vallás kirekesztése mellett. Amint kritikusi többször rámutattak, nincs előre meghatározva, és nem is meghatározható, hogy mi lehet nyilvános diskusszió tárgya (BENHABIB 1990, 195). Robert J. Bernstein fő ellenérve értelmében nem a filozófus, hanem a politikai élet résztvevői döntenek el, hogy mi nyilvános kérdés. És ha Arendt el is fogadta, hogy a nyilvános dolgok katalógusa történetileg változó lehet, azt nem látta be, hogy a társadalmi nem választható el a politikaitól (BERNSTEIN 1986, 253, 251). Csupán kritikussai hatására helyesbítette álláspontját a *Reflections on Little Rock*-vitában, elismerve, hogy a küzdelem a nyilvánosságért egyet jelent a társadalmi igazságosságért folytatott törekvésekkel (BENHABIB 1993, 79). Jóllehet e vitatott írásában elismerte, hogy az egyház „az egyetlen nyilvános erő, amely harcolhat a társadalmi előítélet ellen” (ARENDR 1959, 53), az egalitárius perspektíva nem volt számára annyira vonzó, hogy emiatt a vallás lehetséges nyilvános szerepét újragondolta volna.

## A TÖMEGTÁRSADALOM KÖZÖNYE

Hannah Arendtnak a *Human Condition*ban kifejtett társadalomképét elmélettörténetileg Alexis de Tocqueville, a kortárs szociológia szövegösszefüggését tekintve David Riesman munkáihoz lehet kötni annak ellenére, hogy Arendt fő problémáját, a politika iránti közönnyt nem Tocqueville és Mill felől közelítette meg, mint Riesman, hanem Marx felől.<sup>1</sup> Arendt mélyreható, általa teljes jelentőségében soha el nem ismert ösztönzést merített Tocqueville műveiből (PITKIN 1998, 116 skk.).<sup>2</sup> Riesmannal együtt dolgozott volna a munkán, ami végül *A magányos tömeg* lett, de módszertani egyet nem értés miatt nem jött létre a hozzájárulásaként tervezett fejezet (YOUNG-BRUEHL 1982, 252). Társadalomelméletét tágabb történetfilozófiai keretben, a *homo politicus* hanyatlástörténetének részeként fejtette ki, e folyamat egyik fő fordulataként azt a tényt tartván, hogy Aquinói Szent Tamás Arisztotelész *Zóon politikon*-fogalmát a „*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*” meghatározásként fordította le (BRUNKHORST 2000, 178). Arendt számára a társadalom fő jellemzője a cselekvés hiánya volt, és e szféra legfőbb jellegzetességének a cselekvéssel szembeállított konformizmust tartotta. Nézete szerint minél népesebb egy közösség, a társadalmi annál inkább átveszi a politikai szférájának funkcióit, és annál inkább terjeszkedik a privát szféra rovására (ARENDR 1958, 23, 40, 43–47). Ha nincs cselekvés, nincs publikus tér sem, mert az apátia felszámolja azt (BENHABIB 1993, 78). E megfontolás Arendt nyilvános vallással szembeni elutasító álláspontját gyengíti, hiszen ennek értelmében a publikus tér már megszűnt volna a vallás feléledése előtt, és a vallás nem a publikus térbe, hanem ebbe az apátiába hatolna be.

David Riesman terminológiájával szólva a nyilvános vallás válasz arra a tényre, hogy a tradíciótól irányított közéleti apátiát a tradíciótól nem irányított közönység váltotta fel (RIESMAN 1983, 194–195, 241). Arendtnak *Mi a tekintély?* című esszéjében a tekintély, a hatalom és a vallás hanyatlásának mély összefüggését konstatáló belátása alapján nyilvánvaló, hogy a politikai apátia elleni fellépés vagy annak megszűnése a vallást sem hagyhatja érintetlenül. Arendt viszont a folyamatot csak a hanyatlás jelensége felől közelítette meg: politikai filozófiája válságra hangolt maradt, s a veszteség számbavé-

<sup>1</sup> Ahhoz, hogy a *Human Condition* problémafelvetéseinek köze van a magányos tömeg felemelkedéséhez, vö. még ARENDT 1994a, 20.

<sup>2</sup> Vö. CANOVAN 1992, 117, további irodalommal.

tele és analízise mellett nem adott megoldási javaslatot. Mivel maga a kereszténység fellépése és politikai tényezővé válása az, ami számára a kívánatos politikai élethez való visszatérést lehetetlenné tette, ezért a filozófia célja nála a magánélet (*privacy-intimacy*) megmentése, amely az egzisztenciát védi, mert a magánszféra véd az apátia ellen (ARENDE 1958, 70).

„A világ eme kettős elvesztése – a természet elvesztése és a történelmet is magában foglaló, a legszélesebb értelemben vett ember alkotta művek elvesztése – olyan társadalmat hagyott maga után, amelyben az emberek az őket egyszerre összekapcsoló és elválasztó közös világ nélkül vagy kétségbeesett magányos elkülönültségben élnek, vagy tömeggé préselődnek össze.” (ARENDE 1995b, 99.)

Arendt szavai *A történelem fogalma: ókori és modern* című írásában is mutatják, hogy eljutott az apátia diagnózisáig, de nem jutott el a szekularizáció mindent átfogó voltáról szóló tézis feladásáig. Ehhez nem történeti, hanem a jelenkor diagnózisán alapuló normatív antropológiára lett volna szükség; ő ellenben tartotta magát a gondolkodás alapvetően visszatekintő jellegének követelményéhez.

## A VALLÁS PRIVÁT TERMÉSZETE

Hannah Arendt a hitet privát ügynek fogta fel. A személyességet, a közvetlen Isten-ember viszony „felfedezését” tartotta nagyra Szent Ágostonban (már 1930-as, korai Ágoston-cikkében is) éppen azért, mert e koncepció félretolja az egyház közvetítő-instrumentális mozzanatát. Ezzel összefüggésben a *De Civitate Dei*t szekuláris egyháztörténetnek tekintette (ARENDE 1994b, 25). De a viszonyban a bűn és a lelkiismeret fogalmaiban megragadható lényegével nem vetett számot: kedves szerzője, Kant ez irányú belátásaira sem reflektált. A privát aspektus hangsúlyozása nem azt jelenti, hogy ne látta volna be, miszerint az egyéni és kollektív vallásos attitűdök egymástól eltérő irányba fejlődhetnek, hanem azt, hogy az utóbbit egyszerűen nem tekintette vallásnak (legfeljebb pervertált fajtájának), és nem is bízott a vállalkozás morális komolyságában vagy értelmében.

A nyilvános vallás elutasítását Arendt nem a nyilvánosság természetére, hanem a vallás eredendően privát jellegére alapozta. Úgy vélte, Tertullianusnak a kereszténységet a politikai közösségen kívül meghatározó álláspontja, „*nobis nulla magis res aliena quam publica*”, összhangban van elképzeléseivel (ARENDE 1994e, 380 és 389, 27. sz. j.). Egyik érve a vallás magánjellege mellett a szeretet eredendően rejtőző természetén alapul. Korai, már Ágoston-disszertációjában jelen levő gondolata, hogy a hit kiemeli az embert a *civitas terrenából* (ARENDE 2003, 109). Arendt a *Human Condition*ban fejti ki a legrészletesebben, hogy a szeretet nem lehet nyilvános – ha az, akkor elferdült szeretet, amely meg akarja váltani a világot. A *charitas* a privát szférához tartozik: ezért a keresztény vallás, ha nyilvánossá válik, megtagadja a *charitast*. Arendt úgy fogta fel, hogy a szentség már az ókorban is rejtett (privát) volt (ARENDE 1958, 51–52, 53, 62); a vallás ekképpen következménye, okozata a privát szférának – mint ennek függvénye, nem állítható szembe vele.

Továbbá, a *Human Condition* egy gondolatmenetének tanúsága szerint, amely ez esetben bevallottan nem tipikusan világitja meg a nyilvános szféra jellegét, a vallás mint a „jószág” intézménye vagy alesete nem egyéb, mint „szélsőséges” formája a *vita activának*. Arendt úgy vélte, hogy a vallás „másvilágisága” az eszkatologikus remé-

nyekből és Jézus tanításából ered, s az előbbieki meghíusulása után sem vesztette érvényét, mivel Jézus „csupán” a jóságot tanította (ARENDR 1958, 73–74). A jóság „magában foglalja” a rejtőzésre való tendenciát, s így elveszti jó jellegét, ha külső szempontokra sandít. Ha ez történik, ez vezet, Arendt szerint, a vallás olyan értelmezéséhez, amelyet a nyilvános vallások teoretikusai „felhigitott” („thin”) felfogásnak neveznek. Nem arról van szó tehát, hogy Arendt nem foglalkozik a „thin” értelmezéssel, hanem arról, hogy művében kimutatható egy egzisztencialista, illetve egy társadalomontológiai, -kritikai terv, és az utóbbi szempontjából nem gondolja végig az első programnak a nyilvános vallásra vonatkozó következményeit. Ez egyik velejárója annak a ténynek, hogy törés mutatkozik a *Human Condition*ban a bevezetés egzisztencialista kérdésfeltevései és a tárgyalás politikai gazdaságtani irányultságú modernitáskritikája között, amennyiben Arendt a társadalmat mégis inkább a gazdasággal azonosítja (BENHABIB 1990, 168–169).<sup>3</sup> A jóságnak paradox-negatív jelleggel van publikus vonatkozása: nemcsak a nyilvánosság rombolja a vallást, hanem a vallás is a nyilvánosságot, azaz a közösséget (ARENDR 1958, 76–77). Arendt Machiavellit idézi, aki szerint a világi ügyekbe avatkozás szükségképpen korrumpálja az egyházat.

Harmadrészt a vallás ellentétes-ellenséges az *Amor Mundi*val, amelyből Arendtnál a politikai intézmények mint a cselekvés lehetőségfeltétele tiszteletének követelménye ered. Ez lehet Arendt szerint a közös kapocs, ami, ahogy James Bernauer fogalmaz, „[f]elszínre hozza az emberi élet legnemesebb képességeit, és kifejezetten politikai szolidaritást teremt a jóakarátú emberek között” (BERNAUER 1987, 2).

Végezetül a vallás privát jellege összefügg azzal a követelménnyel, hogy a politikai szférájából ki kell rekeszteni minden feltétlenül irányuló megfontolást. A politika alapja a születés (*natality*), a metafizika alapja a halandóság (*mortality*). A halhatatlan dolgokat az örökkévaló dolgokkal összehasonlító elemzés konklúziója értelmében az örökkévaló dolog nem lehet közösségi ügy (ARENDR 1958, 9, 20). A kortárs politikai liberalizmus nézeteivel egybehangzóan ellenezte Arendt az abszolút-metafizikai érvek megjelenését a politikában. Például John Rawls is amellett érvel, hogy a nyilvánosból ki kell legyenek zárva a metafizikai szempontok (SCHMIDT 2005, 45): álláspontja értelmében a vallást éppen fontossága miatt kell a privát szférában tartani, nem pedig kiszolgáltatni politikai érdekek játékszeréül (TRIGG 2005, 32). Ezzel összefüggésben merült fel a liberális politikafilozófiában a probléma, miképpen viselkednek a vallási érvek nyilvános vitákban. Richard Rorty képviseli többek között azt az álláspontot, hogy a vallásos argumentum megrekeszti a kommunikációt (BERNSTEIN 1986, 252; TRIGG 2005, 34).

## ARENDR MODERNITÁSKRITIKÁJA

Arendt a modern kort mint a szekularizáció korát definiálja a *Human Condition* legelején (ARENDR 1958, 2). Életművének szóhasználatában „[a] szekularizáció először is egyszerűen a vallás és a politika szétválasztását jelenti”, másodsorban pedig az újkori tudományos fordulat, a *Human Condition*ban túlságosan kiterjesztett értelemben fel-fogott descartes-i kételkedés-program következményeit: „A XVII. század politikai teoretikusai tehát azáltal valószínűsítették meg a szekularizációt, hogy a politikai gondolkodást leválasztották a teológiától és amellett érveltek, hogy a természettörvények nyújtják a politikai közösség alapjait, akár létezik Isten, akár nem” (ARENDR 1995b, 78–79, 85). A szekularizáció tényében Arendt általános magyarázatot talált kulturális válságjelenség-

<sup>3</sup>A „social” nemzetgazdaságtani felfogásához vö. YOUNG-BRUEHL 1982, 320.

gekre: így például a XIX. század végi osztrák kulturális értékvákuumot is a szekularizációra vezette vissza Hermann Broch-tanulmányában (ARENDT 1968).

Naplójában a szekularizáció legfontosabb mozzanatának a túlvilágba vetett hit megdőlését tartotta. Amint írta, „[a] »szekuláris vallás« fogalmának értelmetlensége abban áll, hogy abból éppen a vallás ténylegesen politikai eleme, nevezetesen a halál utáni jutalom és büntetés, van kiküszöbölve”: „[a] modernitásban nem a szekularizáció a döntő, hanem a pokolképzet elhagyása” (ARENDT 2002, 364, 371).

A szekularizációt nem amerikai vagy európai fejleménynek, hanem a nyugati emberiség XVII. századi fordulatának értelmezte. Így vált lehetségessé, hogy politikai filozófiájában Arendt figyelmen kívül hagyhatta az amerikai szabadság keresztény gyökereit, illetve általában azt a tényt, hogy Amerika sokkal vallásosabb, mint Európa (BRUNKHORST 2000, 192; BERGER 1999, 10). Ennyiben felfogása rokon Jürgen Habermaséval, aki szintén az *Enlightenment project* nézőpontjából közelítette meg a szekularizáció térhódítását (CALHOUN 1993, 35–36).

Arendt a szekularizáció másik alapvonásának a kételyt tartotta. Visszautasította a descartes-i kétely általánosan elfogadott interpretációit, és analógiát vont az érzékek megbízhatatlansága és az elme megbízhatatlansága között. A külvilágba, az észbe és az érzékekbe vetett bizalom megrendülését a modern korban egyformán ténynek vette (ARENDT 1958, 275–277). Azt természetesen jól látta, hogy van a szellemnek olyan szférája, ahol a kételkedés *mindent* lerombol – és ez a vallás. A szekuláris fordulat következményeképpen ezért, nézete szerint, „[s]em a kinyilatkoztatott vallás igazsága, melyet a XVII. század politikai gondolkodói még kényszerű teherként kezeltek, sem a filozófus magányában feltáruló igazság nem érintkezik többé a világ dolgaival” (ARENDT 1995f, 242).

Arendt alaptézise a modernitás e fő jellemvonásáról napjainkban megdőlni látszik. Mivel korunkban „a konzervatív, ortodox vagy tradicionalista mozgalmak szinte mindenütt emelkedőben vannak”, Peter L. Berger arra következtet, hogy modernizáció és szekularizáció nem párhuzamos vagy egy töről fakadó jelenségek. Berger ezért magát a „szekularizált világ” gondolatát tartja hamisnak azon megfontolás alapján, hogy az egyéni tudat szekularizációja nem tekinthető azonosnak a társadalmi tudat szekularizációjával: „vallásilag identifikált intézmények akkor is társadalmi vagy politikai szerepet játszhatnak, ha nagyon kevesen hisznek abban a vallásban vagy gyakorolják azt a vallást, amelyet az intézmények reprezentálnak”. Az optikát az a tény torzítja, hogy a társadalomtudósok és a bölcsezszekek kialakítottak a maguk számára egy (nagyon befolyásos) szekularizált szubkultúrát (BERGER 1999, 3–10; az idézet: 3). A tézist igazolja, hogy Lengyelországban valóban a felvilágosodott, spirituális értelemben nem vallásos értelmiség rajongott és rajong a keresztény-fundamentalista fordulat megindítójáért, II. János Pál pápáért.

## VALLÁS ÉS ÉRTELMISÉG

A *Human Condition* írásának idején Arendt már maga mögött tudott néhány művet, melyekben szembenézett a nyilvános vallás kérdéseivel. 1950-es írását (*Religion and the Intellectuals*), melyet a *Partisan Review* körkérdésére írt, enyhe, de határozottan kivehető ingerültség színezi. Felkérésre kellett a vallás nyilvános újraéledéséről értekeznie. Arendt már a kiindulópontot is visszautasította: nem értett egyet azzal az állásponttal, hogy helyesen megítélt, valós történelmi trendről van szó. Ebben az alkalmi

művében fogalmazott meg egy fontos párhuzamos belátást *A totalitarizmus gyökerei* című könyvében kifejtett nézetekkel – a liberalizmushoz hasonlóan a keresztény egyházak sem voltak képesek történeti krízishelyzetben hatékonyan fellépni:

„[...] a legújabb történelem bebizonyította, milyen gyenge és gyámoltalanul szervezett a vallás, amikor a kormányzat új, totalitárius formáival kerül összeütközésbe, a jóakarattal és többszörös hősiességgel együtt is, amely szinte minden felekezet papsága nagy részéről megnyilvánul.”

Ugyanakkor Arendt úgy vélte, hogy e fellépés, másfelől, eleve lehetetlen is lett volna. Megöli a vallást, ha „fegyverként használják a totalitarizmus ellen avagy »a civilizált hagyomány védelmezőjeként«”. (ARENDR 1994d, 230.)

Három évvel később, 1953-ban a „kommunizmus mint vallás”-vita kapcsán nézett szembe a nyilvános vallás problémájával: a kommunizmus esetlegesen vallásos jellegét elemezve marginálisan fogalmazott meg tárgyunk szempontjából releváns megfontolásokat. *Religion and Politics* című cikkében Arendt szintén mindenekelőtt a kételkedés általános jelensége miatt tartotta szekulárisnak a modernitás korát. Alapvetőbb és történetileg korábban végbement fordulatot feltételezett, mint állam és egyház politikai szétválasztása, jóllehet e mozzanatra is több helyütt hivatkozott. Ebből következik, hogy Arendt álláspontja értelmében a deszekularizációhoz az egész modern tudományt vissza kellene vonni. A szekularizáció politikai és spirituális értelméről elmélkedve Arendt egyet nem értésre jutott önmagával. *Vallás és politika* című tanulmányában azt képviselte, hogy tekintély és vallás hanyatlása nem függnek össze, míg a *Mi a tekintély?* végkövetkeztetésében az ellenkezőjét írta. Másfelől azt állította, hogy a vallás nem törődik a szabadsággal, tehát korunk, amely a szabadsággal nagyon is törődik, nem vallásos (ARENDR 1994e, 369–373). Másutt viszont történetileg rekonstruálta a folyamatot, melynek során az egyház a politika felé fordult.

A *Vallás és politika* szerzője számára a vallás ismeretelméleti probléma volt, melyet a kanti antinómiatan felől közelített meg, és nem a kanti vallástanulmány felől. Arendt nem követte Kantot antropológiai fordulatában: más emberkép mellett kötelezte el magát.

## ARENDR ANTROPOLÓGIÁJA

A *Human Condition* mint politikai antropológia kulcsfogalma a születés (*natality*). Ugyanakkor Arendt emberképe ezzel együtt is absztrakt maradt (BRUNKHORST 2000, 180–190): amint a jelen tanulmányban megmutatni szándékozunk, éppen a naturalista álláspont elutasításának velejárójaként.

A nyilvános vallással szembeni fenntartásaival, úgy véljük, legalábbis összecseng a kultúra dilemmái iránti viszonylag csekélyebb érdeklődése, hiszen a naturalista antropológia tárgya, a kultúrát teremtő ember a nyilvános vallás címzettje is. Arendtnek *A kultúra válságában* foglalt kultúrfilozófiai fejtegetései kevéssé elmélyültek, és a történeti kritika próbáját sem feltétlenül állnák ki. Arendt a polgári kultúrát annak funkcionalitása felől utasította el, és „[a] művészet életnek való alárendelődése” számára a kultúra válságának kísérőjelensége volt (HANSEN 1993, 95). A kultúrát még csak nem is felépítményként fogta fel, hanem a munka és alvás közötti „hiátus” kitöltőjének. Arendt kultúrafelfogása szűkre szabottan a főbb művészeti médiumokra korlátozódott, s az ezekben megjelenő vallási tartalmat szükségszerűen szekulárisnak minősítette. A

kultúra az a dolog (tárgy), ami nem-funkcionális és tartós: e megállapítása is mutatja, hogy kultúrafelfogásában is a harmadik kritika Kantját követte, nem az *Antropológiáét*. Mindezek értelmében Arendt a kultúrát mint a politikai nyilvánosság szférájának kiszolgáltatott emberi létmódot fogta fel: „[a] művészetet és a politikát összekapcsoló közös elem az, hogy mindkettő a közélet világának jelensége”. Azonban Arendt nem láttatta a különbséget, nevezetesen hogy a politika teremti és fenntartja a nyilvánosságot, és viszont, szinte egylényegűek, míg a kultúra csak megjelenik egy olyan térben, amelynek létezése tőle független. A nyilvános tér érintetlenül fennmaradna, ha nem lennének benne műalkotások. Második mozzanatként Arendt, ismét csak *Az ítélőerő kritikája* Kantjának jegyében, az ítéleten keresztül kapcsolja össze az esztétikait és politikait (ARENDR 1995e, 212–229; az idézet: 225).

James Bernauer szentelt részletes elemzést Arendt antropológiája és valláskritikája összefüggéseinek, felismerve, hogy Arendt a harmadik kanti kritika néhány belátását hajlítja el a maga világfelfogásának irányába. Arendt szerint Kant háromféleképpen ragadta meg az embert mint filozófiai tárgyat. Naturalisztikusan, racionálisan, és harmadsorban mint „[f]öldhöz kötött teremtményeket, akik közösségben élnek, józan észszel, *sensus communissal* vannak megáldva, akiknek még a gondolkodáshoz is egymás társaságára van szükségük” (ARENDR 1982, 27). Ennek megfelelően *Az ítélőerő kritikáját* tartotta Kant politikai főművének, amelyből, úgy vélte, megiratlanak tartott politikai filozófiája kibontható lehet (i. m. 61).<sup>4</sup>

Ahogy Bernauer megállapítja, Arendt „[a]ntropológiája az ember tapasztalatának annak a világ szempontjából való jelentősége felőli fenomenológiai analízisen nyugszik, nem pedig bizonyos tulajdonságokban szemlélhető, amellyel a természet rendelkezik vagy belső állapotokban ragadható meg, amelyeket az emberi lényeg tartalmaz”. Következésképpen a nyilvános megjelenés nagyobb bizonyosságot ad ennek a létmódnak, mint a látszat mögötti esetleges lényeg. A nyilvános vallás látszólag átlép ebbe a létmódba, de Arendt úgy vélte, ez az átlépés nélküli a nyilvános szféra több fontos mozzanatát, jelesül a szabadságét és a cselekvését. A nyilvános vallás inkább a „társadalmi kooperáció” szférájához tartozik, amennyiben szükségleteket elégíti ki. Eltávolít a szabadságtól és a cselekvéstől, és a szükségletek sötét tartományával hozza az embert kapcsolatba. Másfelől Arendtnak meggyőződése volt, hogy az ember világtól való elidegenedésének fő összetevőjét alkotta a kereszténység eredendő nem-evilágisága. Viszont amikor a kereszténység világi ügyekbe avatkozott, akkor abszolút mércét kényszerített rá a politikára, elfogadottá téve a mentalitást, amely fanatizmushoz vezet. Ezért, James Bernauer következtetése értelmében, „[k]ereszténységkritikájának fényében aligha meglepő, hogy Arendt ellene szegült minden kísérletnek, ami a szekularitás transzcendálására és vallásos nézetek és szenvedélyek nyilvános-politikai ügyekbe való visszahozására irányult” (BERNAUER 1987, 3–9; az idézetek: 3, 9).

Ezen túlmenően Bernauer is jelzi, hogy Arendt valláskritikájában benne foglaltatik a lesújtó ítélet a vallások viselkedéséről a nehéz időkben. Utal arra is, hogy Arendt maga ellentmondásosnak tartotta volna elképzelése instrumentalizált, gyengített megvalósítását, és konklúziójában megállapítja, hogy állhatatos kitartása a kereszténység nem-evilágisága mellett megakadályozta a társadalmi és a politikai dichotómiájának mélyebb feltárását (i. m. 11–20).

<sup>4</sup> A kanti megiratlan politikai filozófia arendti tézisének éles, megítélésünk szerint helytálló elutasítása: BEINER 2006, 256. sk.



Hannah Arendt, amikor a vallásos Pokol elvesztésének tényéből eredezteti a XX. század totalitárius földi poklainak megjelenését (ARENDR 1994e, 380), akkor láttatja, hogy a szekularizációnak erkölcsi következményei vannak, viszont azt is egyértelművé teszi, hogy elégtelen az a megoldás, amely, számolva az emberi természettel, antropológiai fordulattal cselelt vet a természetnek egy erkölcsi minimum visszaállítása érdekében:

„Amikor [az újkor forradalmárai] óva intettek attól, hogy a pokoltól való félelem eltűnjön a közéletből, mivel az oda vezetne, hogy »maga a gyilkosság olyan közömbössé válna, mint a szalonkavadászat, és a Rohillák népének kiirtása éppoly ártatlan dolog volna, mintha néhány kukacot nyelnénk le egy falat sajttal«, szavuk már-már prófétaian cseng a fülünkben; nyilvánvaló azonban, hogy mindezeket nem holmi »bosszúálló Istenről« vallott dogmatikus hit, hanem az emberi természet iránti bizalmatlanságuk mondatta velük.” (ARENDR 1995c, 142.)

## II.

### A POSZTSZEKULÁRIS KOR

Egy-két évtizede a vallás kilépett a nyilvánosság szférájába egy új, posztszekulárisnak nevezett korszak jeleként és tendenciájaként. A nyilvános vallások jogainak elismerése a múlt század nyolcvanas éveinek közepére datálódik, de a vallásnak a nyilvánosság szférájában elfoglalt helyéről folytatott viták jóval hosszabb történetre tekinthetnek vissza. Gyakran említik az irodalomban, hogy ebben az időszakban alapvető változás következett be az USA Legfelsőbb Bíróságának gyakorlatában. Amíg korábban az egyházak függetlenségét óvták az állammal szemben és fordítva, ettől az időtől fogva e bíróság megszűnt érvényt szerezni a szokásjognak, amely Thomas Jeffersonnak „az állam és az egyház közötti elválasztó fal”-ról szóló, híresen kétértelmű szentenciáján alapult (WITTE 2003).

A vallásos csoportok a nyilvános térben nem a társadalmi harmónia egy lehetséges szólamát alkotják, sajátos tevékenységükkel szerezve érvényt partikuláris érdekeiknek: inkább, mondhatnánk, „az élet nagy közönye és szkepticizmusa ellen” tiltakoznak.<sup>5</sup> Etikái, teológiai vagy antropológiai elköteleződésüknek megfelelően a közösség mint egész alkotja a vallások tevékenységének tárgyát. A társadalmi vagy politikai szféra „fölött”, „alatt” vagy azzal „feszültségben” léteznek, és az azokba való egyszerű betagozódásuk lehetetlennek tűnik. A nyilvános vallások felemelkedése, a hitbéli jelentőségtől függetlenül, Arendt nyilvánosságelméletéhez intéz kihívást, amennyiben nem illeszkedik az általa megadott keretek közé, és a társadalmi szférájáról alkotott leírása ellentmondásosságát láttatja.

<sup>5</sup> Az idézetet Theodore Dreiser *Amerikai tragédia* (1925) című regényének abból a jelenetéből vettük át, amely a vallás nyilvános szférájában való megjelenését, Arendtet megelőgezve, a láthatóság és megszólalás mozzanataival ábrázolja:

„Énekeljük el tehát mindannyian együtt a huszonhetedik dicséretet: 'Ó, édes, drága Jézusunk, szerelmed nekünk balszamunk.'

A fiatal lány a harmóniumon szólaltatta meg a dallamot, a hangszer vékonyan sípolt, de nem hamisan, a leány magas szopránja egyesült anyjával meg apja kissé reszketeg baritonjával. A többi gyerek vékonyan húzta, miután egy-egy énekeskönyvet vett a harmóniumon tornyosuló kis halomból. Ahogy énekeltek, a közömbös, véletlenül összeverődött hallgatóság rájuk meredt, megragadta őket a különös látvány, hogy egy ilyen jelentéktelennek tetsző család közösen és nyilvánosan fölemeli szavát az élet nagy közönye és szkepticizmusa ellen.” DREISER 1966, I. 8

Arendt antropológiája történetisége mellett is absztrakt maradt: emiatt nem érzékelté vallás és politika lehetséges egymásra utaltságát. Amint nembeli ember nem jelenik meg a társadalomban, úgy az elvont vallás sem. Méreteikben, történeti múltjukban, közösségi beágyazottságukban különböznek egymástól, és e változatosságuk megjelenítése része nyilvános arculatuknak. Ha elismerjük a szocializáció és az örökölt világnézet tényleges elsőbbségét az egyéni és racionális döntésekkel szemben, akkor két érv fontolandó meg komolyan.

A vallás viszonya a társadalomhoz számos nézőpontból vizsgálendő, nem csak kizárólag a keresztény vallások sajátos szükségleteinek és céljainak horizontján. A ténylegesen létező társadalmi struktúra talaján állva el kell ismerjük, hogy a vallás nem mint valami idegen jelenik meg a társadalomban, hanem mint egy bizonyos életforma és értékrend vetülete, amelynek történeti és kulturális manifesztációja természetesen adott a társadalom minden, vallásos vagy nem vallásos tagja számára. Ebben az esetben a nyilvános vallás megjelenése nem egyéb, mint annak kifejeződése, hogy a vallásos és a nyilvános szféra kölcsönösen elő akarják mozdítani egymás céljait. Ezzel szemben azon vallások megjelenése, amelyek más kultúrának és életformának a termékei, gyengítik a társadalmi biztonságérzetet. Amennyiben a vallás, a kultúra és a társadalmi kohézió vizsgálata szempontjából tekintjük a kérdést, akkor a nyilvános vallás Arendt gondolkodásának a *Reflections on Little Rock* által jelzett „vakfoltjába” esik bele.

Hasonló nehézségekkel kell, hogy szembenézzünk, amennyiben állam és társadalom viszonyát vizsgáljuk vallásilag többé-kevésbé homogén kultúrákban. Kétség nem fér hozzá, hogy a posztszekuláris közösségek esetében az állam és társadalom közötti hagyományos megkülönböztetés vagy szembenállás felülvizsgálatra szorul. Számos amerikai történész az Egyesült Államok múltjára vonatkozóan is tagadja vagy figyelmen kívül hagyja a szakadékot állam és egyház között. Klaus Eder álláspontja szerint a szekularizáció csak Európában ment végbe: az USA-ban ezzel szemben az alapító atyák vagy Thomas Jefferson álláspontjáról és az alkotmány értelmezéséről folytatott vitáknak egészen más volt a tétje (BOSETTI–EDER 2006). A kortárs irodalomban több megoldási javaslat született arra a problémára, miképpen teremthető meg az egyensúly a keresztény hit egyes felekezeteinek nyilvános és publikus aspektusai között. Barbara A. McGraw például locke-i megoldást javasol, mégpedig annak a hatásnak az újraértelmezésén keresztül, amelyet Locke filozófiája gyakorolt az alapító atyák gondolkodására. Ezen túlmenően amellet érvel, hogy az atyáknak a vallás államtól való függetlenségét illető üzenetével kapcsolatos ellentmondások egy része egyszerűen nagyobb filológiai körültekintéssel kiküszöbölhető volna. Nyelvhasználatukban ugyanis a „vallás” szó „lelkiismeretet”-et jelentett (McGRAW 2003; vö. ALLEN 2005).

## A VALLÁS ERŐS ÉS FELHIGÍTOTT ÉRTELMEZÉSE

Azonban a kérdés illetően megválaszolása más kérdéseket vet fel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a lelkiismeret soha nem lehet a nyilvános vallás tárgya. Amerikai teológusok, úgy tűnik, hajlanak ennek elismerésére azáltal, hogy bevezették a megkülönböztetést a vallás erős („*thick*”) és felhígított („*thin*”) értelmezése között (Mouw 2000). Az erős vallásértelmezés a személynek Istennel szembeni helyzetére vonatkozik, míg felhígított felfogása az emberek vallásra irányuló tevékenységének a változatosságát foglalja magában. Ezek közül Arendt csak az elsőt nevezte vallásnak.

Az amerikai demokrácia első teoretikusa, Alexis de Tocqueville már világosan látta e különbséget. Erre vonatkozóan tesz néhány megjegyzést a nyilvános hitnek mint a társadalmi kohézió alapvető előfeltételének a problémájával kapcsolatban. Ebből a nézőpontból amellett lehet érvelni, amint Tocqueville meg is teszi, hogy valamennyi nyilvános hit közül a vallásos hit a leginkább természetes vagy hasznos: „[a] vallások elsődleges célja – és egyik fő erénye –, hogy ezen elsőrendűen fontos kérdések mind-egyikére világos, szabatos, a tömegek számára felfogható és maradandó megoldást szolgáltatnak” (TOCQUEVILLE 1993, 615). Ebben az esetben azonban azzal a következménnyel kell szembenéznünk, hogy a vallás mindinkább különös célok, mint például egy adott politikai közösség nemzeti törekvései, támaszává válik.

Amint Tocqueville megfogalmazta, a vallás fő előnye más közösségi hitek felett abban a képességében rejlik, hogy egyszerű, világos és könnyen érthető formában képes megragadni és kifejezni a társadalom legfontosabb képzeit, s ennyiben e felfogás valóban a vallás felhígított felfogása felé mutat. Tocqueville világossá tette, hogy a vallások csupán annyit tehetnek a demokratikus egyenlőség korában, hogy „megtisztítsák, szabályozzák és mérsékeljék a jólét utáni túlságosan heves és kizárólagos igényt, amit az emberek az egyenlőség idején éreznek” (i. m. 622). De éppen e mérsékelt célokra köszönhető, hogy a vallás eredményesen léphet fel az önzés ellen. Eközben nyilvánossá válik az egyház és az állam szövetsége: Tocqueville úgy vélte, semmi különös nincs a tényben, hogy a vallások nyilvános jelenléte és küldetésének összhangba hozása az emberek földi boldogságkeresésével éppolyan hasznos az államnak, mint amilyen hasznos az egyháznak. Vagyis Tocqueville számára, aki minden rezignált hangulatával és tragikus előérzetével együtt is a XIX. század optimizmusának talaján állt, természetesen adódott a konklúzió a vallásnak a tömegtársadalomban elfoglalt lehetséges és kívánatos helyzetét illetően. Ezzel szemben Hannah Arendt, aki a nyugati emberiség egész történeti vállalkozását rossz irányú fejlődésnek tartotta, nem vonhatta le e következtetéseket.

A felhígított vallásfelfogás alapján állva a keresztény vallások számára mindig is elképzelhető vagy lehetséges lehet olyan etikai, teológiai és kulturális közös nevezőt találni, amelyet nyilvánosan kifejezhetnek nem-felekezeti imádsággal, közös kulturális vagy karitatív tevékenységgel. Az egyes vallások közötti dialógust illetően a nyilvános vallás fő szerepe abban áll, hogy közös etikai minimumot hozzon létre; a társadalom, ebben az esetben, hasznot húz az eszközként használt vallásból. Az amerikai republikánus diskurzusban például ilyen közös nevező a nyilvános vallás, amely a republikánus értékek túlélését segíti elő.

A nyilvános vallás mérsékelt, „*thin*” felfogásának talaján állva néhány filozófiai probléma adódik elő. A kitűzött cél ebben az esetben a közösség morális megújulásának véghez vitele, illetve, egyidejűleg annak kielégítése, amit „a lélek szükségletei”-nek neveznek. Előzetesen annak a dilemmának az eldöntése szükségeltetik, vajon mire utalunk, amikor „nyilvános szférá”-ról beszélünk: a szűkebben vett politikai szférára, vagy tágabb értelemben a kormányzati tevékenységre? Ha az utóbbit választjuk, akkor a hangsúlyt vagy a kormányzat megfigyelő-ellenőrző-elnyomó hatalmára helyezzük-e, vagy pedig abbéli feladatára, hogy biztosítsa azokat a kommunárius javakat, amelyek nélkül földi pályánk aligha futhat be? Maga a tény, hogy egy vallás gyakorlásának technikai vagy intézményi feltételei biztosítva vannak, még nem jelenti azt, hogy a vallás nyilvánossá vált. További kérdést vet fel, hogy a vallási hatóságokat különböztetjük-e meg a politikaiaktól, vagy a vallási közösséget a politikaitól? Szintén kérdéses, hogy politikán jobbvagy baloldali politikai ideálokat, vagy a mindennapi politikai realitást értjük?

## NYILVÁNOS VALLÁS ÉS POLITIKAI TEOLÓGIA

A politikai teológia éppúgy, mint a nyilvános vallás, az állam morális megalapozására vagy regenerációjára törekszik. A fő különbség közöttük abban áll, hogy míg a nyilvános vallás igénye egy olyan – már létező – közösség vallásos banalizációjának megakadályozása, amely a maga elveitől különböző legitimációs elveken alapul, addig a politikai teológia központi szerepet kíván játszani magának a politikai közösség megalapításának mozzanatánál.

E megkülönböztetés nem üres absztrakció. A probléma éppúgy érinti az Európai Unió jelenleg hibernált alkotmányát, mint a posztkommunista államok demokratikus berendezkedésének kialakítását. Egy példa: a vallás nyilvános feladatainak különböző felfogásai mentén két rivális narratíva jött létre Lengyelországban azt a szerepet illetően, amelyet a katolikus vallás játszott a szovjet rendszer összeomlásában. Az erősebb tézis értelmében az egyház – és maga II. János Pál pápa – alapvető szerepet töltött be a kommunizmus megdöntésében, és ennél fogva az egyháznak különös igényei lehetnek, amennyiben a dolgok új rendjének kialakítása van napirenden. Ezzel szemben a gyengébb tézis képviselői úgy tartják, hogy a katolicizmus egyik tényezője volt a szocialista Lengyelország bonyolult társadalmi és politikai szituációjának. Kompromisszumokat kötött és néha kompromittálta magát: ezen az alapon a katolikus egyház fontos, de korántsem kiváltságos szerepet játszhat egy „szekuláris” Lengyelország morális megújulása során.<sup>6</sup>

A politikai teológia *versus* nyilvános vallás dichotómiájára vonatkozó további megjegyzésünk azt a tendenciát vizsgálhatja meg, hogy a nyilvános vallás jobban kötődik a társadalmi, mint a politikai szférájához. El kell ismernünk, nem úgy, mint Arendt tette, hogy a társadalmi sohasem képzelhető el a politikai vonatkozásoktól megfosztott vagy megtisztított formában. A politikai teológia diskurzusa általában a jog metaforáit hívja segítségül, míg a nyilvános vallás teoretikusai a politikai gazdaságtan metaforáit alkalmazzák tárgyukra. Így olvashatunk a „vallás privatizáció”-járól, „vallási piac”-ról, illetve azokról a módokról, ahogyan „a vallás megtalálja helyét a piacon” és hasonlók (WITTE 2003).

Egyszóval, a vallás nem közvetlenül lép be a nyilvánosság szférájába: a társadalmi birodalmán halad keresztül. Eközben a vallási közösségek vagyona tesznek szert, tőkét halmoznak fel (anyagi és kulturális tőkét egyaránt) és fektetnek be annak ellenére, hogy az úgynevezett nonprofit szektor tagjai az adózást illetően kiváltságos helyzetben vannak a legtöbb országban.

E jelenség felemelkedése korunkban úgy tűnik, hogy *A jogfilozófia alapvonalai* szerzőjének ad igazat az inexplicit, de kitapintható Hegel–Arendt vitában a *Human Condition* lapjain. Ráadásul a vallások társadalmi súlya az államok megerősödéséhez járul hozzá elsősorban, és nem szükségszerűen az egyházakéhoz. A hegeli felfogás – az állam nem mint a morális célok eszköze, hanem mint e célok hordozója maga – mint közkeletű hit vagy politikai doktrína éppúgy jelen van Oroszországban és Lengyelországban, mint számos iszlám államban vagy az Egyesült Államokban. Az iraki háború heves ellenzői kudarcba fulladt politikai és katonai vállalkozásként kritizálják a háborút, de e vállalkozás kontextusán belül a hit az egyes emberek áldozatának morális értékében soha nem kérdőjeleződött meg.

Ami a lélek szükségleteinek az állam érdekeivel való összeegyeztetését illeti, a vezető amerikai teológusok egyike, Martin E. Marty úgy véli, hogy a társadalmi gyöke-

<sup>6</sup>Lásd ehhez a korszak egyik legjelentősebb, liberális lengyel emigráns értelmiségijének, Jerzy Giedroycnak a helyzetértékelését: GIEDROYC 2006, 243.

rű, „alulról felfelé” építkező vallás képes a lélek szükségleteit kielégíteni még a vallás felhígított felfogásának esetén is (MARTY, é. n.). A jelek arra utalnak, hogy ezt a feladatot nemcsak ő maga, hanem más vallások prominens képviselői is a vallás „thin” értelmezésének az emberi természet adottságaihoz való igazításával tartják elérhetőnek (LOSONCZI 2006). Az antropológiai perspektíva, paradox módon, alátámaszthatja az Arendt által elutasított Kantnak az ember földi képességeiről és égi reményeiről megfogalmazott téziseit annak ellenére, hogy Kantot hagyományosan amaz *Enlightenment project* egyik prominens képviselőjének tartják, amely ellen a nyilvános vallás felemelkedett. Az ember mint kultúrát teremtő társas lény, aki nem belső fordulattal, hanem az interszubbektivitás praxisa általi csiszolódással jut el a *Bildung* mint az Isten képére formáltság állapotába: ezt a célt a nyilvános vallás átvette a felvilágosítóktól. A megvalósítás tényleges mikéntjét azonban (s erre Arendt joggal rámutathatott volna) mind Kant, mind a nyilvános vallás teoretikusai homályban hagyják.

## KONKLÚZIÓ

Hannah Arendt meggyőződése volt, hogy a zsidó-keresztény tradíció morális és politikai alapjai összeomlottak Auschwitzban (BENHABIB 1990, 174). Ezért is tájékozódott Kant harmadik kritikája felé: úgy vélte, az ítélőerőre alapozott politika a hiányzó moralitást helyettesítheti (CANOVAN 1992, 174).<sup>7</sup> Arendt kétségkívül túlzott, amikor a kereszténységet a nem-evilágisággal azonosította, és amennyiben „[s]zámára, úgy tűnik, az önmagát kormányzó, szabad és egyenlő polgárok eszméjének eredete nem csendül egybe és nem áll semmiféle kapcsolatban az egyenlőség és szabadság keresztény eszméivel” (BRUNKHORST 2000, 191). Azonban a kereszténység e felfogása csak része volt annak a tervének, amelynek értelmében a guizot-i, hegeli, toqueville-i szabadság- és civilizációfelfogást a maga egészében tagadta. E koncepció számára olyan filozófiai projekt része volt, amely (mint a nyugati emberiség nagy vállalkozása) Auschwitzban teljes csődbe ment. Ezzel szemben e hagyomány mint mégis folyamatos hagyomány más kultúrák és politikai értékek (jelesül: az iszlám) általi fenyegetettségének érzete azonban a morális és vallási fékek által mérsékelt individuumok közös történeti útját egyértelműen értékteljesnek, megvédendőnek és folytatandónak tünteti fel.

Ha felértékelődik a túlélés, mert veszélyben forog, akkor felértékelődik a vallás is. Elhalványul a morális krízistudat, amelyet Arendt kora legfőbb vonásának tartott, amikor arról írt, hogy „[a]z általános válság, amely az egész modern világot és az élet szinte minden szféráját sújtja, országonként eltérő módon mutatkozik meg, más és más területeket érint és különböző formákat ölt” (ARENDR 1995d, 181). A nyilvános vallás ezt a válságtudatot tagadja, vagy legalábbis hagyja figyelmen kívül. Sok tekintetben nem értelmiségi konstrukció, hanem organikus jelenség, amennyiben az embert mint természetet érinti és érdekli. Felüti a fejét, mint egy növény, hogy benője a közöny sivatagát. Ha nem tudja is megszüntetni, mindenki számára elérhető és a túlélés szolgálatában álló moráljával elfedi a botrányt. Ez az, ami Hannah Arendt számára legelső sorban elfogadhatatlan volt: a XX. század botrányából semmit el nem felejtett, és semmit meg nem bocsátott.

<sup>7</sup> A politikai ítélőerő elméletének vállalkozásáról bővebben: BARNOUW 1990, 12 skk.

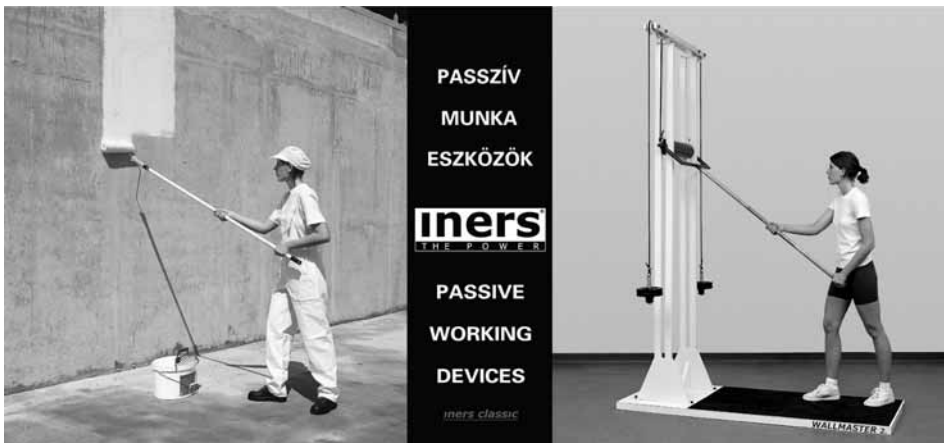
## IRODALOM

- ALLEN, K. K. 2005. Barbara A. McGraw, *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America*. *Journal of Religion and Society* 7, <http://moses.creighton.edu/JRS/2005/2005-r11.html>
- ARENDT, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago & London: The Univ. of Chicago Press.
- ARENDT, H. 1959. Reflections on Little Rock. *Dissent* 6, 1, 45–56.
- ARENDT, H. 1968. Hermann Broch 1886–1951. Trans.: R. Winston. In uő.: *Men in Dark Times*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 111–151.
- ARENDT, H. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed.: R. Beiner. Chicago: The Univ. of Chicago Press – Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- ARENDT, H. 1994. *Essays in Understanding*. Ed.: J. Kohn. New York: Harcourt Brace & Company.
- ARENDT, H. 1994a. „What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. In ARENDT 1994, 1–23.
- ARENDT, H. 1994b. Augustine and Protestantism. In ARENDT 1994, 24–27.
- ARENDT, H. 1994c. Berlin Salon. In ARENDT 1994, 57–65.
- ARENDT, H. 1994d. Religion and the Intellectuals. In ARENDT 1994, 228–231.
- ARENDT, H. 1994e. Religion and Politics. In ARENDT 1994, 368–390.
- ARENDT, H. 1995. *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford.: Módos Magdolna. Szerk.: Zsolt Angéla. Budapest: Osiris – Readers International (Politikai filozófia).
- ARENDT, H. 1995a. A múlt és a jövő között húzódo szakadék. In ARENDT 1995, 11–23.
- ARENDT, H. 1995b. A történelem fogalma: ókori és modern. In ARENDT 1995, 49–99.
- ARENDT, H. 1995c. Mi a tekintély? In ARENDT 1995, 100–150.
- ARENDT, H. 1995d. Az oktatás válsága. In ARENDT 1995, 181–203.
- ARENDT, H. 1995e. A kultúra válsága. In ARENDT 1995, 204–232.
- ARENDT, H. 1995f. Igazság és politika. In ARENDT 1995, 233–271.
- ARENDT, H. 2002. *Denktagebuch 1950 bis 1973*. Hrsg.: U. Ludz – I. Nordmann. Zürich: Piper.
- ARENDT, H. 2003. *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Versuch einer philosophischen Interpretation. Hrsg. Und Vorw.: L. Lütkehaus. Berlin – Wien: Philo.
- BARNOUW, D. 1990. *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore and London: The John Hopkins UP.
- BEINER, R. 2006. Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures. In Williams, G. (ed.): *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol IV: Arendt and Philosophy. London and New York: Routledge, 254–264.
- BENHABIB, S. 1990. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research* 57, 167–196.
- BENHABIB, S. 1993. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In Calhoun (ed.) 1993, 73–98.
- BERGER, P. L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. In uő. (ed.) 1999: *The Desecularization of the World*. Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1–18.
- BERNAUER, J. W., S. J. 1987. The Faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique: Assimilation of Religious Experience. In uő. (ed.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Martins Nijhoff Publishers, 1–27.
- BERNSTEIN, R. J. 1986. Rethinking the Social and the Political. In uő. 1986: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press, 238–259.
- BOSETTI, G. – EDER, K. 2006. Post-secularism: A return to the public sphere. Trans.: A. Wolf. *Eurozine* <http://eurozine.com/pdf/2006-08-17-eder-en.pdf>
- BRUNKHORST, H. 2000. Equality and Elitism in Arendt. In Villa, D. (ed.) 2000: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge UP, 178–198.
- CALHOUN, C. (ed.) 1993. *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts and London: MIT Press.
- CALHOUN, C. 1993. Introduction. In CALHOUN 1993, 1–48.
- CALHOUN, C. 1997. Plurality, Promises, and Public Spaces. In Calhoun, C. – McGowan, J. (ed.) 1997: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis – London: Univ. of Minnesota Press (Contradictions of Modernity. Ed.: C. Calhoun), 232–259.

- CANOVAN, M. 1985. Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm. *History of Political Thought* 6, 617–642.
- CANOVAN, M. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- DREISER, Th. 1966. *Amerikai tragédia* I–II. Ford.: Szöllősy Klára. Budapest: Európa.
- GIÉDROYC, J. 2006. *Autobiografia na cztery ręce*. Szerk.: K. Pomian. Warszawa: Towarzystwo Opieki nad Archiwum Instytutu Literackiego w Paryżu.
- HANSEN, Ph. 1993. *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- LOSONCZI, P. 2006. Vallás, antropológia, politika. Gondolatok a Habermas–Ratzinger-vita kapcsán. *Korunk* 17, 12, 62–69.
- MARTY, M. E. é. n.. Public Religion. In W. H. Swatos (ed.): *Encyclopedia of Religion and Society* <http://hrr.hartsem.edu/ency/PublicR.htm>
- MCGRAW, B. A. 2003. *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America*. Albany: State University of New York Press.
- MOUW, R. J. 2000. Public Religion, Through Thick and Thin. *Christian Century*, June 7 [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m1058/is\\_18\\_117/ai\\_62924941](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1058/is_18_117/ai_62924941)
- PARKER, M. G. – SCHMIDT, Th. M. (ed.) 2005. *Scientific Explanation and Religious Belief. Science and Religion in Philosophical and Public Discourse*. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology. Ed.: I. M. Dalférth).
- PITKIN, H. F. 1998. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press.
- RIESMAN, D. 1983. *A magányos tömeg*. Ford.: Szelényi I. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- SCHMIDT, Th. M. 2005. The „Clash of Civilisations”: Science and Religion in Conflict. In PARKER–SCHMIDT 2005, 44–57.
- TOCQUEVILLE, A. de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Ádám Péter et al. Budapest: Európa.
- TRIGG, R. 2005. Religion in the Public Sphere. In PARKER–SCHMIDT 2005, 30–43.
- WITTE, John Jr. 2003. New freedom of public religion. *Emoryedge*, November 2003 [http://www.news.emory.edu/emoryedge/pdf/witte\\_edge.pdf](http://www.news.emory.edu/emoryedge/pdf/witte_edge.pdf)
- YOUNG-BRUEHL, E. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven and London: Yale UP.



Lakner Antal: INERS Passzív Munkaeszközök  
Home Transporter – a talicskapad, 2000



Lakner Antal: INERS Passzív Munkaeszközök  
Wallmaster - a festőpad, 1998