

MAGYAR SZEMLE

Főszerkesztő: Stampler Ábel

A szerkesztőbizottság elnöke:

Kodolányi Gyula

Szerkesztőbizottság: Czakó Gábor, Egedy Gergely, Granasztói Péter,
Szekér Nóra, Szmodis Jenő, Tonk Márton

Főmunkatárs: Gróh Gáspár

Szerkesztő: Fehér István

Tördelés: Dombi Viktória

ÚJ FOLYAM XXXIV.

2025/5–6. SZÁM



STAMLER ÁBEL	„Legnemesebb örökség”	5
	„Szentekre van szükség” – <i>Beszélgetés Kocsis Fülöp hajdúdorogi érsek metropolitával</i>	7
NAC SINÁK GERGELY ANDRÁS	Pantokratőr – <i>Politika és kereszténység, politika és mágia</i>	13
MÉZES ZSOLT LÁSZLÓ	„A teremtett világ sóvárogva várja” – <i>Kereszténység és társadalom összefüggéseiről</i>	26
GÖRFÖL TIBOR	Példázat a két fiúról – <i>Jegyzetek a politikai kereszténység problémáiról</i>	40
UHEL PÉTER	Rendszerezetlen gondolatok egy kultúrharc kapcsán	47
TURGONYI ZOLTÁN	Rendpárti kereszténység és kereszténységpárti rend	54

FILEMON NORBERT	A kereszt diadala és a liberalizmus bálványai	63
HORVÁTH RÓBERT	A kultúrkereszténység és a politikai katolicizmus változatai	73
CZOPF ÁRON	Róma kérdése	86
SZILVAY GERGELY	A konstantini fordulat védelmében	100
FRENYÓ ZOLTÁN	A politikai teológia – <i>Mi az, és mi nem az?</i>	114
JACQUES MARITAIN	A kortárs áramlatok, különös tekintettel a „baloldali” és a „jobboldali” áramlatra	128

❧ 1% METAFIZIKA ❧

ANDREI PLEȘU	Jézus példázatai – <i>Az elmesélt igazság</i>	134
--------------	---	-----

❧ KÖRKÉP ❧

LISZTÓCZKI PÉTER	Kultúrkereszténység-kutatás másképp	137
FEHÉR ISTVÁN	„Az abszolútum szomjazása” – <i>Khrisztosz Jannarasz Istenéhség című kötetéről</i>	143
SUMMARIES		148
SZERZŐINK		150

A borító Giovanni Battista Cima da Conegliano *Szent Ilona* (1495) című festményének felhasználásával készült.



„A hatalom csúcsán álló vezető lehajlik (condescensio) felebarátai felé, hogy tanítsa, dorgálja, nevelje, jó útra térítse őket és így biztosítsa saját és alattvalói lelki üdvösségét. A vezető ezzel Krisztus mérhetetlen alázatát utánozza, aki Isten létére nem vetette meg teremtményeit, hanem leszállt hozzájuk (kenosis), hogy megváltsa őket. [Nagy Szent] Gergely, a római szenátori család vezetésre született sarja a hatalomgyakorlást mások szolgálatává nemesítette. Prodesse, non praesesse: felebarátaink hasznára kell lenni, nem gögösen fennhéjázni, ha az Isten magas állásra hív. A legnagyobb hatalom kötelez a legnagyobb alázatra...”

SÁGHY MARIANNE





S GREGORIVS

Primus, natione Romanus, Gordiani et B. Silvae filius, Doctor Ecclesiae, Papa LXIII.
Vixit circa An. Dñi D.XCIII.

*Nagy Szent Gergely
(Abraham Hogenberg metszete D. Teniers nyomán, 1616 körül).*

STAMLER ÁBEL

„LEGNEMESEBB ÖRÖKSÉG”

AKÉTEZRES ÉVEK elején Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa Európa identitásáról szóló előadását a következő megjegyzéssel zárta: „Nem tudjuk, hogyan fog folytatódni Európa történelme. [...] Igaza van Toynbee-nak abban, hogy a társadalmak sorsa mindig kreatív kisebbségek kezében van. A hívő keresztényeknek efféle kreatív kisebbségnek kellene tartaniuk magukat, s tenniük kellene azért, hogy Európa ismét magáévá tegye legnemesebb örökségét, amivel az egész emberiségnek is szolgálatot tenne.”¹

A fenti „felhívás” önmagában is számos kérdést vet fel, és a helyzetmeghatározás – amennyiben a keresztényeket „kreatív kisebbségnek” nevezi – józanul vet számot a cselekvés horizontjával és lehetőségeivel. Az egyik legnagyobb kérdés, hogy a kereszténység és mindaz, amit alatta értünk valóban örökség-e, s miben áll ez az örökség egészen pontosan. Egyáltalán nem mindegy, hogy az örökséget valami holt, tárgyiasult dologként (kulturális emlékként) vagy nagyon is élő, továbbadható tartalomként (hagyomány) ragadjuk meg. Ez a viszonyulás fogja meghatározni azt is, hogy miképpen vélekedünk a kereszténység társadalomban betöltött szerepéről, a megnyilvánulási lehetőségekről, politikai kérdésekről. Ugyanakkor a kereszténység elsősorban nem kulturális, társadalmi és politikai kérdés, még akkor sem, ha mára rendre így vetődik fel bizonyos körökben.

A kultúr- és politikai kereszténység kérdése áthatja mindennapjainkat, folyamatos témát szolgáltat a közbeszédnek hol magasabb, hol alacsonyabb színvonalon, ugyanakkor nem az elmúlt harminc, ötven, netán száz esztendőben vált problematikussá, még akkor sem, ha az utóbbi évtizedekben egyre többet és többen foglalkoznak vele. A két világháború között például hasonlóan aktuálisnak tűnt fel a kultúrkereszténységnek, netán polgári kereszténységnek nevezett társadalomformáló jelenség. Különszámunkkal igyekeztünk a napi politika által szolgáltatott témáktól egyet hátra lépve mindarra összpontosítani, ami a fenti fogalompár háttérében rejlik, s nem elveszni az éppen feltűnő kérdések özönében.

Különböző szempontok és alapelvek mentén alkotó embereket kértünk fel a tematikus számban való közreműködésre részben azzal a nem titkolt céllal, hogy a téma komolyságához és súlyához mérten igyekezzünk megjeleníteni az álláspontok gazdagságát a mai Magyarországon. Természetesen a szerkesztőség

¹ Joseph Ratzinger: Európa identitása. In Uő: *Politika, szabadság, hagyomány. A kereszténység és az istenkérdés Európa jövőjében*. Ford. Görfői Tibor. Budapest, 2024, MMA, 183.

tagjainak is van kialakult álláspontja a kérdésben, de semmi esetre sem törekedtünk a saját preferenciák túlsúlyba juttatására. Valamennyi szerzőnk ugyanazt a felkérőlevelet kapta meg, amit csak azért említék, mert a különböző szempontok és témák jól példázzák, hogy milyen sokrétűen lehet megközelíteni ezt az összetett kérdéskört, s mennyi mindent fedhet le a szerzők saját szempontjainak, perspektívájának és vérmérsékletének megfelelően. Noha semmiképpen sem szerettük volna a felekezeti szempontjaira szűkíteni a diskurzust, valamennyi történelmi keresztény egyház köreiből felkértünk több szerzőt is egy-egy tanulmány, esszé megírására, a tökéletes többszólamúság azonban sajnos rajtunk kívül álló okokból nem jöhetett létre. Mivel a különszám perspektívája a felekezeti szempontoknál távlatosabb, így talán nem érezhető végletesnek e hiány.

*

Végezetül a lapindító idézet és kép kiválasztásának okairól néhány gondolat. Nagy Szent Gergely pápa kora a gazdasági és társadalmi összeomlás ideje volt, az egykor hatalmas Római Birodalomnak csak romjai maradtak, Itália a gót, longobárd és bizánci hódítók és visszahódítók között felörlődött, pestis és árvíz pusztított. Távoll legyen, hogy a kellő mértéken túl dramatizáljuk helyzetünket, mindenesetre napi bajainkon töprengve, valamint a viták hevében sem árt, ha egy, a miénkhez bizonyos tekintetben, de – lássuk be – csak távolról hasonlító kor legjobbjaiknak intelmeire figyelünk, „legnemesebb örökségünket” hívva segítségül.

„SZENTEKRE VAN SZÜKSÉG”

Beszélgetés Kocsis Fülöp hajdúdorogi érsek metropolitával

STAMLER ÁBEL: *Ahány szerző, annyi véleménnyel találkozunk arra vonatkozóan, hogy mit jelentenek a kultúr- és politikai kereszténység fogalmak. Érsek atya szerint pontosan hogyan határozhatnánk meg egyik, illetve másik jelenséget?*

KOCSIS FÜLÖP: Bevallom, még soha nem használtam egyik kifejezést sem, s ha a kérdésre válaszolni próbálok, óhatatlanul azt kezdem vizsgálni, hogy vajon ki mit gondolhat róla. Bár ezzel csak megerősítettem magát a kérdésfelvetést, amelyben azt jelezte, hogy sokféle vélemény formálódott ki ezekről a fogalmakról.

Első hallásra nekem nem tetszik sem egyik, sem másik. Megfordítva sokkal könnyebben tudnám értelmezni: keresztény kultúra, keresztény politika. Talán nem is kell hosszabban magyaráznom, hogy ezek mennyire helyes fogalmak, micsoda mély tartalmuk van. Mind a kettő emberi viselkedésforma, amelyet a kinyilatkoztatás gyönyörűen helyretesz. Úgy értem, hogy mindaz, ami pusztán emberi, ami nem számol Istennel, a Teremtővel, az ő szándékával, terveivel, az óhatatlanul zátonyra fut a rosszra hajló emberi természet miatt. De a Megváltó szépen helyére tudja tenni.

Egyházunk világosan tanítja, hogy az ember jó. Voltaképpen minden jó, amit Isten teremtett, de a legvégén, szinte elégedetten csettintett, amikor az emberre azt mondta: nagyon jó. Nem csoda, hiszen a saját képmását alkotta meg benne. Az emberben tehát teremtettségénél fogva káprázatos lehetőségek, pompás világot alkotó adottságok vannak. Ez benne is maradt, nem vesztette el, csak éppen a bűn miatt gellert kapott. Mindaz a jó, amit kapott, valahogyan félresiklott, nem tudja maradéktalanul beteljesíteni a célját. Mondhatjuk, „olyan, mintha”, de nem az. Ezért volt szükség a megváltásra, hogy Jézus Krisztusban megjelenjen az az ember, akit Isten kezdettől fogva elgondolt, a tökéletes példány, aki teljes harmóniában van az Atyával. A megváltásból fakadó feladatunk pedig az, hogy Krisztust kövessük, őt mintázzuk, sőt, vele egyesülve az ő gondolataival gondolkozzunk, az ő tetteit vigyük végbe.

Megváltottságunk tehát helyére tesz sok mindent, de az embernek azért ezen sokat kell fáradoznia, hogy az ebből fakadó isteni ajándék, a harmónia, az Istennel való egység, az Isten terve valóban megvalósuljon az életében.

A kultúra tehát önmagában is hihetetlen értékeket hordoz. Minden kisebb és nagyobb emberi közösségnek megvan a maga kultúrája, s ezen emberi közösségek kapcsolódásából épül föl az a hihetetlenül szövevényes értékrendszer, amit emberi kultúrának nevezünk. Ezt jött megkeresztelni Krisztus, a helyére tenni, újra helyes céljára állítani. Mondanom sem kell, hogy egyáltalán nem csupán a héber-hellén-római kultúrát jött megkeresztelni, hanem az összes többit is. Az mindig tévedés volt a misszióban, amikor az evangéliumhirdetéssel az európai

kultúrát is terjeszteni próbálták. A kereszténység éppen azért katolikus, azaz egyetemes, mert minden kultúrába be tud illeszkedni, azokat magába tudja fogadni, meg tudja termékenyíteni. Ez tehát a keresztény kultúra, újra Isten tervébe állítani az egyébként önmagukban is értékes, de sokszor tévelygő emberi törekvéseket.

A keresztény politika pedig ennek egyik virága. Roppant fontos, hogy a politika keresztény legyen, azaz Isten akaratával megegyező, az emberek üdvösségét segítő, ahhoz igazodó tevékenységet fogalja magába. Lehet, hogy toleránsabban kellene fogalmaznom, mert mit kezd egy nem keresztény politikus ezzel a kijelentéssel? Erre azt mondhatom, hogy nem csak a megkeresztelt és imádkozó ember élhet keresztény értékek szerint. Ha az emberek javát, valódi boldogulását, igazi boldogságát szolgálja, akkor öntudatlanul is Isten tervei szerint él és cselekszik. Őket nevezi Karl Rahner anonim keresztényeknek. Meggyőződésem, hogy vannak anonim keresztény politikusok, akik őszintén keresik az emberek javát, ami nem lehet más irány, mint Isten szándéka, Isten terve.

Ezen jelentős kitérő után próbáljuk megnézni tehát, hogy a kultúrkereszténységnek, politikai kereszténységnek van-e létjogosultsága. Jól értem, hogy az a magatartásminta-követés, amely külsőségeiben megegyezik a keresztény alapértékekkel, de annak mélyebb tartalma nélkül? A politikai kereszténység az a törekvés, amely keresztény értékeket próbál érvényesíteni a társadalomban, de keresztény hit nélkül? Talán ez az, ami miatt nekem nem tetszenek ezek a kifejezések, hiszen, ha így van, a hit nélküliséggel értelmezi önmagát.

– „*Ateista vagyok, de katolikus*” – *mondta állítólag az Action Française vezetője, Charles Maurras valamikor a múlt század húszas éveiben. Mit kezdhet egy hívő ezzel a kijelentéssel?*

– Semmit. Ennek semmi értelme nincsen. Jóllehet, a katolikus egyház értékei, ahogy az imént utaltam rá, egész egyszerűen a világban föllelhető törvényszerűségekké azonosak, a keresztény hit pedig azok eredőit jobban megvilágító látásmód. Tehát a gyönyörűen megalkotott világot józanul értelmezve is ugyanoda jutunk, mint amit a kinyilatkoztatás hirdet, csak éppen rosszra hajló, megromlott emberi természetünk miatt nem tudjuk azt úgy követni, mint lehetne, mint kellene. De ha valaki Istentől függetlenként, Isten nélküli lényként (istentelenként) értelmezi önmagát, ezzel semmit nem lehet kezdeni, ebből semmit nem lehet tovább építeni. Miként, egyébként az *Action Française* mozgalom kifutása is eléggé ékesen vagy inkább szégyenletesen igazolta ezt a meddőséget.

– *Igaz lehet az, hogy a kultúrkereszténység a szekularizációval és a szekularizmussal párhuzamosan tűnt fel, attól függetlenül nem létező jelenség? Vagy jelen lehetett a szekularizációt megelőzően is?*

– Nem mondom, hogy szinonim fogalmak, de legalábbis nagyon szoros kapcsolat van a kettő között. Ha a kultúrkereszténység negatív tartalmú foga-

lom, ahogyan főntebb értelmeztem, akkor egyértelműen a szekularizmusból fakad. Amíg a kultúrát az istenhit ihlette, amíg az ember a munkájával, alkotásaival teremtményi alázatából fakadóan akarta és tudta szolgálni Isten dicsőségét, addig virágzóan megtermékenyítette egyik a másikat, az Egyház a kultúrát, a kultúra az Egyházat. Amikor azonban széles körben megjelent a társadalmi gőg – ez nagyjából a francia és az ipari forradalomhoz köthető –, akkortól kezdve az Egyház egyre inkább kiszorult a társadalmi folyamatokból. Ez egyénileg és közösségileg is bekövetkezett. Nehéz eldönteni, hogy melyik hatott előbb, s melyik jobban a másikra. Mindenesetre az ember egyre nagyobbak kezdte érezni önmagát, az egyén is, a társadalom is, s elhatalmasodott benne a gondolat, hogy nincs is szüksége Istenre. Egyre másra építette, fejlesztette a saját világát, mígnem aztán arra jutott, hogy befejezze a bábeli torony építését. Nem is egyet. Ma már megszokott a felhőkarcolók sokasága, hirdetve az emberi tudás nagyságát. Miközben az ember ugyanolyan törekeny és parányi maradt, mint annak előtte. A katedrálisok még Isten dicsőségét hirdették. Ebben a „szép új világban” már nem kellett sem Isten, sem az ő szava, csak az, amit addig a keresztény alapokon fölépítettek, azt azért továbbra is használni kívánták. Hozzáteszem, hogy a személy méltóságára épülő demokrácia sem értelmezhető a keresztény tanítás nélkül. (Maga a személy fogalma sem létezett az ókeresztény korban kialakult keresztény filozófia előtt!) Ezért képtelenség demokráciát építeni a muszlim országokban.

Marad tehát a váz, a rendszer, ami még sokáig tud talán működni, mint egy gép, de élet már nincs benne, igazi fejlődésre már nem képes. Igen, a kultúrakereszténység – legalábbis ebben az értelemben – halott. Mégpedig azért, mert Krisztus nem kultúrát akart építeni, hanem az egyes embert akarta megmenteni. Amíg a közös építkezés ezzel harmóniában volt, addig a kultúra is az emberek üdvösségének szolgálatában állt. A Isten nélkül épített kultúra fölfalja önmagát. Persze, nevezhetjük-e egyáltalán kultúrának azt, ami már rombol, ami már sem egyént, sem családot, sem közösséget nem épít, csak épületeket, gyárat, ideológiákat?

Még egyszer. Kultúra létezik kereszténység nélkül, de nem létezik Isten nélkül. Amikor pedig tudatosan Istennel együtt építkeznek, akkor talál magára a teremtett rend. Az kereszteli meg a kultúrát, ha visszatalál Istenhez.

– *Dosztojevszkij nagy inkvizítort egyesek bizonyos értelemben a kultúr- vagy politikai kereszténység megszemélyesítőjének tekintik. Függetlenül attól, hogy a szerző szándéka mennyiben irányult a keleti és a nyugati egyház vélt ellentétének a felvillantására, az előző elképzelés helytálló lehet? Élesre állítva a kérdést: a politikai és kultúrakereszténység képviselője szükségszerűen szembe helyezkedne Krisztussal, ha újra megjelenne közöttünk?*

– Minden bizonnyal. Hiszen épp arról volt szó, hogy a kereszténység értékeit Isten nélkül akarja használni.



Kocsis Fülöp érsek metropolita (Fotó: BSZI)

– Egyesek szerint a kultúrkereszténység elégséges lépcső a valódi, megélt és elmélyült krisztushit előtt s a szent-ségekkkel fenntartott és megerősített keresztényi élethez. Mások, így például Khrisztosz Jannarasz – noha a kultúrkereszténység fogalmat ő nem használja – erősen kritizálják az elvallásiasodás folyamatát, ami mintha a kultúrkereszténységgel lenne azonosítható. Ön hogyan látja ezt az összetett kérdést?

– Itt viszont nem tennék egyenlőségjelet a kettő közé. Annak mindig megvolt a kísértése, hogy az ember a hitét felszínesen élje meg. Már az őskeresztény közösségekben is felütötte a fejét, hogy valaki egyéni dicsőségvágyból igyekezett eredményes prédikátor lenni (pl. Fil 1,17). A valóság látszata szinte szakszót is ka-

pott: ha farizeusságról beszélünk, ezt a képmutatással azonosítjuk. Pedig szegény farizeusok mozgalma az elején a legelszántabb vallási irányzatnak számított. De a magatartásuk kiüresedett, s amit addig buzgó jámborságnak tartottak, épp az távolította el őket Istentől. Amikor a hit vallásoskodásban ölt testet, az ugyanezen az úton épp az ellenkezőjét eredményezi, mint amire hivatott volna.

Persze, ne keverjük össze a vallási gyakorlatokkal, amelyben például éppen a mi görögkatolikus egyházunk elképesztően gazdag. Ezek azért vannak, hogy megtartsanak, hogy hordozzák, növeljék a hitet. Jannarasz nyilván nem a vallási gyakorlatokról beszél, hanem azok kiüresedett formáiról. A kultúrkereszténység azonban, az én értelmezésemben, azt a társadalmi magatartást jelöli, amely hasonlít az egyházi élethez, de tartalmában már nem azonosítható vele. Persze, ebben hasonló a farizeizmushoz, de míg a vallásoskodás az egyházi életnek beteges része, a kultúrkereszténység a társadalmi élet látszatcselekvése.

Hogy válhat-e hitre vezető lépcsővé? Talán a nevelés értelmében igen. A gyermeknek sem magyarázunk meg mindent, hanem bevezetjük a szokásaink világába, s ha kérdez, akkor elmondjuk neki, hogy mit miért teszünk. Ha megvan a válasz, ha a kereszténység formáit hordozó rendszerünk nem papírmásé, hanem hithordozó eszköztár, akkor igen. De itt is a hiteles emberek jelentik a kulcsot. Csak a forma, élő hit nélkül nem visz közelebb Istenhez.

– *A forma és a tartalom nagyon kényes kérdés. A politikai kereszténység kritikusai – érzésem szerint sok esetben joggal – mutatnak rá a következőre: számos*

esetben találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a kereszténynek vélt értékeket szóban és írásban képviselő személyek nem vonatkoztatják a saját életükre a kereszténység etikai tanításait, s akkor még nem beszéltünk a hit mélyebb megéléséről. Mi lehet e dilemma feloldása, feloldható-e egyáltalán?

– Itt alighanem megint a keresztény politika és a politikai kereszténység közti különbséggel kell számolnunk. Minden bizonnyal sok elkötelezetten hívó ember van a politikában, de még ha a legjobb szándékkal, a politikai munkáját hivatásszerűen is végzi, attól még ő sem büntelen. Még ha hirdeti is a krisztusi tanítást, és igyekszik azokat a társadalmi életben is érvényesíteni, sajnos akkor is hordozza a rosszra hajló emberi természetet. Senki sem büntelen. Lehet, hogy tőle jobban elvárnánk azt, hogy amit hirdet, azt a magánéletében is megélje? Ez jogos. A vezetőknek mindig nagyobb a felelősségük. Ez azonban önmagában még nem teszi őket jobbá, szentebbé, büntelenné. Ha alkalmam van politikai vagy más vezetővel beszélni, és megkérdézi a véleményemet, akkor nyilván a büntelen és szent életre buzdítom. Azt azonban visszásnak tartom, amikor a tömeg harsogva kéri számon a vezető bűneit. Nem valószínű, hogy a tömeg hangján kórusban megszólaló erkölcsöszökök jobbak volnának a pellengérré állított vezetőnél. Az a legfélelmetesebb, hogy ebben az erkölcsi vetélkedésben éppen az irgalom vész ki az emberek gondolkodásából. Nem csoda, mert nem Isten szándéka szerint gondolkodnak. Az nem ismeri az irgalmat, aki azt hiszi, hogy neki arra nincs szüksége.

Persze, ebben az okfejtésben érdemes azokról is szót ejteni, akik valóban semmi másra nem használják a keresztény jelszavakat, mint hogy azokkal saját érdekeiket alátámasszák. Sajnos, erre is van példa. Ugyanott vagyunk, mint a hit és Istenkapcsolat nélküli kultúrkereszténységénél. Látszólag az, de hamis, „olyan, mintha” az lenne, de inkább csak a karikatúrája.

A dilemma feloldása? Mindenki törekedjék a szent életre. Jézus is erre biztatott minket. Azért jött, hogy erről beszéljen, és a megváltással föl is kínálta ennek lehetőségét. A megoldás a hitelesen megélt kereszténység egyénileg és közösségi szinten egyaránt. Ennek egyébként fontos eleme az ítéletmentesség, hogy ne ítélkezzünk egymás felett.

– Vajon a kereszténység, s az egyház azonosítható-e társadalmi hatásával? Mi lehet a helyes viszonyulás egy alapvetően a kereszténységgel és az egyház tanításaival szembenálló korszellemben élve a hívők számára?

– A kereszténység és az egyház nem azonosítható annak társadalmi hatásával. Nem az a feladata. Krisztus az Isten országát hirdette meg, arról beszélt, nem pedig társadalmi problémákat akart megoldani. Más kérdés, hogy a hiteles keresztény életnek – egyéni és közösségi szinten egyaránt – mintegy mellékterméke a társadalmi igazságosság építése. Elválaszthatatlan tőle, de nem az a célja. Az egyháziak is célt tévesztenek, ha erről a különbségtételről megfeledkeznek, és az egyházat és egyháziakat bírálók is tévednek, ha ezt kéri számon.

Persze, következményeiben jogos lehet a vádjuk. Ha az Egyház szolgálattevői nem hitelesen képviselik Krisztust, nem ismerhető fel rajtuk keresztül Isten szeretete, ennek társadalmi lecsapódása is lehet. Például egy-egy rosszul vezetett intézményben. Szó sincs arról, hogy ne volnánk vádolhatók, csak ne azt kérjük számon, ami nem a feladatunk.

Paradox módon az egyházüldözés mindig jót tesz a hitnek. Megerősít, megtisztít. Elképesztő erejű, minket megszégyenítő hitérettel lehet találkozni a legsúlyosabban üldözött keresztény közösségekben. Ennek ellenére mégsem mondom, hogy már éppen ránk férne egy kiadós egyházüldözés. Nem kell megjedni az üldözéstől, de nem kell elutasítani a támogatást sem. Megint hadd hozzam Szent Pált: „*Tudok szűkölködni és tudok bővelkedni is*” (Fil 4,12). Persze, alighanem szentnek kell lenni ahhoz, hogy ezt sérülés nélkül meg tudjuk tenni.

– *Clairvaux-i Szent Bernát, Bingeni Szent Hildegárd, Sienai Szent Katalin – hogy csak néhány szentet említsek – mind kritikával illették a korabeli egyházi és az – egyébként katolikus – politikai hatalom képviselőit, útmutatást nyújtottak számukra, megtérésre, s erkölcsileg helyes döntések meghozatalára biztatták őket. Mindezt a politikai hatalom képviselői jellemzően meg is fogadták, ha nem is minden esetben. Manapság mintha nem lenne ilyen magától értődő a helyzet.*

– Szerintem, ha ma föllépne Szent Bernát, Szent Hildegárd vagy Szent Katalin, rájuk odafigyelnének. Pontosan erről beszéltem: szentekre van szükség, kiknek talán híjával vagyunk, de mégsem teljesen. Hogy ki mennyire figyel oda a szentek szavára, ez más kérdés. De lehetőleg ezt se a másik emberen kérjük számon.

NAC SINÁK GERGELY ANDRÁS

PANTOKRATÓR

Politika és kereszténység, politika és mágia

AVALLÁS ELLENTÉTE – a közvélekedéssel szemben – nem az ateizmus, hanem a mágia. Mint ahogy a kereszténység sem elsősorban a racionalizmussal áll konfliktusban – amely végül is az igazságkeresés egy neme –, hanem mindazzal, ami a valóság mágikus szemléletével jár. Az oppozíció ugyanis nem ott rejlik, hogy valaki hisz-e Istenben vagy sem, hanem hogy a valósághoz miképpen viszonyul: saját korlátaival is számot vetve, vagy pedig saját korlátainak felszámolására, és a valóság átalakítására törekszik. A két magatartás közötti különbség a *centrum* kérdésén múlik: azon ugyanis, hogy az ember a középpontba saját akaratát helyezi-e. Ha pedig nem, teret enged-e a Másiknak (legyen az Isten, ember vagy a „valóság”) arra, hogy kibontakozzék, megnyilvánuljon a számára, vagy ellenkezőleg – minden eszközzel igyekszik befolyást szerezni fölötte, saját szándékait érvényesítve. Ez utóbbit nevezzük ugyanis – az aktuálisan alkalmazott eszközökre való tekintet nélkül – mágiónak. Lényegében mindegy is, milyen módon, mely eszközöket latba vetve iparkodik az ember a világra kényszeríteni akaratát: ráolvasással, mechanikus szerkezetekkel, miféle fizikai vagy tudati eljárásokat latba vetve. A mágikus szemléletmód számára a világ rejtett kapcsolatok összessége, tágabb vagy szűkebb értelemben vett gépezet – ezért működése is kiismerhető, a megfelelő ismeretek birtokában pedig tetszés szerint befolyásolható.¹ A mágia: a létezés használata. A vallás: a létezés előtti hódolat. A vallásos tudat számára a cél nem önmaga kiterjesztése, hanem éppen visszavonása, nem az uralom, hanem az áldozat. Ez a viszonyulás annak köszönhető, hogy a vallási tudat számára a valóság alapja nem *valami*, hanem *valaki*; kapcsolatba lépni vele pedig nem tudás, hanem megszólítás által lehetséges. Ez esetben a megszólítás (és egyúttal megszólítotttság) a középpont, leggyakoribb *modusai* pedig az ima és az áldozat.

¹ A *mágia* szó gyöke, az indo-európai *magh* (annak derivátumaival együtt) a „hatalommal”, a hatás kifejtésének képességével függ össze. Ehhez ld. Aaron Cheak: Magic through the Linguistic Lenses of Greek mágos, Indo-European *mag(h)-, Sanskrit maya and Pharaonic Egyptian Heka. In *Journal for the Academic Study of Magic*. I. évf. (2004) 2. sz. 260–286.

Eszköz és személy

Vallásos és mágikus tudatforma persze csak nagyritkán különülnek el laboratóriumi tisztasággal. A társadalmak, de az egyén szintjén is jellemzőbb a kető valamiféle vegyüléke, ahol a vallás is befolyásolási eljárásaként jelenik meg, az áldozatot és imát kommunikáció helyett a rituális kényszerítés eszközévé, mágikus aktussá degradálva. Az „istenekkel folytatott cserekereskedelem”, amit Platón emleget, pontosan erre vonatkozik.² Elnyerni az égiek jóindulatát – „az istenek gondozásán” keresztül, amely végső soron, mint Szókratész megjegyzi, nem sokban különbözik a lóápolástól –, azonban még mindig jámborabb (mert természetes ösztönből fakadó) gesztus, mint amikor a vallásgyakorlás mindeztől a társadalmi szerződés részévé válik, így előjogok és kiváltságok forrása, valamint hivatkozási alap lesz. Ilyen esetekben kerül sor a szókratészek kivégzésére (Platón fent idézett dialógusa az athéni törvényszék kapujában játszódik, ahol Szókratészt vád alá helyezték), akik úgymond a fiatalságot megrontják, mivel nem állnak szabad viszony kialakítására törekedni a valósággal, megkérdőjelezve a vallási konszenzus bevett formuláit, melyek egyúttal – e gondolkodók szerencsétlenségére – a társadalmi konszenzus részét is képezik.

*

Ima és áldozat a társadalmi használatba vétel során intézményesül. Ez sokak szemében a vallás felszámolásával egyenlő, de a cezúra nem ennyire éles. Nagy különbség van ugyanis aközött, hogy valami a világban, vagy pedig a világból van, ahogy azt Krisztus sem mulasztotta el szóvá tenni.³ A misztikus belátás vagy a kinyilatkoztatás fénye a világban lobban fel, annak határait (a megértés által domesztikált, belakott és felhasznált „világ” határait) megnyitva – nem a világból indul ki. Ha számol is vele, akkor sem idomul hozzá. Az ember természetes ösztöne arra irányul, hogy a világ mértékét-határait ő szabja meg, a valóságot mintegy kézhez szoktatva, használatba véve. Ez a természetes ösztön azonban, amennyiben saját korlátain túl is igyekszik érvényre jutni, mágikus mozdulattá válik. Kultúrtörténeti közhely, hogy a technika és a modern értelemben vett tudomány a mágiában gyökeredzik: valódi céljait pedig mintha épp mostanság kezdené elérni a transzhumanizmus megjelenésével.⁴ A technika mindig és elkerülhetetlenül egyúttal mágikus is (lásd Aby Warburg és az indián kígyókultusz esetét).⁵ Mindez, mondhatnánk, az emberi természet *homo habilis*-i oldala: az eszközhasználó emberé, aki mindenből szerszámot farag, eszközt

² Ld. *Eutüphrón*, 14e.

³ Lásd pl. Jn 15,19.

⁴ Az alapmű erről: Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental science*. The Macmillan Company, 1923. De lásd még pl. Mircea Eliade: *Kovácsok és alkímisták*. Budapest, 2010, Cartaphilus.

⁵ Aby Warburg: Előadás a kígyóritusról. In *Uő: Pogány-antik jóslás Luther korából*. Budapest, 1986, Helikon, 250.



A Monrealei katedrális Pantokrator-mozaikeja (12. század).

készít, fegyvert állít elő – nem csak fából, fémből, tűzből, de nyelvből, gondolatból, érzelemből, vagy éppen a másik emberből is. Vagy akár magukból az istenekből.

*

A valóság eszközszerű használata során a létezők tárgyiasulnak, dolgokként jelennek meg, és hasznuk alapján kerülnek megítélésre: van, aki szerint a vallás társadalmi szinten a transzcendencia eszközzé tétele, munkába állítása. Ebben az értelemben beszél a vallásfilozófus Khrisztosz Jannarasz a kereszténység „elvallásosításának” jelenségéről.⁶ Itt ismét a fent említett jelenséggel van dolgunk: noha az Egyház maga nem intézmény, intézményként is működik, ahogyan az Ige is emberré lett, de nem szűnt meg egyszermind Istennek lenni; a világban lévő, de nem a világból való. A keresztény létállapot inherens kettőssége, hogy ugyanis egyszerre él az időben és az időfelettiben, könnyen összetéveszthetővé, profanizálhatóvá teszi azokhoz a – dualisztikus – hitrendszerekhez képest, ahol relatív és abszolút, profán és szent élesen elválnak egymástól, és a földiből kilépve, azt hátrahagyva érhető el az égi. A kereszténységben, ha felfedezhető cezúra valahol,

⁶ Christos Yannaras: *Against Religion*. 2013, Holy Cross Orthodox Press.

az nem a szokásos anyag és szellem (test és lélek, stb.), hanem a *teremtett* létezők és a *teremtő* Létező között húzódik. A keresztény egyidejűleg két világ polgára, krisztusi mintára magában egyesítve ezt a kettőt: eszközként Isten kezében („legyen meg a Te akaratod”), nem pedig Istent (mint autoritást) eszközzé téve.

Miután a keresztény Isten nem arctalan – kozmikus vagy világfeletti – erő, hanem Személy, ezért a világban is csak így nyilvánulhat meg: személyes valóságként, személyek által. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy *személytelenül*, elvont módon (intézményi, jogi, törvényi jelleggel), mentális vagy társadalmi konstrukcióként nem. Ez azért fontos szempont, mert ebből következően ahol a személy nincs jelen, ott a mágia kap teret: a formulák, a mechanikus működés, az automatizmus és szükségszerűség. A krisztusi életút elejétől a végéig a személyes mivolt jegyében áll: semmi sem *szükségszerű*, amit Jézus tesz, hanem választás, beleegyezés, megszólítás eredménye – szakadatlan ámulat és megrendülés. Krisztusnak semmije sincs, mindent az Atyától kap, és létének minden pillanata, a szeretet megindítóan személyes cselekedeteként (az önátadásban, a „legyen meg az én akaratom” feladásában) az Atyára mutat. Soha, egyetlen pillanatig sem önmagára. Ezért van, hogy Krisztus nem él hatalmával, minekutána az nem is az ő tulajdona,⁷ így nem is válhat az emberi akarat eszközzé (ellentétben a mágiával, ahol a tudás a hatalommal egyenlő).

És éppen, mert nem korlátozódik *egyetlen* akaratra, *mindeneket* ural.

Csoport és közösség

Mindent összevetve, a kereszténység hatalomfogalma és a világi-politikai hatalomkoncepció nem tűnik összeegyeztethetőnek. Mégpedig ugyanazért, amiért a vallás sem békíthető össze a mágiával. A politika mint a befolyásolás művészete sok szempontból mágikus tevékenység: az akarat (legyen az választói vagy egyéni) érvényre juttatása, a valóság átalakítása meghatározott célok mentén. A kereszténység a világot – pláne az embert – nem megjavítani, hanem megszabadítani akarja: tehát nem a társadalmat és az életkörülményeket átformálni, hanem az életet magát megújítani. Ebből következően nem is törekedhet arra, hogy a világot (*ezt a világot*) kormányozza: Jézus megkísértésének epizódjaiban pontosan uralom és hatalom fogalma ütközik. A politika ezzel szemben – szofisztikáltabb vagy nyersebb, konszenzusos vagy autoriter formában, de mindig és mindenképp – a hatalom gyakorlásának művészete. Krisztusnak ugyan abszolút hatalma van, de azt nem gyakorolja mások felett (a démonokat leszámítva). Amit helyreállít, az az emberi szabadság, nem pedig a társadalom. Mivel

⁷ Pálnál olvassuk, hogy Krisztus „bár Isten létformájában volt, nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel” (Fil 2,6).

a társadalmi rend megszervezése és fenntartása az államok feladata, a politika bázisát a tömeg jelenti, a kereszténységét viszont a *közösség*. A kettő ugyancsak nem azonos. A tömeg: egyedek összessége, sajátos entitású csoport-lény, a maga inherens működés módjával, sajátos lélektanával. A közösség alapja ellenben a személy: olyasvalaki, aki a közösséget a többiekkel szabadon és szeretetből tartja fenn. Tömeg felett lehetséges uralkodni (sőt, egyebet sem lehet), közösségen viszont nem. A kereszténység problémája így alapvetően nem az individuum és a társadalom közti feszültség – mert az feloldásra kerül a személy princípiumában –, hanem a közösség és a tömeg közti világos különbségtétel. Ez általában Egyház és társadalom viszonyának szokásos kérdéseiben ölt testet: vajon megfeleltethető-e bármilyen fokig ez a kettő, vagy hiteles közösség csak a társadalomtól bizonyos távolságtartással lehetséges, és így tovább. A kereszténység gondolkodói legkevesebb a negyedik század óta újra és újra nekiveselkednek a feladatnak, hogy társadalom és közösség ellentétét valamilyen úton-módon feloldják – de nagyon úgy tűnik, hogy bár ez nagyszerű teológiai eszmefuttatások mentén elképzelhető, a gyakorlatban már kevésbé. A keresztény hívő két csoport tagja egyidejűleg: egy eljövendő és egy jelenlévő, egy üdvözült és egy bukott, és bár más-más mértékben, de mindkettő felé elszámolással – mondjuk inkább: egyenértékű hűséggel – tartozik. Ez a párhuzamos hűség azonban nem külső kényszer, hanem inherens indíttatás, létezésének sajátos egységéből következik: hiszen ő maga egyszerre halandó és halhatatlan, megváltott és bűnös, Istengyermek és a világ gyermeke. A bukott létezésben élő individuum sóvárog a személyes létmód, a közösség egysége után, de csak az egyenlőséget, a csoporthoz tartozás egyenjogúságának védelmét ismeri, vagyis a tömeg, a többség kínálta biztonságot. Az Egyház tagjának lenni nem azt jelenti, hogy az ember (nagyjából) azonos elveket valló egyének társulásában vesz részt, hanem hogy egy láthatatlan ontológiai egységet, „új teremtést” juttat érvényre létezésében, amely felülírja a bukott, zárt, ön-centrikus természet korlátait, amely a dominancián alapul. A tömeg számára elérhető legstabilabb rend *vagy* egyenlőségen *vagy* hierarchián alapul; ezek egyike vagy másika lehet a társadalom szervezőelve, az egység azonban nem tartozik ide, mert az már az istenemberi közösség ismérve. Az Egyház az egyetlen képlet, ahol egyenlőség és hierarchia *egyszerre* lehet jelen, és pedig azon az alapon, hogy az egység mindkettőt megelőzi, mindkettőnek az alapját képezi.

*

Ezen a ponton fontos megjegyezni, hogy a létezés természetes, adott (a kereszténységben: teremtett) egységét, annak finom szövődését, hálózatosságát, rejtett összetartozását a mágia is ismeri – pontosan azt igyekszik a megfelelőlek, az analógia elvében megragadni –, és nem rest kihasználni azt. A kereszténységben a létezés másfajta egysége fejeződik ki, amennyiben nem csupán az

eredetből: a természeti valóság, a *phüszisz* elemeinek aktuális összetartozásából, hanem a *célből*, a teremtett és teremtetlen valóság mindent fölülmúló (teológiai terminussal: eszkatologikus) egységéből következik, amely az Istenember megjelenése révén válik lehetővé. A romlásnak kiszolgáltatott emberi közösség színéváltozása is ebben a misztikus Testben történhet meg, olyan természetfeletti közösség születésével, amely immár nem az egyed vagy az egyén, nem is a rokonság, a törzs, a nyelv vagy a nemzet (csupa történeti kategória), hanem a Személy jegyében áll.

*

Természetesen nem állja meg a helyét az a modern felfogás, hogy a vallás „magánügy” volna. Csakhogy ebből nem következik egyenesen, hogy akkor viszont társadalmi kérdés. Az iméntieket összefoglalva: ahogy megkülönböztethető *hatalom* és *uralom*, úgy *társadalom* és *közösség* sem pontosan fedi egymást. Az államot alkotó társadalom civilizációs jelenség, a természetes (és még csak nem is kizárólag emberi) csoportképzés egyik formája. A közösség ellenben vallási jelenség, nem illeszthető rá maradéktalanul a társadalmi valóságra; tipikusan keresztény értelemben a közösség az Egyház ismérve, olyan létezési mód, amely nem az egymás-mellettiségen (alá- mellé- vagy fölrendeltségen), hanem az egységen alapul. Archetípusa az istenemberi test egyszerre organikus és metafizikai egysége, megvalósulása a szentek közössége.

„Mialatt az emberiség többsége szívében tudja, hogy az egység megvalósításának ideje még nem érkezett el, és pedig nem érkezett el nem külső okból, hanem azért mert még magunk nem vagyunk egységesek, és létünk nagyobb része az apokalyptikus kényszerben és zűrzavarban folyik le, azalatt a stabilitás e türelmetlen cselekvői erőszakkal akarnak bennünket egységbe kényszeríteni...” – ahogy Hamvas írja egy nemrég előkerült esszéjében. – „Az Egyházon kívül stabil egység megvalósíthatatlan. Ezek az emberek mind szellemük nagyobb részében pogányok, akik reménytelen és irreális aranykor-sóvárgásban élnek...”⁸

Ez a fajta egység tehát kívülről, mesterségesen nem hozható létre, veszi észre Hamvas is; szociális vagy politikai programként pedig nem hasznosítható, mivel reménytelenül ellentmondásos. Szabad alávetettségben, az alázat uralmában, az egyszeri örökké-válásában valósul meg: márpedig az ilyesmit bajosan lehet mozgósításra használni, hiszen nem nyújt sem hierarchikus, sem egalitárius biztosítékokat az egyén számára, nem ad felmentést, igazolást, fedezéket a saját célok elérésére senkinek. A kereszténységet éppen ez a mélyen paradox, egyenesen antinomikus mivolta óvja meg attól, hogy ami benne igazán lényeges, az a világ martaléka legyen, vagyis *használhatóvá* váljon. A hívó kettős világban él: egyrészt az igazságban, másrészt a valóságban, de ez utóbbiban legfeljebb az

⁸ Hamvas Béla: *Seth*. 2025, Medio, 54.

igazságosság elvét lehet időnként érvényre juttatni, azt is hol több, hol kevesebb sikerrel. Így a konfliktus igazság és igazságosság, égi és földi törvény, lelkiismereti és intézményesült követelmények között a vallásos tudat számára mindig borítékolható (lásd Antigoné esetét).

Szókratészt is *jogosan* ítélik halálra, ugyebár.

Hatalom és áldozat

Diktatúrákban a hatalom: az akarat korlátoktól mentes érvényesítése. A hatalomgyakorlás annál teljesebb, minél akadálytalanabb, minél átfogóbb és minél inkább egyszemélyi, ego-centrikus. Szuverén individuum igazán csak egy van: a vezető, habár a szuverenitás bizonyos jellemzői (az akarat akadálymentes érvényesítése) a társadalom felsőbb, szűk rétege, az egyszemélyi vezetés holdudvara számára is elérhetők. Autokráciákban (a konszolidált autokratikus rezsimekben is) a társadalom többsége alávetett, szabályozottan függő helyzetben van: nem individuálisan cselekvő ágens, hanem összesség, tömeg, a hatalomgyakorlás tárgya és terepe. Demokráciákban látszatra fordítva áll a dolog, a politikai cselekvés a tömeg bázisán alapul, legitimitációját is a tömegre, „a többség szavazással kinyilvánított akaratára” történő hivatkozásból meríti. Ehhez viszont lefelől megint csak tömeget kell képezni (választói bázist, párttagságot, közös célokban manifesztálódó közös akaratot, stb.), ami azzal jár, hogy mindenekelőtt a személyi különbözőségtől tanácsos eltekinteni – megteremtve a *közös, az egyforma*, vagy legalább a *hasonló* dominanciáját az egyedi és sajátos felett. Ez az önként vállalt lemondás áll a társadalmi szerződés elvének hátterében. Nem pusztán az akarat artikulációjáról van tehát szó, hanem annak létrehozásáról: a közösnek megélt szándékról, ami politikai cselekvésbe fordulhat. Ezt a folyamatot hívják csoportképzésnek. Ebben az olvasatban a kereszténység csakis „vallásként” (intézményként, felekezetként) jelenhet meg, a társadalmat alkotó számtalan tényező, érdekérvényesítő kisebb csoport egyikeként; ám abban a pillanatban, amikor elfogadja relatív helyzetét, rész-mivoltát az egész helyett, már ki is szolgáltatta magát a hatalom kereszténységgel *ellentétes* felfogásának (a nagyobb hatalmat gyakorol a kisebb felett), amely távolabb nem is eshetne a krisztusi uralomtól, amely az alázat és áldozat jegyében áll. Ez persze korántsem zárja ki, hogy ne volna képes adott esetben társadalmi szinten is hatást gyakorolni vagy akár győzelmet aratni – feltéve, hogy nem igyekszik a természet hierarchiájához igazodva felülkerekedni a többin. Az érvényesülés nem lehet *célja*: mert ha győz, az krisztusi győzelem lehet csak, *szemben állva* a világi hatalomképzettel és hatalmi apparátussal. Tehát nem a pozícióból fakadó dominancia révén, a többség igazánál vagy túlsúlyánál fogva és felülkerekedve a gyöngébbeken; nyilvánosan és a karhatalom erejével, hanem a szolgálat következetességénél fogva.

Krisztus végső győzelmének jele nem véletlenül a kereszt: jelszavak és reflektorfény nélkül, névtelenül, megvetetten, úgyszólván láthatatlanul: a „szív elrejtett emberének” (1Pt 3,4) szóló örömhírként. Az állam: szervezettség a mennyiség jegyében; a „több” az, ami számít (több befolyás, vagyon, ismertség információ, támogató), ezért is hivatkozhat a közösré, állampolgári kötelességre, közjóra, morális elvekre. Ezzel szemben a kereszténységre – akárcsak a szeretetre – nem lehet senkit sem „felszólítani”. A keresztényeket már a római hatóságok is azért tartották az államrendre veszélyesnek, mert kívül estek minden bevett – filozófiai, teológiai, vagy kultikus – sémán és kategórián. *Horribile dictu*: még a végső fegyvelmezőeszközzel, a halálbüntetéssel sem lehetett jobb belátásra bírni – visszaintegrálni – őket, merthogy éppen ettől: a haláltól szabadultak meg, ezzel együtt pedig a halál árnyékában élt élet minden természetes belső és külső köteletétől, és tettek szert az istengyermekségre, erre a semmivel sem helyettesíthető függetlenségre.

*

A „keresztény állam”-kifejezés: oximoron. Ilyesmi nincs, de nem is lehetséges, mert *keresztény* csak valaki lehet (sőt: keresztény mivoltában válik valóban, teológiai értelemben is személyé), viszont semmilyen szervezet, konstruált entitás nem lehet az. Szolgálni, áldozatot hozni, szeretni sem a közjó, sem az erkölcsi rend, sem semmiféle intézmény nem képes.

Épp ezért az államnak nem lehet feladata a „keresztény értékek” képvisellete vagy pláne érvényre juttatása – már csak azért sem, mert ilyenek nincsenek. Amit ezzel a homályos szókapcsolattal jelölni szokás, az általában jóra való (különösebben nem is konzisztensen összeválogatott) pogány értékek halmaza: istenfélelem, becsület, önfeláldozás, hősiesség, család-, és hazaszeretet, és így tovább. Amelyek persze egyáltalán nem megvetendő, sőt kollektív szempontból kétségkívül hasznos erények, de nem specifikusan keresztények, és ami azt illeti, a szentség tüze nélkül vajmi keveset érnek – épp csak annyit, mint előzékenyek lenni a hóhérrel. A semminél több. Azonban a társadalmi morál lelki szempontból sokszor üresnek, halottnak bizonyul, és ekként potenciálisan veszélyesnek is, mert könnyen összetéveszhető a vallással.

*

A politikai hatalom lényege az alulról jövő akarat érvényesítése a „felülről” – hatalmi eszközökkel, törvényekkel, esetleg a karhatalom erejével. A keresztény uralom lényege azonban a felülről jövő akarat érvényre juttatása „alulról” – áldozathozatal révén, liturgikus, spirituális módon. A kettő merőben különböző irányba mozog. Egy példa talán jobban rávilágít mondandóm lényegére. A keleti kereszténységben Krisztus ábrázolása mellett gyakran a következő megjelölés áll: *ho pantokratór*. Ezt a szót – rendszerint tévesen – „mindenha-

tónak” szokás fordítani, holott a *krató* igéből ered, amely azt jelenti: „tartani”. A templomok kupoláinak magasából alátekintő alak tehát nem a világot fentről – mintegy kívülről – kormányzó, megítélő, „mindenható” Krisztus, hanem az, aki „mindeneket tart”, a „megtartó”. Aki tart, hordoz, az ugyebár alul van. Nem parancsol, hanem szolgálatot végez: Krisztus a keresztet *hordozza*, az emberi természetet magára *veszi*, Mária ölében tartja a gyermeket, a Piéta-ábrázolásokon pedig a holttestet. A keresztény ikonográfia tele van a tartás, felemelés, (el)viselés motívumaival. Ez az istenemberi uralom pontos, ám paradox formulája: aki legfölül, mégpedig mindenek felett van, az helyezkedik el legalul; ő a sarokkő, amelyen az épület egésze nyugszik; ezért mondta ki világosan Krisztus, hogy aki uralkodni akar, az mindenek szolgája legyen (Mk 10,42–44).

*

Kereszténység és – politikai vagy kulturális értelemben vett – konzervativizmus ugyancsak nem tartoznak össze. A *conservatio* értelemszerűen valamely, a múltban megszületett, eredendő dolog megőrzésére, fenntartására, továbbadására irányul, amiben persze nincs semmi kivetnivaló – hacsak nem a „haladás”, a változás és újdonság megszállottjainak szemében, akik eszményükhöz legalább olyan mereven ragaszkodnak, mint a konzervativizmus képviselői az állandóságban rejlő értékekhez és otthonos formákhoz. A bökkenő mindössze az, hogy a kereszténység nem a múlt, hanem az *eljövendő* felől határozza meg magát: vagyis az Isten Országá felől, amely még megjelenésre vár. Legyen szó akár fenntartásról vagy megőrzésről, újításról vagy haladásról, a kiindulópontot egyaránt valami időben *megelőző* jelenti, amely az identifikáció és az értékek meghatározásának viszonyítási pontja. Az újítás, a reformáció végül semmi egyéb, mint a megöröklött dolgok átalakítására tett kísérlet, de nem olyasvalami, ami egy még ismeretlen, merőben új valósághoz igazodik. A krisztusi létmód azonban az adott, kétezer évvel ezelőtti történeti pillanattól függetlenül is az *eljövendőt* testesítette meg: teremtett és teremtetlen valóság, természeti és isteni (személyes) létezés egységét. A keresztény liturgikus formulák sem azért „szentek”, mert a múltból erednek, és ezért helyesek és megbízhatók, hanem azért, mert összességükben az eljövendő létezésre irányulnak, abból táplálkoznak, és azt – részlegesen, töredékesen, de valóságosan – jelenlévővé teszik, folytatva és kiterjesztve a megtestesült Isten életét ebben a világban, amely a megtestesülés legelső pillanatától fogva az idő teljességét – múltat, jelent és jövőt – is felöleli. (Mellesleg ezáltal szervezve az esetleges történeti események sorát értelmes – „logikus”, Logosszal telített – történetté. Így, e folyamatos jelenlét által szentelődik meg, tehát válik valóságossá a máskülönben értelmetlen és bizonyos tekintetben illuzórikusnak is nevezhető idő.) Maradjunk még egy pillanatra a liturgia példájánál, ahol különösen szemléletessé válik a hagyomány, mint a múlthoz és jelenhez való viszony kérdése. A korai kereszténység az eucharisztikus ünneplést mint

eszkatologikus eseményt élte meg, mint az eljövendők megjelenését – ahogy egyébként a keresztény egzisztencia egészét is: egy olyan valóság – vagy létezési mód – megjelenéseként, amely fokozatosan szűrődik át a történelmi időbe és emeli föl azt. Erről tanúskodnak a beavató szentségek (keresztelés, bérmálás) szövegei, a liturgia fölépítése, a szakrális tér és annak díszítése, és így tovább.⁹ Ez a megközelítés az egyháztörténet folyamán aztán fokozatosan gazdagodott a történelmi emlékezés motívumával (az Utolsó Vacsora-tematika), míg egyes felekezetek esetében az utóbbi szinte (vagy nem is szinte) egészen kiszorította az előbbi. Pedig az Utolsó Vacsora – mint Dom Gregory Dix is megjegyzi – a *forrása*, nem pedig *modellje* a keresztény rítusnak.¹⁰ Az Utolsó Vacsora – mint Keleten használatos elnevezése mutatja (Titokzatos vagy „Misztikus” Vacsora) – már történelmi eseményként, bemutatása pillanatában is a történeten túlmutató, azaz eszkatologikus esemény *is* volt, hasonlóan Krisztus földi életének összes többi pillanatához.¹¹

Mármost a keresztény tradicionalizmus képviselői – nagyon helyesen – értéket tulajdonítanak a kialakult formáknak, gyakorlatoknak, egyszerűen a *folymatosságnak*, ugyanakkor pedig – nagyon helytelenül – a múlthoz rendelik azokat. Ennek eredményeképp mindezek a formák és cselekmények az idő rabjaivá lesznek, tehát kulturális jelenségé, a kultuszt a kultúrára szűkítve le. Mindeközben megfedkezni látszanak arról, hogy a jelszóként választott *tradíció* – mint etimológiája is mutatja – csupán az értékek átadásának *folyamata*: így kissé olyan, mintha a táplálék helyett valaki az ételkészítés folyamatát emelné piedesztálra. A megújulást, a mindenkori jelenidőhöz történő alkalmazkodást sürgető keresztények ugyanilyen vehemenciával kötik a vallás hitelességét az időhöz, a történelmi pillanat sürgető követelményeihez. Az előbbi az éghez, az utóbbi a földhöz rendeli a krisztusi jelenlét fókuszát: a tradicionalizmus a múltban látja meg az örökkévalót és örökérvényűt, amely esetben minden változ(tat)ás csak romlás vagy árulás lehet, míg a másik éppen a változás és változtatás, az alkalmazkodás képességét tekinti az élet bizonyítékának. Csakhogy sem a változathatatlan „platóni” ideák, sem a változékony természeti élet önmagában nem letéteményese az isteni életnek, és egyértelműen nem a keresztény istenkép megfelelői.

*

⁹ Ehhez alapvető olvasmány Gregory Dix: *The Shape of the Liturgy*. 1946, Notre Dame.

¹⁰ Uo. 48.

¹¹ Itt rejlik a magyarázata annak a látszólagos paradoxonnak is, hogy az Evangélium-értelmezés két klasszikus iskoláját, az antiókhiai (történelmi) exegézist és az alexandriai (allegorikus) írásmagyarázatot egyaránt érvényesnek fogadta el az Egyház: Krisztus esetében minden emberi cselekedet, szó, mozzanat egyszersmind isteni is, így örökérvényű jelentéssel is bír. Így oldódik fel továbbá magától az az ellentmondás, ami az Eucharisztia, mint a feltámadott Testből történő részesülés, és annak – a feltámadást megelőző – alapítása között felmerülhet.

Világi hatalom és krisztusi uralom ellentmondásosságának feloldására mindközben számtalan (gondolat)kísérlet született már. A patrisztikus korból talán a *szümpbonia* elve a leghasználhatóbb, amely a kettőt gondosan külön kezeli: nem igyekszik egyiket sem a másik alá rendelni, egyik területet a másik végrehajtójává kinevezni, hanem azt mondja, bizonyos feltételek közt elképzelhető a kettő összhangja, összecsengése. Két külön húr megpendítéséről volna szó ez esetben, amelyek együtt sem adnak disszonáns hangot. Ez az „együttműködés” azonban tüstént megszűnik abban az esetben, ha az egyik húr a másik hangját használná: a politikai hatalom az egyházét, vagy az egyház a politikai érvényesülését.

Politikai démonológia, politikai mágia

Csakhogy a politikai-világi hatalom a rendezettség nevében igyekszik ellenőrzés alá vonni nem csak a társadalmat, hanem lehetőleg a lelket – a gondolati-érzelmi világot – is, ezzel drasztikusan átlépve a *szümpbonia* kereteit. A vallás pedig hajlamos hálásan elfogadni a számára kijelölt társadalmi helyet, amely végül is egyfajta biztonság illúzióját nyújtja. A kontroll azonban egy dolog: a politikai hatalomgyakorlás viszont az utóbbi évtizedekben a konszenzuskeresés és racionális megállapodások területe helyett inkább pszichológiai hatásokra apellál: érzelmekre, félelmekre és indulatokra alapoz, és az ösztönök kiaknázása felé fordult, teológiai szempontból tehát démoni arculatot kezd öltetni. Ezekre a keresztény és világi szempontból egyaránt visszatetsző – ám kétségkívül hatékony – eljárásokra álljon itt csak egyetlen példa. A korai aszketikus szerzőknél gyakran emlegetett lelki jelenség – inkább: veszély – az *akédia*. A sivatagi atyák „a dél démonának” is nevezik, mert az emberen főleg a végtelennek tűnő, rekkenő déli órákban hajlamos erőt venni, a kilátástalanság, levertség, csüggedés szellemével itatva át a gondolatokat.¹² A lelken egyszerre uralkodik el a csömör és a tehetetlenség érzése, olyan kilátástalanság, amely indulatokat szül. Az *akédia* vakká teszi, és ezáltal mintegy megbénítja a lelket, amely így képtelen világos ítéletalkotásra éppúgy, mint a másik megpillantására – legyen szó Istenről vagy emberről. A kapcsolódás a valósághoz megszűnik, és az ember saját képzeleti és indulati világának esik foglyul. Mármost ami az imádság vagy a lelki előrehaladás szempontjából végzetes csapdának bizonyul, az a hatalomgyakorlás szempontjából egyenesen kívánatos állapot. Nem hogy nem kell védekezni ellene, hanem célszerű előállítani. A tömegesen gerjesztett és fenntartott letargia, zavarodottság- és tehetetlenség-érzés mindennél inkább segít a hatalom birtokosainak befolyásuk zavartalan kiterjesztésében. Annál is könnyebb ez, mert az *akédia* jellemzője, hogy érzéketlenné teszi az embert, például mások szenvedése iránt,

¹² Részletesen lásd Gabriel Bunge: *Akédia*. 2022, Pannonhalmi Főapátság.

viszont fogékonyra, sőt hisztérikusan érzékennyé önmaga gondjaival szemben. Mert – mint a sivatagi atyák megjegyzik –, ezt is, mint általában minden kísértést, az önszeretet tesz lehetővé, ami annyit tesz, hogy az ember szünet nélkül saját maga körül kering: *homo incurvatus in se*, ahogy Augustinus mondja. Minden autoriter hatalomra a valódi – tehát szabad, és ezért szabályozhatatlan – kapcsolatok jelentik a veszélyt: így ajánlatos a szolidaritás és az elemi együttérzés kialakulásának megakadályozásán kezdeni (ellenségképek kreálása, a társadalom polarizálása a „másik”, a „többiek” dehumanizálásáig menően, stb.). Ennek pedig elsőrangú eszköze a dél démonának megidézése és munkába állítása: a lehetőség szerint osztársadalmi *akédia* feltételeinek megteremtése. Amely minden törvényi tiltásnál és karhatalmi fellépésnél hatékonyabban előzi meg a világos gondolkodást, az állampolgári szerveződést és bárminemű cselekvést.

*

A félelemre és függésre építeni: egyértelműen démoni hatalomtechnika. Itt ugyanis – teológiai szempontból – nem egyéb történik, mint a bukott emberi természet hiányosságainak és gyöngeségeinek kihasználása, az egocentrizmus, az elkülönülés, elzárkózás, agresszió, és általában a létfenntartó ösztönök felkorbácsolásán keresztül. Egyszóval: a bűn mozgósítása, a bűnbeesett emberi kondíciók szégyentelen kiaknázása. Ez persze többé-kevésbé bármilyen hatalmi stratégiáról elmondható, de a vallás elhelyezése és alkalmazása ebben a rendszerben különösen ellentmondásos. „Politikai kereszténységként” minden olyan törekvés felfogható – legyen az jobb- vagy baloldali, konzervatív vagy liberális fogantatású –, amely a kereszténységet a világi hatalom céljaival összeegyeztethetőnek véli, és azt – az egyházi intézményrendszeren keresztül – használni igyekszik. Ez már a legelső perctől csak a kereszténység tökéletes félreértésével – vagy szándékos félreértelmezésével – lehetséges, leszűkítve azt a *tanításra* (a jézusi „üzenetre”) vagy az *egyházra* (az intézményrendszerre). Csakhogy a kereszténység se nem tanítás (magánügy), se nem szervezet (közügy), hanem a létezés megújítása, olyan minden ízében új élet, amelyet képtelenség a „régie” tömlőbe” visszatölteni. A bukott világ végső ura ugyanis a halál: ahol mindent a végesség tudata, és az abból eredő biológiai szükségesszerűségek – tehát voltaképp a *természet* határai – szabnak meg. Egy olyan élet, amely közvetlenül részesül az isteni *határtalanságból*, amely átalakítja, esetenként eltörli ezeket a természetes határokat (az Evangélium számtalan példát kínál erre), nem szegődhet a bukott természet szolgálatába, amely csak fajt és egyedet ismer, de mit sem tud a személyről és szabadságról. Nem arról a szabadságról, amit a világ büszkén hirdet: a hatalom, a vagyon, vagy akár az úgynevezett „lelki béke” kínálta szabadságról: ezek a természeti létezés keretei közt is elérhetőek. A szabadságjogok jelentős kulturális vívmányok, de jöttányit sem változtatnak a szolgaság elemibb formáján: a halálnak alávetett létezésen. Ezen ugyanis nem tanítás, ismeret, eszme

vagy meggyőződés változtatott, hanem egy isteni mozdulat: a személyes megtestesülés és jelenlét misztériuma. Ebből viszont következik, hogy ami a személy eliminálásával jár (név helyett számot ad, csoportot képez közösség helyett, párttagot lát embertárs helyett), az alapjaiban áll szemben a kereszténységgel. Mivel pedig a politika csoportképzésen alapul és természetes hatalmi viszonyokra épül, a kereszténységet csak a személyi elv háttérbe szorításával vagy kiiktatásával, egyszóval: mágikus módon képes használni. Soha, sehol és sehogy máshogyan.

*

Abban a pillanatban, amikor a kereszténység a személyről megfeledkezik, átke­rül a mágikus gondolkodás térfelére: az intézményesülés (a Jannarasz-féle „elval­lásosodás”), az ideológia, a dogmatizmus és moralizálás (a „törvény és szabály”), a mechanikus cselekvés égisze alá, amely bizonyos „törvényszerűségek” révén hat. A liturgiából a „rítus” kérdése lesz, az egyház misztikus testéből testület, a forma és „hagyomány” önmagában vett értéknek tűnik. Ennek ellenhatásaképpen a másik oldalon a magára maradt „lelkiség” individualizálódik, pszichés jelenséggé soványodik (kitéve a pszichológiai esetlegességeknek), a misztika ér­zelemközpontúvá válik (lásd az „affektív misztika” fogalmát), a vallás „lényege” pedig szubjektív élményként definiálódik.

A huszadik századi orosz vértanú, Párizsi Szt. Mária (Szkobcova) különös tisztánlátással különbözteti meg a társadalmat a közösségtől: „Második evangéliumi parancsról szóló írásának végén azt állítja, hogy hivatásunk szerint »a hiteles emberi közösség misztériumát kell szembehelyeznünk az emberek között kialakuló hamis kapcsolatokkal« – pontosabban nem is szembehelyeznünk, mert így az a látszat adódhat, hogy Krisztus testének *szobornosztya* egyszerűen csak szabadon választható lehetőség az emberek számára, hanem úgy kell életre váltanunk a hívő közösség valóságát, hogy igazsága felismerhető legyen. Hamis kapcsolatokon olyan kapcsolatokat ért, amelyek »osztályok, nemzetek és etnikumok iránti gyűlöleten« alapulnak, pseudo-szakrális szolidaritást vagy »misztikus totalitari­anizmust« tükröznek, vagy a »szekuláris demokrácia« passzív homogenitásához, »terméketlen, utánzásban kimerülő szellemiségéhez« kötődnek. Az említettek persze más-más formái a társadalmi valóságvesztésnek; együttvéve azonban arról tanúskodnak, hogy a bennük kifejeződő hamisság végső soron abból a kimondatlan feltételezésből ered, amely szerint a szolidaritás egyformaságon alapul. Ahhoz, hogy meglássuk a valódi kapcsolatiság lényegét, komolyan kell vennünk akarattunktól független összekapcsoltságunk másik oldalát: ez pedig a személy valósága, a másik ember megismételhetetlen identitása.”¹³

¹³ Idézi Rowan Williams: *Keletre tekintve fagyos időkben*. Ford. Görföl Tibor. Pannonhalma, 2024, Bencés Kiadó, 291. Párizsi Szt. Mária (Szkobcova) itt hivatkozott szövegét lásd Mother Maria Skobtsova: *Essential Writings*. 2003, Orbis Books, 60.

MÉZES ZSOLT LÁSZLÓ

„A TEREMTETT VILÁG SÓVÁROGVA VÁRJA”

Kereszténység és társadalom összefüggéseiről

AZ ALÁBBI ÍRÁS elsősorban a megértést célozza, intellektuális utazásra hív, mely alapfogalmak mibenlétét keresi. Ami belőle segíti az olvasót, azt tartsa meg, ami nem, azt pedig hagyja maga mögött.

A megközelítés

Bármilyen témáról is értekezik szerzője, kevészer kerül szóba a szempont, ahonnan tárgyat bemutatja. Habár első megközelítésre ez oly egyértelműnek tűnik, hogy szót sem érdemelne – hisz mi más lehetne e nézőpont, mint maga a szerző nézőpontja –, de jelen esetben a cél pontosan ezen túlmutatni. Sőt, az olvasó saját nézőpontján is túlmutatni *abba* az irányba, amelynek maga a szerző, írása, és az olvasó is része, és nézőpontokon *túl* fekszik, pontosabban *túl és belül* egyszerre: a valóság tapasztalásának irányába.

A kérdés tárgyalását így igen messziről indítjuk, de ez csak a felszínes szemlélet számára tűnhet így. A valóságtól elvonatkoztatás van ugyanis ténylegesen távol attól, *ami* és *ahogyan* éppen van. Azt, amit elménkkel, intellektusunkon átszűrve elgondolunk, és tudatunkkal közvetlenül tapasztalunk, szavaink és kifejezőmódunk csupán szimbolikusan közvetítik. Ezért, aki a valóságot, de akár annak csak egy szeletét (pl.: kereszténység, társadalom, kultúra) pontosabban szeretné megérteni, ezt folyamatosan tudatosítania szükséges magában. E nézőpont és hozzáállás ad ugyanis lehetőséget bármely tematika pontosabb feltárására, amely egyúttal a tárgy helyét is meghatározza a megnyilvánulás világában. Hogy e helymeghatározás az önmeghatározást is segíti szemléletünkől egyértelműen következik, de ez már nem a szerzőn múlik, ő ugyanis legfeljebb utat vázolhat fel, amelyen más helyett egyetlen lépést sem tud tenni.¹

A valóság leíró vizsgálatában mindig van egy közvetettség. A fogalmak segítenek a valóság „megérintésében”, ugyanakkor – ahogy a kesztyű korlátozza bármely felület érzékelését – el is választanak attól, ezért fontos a szavak mögé látni. Mert ha megállunk a szavaknál, akkor megállunk a holdra mutató ujjnál,

¹ Fontos annak megjegyzése, hogy a szerző gyakorlati teológus, önismereti csoportokat vezető mentálhigiénés szakember és a lehető legkomolyabb elszántsággal el akarja kerülni a „levegőbe beszélés”, vagy pontosabban a „levegőbe írás” formáját, így megközelítése a lehető leggyakorlatiasabb célzatú.

ahelyett, hogy a holdra néznénk. Vagy mivel jelen esetben a napra mutató ujj hasonlata pontosabb, merjünk nem megállni e fogalmaknál, hanem napba nézni, amelynek következménye lehet mindannak elége, amely tőle elválaszt. De ami ezek után marad, a valóság tapasztalása a valósággal egységben.

A valóság természetéről

Az abszolút valóság vallásos nyelvezettel kifejezve Isten. Ezért mondja Pál apostol, hogy Isten ‘az’, „amelyben élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28).

A valóság az, *ami*² egyedül állandó, és való. Természete szerint nem statikus, hanem eleven. Egy, vagyis nincs belőle kettő, és benne minden mindennel összefügg, ahogy testünk részei sem függetlenek más testrészektől, kihatással vannak egymásra.

A régi ember számára, aki összhangban élt éggel és földdel, a teljes teremtettséggel, a valóság egységének tapasztalása nyilvánvaló volt. A régi ember ilyen értelemben vallásosabb volt. A világhoz való kapcsolódásunk azonban megromlott. E romlás néhány évszázada rohamosan felgyorsult, s illetén a valóság egyként való szemlélése is elhomályosult. Míg a középkorban vallástalan ember nem létezett, addig ma ez az embertípus általános. Nem annyira a formális vallásosság – bár ez is lassan visszahúzódóban van –, hanem inkább a valósággal való szerves kapcsolódás belátásának, és az eszerint való életvezetés értelmében. Mert a valóság természete nem változó, és nem változott a világ korszakai során, így a valóság ma is egy, de ennek egységes szemlélésére már alig-alig van készség és képesség. És eredeti értelemben véve a vallásos szemlélet ezt jelenti, amint az alábbiakban ki is fejtjük.

A valóság ugyanis nem szeparált. Az, hogy annak tűnik, egy kondicionáltság eredménye. A „minden egész eltörött” élménye nem a valóságra vonatkozik, hanem tapasztalataink elhomályosulására, minek következtében a világot szétválasztottságként éljük meg.³ Azonban, ha figyelmesebben megnézzük, akkor a tapasztalás továbbra is egy-természetű. Ennek felismerésére mutathat a következő példa: ha önmagunkra tekintünk, a tüdőnk által beszívott levegőt saját részünknek tartjuk-e? Minden valószínűség szerint nem, pedig fizikai létezésünk egy-két percnél tovább nem lenne fenntartható e négy liter levegő, de még

² Az *ami* névmás névszói jellege félrevezető, mert a valóságot rejtetten statikusnak, megragadhatónak tételezi. A valóság vonatkozó jelzője, szófaját tekintve, inkább igei természetű lenne, és „igei névmással” lehetne legpontosabban visszaadni, ilyen azonban nincs a nyelvben. És talán ezért írja Heidegger is a világ természetéről: *die Welt weltet (a világ világol)*.

³ Ide kapcsolható egyébiránt Nietzsche közismert „Isten halott” kijelentése is, amennyiben az nem Isten halálára utal, hanem arra, hogy „Isten [az ember számára] halott”. Tehát valami olyasmit mond ki, ami már a reneszánsz óta a kor levegőjében volt, és a 19. századra érzékelhetővé vált.

tovább menve, a földi légkör nélkül sem. Az atmoszférát pedig ki az, aki önmagként tételezné? Vagy a talaj, amin állunk, része önképünknek? A hétköznapi tudatosságnak valószínűleg nem. Így nem gondoljuk önmagunk részének a talajt, a testi és mentális környezetünket, sokszor saját családunk felmenőit sem, de átvittebb értelemben hazánkat sem.

Amennyiben hétköznapi tudatosságunk következetes lenne, ekkor felismerhetné saját korlátozottságát, e rátekintés absztrakt, sőt abszurd mivoltát. Mert még nem is kell annyira élesen látnunk, hogy felismerjük: önmagunk pszichofizikai mivolta sem légüres térben lebegő entitás, hanem már testi szinten is minden szállal kötődik a környezet és természet elemeihez, a családtagokhoz, azok viszonyaihoz, és még sorolhatnánk. És pont ez a szemlélet az, ami közelebb jár a valósághoz, és nem vonatkoztatja el magát világától, amelynek része.

A valóság szempontjából eleve nincs [benne] egymástól elkülönülve ez és az. A valóságon belüli emberi létállapot felszínes érzékszervi tapasztalatából kiindulva van csak elkülönültség. E felszínes tapasztalat, bár könnyen belátható, hogy hamis, de meglehetősen általános. Viszont csupán ez adja legitimitását annak, hogy különbséget tegyünk megnyilvánuláson belül 'ez'-re és 'az'-ra. E nézőpont nem másfajta valóságszemlélet, vagy egy a többféle szemlélet közül, hanem úgy tekint arra, *ami van, ahogyan az van*. És ebből komoly egzisztenciális, társadalmi, kulturális, gazdasági, politikai vagy erkölcsi szemlélet következik.⁴ Mint ahogy a korábbi századok vallásos – valóságot közelítő – szemléletéből származott is.

Megelőlegezve egyik végső következtetésünket, innen nézve tehát nem egyház és állam vált szét a második évezred végén, hanem az egyházat és államot – és persze megannyi egyéb intézményt – a főáramú szemlélet már nem volt képes egységben látni.

Ez az egység- vagy szerves valóságszemlélet, nem tagadja az egységen, más szóval renden, vagy megint más szóval Istenen belüli entitások megkülönböztetését, és ezáltal megragadhatóságát. Egyébiránt megannyi terület (pl. a fizikában, informatikában vagy éppen szociológiában kibontakozó hálózattudomány, az orvostudomány pszichoszomatikai szemlélete, vagy az alkalmazott pszichoterápiák rendszerszemléletű megközelítései) mutatja, hogy ez a fajta szemlélet dinamikus kibontakozásban van, és mutat a valóság eleven, szerves természetű megragadása irányába.

Visszatérve valóság-értelmezésünkhöz felismerhető és belátható, hogy olyan fogalmak és intézmények mint vallás, társadalom, politika, kultúra, vagy akár emberiség, a valóság teljessége szempontjából ugyan részeknek tekinthetők, de egymástól elválaszthatatlan korrelációban léteznek. És csupán szemléletünk van arra szocializálva és kondicionálva, hogy külön létezőkként, külön intéz-

⁴ E tanulmány célja nem ezen szemlélet felvázolása, de a kérdés súlyát érzékeltető, ezen fentebbi intézmények illetően „rendben” való szemlélése és hozzájuk való viszonyulás radikális – a gyökerekhez közelebb vivő – változásokkal bírhatna a területen.



*Masaccio: Kiűzetés
a Paradicsomból
(Brancacci-kápolna,
1424).*

ményekként és külön fogalmakként tekintünk rájuk. Az alábbiakban az egyik ilyen fogalom, a vallás vizsgálatával folytatjuk.

A vallás mibenléte

A vallás a valóság értelmezési keretének is tekinthető, amelyre a religió, vallás szavak eredeti jelentése világít rá. A religió egyik lehetséges eredete a latin *re-ligare*, amely – az igekötő értelmétől függően – *újra- vagy visszakötni* jelentéssel bír; a másik a *re-legere*, melynek jelentése *visszaolvasni*. E két jelentés minden bizonnyal összefügg egymással és hierarchikus kapcsolatban állnak. Ugyanis a *visszakötni* jelentésnek logikailag meg kell előznie a *visszaolvasni* jelentést, mivel ez utóbbi – többek között – azt a folyamatot is jelölheti, amelynek révén a visszakötés elindulhat. Feltehető a kérdés, hogy mit, vagy kit kell visszakötni, hová és hogyan?

Természetesen az emberről és létállapotáról van szó. Ennek három jól körvonalazható minőségét találjuk meg a Szentírásban. Az eredeti épség állapotát, a paradicsomi állapotot, amelyről a Teremtéstörténet beszél. Ezt követően a bűnbeesés révén elidegenedett állapotba került az ember, elveszítve ezzel az – inkább egzisztenciális értelemben és nem feltétlenül időben elgondolandó – eredeti épség állapotát. Az ember végső állapota, a harmadik minőség pedig az Isten terve szerinti üdvösség (ApCsel 14,12; 1 Tim 2,4).

Az emberi létforma az eredeti épség veszttette állapotában van, hétköznapi tudatosságában és pszichofizikai tapasztalásában elidegenedett eredetétől. Ezt keresztény megközelítésben a bűnbeesés és eredendő bűn értelmezései fejezik ki. Ennek egyenes következménye a valóság nem megfelelő érzékelése.⁵ A bűn egyik görög megfelelője a *ἁμαρτία*, a *célt tévesztés*, amelyre a magyar *vétek* szó is utal. Tehát bűn az, ami nincs a helyén, vagyis nincs rendben. A bűn következménye az eredeti állapot elvesztése, amely az emberi természet megromlásával jár, és ez valahol nem más, mint a változás korlátjai közé szorultság. Fel kell azonban hívnunk a figyelmet arra, hogy a paradicsomi állapot nem szűnt meg. Erre nem is utal a teremtéstörténet – csak arra, hogy az embert kiűzte Isten Éden kertjéből, kerúbokat és a villogó lángpallóval állítva az útra, mely az élet fájához vezet (1Móz 3,23–24). A kiűzetés, az élet lefokozódása elsősorban az ember létállapotára vonatkozik, nem a világ teremtettségére. Ennek középpontjában az ember isteni eredetének elhomályosulása áll, vagyis az *istenképűség* és *istenhez való hasonlatosság* rejtettsége, más szavakkal egzisztenciális távolságba rekedése. A világ viszont, még az ember jelenlegi „tükör általi homályos” érzékelésében is megőrizte csodálatos természetét, amely működési rendjében érzékelhető is.

⁵ Érdemes párhuzamot vonni a kereszténység *bűn* (el-vét), a hinduizmus *avidjá* (nem tudás), és a buddhizmus *dukkha* (kibillenség) fogalmai között, amelyek vonatkoztathatók a valósággal való viszonyra is.

Még a modern tudományok, a természeti törvények és a világ működésének vizsgálata által is érzékelhető, de akár csak akkor is, ha erdőben sétálunk.

A religió szavának értelmezéséből tehát arra juthatunk, hogy ebből az elidegenedett állapotból van kiút, és ez maga a vallás, amely *vissza-köti*⁶ az embert ahhoz az eredeti minőséghez, ahonnan származik. Ennek módja pedig a Szentírás értő visszaolvasása, és ennek következtében egyfajta újra- vagy visszaintegrálás, teljességbe érkezés.

Közelebbről megnézve a *religio* magyar megfelelőjét, a *vallás* szót, megfigyelhetjük, hogy a *vall* ige – *meggyőződéssel hisz, meg-, vagy bevall* valamit – szorosan kapcsolódik hozzá. Ennek egy tudati, vagy ha úgy tetszik, személyes többlete is jelentkezik: a hitvallás, a hit vállalásának többlete, latinul *confessio, confiteor* – azaz *hibát* vagy olyat, mit *előbb tagadott, eltitkolt, vagy nem tudott bevall, tudatosít*. És itt áttételesen újra az áteredő bűn felismeréséhez és leleplezéséhez juthatunk, egy belső tudati belátás folyamata révén.⁷

A vallást így a fentiek értelmében – mind a személyes megvallásnak keretet adó, mind pedig magát a vallás folyamatát magában foglaló jelenséget – az „ember Istenséggel való reintegrációja”⁸ útjelzőjeként látjuk. Az *út* és *úton járás* hasonlataival kifejezve az *út* maga a vallás, de ha azon nem járok, akkor csupán lehetőség marad. Az *úton járás* elválaszthatatlan a cél elérésétől. Ha ismerem a célt, csak akkor tudom azt elérni, ha közeledek felé.

Tehát a vallás névszói, vagy statikus értelemben *út*, a spiritualitás kerete, önmagában csupán lehetőség. Igei, vagy aktív értelemben pedig *úton járás*, Istenbe való reintegráció folyamata. Itt érkezünk el a kereszténység, mint konkrét vallás, és a keresztény ember, mint *homo viator* megragadásához.

A kereszténység és a keresztény ember

A keresztény ember Istennel való reintegrációja a Szentírás alapján Krisztus követése.⁹ „*Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen engem.*” (Mt 16,24)

Hogy pontosítsuk ennek jelentését a *Lectio divina* évezredes hagyományához fordulunk,¹⁰ mely több mint a Szentírás „isteni olvasása”, olyan lelki út,

⁶ A religio kifejezésben is utalás történik erre a *vissza* irányra: oda, ahol az embernek egyszer már lennie kellett, hisz ha nem így lenne, akkor nem vissza, hanem *el-, oda-* értelmű igekötőket használna a nyelv e valóság megragadására.

⁷ A megtérés, bűnbánat (*μετάνοια*) fogalma kapcsolódik ide, amely az értelmet nem alulmúló, hanem azt meghaladó felismerésben, az elvétettség belátásában és az Isten/Teremtő/eredet felé fordulásban teljessedik be.

⁸ Frithjof Schuon: *A vallások transzcendens egysége*. Debrecen, 2005, Kvintesszencia, 83.

⁹ A „keresztény” szó ugyanis a görög *Χριστιανός*-ból ered (ApCsel 11,26). Továbbá a *khrisztosz* héber megfelelője a *messiás*, mint Istentől küldött személy: király, főpap, vagy próféta fölkenésére utal.

¹⁰ Michael Casey: *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete*. Bakonybél–Budapest, 2022, Szent Mauríciusz Monostor–L’Harmattan, 63–70.

amely a szavaktól a jelentés felé vezet: krisztusi magatartás, krisztusivá válás. Négy szakasza Krisztus követése, utánzása, a hozzá hasonlóvá válás és mind-ezek betetőzéseként azonosulás vele: „Élek, de már nem én, hanem a Krisztus él bennem” (Gal 2,20). A keresztény élet célja Krisztusban lenni és élni, nem kevesebb. A külső cselekvésből, Krisztushoz való közeledésből eljutni Krisztus alanyiségében való részesülésig. E *visszakötés* a vallás aktív értelme, amely élet-és személyfeletti irányba vezet. Névszói értelme pedig ennek kerete és feltétele.

Nem választható azonban teljesen ketté a statikus és az aktív értelem. Pontosan azért, mert bár útról lehet beszélni Istenhez közeledés nélkül, ám fordítva nem, hiszen ezek csak egymás korrelációjában léteznek. Ez egyik végső értelme az *extra ecclesiam nulla salus* dogmájának.¹¹ Mivel Krisztus követését út teszi lehetővé, ha közeledem felé, nem tehetem máshol, mint úton. Hangsúlyozzuk újra: nem intézményi értelemben, hanem *távolságként*. Út és útonjárás az érem egyik és másik oldala, nincsenek egymás nélkül. Ha nem közeledek, akkor nincs számomra út. Közeledés nélkül nincs Isten elérése. Az, hogy e dogma pontosan a megkeresztelés (beavatás) tematikája körül alakult ki a 3. század első felében, ezt alá is támasztja, mert jelzi, hogy a megkeresztelés és annak valósága – Krisztus alanyiségába való beavatás – ekkorra már igen eltávolodott egymástól. Valami más, virtuális színezetű jelent meg a mester-tanítványi kapcsolódáson kívül. A vallás igei értelmétől egyre inkább elszakadt és önállósodott a névszói értelem, és egyre inkább a szervezet mint közösség jelölőjévé vált. Viszont az *extra ecclesiam*, mint elhívottak, kiválasztottak (vö. ἐκ-καλέω) nem intézményi struktúra, hanem azon személyek köre, akik megküzdöttek Istennel, és ennek révén beavatást nyertek valóságába.¹² Abba a valóságba, amely üdvösség, egészség, *salus*.

De az *egyházon kívül nincs üdvösség* dogmája egyszerűbb okok miatt sem elsősorban az intézményi keretre utal. Mégpedig azon oknál fogva, hogy az egyház intézményként nem üdvözülhet. Az egyház a fenti értelemben vett elhívottak köre, akiket megannyi helyen szenteknek nevez Pál apostol. Ők azok, akik számára feltárul a Teremtő. Tárgyak, keretek, intézmények pedig nem jutnak üdvösségre. A világ, mint olyan, nem jut üdvösségre. Üdvösségre csakis az ember juthat.¹³

Ezért várja „a teremtett világ sóvárogva Isten fiainak megjelenését” (Róm 8,19). Nem a világ üdvözül. A világot az Isten fiává váló ember emelheti újra vissza oda,

¹¹ Az eredeti szólás („Salus extra ecclesiam non est”) Karthágói Szent Cipriánushoz kötődik (Forrás: Cyprian, „Epistle 72”, §21, Ante-Nicene Fathers, Vol. 5.), csakúgy, mint a belőle következő „Egyházon kívül nincsen Szentlélek” és „Egyházon kívül nincsen kereszttség” kijelentések.

¹² Ami pontosan a személy *személyfeletti* valósága. Jákob akkor kapja ezt a lényegiségét felmutató nevet (*Jisrael, Izrael*), úgymondhatnánk személyiségének transzcendálása akkor megy végbe, amikor szembenézett és megküzdött mindazzal, ami magában nem volt valóságos, vagyis nem volt isteni eredetű.

¹³ A tudat és tudatosság szerepe ebben elsőrangú, de kereteinket szétfeszítené az erre való kitérés. Annnyit azonban megjegyzünk, hogy a megtérés μετάνοια (metanoia) fogalmában ott szerepel a *núsz* (értelem, tudat, gondolkodás), és ennek az emberre oly jellemző minőségnek a megváltoztatásáról van szó (Vö: Mk 1,15; vagy pl. Zsid 6,1–2.), amely nyilván tudati természetű átalakulás.

ahonnan kizuhant. Természetesen itt az ember ama világáról és környezetéről van szó, amelyet az Édenből való kiűzetés során aláhúzott a maga szintjére. A világ nem isten fiainak közösségét, egyfajta egyházat vár, hanem isten fiait várja. Ez nem csupán szemantikai különbségtétel, mert Krisztus alanyiségába beavatottakról lehet többes számban, személyek közösségeként beszélni, de az alany, minden esetben egy.

Integrálnunk kell azonban még egy szempontot. Ha a kereszténység Krisztus alanyiségának, az ember istenképiségének megvalósítása, ez a *megvalósítás a valóság egy-ként való tapasztalásához is vezet. A „benne élünk mozgunk és vagyunk”* végső alanyának a szempontja ez, ahol a ‘benne’ egyszerre névmás és határozószó is. Tulajdonképpen az „*anima naturaliter christina*”¹⁴ tertullianusi analógiájára kijelenthetjük, hogy a „*valóság (világ vagy társadalom) természeténél fogva keresztény*”. Nyilván annyiban, amennyiben útként funkcionál a Krisztushoz való közeledésre.

Az, hogy az ember lényege keresztény természetű nem egyszerűen egy jelzői minőség, amely az ember egyik tulajdonságára vonatkozik, hanem több annál. Olyan sajátosság, amelyből a lélek/szellem/ember létezése révén részeseedik, ebből a „minőségből” ered. Ilyen értelemben pedig a kereszténység vonatkozhat már a valóság természetére, hisz csak akkor lehet a lélek/szellem/ember keresztény, ha kapcsolódik ehhez a valósághoz, de nem akármilyen valósághoz, hanem ahhoz, amely mindennek alapja. Ez a kapcsolódási pont pedig a Krisztussal való azonosság, „ahol” Krisztus él bennem. Mert „innen”, és csak „innen” nézve látom a valóság természetét és egységét. De mivel Krisztus nem született és nem teremtett, ezért nyilvánvalóan nem keletkezik bennem valamilyen cselekedet révén, hanem öröktől fogva jelen van – *anima naturaliter christiana* –, s ezt legfeljebb a megtéréssel felismerhetem.

És ide kapcsolódik újra a már említett Róm 8,19 igeverse: a „világ sóvárogva várja, hogy Isten fiai megjelenjenek”, várja – passzívan¹⁵ – önmaga integrálódását abba az alanyba, amelynek eredője és teremtője. A Krisztus-azonosság az a centrum, amelyből nézve nyilvánvalóvá válik, hogy nem a világ rendelkezik keresztény jellemvonással, hanem a kereszténység – mint valóság – rendelkezik világgal, társadalommal, kultúrával, gazdasággal, politikával stb. A kereszténység az a rend, ahonnan nézve és amelybe integrálódva az ember megtalálja a maga helyét. Itt érkeztünk meg témánk társadalmi vetületéhez, amelyről még szólunk a továbbiakban.

¹⁴ Tertullianus: Apologeticum. XVII.6. In *Tertullianus művei*. Szerk. Vanyó László. Budapest, 1986, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók XII/, 94. A szerző minden bizonnyal a halhatatlan szellemi princípiumról akart helyütt beszélni, így az *anima* helyett a *spiritus* kifejezés használata talán jobb lett volna. Lásd ezzel kapcsolatban: Buji Ferenc: *Psychologia Christiana*. In Uő: *Az emberré vált ember*. 1999, «Igen» Katolikus Kulturális Egyesület, 293–310.; illetve Görföl Tibor–Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, 2002, Osiris, 370–372.

¹⁵ Nyilván nem a világ várja. Ez a megszemélyesítés annak a szemléletnek az ársóságát hangsúlyozza, amellyel és ahogyan az eltévedt ember a világot látja és éli.

A kereszténység és a társadalom intézményei

Az eddigiek célja volt feltárni a szempontot, amelyből nézve a társadalom és egyes intézményeinek keresztény mivolta megfelelően felmerülhet. Megannyi ellentmondás van ugyanis a jelen intézmények keresztény jellegében. Milyen vonatkozásokban használható egyáltalán a keresztény fogalom, hogyan lehet az uralkodó zűrzavart átláthatóbbá tenni? E kérdéseket járjuk körül az alábbiakban.

A profán

Vitán felül állhat, hogy a 21. század uralkodó szemlélete profán. E latin eredetű szó¹⁶ ellentéte valaminek, ami nem az, ellentéte a szentnek, a szakrálisnak. Eredete a *profanum* összetétel, amelyben a *fanum* valamely felszentelési formula elmondása által megszentelt hely, a *pro* előtag pedig annak *előttiségét* jelöli. Így értelme *a szentelt környéken kívül fekvő, nem szent, közhasználatra való*.¹⁷ Fontosabb azonban számunkra, hogy a *pro-fanum* a szenthez viszonyított. Amihez pedig viszonyítunk alapvetőbb a viszonyítottnál, a szent megelőzi a szenten kívüli helyet. A szakrális létezhet profán nélkül, de a profán nem létezhet önmagában, létezése a szenttől függ, a szenthez viszonyított létezés. Eliade ezt így fejezi ki: „...a világ annyiban fogható fel »világnak«, »kozmosznak«, amennyiben mint szent nyilvánul meg. (...) A vallásos ember csak megszentelt világban képes élni, mert csak az ilyen világnak van része a létben, és ezáltal csak ez létezik valóban.”¹⁸

Ezt a korábbiakkal összefüggésbe hozva megfogalmazhatjuk úgy, hogy a valóság egyes részei a valóság, mint teljesség figyelembe vétele nélkül nem állnak meg. Legfeljebb virtuális állandóságuk lesz. Olyan látszólagos természettel fognak bírni, mint amilyenek korunk intézményei, kiszolgáltatva változó érdekeknek, értékeknek és mindenféle ideológiának. És bár valószínűsíthető, hogy ezen ideológiák is a valóság értelmezései alapján születnek, de alapvető tévedésük, hogy profán területről indulnak ki, így létezésük látszólagos, éppen ezért törékeny és ideiglenes.

A profán nézőpont következményei

A vallás névszói-statikus és igei-aktív természetének kettéválása szó szerinti szekularizálódás. Ennek következménye azért túlbecsülhetetlen, mivel – amennyiben még egyáltalán felmerül e megközelítések bármelyike – kizárólag hét-

¹⁶ Fő jelentései – *világi, hétköznapi* – között megtaláljuk még *a be nem avatott; nem vallási; közönséges; tiszteltelen, kegyeleltörtő; durva, otromba* értelmeket is. (Vö. *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Szerk. Bakos Ferenc. Budapest, 1978, Akadémiai, 684.)

¹⁷ *A Latin Nyelv Szótára*. Összeáll. Finály Henrik. Budapest, 1884, Franklin-Társulat.

¹⁸ Mircea Eliade: *A szent és a profán*. Budapest, 1987, Európa, 58.

köznapi szintről merülhet fel. És bár a valóság, s benne az ember figyelembe vehető e szintre szűkítve, de az élet működését segítő intézmények – eredetükről lemetszve – csupán látszólagos súllyal fognak rendelkezni, és látszólagosan tölthetik be rendeltetésüket.

Sarkosabban fogalmazva, ha a kereszténységet kizárólag profán oldalról közelítjük meg, az tévedéshez vezet. Annál az egyszerű oknál fogva, hogy amiről a kor embere, avagy szemlélete nem hajlandó tudomást venni – vallásos nyelvezettel megfogalmazva: az ember istenképűségéről és isteni eredetéről – az attól még működési erejében fennmarad, és hatással van a profán területekre is. Ám mivel a világi hozzáállás kizárólag nem valós és nem szerves egységet tételezhet és teremthet – hisz ez az alapja –, széthullásra van ítélve.

Figyeljük csak meg alaposabban az egységtörekvések néhány profán kezdeményezését, amelyek görbe tükrei a valóság természetének: a vallás terén az ökumenikus mozgalmak; a politikában a különböző uniók, a térségi és globális gazdasági, jogi megállapodások; a sport területén az olimpiai mozgalom és nemzetközi szövetségek; de akár az öltözködési kultúrában az unisex viselet elterjedését is említhetjük. Hangsúlyozzuk újra, hogy ezeknek van legitimitása, de csak profán körre korlátozott legitimitása. Hiába lép fel a világ bizonyos szempontú egyesítésével az ENSZ, mert az alap – ahonnan azt teszi – nem a valóságban gyökerezik, hanem a hétköznapi korlátozott világszemléletben, így megvalósítása csak ideig-óráig sikerülhet. A mai egység-törekvések azért vannak tehát eleve kudarcra ítélve, mert virtuális részekből indulnak ki, így csupán egymás-mellettségek látszatát keltik, legjobb esetben is a szinkretizmus, és nem a színopszis felé vezetnek. Egy egység, amennyiben a valóság felől nézzük, részekre bontható, de nem részekből áll¹⁹. A rendszer mindig valami több.

Továbbá, amely szemlélet a valósághoz, vagy a valóság bármely eleméhez csupán világi oldalról közelít absztraháció keretében mozog.²⁰ És annál inkább teszi ezt, minél jobban kizárja a valóság elemeinek egymással korrelációban álló figyelembe vételét. Így pedig a valóság természetétől is „messzebb” kerül, érvényessége is alá van vetve e „messzeségnek”, a profán és látszólagos törvényszerűségek természetének.

Kereszténynek nevezni valamit – legyen az társadalom, kultúra, gazdaság, politika –, ami nem az, mert nem lehet az korábbi értelmezésünk alapján, nem más, mint alapvető tévedés. És ebből nem csak a „vallásos” jelzővel illetett intézmények, hanem bármilyen más társadalmi szegmensnek a valóság periferiájára való sodródása következik. E formában ezen intézmények már nem a valóság-

¹⁹ László András egyik aforizmáját alkalmaztuk a helyzetre szabva: „A test nem sejtekből áll, hanem sejtekre bontható.” László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmak*. Nyíregyháza, 2000, Kötet, 77.

²⁰ Nyilvánvalóan e szemléletek többsége a szakralitás iránti érzéketlenség miatt nem is tehet másképpen, így nézőpontjuk eleve determinált.

hoz vezetik az embert, hanem absztrakcióba merevítve súlytalanná, ugyanakkor statikussá is konzerválják azt, ami egyáltalán nem entitás-természetű, hanem inkább aktivitással bíró.²¹

Rendkívül komoly következményei vannak a jelenlegi általános társadalom-, vallás-, kultúra-, gazdaság-, politikaszemlélet profán alapokon nyugvó virtualitásának. Egyrészt ezen intézmények labilitása, változékonysága és stabilitás-hiánya ennek eredménye. Másrészt egy deviációs tendencia is megmutatkozik bennük, a szó eredeti, *el-úttalanító* értelmében, a valójában sehová nem vezető utak tömkelegében.

Az intézmények természete

Az intézmény lehetőség. Nem illehető sem „keresztény”, sem „nem keresztény” jelzővel. Az intézmény egy forma, ami betölthető. Önmagában nem üdvös, és nem üdvözül. Már az, hogy önállóan szóba hozható, mutatja, hogy teljesen elszigetelődött a valóságtól, profán megközelítésben keresi a helyét, de természetesen nem találja, mert nem található. Az lenne a különös, ha megtalálná, és ezzel egy szilárdságot és állandóságot mutatna fel.

Ha mindezeket nem tisztázzuk, akkor összemossuk a fogalmakat, egyenes utat nyitva ezzel a deviatív lehetőségek irányába. Nem arról van szó, hogy csak a formát minősítjük, vagy a formának tartalmi, minőségi jegyeket tulajdonítunk. A hétköznapi szemlélet áthatottságával szemben lépünk fel. Mert a hétköznapi szemlélet a szakrális, eredeti, vagy megint más szóval valóságot figyelembe vevő szemlélethez képest nem rendelkezik önálló létezéssel. Ilyen értelemben a legdeviatívabb kimondani, hogy *keresztény* állam, *keresztény* kultúra, vagy éppen *keresztény* párt. De maga a keresztény egyház is, amennyiben nem az elhívottak, a Krisztus alanyiségában részesülők *köre* – és itt tudatosan nem a közösség fogalmát használjuk – nem más mint üres forma, amely egyre inkább elveszíti az üdvösség lehetőségét közvetíteni azok számára, akik egyáltalán még keresik azt. Így a valóságról leszakadt értelmezési keretbe kerül, ami pontosan olyan, mint az ember, aki önmagára környezete, családja, eredete, vagy éppen a tüdejébe kerülő oxigén nélkül tekint. Van legitimitása e perspektívának, de meglehetősen korlátozott és nem életszerű, legfeljebb ideig-óráig életképes, amely után élettelen struktúrává merevedik. És ha a szemlélet ilyen élettelen struktúra, az intézmény maga sem lehet más, legfeljebb a közösség látszatát keltő kadáver.

²¹ Hasonlóan válnak eszmék is súlytalanná. Például a klasszikusan egykoron egymásnak ellentmondó konzervatív és liberális szemlélet konzervatívizmusából nem az elevenséget fenntartó életszemlélet és szemlélés, hanem annak súlytalan megakadályozása lesz, a liberalizmusból pedig az értékek pluralizmusának eszközével dogmatikussá merevített liberális ideológia válik, amit a posztliberalizmus már legfeljebb csak újraalkotni kísérel meg. (Lásd Nagy Ervin: Posztliberalizmus. In *Kommentár*. XV. évf. (2020) 4. sz. 121–128.)



A Moarves de Ojeda-i (Palencia) Keresztelő Szent János templom kapuzatának részlete (12. század vége).

A kereszténység-fogalom intézményi társításai

A kereszténység annál inkább veszíti el társadalom-szervező erejét, minél kevésbé gyökerezik a valóságban. És minél távolabb kerül eredetéről, egyre inkább súlytalanná, absztrakttá, látszólagossá válnak intézményei is.

Szemléletünkben nem a kereszténység része a társadalomnak, hanem a társadalom a kereszténységnek; a kultúra, a politika, és maga az egyház szegmense a kereszténységnek, és nem fordítva. Tehát valójában nincs olyan, hogy keresztény társadalom, keresztény kultúra vagy akár keresztény politika. Lehet természetesen ennek nevezni, ahogy ma szinte kivétel nélkül tesszük is, de csak az elnevezéstől még nem válik azzá. Ebből a tévedésből származnak a tárgyat érintő viták is. Ezért is oly nehéz manapság, a profán szemlélet talaján álló embernek megértenie, vagy akár e megértést csak megkísérelnie, hogy a középkor végéig miért volt e szemlélet általános.

A kereszténység annyiban szakrális, amennyiben a valóság teljességéhez való kapcsolódást lehetővé teszi. De ha még maradunk is a bevett szókapcsolatnál, a társadalom nem olyan értelemben lehet keresztény, mint egy személy. Kultúra,

állam és egyház sem. Mert ezek nem érhetik el a keresztény élet célját. Ez egy modern probléma. Az Emberfia idejében nem vetődött fel. Tradicionális társadalmak idejében nem merült fel. És egy társadalom akkor tradicionális, ha minden eleme *út*, minden intézménye lehetővé teszi az *útonjárást* annak céljáig. Nem egyház és állam vált tehát szét, hanem a szemlélet profanizálódott, ahogy egyre kevésbé érzékeljük a valóság valódi integratív erejű természetét.

A mai világ kulturális kereszténység fogalma valójában absztrakció, és az is, amit jelöl. Persze használatos e fogalom, de elsősorban olyan szekuláris nézőpontból, amely a fentieket nem gondolja végig. E nézőpont, s annak birtoklója a profán területére korlátoz valamit, ami nem abban gyökerezik, és így nem a maga teljességében tételezi, hanem éltető forrásától elvonja és kiüresíti azt. És még csodálkozik is azon, hogy nem érvényesülnek benne azon ideák, amelyeket az Emberfia kinyilatkoztatott. Nyilván nem érvényesülnek, mert nem érvényesülhetnek olyan területen, amely nem valóságos, olyan szemléletben, amely nem a valóságnak megfelelő.

A kultúr- vagy politikai kereszténység amióta felmerül, a modern – valóságot egységében már érzékelni nem képes – ember szemleletének tudattalan vágyódása afelé, hogy legalább így megközelítse a kereszténység ideáját. Mert személyesen már nem tudja. Krisztus alanyiségének elérése oly messze van tőle, hogy e fogalmakkal legalább életben tart valamit, ami az üdvösségről való beszédre okot adhat, habár ő, mint személy nem képes ilyen irányba lépéseket tenni. És ilyen, formába alvadt tartalom szintjén a kereszténység még évszázadokig fennmaradhat, de egyre kevésbé leszünk képesek a formán túl a tartalom felé tekinteni, és ezáltal az üdvösség közelébe lépéseket tenni.

A kereszténység lehet személyes, és éppen a bensőség, a befelé vezetés értelmében az is. De ugyanakkor a személy Istennek való önátadásáról, és feladásáról szól.²² Bármilyen más politikai, kulturális vagy akár gazdasági összefüggésben a jelzőként használt *keresztény* szóban elhalványul az *opusra* irányított lehetőség, így valójában kiüresedik, és nem jelzi azt, amit jelzőként jeleznie lenne hivatott.

A politikai kereszténység kapcsán érdemes végül megjegyezni, hogy minden tettünk, ami megnyilvánul a világban: közéleti tett. Így tág értelemben véve minden, amit teszünk politikai természetű, a közélettel összefügg. A gondolkozó átlagember politikától való ódzkodása tulajdonképpen nem politikától való ódzkodás, hanem a korrupció és hazug létszemlélettől való tartózkodás, és nyilvánvalóan ennek szereplői a szűk értelemben vett közélet résztvevői. És bár a 2024/25-ös évek magyarországi történései e kérdéskört elkezdték részben e megvilágításba helyezni, kijelenthető, hogy addig nem lehet gyökeres változás, míg az egyéneknél nem indul meg áthangolódás a belső, saját korrupció felszámolására. És ez nem más, mint Krisztus alanyiséga felé való elindulás.

²² Vö. „Isten nem nézi a személyt”. (Gal 2,6)

Személyes gondolkozás, szemlélet és tett. A változások nem kint indulnak el, a kint elinduló változások belső gyökerét kell meglátunk és erősíteniünk. Ahogy Angelus Silesius írja: „Ezerszer születhet Krisztus Betlehemben, örökre elvesztél, ha tebenned nem.”²³

Zárszó

A profán megközelítés talaján állva a kiindulópontunk téves. E téves nézőpontból pedig minden téves, vagy eufemisztikusan fogalmazva virtuális, ezáltal nem valóságos.

Ha a szakrális formát a profán felől élem, akkor az összeomlik. Elsősorban azért, mert egy konstruált képet hoztam és szállítottam le profán nézőpontom szintjére, ahol nem gyökeresedhet meg. Nem csak azért, mert nincs a helyén, hanem mert én nem vagyok a helyemen és velem együtt a nézőpontom sincs a helyén. A valósághoz képest virtuális marad. Egy álombeli valóságban ugyanúgy összeomlik felébredéskor az álombeli Isten is, mint az álombeli csésze kávé. Legfeljebb relatív valósága lehet mindkettőnek az álom területén belül.

Társadalmi, kulturális, gazdasági, politikai szinten nem érvényesülhet az, ami a kereszténység, mert Krisztus követése nem e világ dimenziói felé irányul. Hanem személyesen a személy feletti, a személy mögötti irányába, minden evilági integrálásával.²⁴ Krisztus követése e világból a „nem evilági országból való vagyok” felé történik. A társadalom, kultúra, gazdaság és politika pedig „el-szenved” e közeledés – vagy éppen nem közeledés – következményeit. Csupán Krisztus alanyisága felől nézve integrálható e világ az üdvösségbe. Minden más út külső sötétségre vettetés, amennyiben a világ önmaga látszat-valósága felől közelíti és értelmezi saját intézményeit.

²³ *Wird Christus tausendmahl zu Bethlehem geborn / Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohren.* (Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann I. 61.)

²⁴ Vö. „Isten legyen minden mindenben.” (1Kor 15,28)

GÖRFÖL TIBOR

PÉLDÁZAT A KÉT FIÚRÓL

Jegyzetek a politikai kereszténység problémáiról

A KERESZTÉNY TARTALMAKAT, képeket és meggyőződéseket politikai programokba beépítő eljárás sok egyéb mellett legalább azért problematikus és aggályos, mert reduktívan közelíti meg a kereszténységet, hamis lojalításokat alakít ki, hajlamos a keresztény tartalmak téves értelmezésére, könnyen megadja magát a barát–ellenség-sémának, hajlamos erkölcsi felmentést adni arra, amit erkölcsi szempontból elfogadhatatlan, és nem feltétlenül riad vissza attól, hogy vélt bizonyosságait erőszakkal, de legalábbis az erőszak támogatásával juttassa érvényre. A politikai kereszténységnek ezek a problémái abból fakadnak, hogy az egyház érdekeinek politika általi támogatottságát fontosabbnak tartja a keresztény értékek képviselésénél.

Redukció és hamis lojalítások

A kereszténység reduktív megközelítésén azt értem, hogy amint a kereszténység kifejezett formában a politika szférájába kerül, elkerülhetetlenül csupán néhány meggyőződése, tanítása és alapelve jut szerephez, míg mások elhanyagolódnak, jelentéktelennek minősülnek, többnyire pedig szóba sem kerülnek. Egészen természetes, hogy meghatározott történelmi korszakokban a keresztény szellemiség más-más tényezői kerülnek előtérbe, s míg a 3. és a 7. század között mindenekelőtt krisztológiai, istentani és szentháromságtani kérdések váltottak ki érdeklődést, ma annak ellenére értetlenséget váltana ki a Krisztusról szóló egyházi tanítás nyilvános taglalása, hogy nagy valószínűséggel a vallásukat gyakorló keresztények jelentős része nincs tisztában az alapvető krisztológiai tanokkal. Alighanem igaz, hogy miután a reformációt kísérő politikai és vallási viták nyomán az emberre irányuló reflexió került a középpontba, s úgy tűnt, annak van igaza, aki meggyőzőbb állításokat tud mondani az emberről, érthető módon fokozatosan antropológiai és társadalmi kérdések kezdték uralni a nyilvános relevanciával rendelkező keresztény üzenetet, s ezzel összefüggésben napjainkban is főként a nemi identitással, a szexualitással, az élet kezdetével és végével, vagy éppen a szülőfölddel és a lakhelyváltotatással, a nemzeti identitással és a történelem értelmezésével összefüggő kérdések váltanak ki nyilvános érdeklődést, ha a kereszténység politikai jelentőségéről van szó. Ostobaság lenne tagadni, hogy a vonatkozó problémáknak jelentős súlyuk van – de végzetes egyoldalúság, ha ezek a problémák kerülnek túlsúlyba, s elhalványul minden más, amiről a ke-



Eugenio Pacelli (a későbbi XII. Piusz) a császári főhadiszálláson XV. Benedek II. Vilmos császárnak tett békejavaslatával.

reszténységnek lényeges mondanivalója van. Efféle politikai redukció figyelhető meg például az Egyesült Államokban, ahol a katolikus szellemiség nyilvános és politikai szerepe többnyire az abortusz kérdésre korlátozódik. Szó sincs arról, hogy az abortusz ne lenne szó szerint életbevágóan fontos, ám szintén életellenes, ha például az ökológiai krízis és az arra vonatkozó katolikus tanítás jelentéktelennek minősül.

Hamis lojalitások akkor alakulnak ki, ha a bizonyos keresztény tartalmakat politikai program részévé tevő nyilvános szereplők nagyobb megbecsülésben és elismertségben részesülnek önmagukat kereszténynek valló polgárok részéről, mint a kereszténység intézményi és vallási tekintélyét hordozó és megtestesítő hivatalviselők. A történelemből számos példa felidézhető lenne azzal a magatartásformával kapcsolatban, amely jelentősebbnek ítélt politikai szereplőket, mint vallási tekintélyeket. Ez a viszonyulás volt megfigyelhető például Csernoch János bíboros esetében, akitől XV. Benedek pápa kifejezetten a béke támogatását kérte az I. világháború idején, ám Ferenc József iránti lojalitásánál fogva a háborús retorika és a győzelmi igények elkötelezettje maradt. A hamis lojalitás, úgy tűnik, rendszerint bizonytalanságból fakad: önmagukat kereszténynek valló emberek számára akkora rémületet okozhat a vallás nyilvános jelentőségvesztésének 1500 után fokozatosan előrehaladó – bár korántsem egyenes vonalú, s földrajzi és kulturális szempontból korántsem homogén – folyamata, hogy

minden olyan kezdeményezést lelkes lojalitással fogadnak, amely a kereszténység politikai, szellemi és erkölcsi szerepének megerősítését ígéri. Ez a képviseleti ígéret könnyen azt eredményezheti, hogy gyengének vagy hátráltatónak tűnnek azok a vallási tekintélyek, akik nem tudják biztosítani a vallás nyilvános elismertségét. Ez a szemléletmód a közelmúltban jól megfigyelhető volt Jorge Bergoglióval kapcsolatban: Ferenc pápa gyakran a keresztény önérvényesítés kerékkötőjének tűnt azokhoz a politikai erőkhöz képest, amelyek a kereszténységet írták a zászlójukra, s attól tartok, a magyar katolikusok egyes kérdések megítélésében inkább támaszkodtak kedvenc ideológiai és politikai csoportjuk vezetőire, mint a katolikus egyházfőre, például a migráció vagy az ökológiai válság kapcsán. Éppen ezért nem is lehet meglepődni azon, hogy amerikai trumpista körökben már nem sokkal XIV. Leó megválasztása után felharsantak azok a hangok, amelyek kommunistának vagy szélsőségesen liberálisnak minősítették az új egyházfőt, természetesen saját keresztény identitásukkal szemben. Arra sem számítok, hogy a bevallása szerint „a szeretett ukrán nép szenvedését” szívében hordozó XIV. Leó szemléletmódja termékeny talajra talál ott, ahol az ukrán- és nyugatbarát hozzáállás helyett az oroszbarát narratíva számít ideológiai szempontból támogatottnak. Nem szorul igazolásra, hogy a migráció, az ökológiai válság vagy az Oroszország által indított ukrajnai háború megítélése látszólag nem képezi részét a katolikus tanításnak, ám egyfelől javarészt (ha nem is teljes kiterjedésében) levezethető a katolikus tanítóhivatal elveiből, azaz nem független a katolikus tantól, másfelől a közelmúlt pápai egyértelmű üzenetet fogalmaztak meg ezeken a területeken, amely nem hagyható egyszerűen figyelmen kívül politikai szimpátiák hatására.

Téves értelmezések

A keresztény tartalmak téves értelmezése következik be, ha hagyományos elgondolások politikai kizsákmányolása figyelhető meg. A közelmúltban ennek látványos esete valósult meg J. D. Vance amerikai alelnök és az *ordo amoris* ágostoni eszméje kapcsán. Az ágostoni elgondolást az alelnök annak alátámasztására idézte fel, hogy a szeretetnek, a felelősségnek és a gondoskodásnak koncentrikus körei vannak, amelyek az emberi kötelek lazulásával párhuzamosan egyre nagyobb sugárral rendelkeznek. Mi sem jellemzőbb, mint hogy a katolikus egyházfő szinte utolsó leheletével (idén februárban) az amerikai püspökökhöz intézett levelében tévesnek és korrekcióra szorulónak minősítette azt a felfogást, mely szerint „a keresztény szeretet [...] érdekek koncentrikus kiterjesztése, melyek apránként további személyekre és csoportokra is kiszélesíthetők”. Ezért „az emberi személy nem pusztán egy viszonylagosan kiterjedt, némi emberbaráti érzéssel rendelkező egyén! Az emberi személy méltósággal rendelkező alany, aki

a mindenkivel, különösen a legszegényebbekkel való konstitutív kapcsolat révén fokozatosan érheti el teljes érettségét identitásában és hivatásában. Az igazi, előmozdítandó *ordo amoris* az, amit az irgalmas szamaritánus példázatán (vö. Lk 10,25–37) való állandó elmélkedés által fedezünk fel, vagyis amikor a kivétel nélkül mindenki felé nyitott testvériséget építő szereteten elmélkedünk.” Nem meglepő, hogy Robert F. Prevost bíboros, aki nem vádolható az ágostoni gondolkodás ismeretének hiányával, maga is nyilvánosan hangot adott az amerikai alelnök által képviselt álláspont elutasításának. Az *ordo amoris* eszméje körül kialakult vita igen tanulságosan világított rá a politikai kereszténység egyes visszásságaira és interpretációs hiányosságaira.

Szintén a téves értelmezés jellegzetes, de még tragikusabb megnyilvánulása az orosz ortodox egyháznak az az álláspontja, mely szerint az Ukrajna ellen indított háborúban részt vevő (gyermekeket elrabló, a civil lakosság körében gyilkosságokat végrehajtó és más háborús bűnöket elkövető) katonák minden bűne bocsánatot nyer, ha életüket vesztik, hiszen haláluk vértanúságnak minősíthető. Ez a kereszténység védelmezésének nevében fellépő orosz keresztény-politikai narratívának elkötelezett egyházi szemléletmód nagyon összetett gyökézzel rendelkezik, s a vértanúság hagyományos koncepciójának kiforgatása minden bizonnyal a legártatlanabb, bár tünetértékű összetevője.

A jelenségnek, akár állami, akár egyházi részről nyilvánul meg, sajátosan negatív vetületét alkotja a számos országban megfigyelhető teljes egyházi hallgatás: nem ritkán fordul elő, hogy a katolikus egyház akkor sem nyilvánít véleményt, és akkor sem tesz állásfoglalást a társadalmat elevenen foglalkoztató kérdésekben, ha azok közvetlenül érintik a kereszténységet. Ez a jelenség igen sajnálatos, és ez a negatív társadalmi jelenlét nagymértékben hozzájárul az adott egyház jelentőségvesztéséhez, miközben természetesen igaz, hogy a keresztény intézményrendszer és a keresztény üzenet szerepe a legkevésbé sem merül ki a közvetlen társadalmi relevanciával rendelkező folyamatok megítélésében, hanem az evangélium hirdetésére van rendelve. Csakhogy az evangélium hirdetése nem független a történelmi-társadalmi folyamatok megítélésétől, jóllehet koránt sincs fedésben vele. A némaság levetkőzésének immár szentje is van a katolikus egyházban, az a salvadori Óscar Romero, aki hosszú évek hallgatása után az 1977-ben meggyilkolt Rutilio Grande halála után látta be, hogy maga az evangélium nem engedi meg a társadalmi igazságtalansággal kapcsolatban tanúsított közömbösséget. Az a tény, hogy 1980-ban Romerót is kivégezték, akárcsak 1989-ben a szintén jezsuita Ignacio Ellacuríát és társait, arra figyelmeztet, hogy a némaság evangéliumi igényekből fakadó elhagyásának könnyen a vértanúság lehet az ára, de ez az ár nem lehet túl magas ott, ahol valóban az evangélium, azaz Jézus Krisztus igényeiről van szó.

Barát és ellenség

A reduktív szemléletmód, a hamis lojalítások és a téves értelmezések támogatása mellett negyedik tényezőként a barát–ellenség-séma alkalmazását említettem a politikai kereszténység visszasságai között. Rendkívül ijesztő látni, hogy a kereszténységet politikai program részévé tevő irányzatok különösen fogékonyak a gyűlölet terjesztésére és szítására. Ez önmagában eleve súlyos aggodalmakat kelt, de még aggályosabbá válik attól, hogy a barátok és az ellenségek táborra akkor is elsődlegesen ideológiai, nem pedig vallási alapon szerveződik meg, ha a két tábor megállapítók hangzatosan hivatkoznak a kereszténységre. Kissé szerencsétlen példával élve: ha valaki tagadná Krisztus két akaratát, de ideológiailag támogatná a kereszténység politikai képviseletének igényével fellépőket, sokkal kevésbé kellene „megtorlásra” számítani, mint ellenkező esetben – ami megint csak annak a jele, mily kevésbé van jelen maga Jézus Krisztus abban, amit politikai kereszténységnek nevezhetünk.

A barát–ellenség-séma alkalmazása együtt jár azzal, hogy a barátok csoportjához tartozók könnyen felmentést kaphatnak olyan erkölcsi jelenségekre, amelyek a keresztény morál alapján védhetetlenek. Nem is elsősorban a napi sajtót megtöltő esetekre, a látványos anyagi visszasságokra és visszaélésekre gondolok, jóllehet érdemes lenne elgondolkodni azon, vajon a tízparancsolat szabályai közül sokszor miért részesül jóval nagyobb nyilvános figyelemben például a hatodik, mint a hetedik, s miért nem kelt igazi megütközést mások és a köz anyagi megkárosítása azok körében, akik önértelmezésük szerint a kereszténység politikai-nyilvános képviseletére vállalkoznak. Mindenesetre nem is a hetedik parancs megszegésére gondolok, hanem arra, hogy mások méltóságának lábbal tiprása, mások befeketítése, démonizálása és erkölcsi ellehetetlenítése magától értetődő eljárásként szerepel a politikai kereszténység eszköztárában. Vajon mivel magyarázható, hogy miközben nincs erkölcsi felmentés az abortusz támogatására vagy a menekültek megsegítésére (a kettő természetesen egészen más lapra tartozik), még a gyanúja sem merül fel annak, hogy a keresztény erkölccsel összeegyeztethetlen lenne az emberi méltóság semmibe vétele? A 20. század harmincas éveinek Magyarországon áttételesen többnyire csak „vörösnek” titulálták azt a Jacques Maritaint, aki sem Francót, sem Mussolinit, sem Hitlert nem volt hajlandó támogatni (szemben a magyar keresztény értelmiség tekintélyes hányadával), és más módon sem adta meg magát a barát–ellenség-sémának.

Az erőszak alkalmazása és támogatása nem feltétlenül szervesen következik ezekből az előzményekből. A történelmi példák ijesztően nagy számban sorolhatók, történelmi következményeik pedig katasztrofálisak. Vajon bekövetkezett volna-e a spanyol katolicizmus látványos hanyatlása, ha a spanyol katolikus egyház nem áll támogatóan a Franco-rezsim mellé? Vajon eltűnt volna-e Portugáliából a katolikus hit a Salazar-rezsim nélkül? Rendkívül sajnálatos, hogy miközben



Andrei Mironov: A két fiúról szóló példabeszéd (2012).

az intézményes egyház az elmúlt néhány évtizedben szívesen támogatta azokat a politikai erőket, amelyek a hanyatlónak érzékelt katolicizmus megerősítését ígérték, s nem riadtak vissza az erőszaktól, addig utólag a legnagyobb elismerésben részesíti azokat, akik ellenálltak a politikai erőszaknak, és ezért az életüket is adták. 1938. április 10-én Innitzer bécsi bíboros és Waitz salzburgi hercegérsek aláírásával olyan nyilatkozatot olvastak fel az osztrák templomokban, amely hathatósan támogatta Ausztria és Németország egyesülését, gazdasági és szociális eredményeiért magasztalta a nemzetiszocializmust, s azt állította, hogy a náci eszme elhárítja „a mindent elpusztító istenellenes bolsevizmus veszélyét” – vagyis megmenti a keresztény hitet. A nemzetiszocializmus és az egyházak viszonya természetesen összetett jelenség (a nácik üldözték is az egyház képviselőit), de a körlevél legalábbis a kereszténység védelmezőjeként dicsérte a nemzetiszocializmust, s „áldást kívánt a jövője” számára. Egy jelentéktelen kis osztrák falu ismeretlen sekrestyése, Franz Jägerstätter nem kívánta követni ezt a kereszténység védelmezőjének kikiáltott mozgalmat, s ezért kivégezték. Ma már a boldogok között tisztelhetjük, és alakja örök figyelmetetés azoknak, akik erősnek tűnő politikai formációkban keresnek támaszt vallásuk számára. Más eset a bevonuló orosz hadsereg áldozatává váló Bódi Magdolna, aki szintén a boldogok közé ké-

szül lépni (más, hiszen 1945-ben senki nem várta a kereszténység megmentését az orosz hadseregtől), de alakja annyiban tanulságos, hogy néhány évtizeddel a halála után a legnagyobb elismerésben részesül, annak ellenére, hogy évtizedekkel korábban a hivatalos magyar egyházak még különösebb erkölcsi aggályok nélkül, bár nem kényszerből mentesen szövetkeztek azzal az elnyomó magyar rezsimmel, amely a megszálló oroszok érdekeit képviselte. Jägerstätter és Bódi Magdolna esete annyiban hasonló, hogy egy gyilkos politikai erővel szövetségre lépő egyházi intézményrendszer utólag szívesen magasztalja fel szövetségésének egykori áldozatait. Szintén közel áll a boldoggá avatáshoz az az Henri de Lubac, aki jezsuita rendtársaival határozott ellenállást fejtett ki a Vichy-kormány antiszemitizmussával szemben – miközben a korabeli katolikus értelmiség jelentős része nagy erővel támogatta Henri Pétaint, s a kor talán legtekintélyesebb francia teológusának számító Reginald Garrigou-Lagrange egyenesen halálos bűnnek minősítette De Gaulle pártolását. Az erőszak alkalmazásáról és támogatásáról a fentebb már említett Jacques Maritain is sokat tudott: a harmincas évek elején közbe kellett lépnie, amikor a propaganda és a nemzetiszocialista szimpátiák hatására feltüzelt amerikai katolikusok szabályosan megverték a munkások érdekében fellépő és az erőszakot elutasító Catholic Worker tagjait New Yorkban.

Annak láttán, hogy a kereszténység nyilvános képviselőjére igényt formálók nem ritkán harsány jelét adják önértelmezésüknek (gondoljunk a hamvazószerda alkalmával a homlokán hatalmas kereszttel mutatkozó amerikai külügyminiszterre), az embernek könnyen eszébe jut a két fiúról szóló evangéliumi példabeszéd, amely szerint egy ember mindkét fiát elküldi dolgozni a szőlőbe, s az egyik megígéri ugyan a munkát, de nem megy el, a másik viszont annak ellenére is elmegy, hogy először nemet mond. Úgy tűnik számomra, hogy a kereszténység politikai képviselőjének igényével fellépők sokszor az első fiúra hasonlítanak – fogadkoznak és igent mondanak, de nem teszik meg, amit kell, ellenben azok, akik elutasító gesztust tesznek, elvégzik a szükséges feladatot. Eszem ágában sincs azt állítani, hogy a választ elutasító politikai erők valójában azt teszik, ami kedves Istennek, a politikai kereszténység pedig mindenben ellentétes Isten akaratával. A képlet soha nem ilyen egyszerű, de sok jelét látom annak, hogy a politikai kereszténységtől irtózó emberek nem ritkán többet tudnak az igazságosságról, a méltányosságról, a szabadságról és a méltóságról, mint a kereszténység harsány politikai hangoztatói. Istennek nem olyan emberekre van szüksége, akik sokszor kimondják a nevét, és lépten-nyomon hivatkoznak rá, hanem olyanokra, akik megteszik, amit szeretne. Általában nem árt némi szkepszis azzal kapcsolatban, hogy kiknél fedezhetők fel ennek valódi jelei. Ijesztő számomra, hogy mintha nem is lennének túlságosan messzire *A szolgárolány meséje* és más disztópiák világától, amelyben bibliai retorikával és sűrű imádkozás közepette építik az embertelenséget. És attól tartok, keresztény önértelmezésű kortársaink közül sokan jól is éreznék magukat egy ilyen világban, mindaddig, amíg áldozatául nem válnak annak, ami iránt készek lojalitást fogadni.

UHEL PÉTER

RENDSZEREZETLEN GONDOLATOK EGY KULTÚRHARC KAPCSÁN

AZ ELSŐ ÖSZTÖNÜNK kétségtelenül az, hogy azon keretek között küzdjünk, amelyekbe beleszülettünk, olyan eszközökkel, amelyek adattak nekünk. Ám mi a helyzet, ha már a játékszabályokba bele van kódolva a vereségünk? Lejt a pálya, a bíró lefizetve, és csak magunknak ártunk azzal, ha ezt nem vesszük figyelembe.

A kultúrkereszténység támogatóinak tévedése

Nem vitathatjuk a problémafelismerés helyességét, miszerint a tágabb értelemben vett Nyugat, az európai kultúra iránytű nélkül bolyong és gyökerek nélkül akarja megtalálni önmagát. A fogyasztás az egyetlen mindenki által megélt alapelv, és a fogyasztók kegyeiért egymással versengő identitások, valláspótlékok (pótlékvallások) legfeljebb egyéneknek, kisebb csoportoknak fontosak; társadalmi, állami, kulturális és civilizációs szinten viszont nem létezőnek tekinthetők. Ahogy a kapitalizmus minden földi jót megígérő próféciai sem látszanak beteljesedni, a történelem vége csak nem jön, és a gazdasági nehézségek hatásként még a fogyasztói társadalmak alapigéretei sem mindig valósulnak meg, az egyre inkább repedező homlokzat mögött feltűnő lelki válság enyhítésére is csupán termékeket talál az egyszerű vallási fogyasztó, mely lelki éhségét természetesen nem enyhíti.

Sajnálatos módon a kultúrkereszténység, a keresztény civilizáció is csupán egy ilyen termék, jelenség. A különlegessége lehetne, hogy helyreállító igénnyel lép fel, ám sajnos a játékszabályok elfogadása miatt még ez is elmarad. Még csak nem is arról van szó, hogy őrizgetjük, ami itt maradt számunkra egy magasabb rendű kultúrából (új élet ugyan abból sem fog sarjadni), hanem arról, hogy a kereszténységet megpróbáljuk egy, a kereszténységgel ellentétes, sőt, annak egyetemes igazságfelfogása elutasításából és lebontására létrejött rendszer részeként, egy választható termékékként eladni. Ez, ha nincs is mindig bukásra ítélve, de nem megoldás, sőt, inkább úgy mondanám, hogy aki kultúrkereszténységre vágyik, az nem is lelkeket akar nyerni Krisztusnak, hanem fogyasztókat akar nyerni egy terméknek vagy támogatókat egy ügynek.

Ám mi ez a rendszer, amiről szó van? Amiben a kultúrkereszténység, politikai kereszténység avagy keresztény civilizáció csupán mint párt(program) avagy termék jelenhet meg? A „felvilágosodás” örököseként létrejött „világnézeti

független” demokratikus emberek, demokratikus (politikai) közösségek és az általuk létrehozott demokratikus állam, ahol a sajtó- és szólásszabadság¹ útján megosztjuk egymással ötleteinket és ha elegenden vagyunk, képviselőink párttá alakulva a hatalomba nyomják ideológiai csomagunkat; ez a maga egészében idegen a kereszténységtől. Tekintve azonban, hogy ez az a soha meg nem kérdőjelezett politikai rendszer, melyben élünk, itt a „keresztény kultúra” csupán kultúrkereszténységként avagy politikai programként működhet, politikai termékként politikai fogyasztóknak, valódi tartalom, megélt valóságok nélkül. Ez már csak azért is lehetetlen, mert ha valódi, élő kereszténységről lehetne beszélni a mai Európában, nem lenne szükség kultúrkereszténységre, avagy az úgynevezett keresztény civilizáció helyreállítására. Miért? Mert az egész kimondatlan premissza, amin a mai nyugati állam- és társadalomberendezkedések nyugszanak az, hogy nincsen abszolút igazság. Ezzel szemben a kereszténység önmagára, mint az igazság teljességére tekint, az Igazság mint személy ugyanis Jézus Krisztus, az emberré lett Isten, aki élete, halála és föltámadása által megszerezte nekünk az örök üdvösség jutalmát, és mennybemenetele előtt Szent Péterre alapította Egyházát, melynek hét szentsége, igehirdetése és tagjainak életszentsége által velünk lesz a világ végéig.

Egy rendszer, mely az igazság megismerhetőségének és közösségi megélésének *lehetőségét* is tagadja, és azt a magánszférába száműzi, gyökereiben keresztényellenes. Ennél fogva – értelemszerűen – a közszférában is csupán olyan „keresztényt” tűr meg, aki hitét a négy fal közt hagyja.² Így alakul ki azon keresztény politikus skizofréniája, aki Krisztust a küszöbön hagyja, mikor bemegy munkahelyére, ugyanakkor mást sem hall, mint hogy csupán álszent vasárnapi keresztény, miért hagyja Krisztust a templomban, miután a mise véget ért? Lehetséges, hogy nem tudunk megfelelni a szekularistának, a szabadelvűnek, a vallásellenesnek? Nem lehet, hogy nem is kellene? Úgy tűnik, mintha a szekularista álma az lenne, ha egyszerűen eltűnne a keresztény, aki a közéletben maga is csupán kultúrkereszténységgel mer próbálkozni.

Igen ám, de maga a kultúrkereszténység mint jelenség is csupán egy poszt-krisztusi társadalomban jöhet létre; egy keresztény társadalomban a vallás egyszerűen megélt valóság, mely jogalkotásunkat, közéletünket is irányítja. Az iránytű bennünk van, a politika simán a mások (a rádbízottak) erényes életre segítése, a törvények ezt teszik lehetővé, vagy ennek súlyosabb megszegését

¹ Spengler tömör demokráciajellemezése fején találja a szöveget: „Ha a demokrácián azt a formát értjük, amelyet a harmadik rend mint olyan a közéletnek adni szándékozik, akkor ehhez hozzá kell tennünk, hogy demokrácia és plutokrácia egy jelentésűek. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint szándék a valósághoz, elmélet a gyakorlathoz, ismeret az eredményhez.” Oswald Spengler: *A nyugat alkonya*. II. kötet. Ford. Csejtei Dezső–Juhász Anikó. Budapest, 1994, Európa, 574.

² Melyet a keresztény ugye nem tehet meg, ld. Ratzinger bíboros a keresztény politikus felelősségéről: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_en.html.

büntetik. Ha a kereszténység már nem megélt valóság, akkor kell externalizálni, tárgyiasítani, termékké tenni.

A kultúra eredete azonban a művelés (*colo 3*), mely nem csak a földművelésből származtatva a lélekművelést, a lélek erények általi formálását jelenti, hanem a *cultus*ra is utal, azaz az istentiszteleti, avagy liturgikus cselekményekre is, mint a szent áldozatnak a pap által történő bemutatására és a közös imádságokat, melyek nem állnak meg a templom kapujánál, hanem a különféle szentelmények és körmenetek által behatolnak a közösségi- és a magánimádság által a magánélet minden területére. Ennek a késői, szekularizált megfelelője a „művelt ember” már egy, a forrásától elszakított jelenség, ahogy a kultúrkereszténység is az.

Így viszont, a *cultus*tól elszakított kultúra nem egy megélt, hanem egy igénybe vett kultúra (jelenségei, megnyilvánulásai kulturális termékek), ahogy a kultúrkereszténység sem egy megélt, hanem csupán egy igénybe vett „kereszténység” lesz, valami más, egy szekuláris cél szolgálatában.

Kultúrkereszténység, keresztény civilizáció, politikai kereszténység

Ez viszont, mint halottnak a csók. A nyugati kultúra már rég civilizációvá csontosodott (ld. Spengler) és ez a civilizáció is már rég halott,³ mégpedig lassú öngyilkosság által. Ezen nem változtat, hogy vannak még reziduumok. Egy magasabbrendű kultúra civilizációs romjain élünk. Kultúrkereszténységgel megmenteni pontosan annyira lehetséges, mint az éhezőket ételek fényképeivel jóllakatni. Ezt a kultúrkereszténységet politikai kereszténységgel létrehozni meg még visszásabb; ez utóbbi csupán egy (a már említett módon) terméket tud felmutatni, melyet igenelni vagy ellenezni lehet, példát, melyet személyes megtéréssel követni, nem. Jó rendszereket viszont csak erényes emberek hoznak létre, a Bulgakov *Kutyaszívében* megalkotandó új „szovjet ember”, avagy a kortárs uniós szabályozásokkal, ajánlásokkal és értékvállalásokkal létrehozni kívánt, gyökértelenített, sterilizált „európai polgár”, melyeket a „jó” rendszer kíván életre hívni, mindig kudarcba fognak fulladni. Cinikusan fogalmazva: kilencmillió pogánnyal nem lehet szakrális monarchiát építeni.

Kultúrkereszténységgel a ma már csupán a kis túlzással gyökértelen maradványként jelenlévő, valaha a keresztény kultúrából fakadó szokásokat lehet védeni, például a húsvéti locsolkodást Magyarországon, vagy a feszületeket az általi iskolákban Olaszországban. Ám, ha egyáltalán nincs a köztudatban, hogy a húsvét a Megváltó föltámadásának ünnepe, az örök élet hírüladása, és a földi

³ Paul Kingsnorth álláspontját, bár nem mindennel értek vele egyet, több szempontból is iránymutatónak tartom, vö.: <https://www.thesymbolicworld.com/content/western-civilization-is-already-dead-with-paul-kingsnorth>

élet továbbadásának intézményéhez (a szentségi szintre emelt házasság) vezető utat, az udvarlást a népi vallásosság így kívánja bevonni a szakrálisba, akkor vajon mennyi idő, míg a locsolkodás is eltűnik? Vagy ha a feszületet csupán mint kulturális jelet védjük, és nem tudjuk, hogy azért van az osztálytermekben, hogy Jézus Krisztus értünk tett megváltó keresztdozatára és saját kereszttünkre emlékeztessen minket mindenkor, akkor ugyan meddig maradnak a feszületek az olasz osztálytermekben? És miért is maradnának? Teljesen fölösleges. A locsolkodás értelmetlen a húsvét valódi jelentése nélkül,⁴ ahogy a feszület is az osztályteremben, Krisztus keresztdozatának ismerete nélkül.

Utóbbi eset tökéletesen kifejezi azt, ahogy a kultúrkereszténység egy csupán kiüresített, elhazudott paródiája a *cultus* gyümölcsként létrejövő keresztény kultúrának és bármilyen ideológiára ráhúzható. A Soile Lautsi és társai Olaszország elleni ügyében,⁵ az Emberi Jogok Európai Bírósága úgy ítélte meg, hogy a feszületek jelenléte az osztálytermekben nem sérti a szülőknek azon jogát, hogy gyermekeik számára saját vallási és világnézeti meggyőződésüknek megfelelően biztosítsák a nevelést és az oktatást, ezzel a döntéssel tulajdonképpen helyben hagyva az olasz Alkotmánybíróság olyan bornírt megállapításait, minthogy „[...] a feszület általában a kereszténység, nem pedig egyedül a katolicizmus jelképe, így az más vallásokra is utal”, avagy az Államtanács szerint a feszület összeegyeztethető az állam világi jellegével, amennyiben azokat a „polgári értékeket” jelképezi, melyek jellemzik az „olasz civilizációt” (?): „a toleranciát, az egyén jogainak megszilárdítását, az egyén hatósággal szembeni lelkiismereti szabadságát, az emberi szolidaritást és a hátrányos megkülönböztetés minden formájának megtagadását”, így jelenléte „világi” nézőpontból is igen fontos nevelési szerepet tölt be. Igen, valóban; ez a bíróságok önkénye által a jelentésétől nem csupán megfosztott, hanem lényegében teljesen átlényegített „feszület” már valóban teljesen értelmetlen a finn hölgy gyermekeinek lelki fejlődésére,⁶ akivel bíróságok sora kívánta elhíttetni, hogy szemel megcsalják, nem azt látja, amit lát. A bíróságok tökéletesen kifejezik a kultúrkeresztény téves álláspontját, aki úgy véli, hogy a hit az elsősorban kultúrájának a kifejeződése. Önkéntelenül is Flannery O’Connor oltáriszentségről mondott szavai jutnak az eszünkbe: „Ha csak egy jelkép, a pokolba velem!”

Ehhez az Emberi Jogok Európai Bírósága nagy bölcsességében még hozzátette, hogy „[...] vallásos jelentésén túl, a feszület a demokrácia és a nyugati civilizáció alapját képező elveket és értékeket jelképezi, és erre tekintettel jelenléte az iskolákban igazolható”. A demokráciát, a nép rendjét, a nép szuverenitását, mely Barabást, a gyilkost választja Jézus Krisztus, az Isten fia helyett? Erre valóban utal, bár

⁴ Amint ez teljesen egyértelművé válik a locsolkodás kölnivel végrehajtott polgári, hogy ne mondjuk civilizált változatánál.

⁵ <https://kuria-birosag.hu/hu/ejeb/lautsi-es-tarsai-olaszorszag-elleni-ugye-3081406>

⁶ Az természetesen, hogy a demokrácia és tolerancia dogmái miért nem sértik az állam világnézeti függetlenségét (mely ma már talán mindenki számára egyértelmű, hogy egy mítosz), nem derül ki.



A fatimai napcsodát szemlélő emberek (1917).

kétlem, hogy úgy, ahogy a Bíróság szeretné. Ezt követi egy lényeges pont, kedvelt hivatkozási alap; a nyugati civilizáció. Ám mi valójában a Nyugat? A középkorász Christopher Dawson jól fogalmazza meg: a Nyugat egy vallási konstrukció, a Római Katolikus Egyház hozta létre. Ez az egyetlen oka annak, hogy a Nyugatról beszélünk. „A nyugati kultúra mindig változó mintázata mögött volt egy élő hit, mely bizonyos értelemben adott egy lelki közösséget Európának, annak történetét jellemző konfliktusok, viszályok és társadalmi skizmák ellenére.”⁷ A nyugati kultúra tehát latin rítusú katolikus kultúra. Ám akkor miért civilizáció?

Mert a *cultustól* elszakadva kultúráról már nem beszélhetünk, legfeljebb civilizációról, mely a kultúrának beteljesülése, lezárása. Anélkül, hogy Spengler determinizmusával feltétlenül egyetértenénk, nem nehéz belátni értékelésének igazságát, miszerint „A civilizáció az a legkülsőlegesebb és leginkább művi állapot, melynek elérésére az emberiségnek egy magasan fejlett fajtája egyáltalában képes.”⁸ Vissza is értünk az írásunk elején mondottakhoz, ami a kultúrkereszténység externalizált, termékjellegét illetik. Így a kultúrkereszténység csupán arra lehet alkalmas, hogy egy keresztény civilizáció irányában tegyen lépéseket, viszont

⁷ Paul Kingsnorth: *A keresztény civilizáció ellen*. Előadás. <https://paulkingsnorth.substack.com/p/against-christian-civilisation-ea2>

⁸ Oswald Spengler: I.m. 67.

a kereszténység, mint megélt valóság és társadalomszervező erő helyreállítása felé aligha. Ezzel viszont csupán jelenlegi nem túl rózsás helyzetünk logikai előzményéhez jutnánk el, vagyis ott lennénk, ahol a part szakad.⁹ Ezen túl fontos még a „leginkább művi állapot” mint jelző, hisz azok, kik belátják, hogy a kortárs kultúra gondban van, és megértik, hogy a vallás volt a szíve-lelke ennek a kultúrának, a keresztény *civilizáció* helyreállítását javasolják, teljesen függetlenül a keresztény hit igaz vagy hamis voltától. Ez így valóban mű, és így valójában érthetetlen is, hogy miért vállalna bárki áldozatot valami olyasmért, ami annyira lényegtelen, hogy igaz vagy hamis volta is teljesen indifferens? Valamint hogyan különbözne ez attól, amiben jelenleg élünk, ahol szintén folyton folyvást a „nyugati civilizációra” hivatkoznak, ám ez semmi tartalmat, semmi valóságost nem közvetít?

A kultúrkereszténység ellenzőinek tévedése

A szekularista, a szabadelvű természetesen joggal mondja: már miért kerülne a kereszténység az Alaptörvénybe vagy a kereszt a (Szent) Gellérthegy tetejére? Hiszen szekuláris államban élünk! Érdekes módon tisztábban látja, hogy mit jelent a kereszt közterületen avagy közintézményben, mint kultúrkeresztény kollégája, ahogy azt a finn hölgy esetében is megállapítottuk. Cserébe arról fogalma sincs, hogy ő mit művel: egy keresztény civilizáció romjain, keresztény értékek (személy, *tolerantia*) lerontása-kiforgatása segítségével próbálja még a nyomát is eltüntetni annak, ami nélkül az ő „értékrendje” sem létezne. Ez utóbbi értékrend valójában az említett kultúrának a szekularista számára szimpatikus, önkényesen kiválasztott értékeinek, vágyvezérelt gondolkodása által átparodizált változatainak zagyva gyűjteménye. Nincs ebben semmi meglepő; ez történik, ha a keresztény hit, a nyugati kultúra megalkotója és alapja visszavonul, visszautasítatik, eltűnik.

Már látjuk, hogy a kultúrkereszténység ellenzőinek a tévedése egyrészt az, hogy a kultúrkeresztény aktusok kísérletek a Római Katolikus Egyház alkotta keresztény világ helyreállítására, másrészt, hogy ez azért rossz, mert álszentség. Az első állásponttal kapcsolatban már kifejtettük, hogy valójában nem azt kísérlük meg, amit kellene. Ami a másodikat illeti, hogy politikai kezdeményezésre Szűzanya-szobrot, köztéri keresztet állítani álszentség, lévén, hogy Magyarország szekuláris állam, számos politikus meg amúgy is nyilvános bűnös. Eddig rendben is volnánk,¹⁰ egyedül azt nem értem, hogy miért gondolnánk, hogy

⁹ Hasonlóan azokhoz a politikai aktivistákhoz, akik a tömeges bevándorlást a liberális demokrácia megvédése érdekében ellenzik, lásd: <https://www.youtube.com/watch?v=6AoYtgVYqKU>

¹⁰ Ugyanakkor fontos azt is megjegyezni, hogy Szűzanya szobrot és köztéri keresztet bűnös ember is állíttathat, jámbor cselekedetként; kétségtelen, hogy ezen külső cselekedetet belső megtérés, meggyőződés kéne, hogy kísérljen, ám ha nem, egy részleges tartalom úgy is meg tud jelenni az adott szoborban, pl. Szűz Mária mint *Patrona Regni Hungariae*, mely jelentés által viszont mindannyian gazdagodunk.

ebben a konstellációban az a baj, hogy Krisztus a kereszten uralja közterületeinket? A gond sokkal inkább az, hogy nem uralja szívünket, cselekedeteinket és minden lépésünket, valamint az, hogy a világnézetiileg semleges állam szemfényvesztését alkotmányainkba foglaljuk.

És bár valóban úgy gondoljuk, hogy a személyes, családi és közösségi (nemzeti) megtérés az út, azt vegyük észre, hogy a kultúrkereszténység ellenzőinek a keresztállító hatalom soha sem lehet elég szent. Az álszentség hangsúlyozása ugyanis csupán egy (ideológiai) bunkósbot számukra, tekintve, hogy ha hazánk politikussai mind lebegő szentek lennének (aminthogy az álszentezés felrója nekik, hogy nem azok), akkor sokkal több köztéri keresztünk, állami pénzből támogatott rendházaink és iskoláink lennének (az állam-Egyház distinkció is fölösleges lenne valójában, lásd középkor), és az álszentező tiltakozóinknak sokkal kevésbé tetszene a helyzet, lévén, hogy valódi keresztény kultúrával találnák szembe magukat, nem csupán a kultúra termékeként létrejött „kereszténységre” utaló jelekkel.

Konklúzió

A keresztény kultúrára vágyóknak természetesen alapvetően helyes az igényük a gyökerekhez való visszatérésre, a kulturális kereszténység azonban nem biztos, hogy meg tudja adni a transzcendens lehetőséget, viszont bizonyosan nem tartalmazza. Sajnos a megvalósításban nagyon hátráltat minket a nyugati kereszténységnek az utóbbi időben (értsd: a középkor alkonya óta) bizony igencsak extrovertált volta is; nem is véletlen, hogy a keresztény kultúrára vágyók a kulturális kereszténységben találják meg a nyugat alkonyára a gyógyírt, mely majd talán elhozza a keresztény civilizációt, ami meg megvédi a Nyugatot úgy, ahogy az fennállt... mikor is? A *woke* nem sokkal ezelőtti megjelenése előtt? Mert az annyira keresztény volt?

A kereszténységet egyszerű eszközként fölhasználni annyi, mint fordítva ülni a lóra. Viszont semmiképpen sem úgy állnak a dolgok, ahogy azt a kulturális kereszténység támogatói¹¹ elképzelik. Egy neves mondás, talán Szent Ágostoné, jól kifejezi: „Nagyon sokan akarnak szentek lenni. Ám csak nagyon kevesen akarják megtenni azt, ami szentté tenné őket.” Ám máshogy sajnos nem fog menni. Nagypéntek nélkül nincs feltámadás és valódi megélt keresztény hit nélkül sincs keresztény kultúra. Akiket követnünk kell, ha helyreállítást akarunk, azon láthatatlanok, szerzetesek, papok, családosok ezrei, akik által ez a kultúra létrejött. Ez alól a kereszt alól nem bújhatunk ki, a megtérés, az imádságos élet alól sem. Krisztus a lényeg. Akármennyire is könnyebb lenne az út Nélküle, ám egészen biztosan nem oda vezetne minket, ahova menni akarunk.

¹¹ A szerzők számos állításával egyetértünk, viszont a helytelen sorrend sajnos egyértelmű náluk: <https://www.theamericanconservative.com/in-defense-of-cultural-christianity/>

TURGONYI ZOLTÁN

RENDPÁRTI KERESZTÉNYSÉG ÉS KERESZTÉNYSÉGPÁRTI REND

ÍRÁSOM SZÁNDÉKOSAN provokatív címe talán félreérthető, ezért sietek tisztázni: noha a „rendpárti” ma gyakran szitokszónak számít, én itt pozitív értelemben használom. A kereszténység rendpártinak minősítése tehát nem vád lesz, hanem elismerés, összefüggésben azzal az értékeléssel, amelyet a „kulturális kereszténységről” adok.

Többféle értelemben szokás használni a „kulturális keresztény” kifejezést. Jelölheti azt, aki „a maga módján keresztény”, nem egyházának tanítása szerint; sokan a megszokásból vagy konformizmusból folytatott vallásgyakorlást nevezik kulturális kereszténységnek; mások azt a tényt, hogy a nem vallásgyakorlók is megőriznek életvitelükben, gondolkodásukban olyan magatartásformákat és eszméket, amelyeket végső soron a kereszténység honosított meg az adott civilizációban; de lehet kulturális kereszténynek nevezni azt is, aki függetlenül attól, hogy maga személy szerint hívő-e vagy sem, a civilizáció¹ érdekében fontosnak tartja a kereszténység fennmaradását. Természetesen e lista valószínűleg nem teljes, és a felsoroltak között lehetnek átfedések. Mivel célunk a kereszténység kultúránkban való jelenlétének *értékelése*, nyilvánvalóan az utolsóként említett értelemben vett kulturális keresztény a legérdekesebb a számunkra, hiszen ő maga is tudatosan *értékeli* a kereszténységet. Érdeemes tehát az ő lehetséges érveit szemügyre venni.

Először azt vizsgálom meg, milyen gondolatmenet alapján teheti magáévá valaki napjainkban a kulturális kereszténység e formáját, majd ez utóbbit a valóságos hittel rendelkező keresztény szemével értékelem. Hogy a két megközelítés különbsége az elemzés világossága érdekében kellően markáns legyen, tételezzük fel, hogy e kulturális keresztény egyúttal meggyőződéses ateista, és *mint ilyen* fedezi fel a kereszténységben a civilizáció támaszát.

Mindezek során a kereszténység katolikus értelmezését veszem alapul. Ennek oka részben felekezeti hovatartozásom, részben pedig az, hogy a katolicizmus mind világtörténelmi szerepe miatt, mind híveinek számánál fogva kitüntetett jelentőséggel bír.

¹ A jelen írásban a civilizációt nem állítom szembe (Spengler módjára) a kultúrával.

A civilizációvédő ateista

A kulturális kereszténységet a róla szóló eszmecserékben rendszerint a *nyugati* civilizáció lehetséges támaszaként említik. Érdemesebb azonban az általában vett civilizációra koncentrálnunk, mert ennek vannak olyan előfeltételei, amelyek nélkül minden konkrét civilizáció – így a nyugati is – működésképtelenné válik hosszabb távon.

Hogyan jut el a fenti civilizációvédő ateista a kulturális kereszténységhez? Amikor felméri, mit kell tennie a civilizáció működtetése érdekében, abban a meggyőződésben jár el, hogy célirányosan cselekvő alanyok segítségére az emberekén kívül nem számíthat. Ateistaként nem tarthatja tervezettnek az univerzumot, tehát ez utóbbit az emberi célok (köztük az ő célja) iránt közömbösnek kell elgondolnia. Az emberiség vakon működő oksági folyamatok terméke egy nem neki szánt (sőt senkinek és semminek sem szánt) világban, egy számára túlnyomórészt ismeretlen természet történéseinek kiszolgáltatva. Van ugyan az univerzumban rend már az ember előtt is, léteznek objektív oksági összefüggések, szabályosságok, ám ezek nincsenek „tekintettel” ránk. Csak fokozatos megismerésükkel és ennek alapján való felhasználásukkal csökkenthetjük kiszolgáltatottságunkat, a természet mesterséges megváltoztatásával kiépítve a saját emberi létformánk áttekinthető és kezelhető rendjét, amely a világegyetem rendjének egészébe illeszkedik. Mindezt a világ feletti emberi *uralom* növelésének is nevezhetjük, ennek feltétele pedig *tudásunk* elmélyítése. Mindkettő során kizárólag *evilági* okokkal számolunk.

Az uralom növeléséhez tartozik a magunk alkotta „második természet”, a társadalom feletti racionális kontroll, az emberi viselkedésben való rendteremtés is. Ennek legalapvetőbb eszköze az erkölcs, amelynek egyik funkciója az egyének viselkedésének egymás számára legalább bizonyos fontos vonatkozásokban kiszámíthatóvá és biztonságossá tétele (amelyet a tág értelemben vett „károkozás” tiltása szolgál), a másik pedig a társadalom létének folytonosságáról, különösen a népesség újratermeléséről való gondoskodás, amelyet elsősorban a családdal és szexualitással kapcsolatos normák szabályoznak. Az e szerepeket betöltő normarendszert a továbbiakban *kétfunkciós erkölcsnek* fogjuk nevezni. Ateistánknak, mivel célja a civilizáció fennmaradása, természetesen egy ilyen erkölcs érvényesülését kell támogatnia.

Ahogy tudásunk növekedésével a világ feletti uralmunk mind kiterjedtebbé válik, a lét- és fajfenntartás mellett egyre szélesebb választéka alakul ki sajátosan emberi szükségleteket kielégítő új tevékenységeknek és így egyre változatosabb életformáknak. A gondolatkísérletünkben szereplő ateista ezt az emberi természet normális velejárójának látja, de azért is üdvözli, mert e tevékenységek az egyén számára értelmes életcél, boldogságforrást jelentenek. Ennek jelentősége azért nőhet meg a modernitásban, mert az élet értelmének kérdésére

adott hagyományos vallási válaszok háttérbe szorulnak (ateistánk szerint épp a tudomány ugyancsak önmagában véve normális fejlődésének következtében). A számos újfajta evilági élmény, amelyet a fogyasztói társadalom kínál, talán sokakat kárpótolhat a vallások által korábban nyújtott ember- és világtelmezések eltűnéséért. Az ateista ezért támogatja a civilizáció komplexitásának, az emberi kapcsolatok, a személyiségek és az életformák *sokféleségének* növekedését.

Ugyanakkor felismeri e fejlődés árnyoldalait is: a jóléti állam nyújtotta anyagi biztonság következtében az átlagember már nem látja személyes érdekelttségét abban, hogy gyermekei legyenek, akik majd idős korában gondoskodnak róla, hiszen garantálnak hiszi majdani nyugdíját; így egyre többen tekintik a családot inkább tehernek, az élményszerzések útjában álló akadálnak; egyúttal a nemzeti vagy más helyi közösség fenntartásának vágya – mint a gyermekvállalásra való lehetséges motiváció – is gyengül ott, ahol a modernitás teret nyer, hiszen e közösségek sajátos hagyományainak értéke is relativizálódik a globalizáció, a tömegtermelés érdekében álló uniformizálódás és az erősödő individualizmus hatására. Mindebből pedig a születések számának rohamos csökkenése következik, mert a többség már nem motivált az erkölcs második – a társadalom tartós fennmaradását szolgáló – funkciójához tartozó szexuális és családvédő normák betartására.

Az is világos ateistánk számára, hogy egy a fenti folyamatok következtében átalakult mai civilizációban az állam jogi szankciókkal nem kényszerítheti ki a régi szexuális normák érvényesülését úgy, ahogyan ez az erkölcs másik funkciójának esetében (ti. az egyéneknek való károkozás – gyilkosság, lopás stb. – büntetőjogi üldözésével²) történik, hiszen azonnal óriási ellenállásba ütközne a társadalom részéről: a generációk óta individualista és hedonista szellemben nevelkedő átlagemberek zöme rögtön indulatból, érzelmi alapon utasítaná el ezt a törekvést, meg sem próbálva megérteni a nemi életet korlátozó normák rendeltetését, de ha megértené is, a többségnek vallásos hit nélkül akkor se volna ereje a betartásukhoz gyakran szükséges erőfeszítésre, lemondásra, áldozatra.

Ateistánk tehát az erkölcs vonatkozásában kénytelen veszteségként felfogni az ateizmus (és a gyakorlati elvallástalanodás) terjedését. De más vonatkozásokban is így látja. Mit mondhatna annak, akit önhibáján kívül érnek egész életét tönkretévő csapások (súlyos betegség, baleset, végzetes kudarc a hivatása terén vagy a magánéletében, és így tovább), vagy egyszerűen csak képtelen elviselni az élet végességének tudatát? A ma vagy belátható időn belül élőket nyilvánvalóan nem vigasztalhatja az a gondolat, hogy a tudomány egyszer a távoli jövőben talán mindezeket a bajokat kiküszöböli, akár a halált is beleértve. Ráadásul még

² A klasszikus liberális „kárelv” lényegében az efféle esetekre korlátozza az egyénnel szembeni kényszer alkalmazhatóságát. Vö. John Stuart Mill: *A szabadságról*. In Uő: *A szabadságról – Haszonelvűség*. Ford. Pap Mária. Budapest, 1980, Magyar Helikon, 27.

a tudomány által – pl. valamely poszthumanista elképzelés nyomán – megvalósított egyéni halhatatlanság se volna elveszíthetetlen, egy kozmikus katasztrófa, vagy legkésőbb a „Nagy Reccs” ennek is véget vethetne.

A civilizáció sorsát a szíven viselő ateista tudja, hogy akadnak, akik vallásos hit nélkül is el tudják viselni e bajokat, illetve van elég lelkierejük a nagy áldozatokat igénylő erkölcsi normák követésére (talán önmagát is az ilyen emberek közé sorolja), de azt is tudja, hogy a többség nem vagy csak nehezen képes erre, ezért nyitva akarja hagyni a vallás lehetőségét, sőt ennek állami támogatását kívánja, mert a társadalom stabilitását növeli, ha az emberek zöme jó közérzettel bír, továbbá – és ez még fontosabb – minél több olyan emberre van szükség, aki világnézetéből fakadóan erősen motivált a családalapításra, és ugyanezért egyúttal a kellő erő is megvan benne az ezzel kapcsolatos nehézségek vállalásához, márpedig köztudott, hogy a valóban hívő és vallásuk tanítását hűségesen betartó személyek házassága lényegesen termékenyebb az átlagosnál, még a mai nyugati világban is.³

Másfelől azonban ateistánk a vallás kötelezővé tételét sem kívánhatja, hiszen saját meggyőződését is épp az teszi lehetővé, hogy szerintük nincs kényszerítő erejű érv Isten léte (ill. általában bármiféle vallási tanítás) mellett. Így természetesnek tartja azt a közismert tény, hogy sokan mások is ateistává válnak, s az ilyenek számára az istenhit nem volna motiváló erő, képmutatásra kényszerítésük pedig az adott társadalom rendjével elégedetlenek számát növelné, s így destabilizáló tényező lenne. Személy szerint persze megteheti, hogy megjátssza a hívőt, és ezzel is növeli valamilyen mértékben a vallás tekintélyét, erősítve így a civilizációt. Ezt azonban nem javasolhatja minden ateistának, hiszen nem számíthat arra, hogy valódi hit nélkül mindegyiküknek lesz elég ereje az e szereppel járó szigorú erkölcsi követelmények teljesítésére.

Ha a civilizációbarát ateista mindezeket tisztázta, már csak azt kell megmondania, *milyen* vallást támogasson az állam annak érdekében, hogy növelje a szigorúbb erkölcsi elvárásoknak eleget tenni képes polgárai számát. A már elmondottakból következően e vallásnak túlvilági jutalmakat és büntetéseket kell kilátásba helyeznie, a már említett kétfunkciós erkölcsnek megfelelő normákat kell előírnia. Ezek legyenek ésszel beláthatók és részben megváltoztathatók, hogy róluk értelmes párbeszéd folyhasson a különböző világnézetű emberek között a közügyek intézésekor. A keresett vallásnak emellett elvileg meg kell különböztetnie egymástól a vallási és a politikai közösséget, hogy az utóbbiból senki se legyen pusztán világnézete alapján kirekesztve, hiszen a felépítendő civilizáció e tekintetben pluralista, már csak azért is, mert, mint láttuk, a hívők

³ A civilizációpárti ateista nem fog megrettenni attól a gondolattól, hogy egy szerintük hamis eszmerendszert kell felhasználnia a társadalom működtetésére. Ha egyszer a világ nem tervezett, és így nem emberre szabott, az efféle ellentmondásosság lehetősége természetes.

mellett bevallottan ateista tagjai is vannak. Végül, de nem utolsó sorban azt kell tanítania, hogy az anyagi világ pozitív értékkel bír, méltó és alkalmas is arra, hogy az ember megismerje, megmunkálja, uralma alá hajtsa (hiszen ha a hívő nem így gondolja, aligha fog késztetést érezni a földi civilizáció kibontakoztatására), mindezek során pedig kizárólag az – egyre mélyebben megismert – evilági oksági összefüggésekkel kell számolnunk, úgy cselekedve, mintha minden ezeken (köztük saját felelős döntéseinken) múlna, azaz egyfajta módszertani ateizmus jegyében eljárva. Ez utóbbit azért tartja fontosnak a civilizációépítő ateista, mert ő – éppen *világnézeti* ateizmusa miatt – úgy gondolja, hogy *csak* ezek az összefüggések léteznek, ezeket kell tehát a lehetséges mértékben felhasználni, folytonosan növelve a világ feletti racionális ellenőrzést, nem pedig a Gondviselés működését remélni az emberi aktivitás *helyett*.

Az ateista azt is belátja, hogy az e kritériumoknak megfelelő vallást nem lehet mesterségesen megszerkeszteni. Ha kortársaink szeme láttára jönne így létre, nyilvánvaló lenne, hogy emberi alkotásról van szó, és aligha rendelkezne a szükséges tekintéllyel. Valamelyik már létező, nagy múltú, elterjedt vallást kell e célra kiválasztani.⁴

A kereszténység mint a civilizáció támasza

Legalább egy ilyen vallás biztosan van: a kereszténység. Aligha kell bizonygatnunk, hogy tud a halál után az emberre váró túlvilági szankciókról, és hogy erkölcsi normái nemcsak az egyéneket védik a károk elszenvedésétől, hanem családalapításra is készítnek. E normák emellett észérvekkel indokolhatók, mivel az emberi természetén alapulnak, ezért viselik a „természetjog”⁵ elnevezést. Noha ennek parancsai fő vonásaikban örökérvényűek, nem zárnak ki bizonyos módosításokat, a változó történelmi körülmények függvényében.⁶ Az egyház és az állam közötti elvi különbségtétel is közismerten kezdettől jelen van a kereszténységben, és erre lehetett – kétségtelenül hosszas történelmi viszontagságok után – az újkorban a tolerancia, majd a vallásszabadság gondolatát alapozni. Az anyagi világ jóságát már a Teremtés Könyvének első fejezete ismételten hangsúlyozza, de ugyancsak érv lehet emellett, hogy a keresztény tanítás szerint a Fiú a megtestesüléskor az emberi természettel egyesülve valóságos anyagi testet is kap, és hogy a végítéletkor testünkben fogunk feltámadni. Szintén közismert, hogy Isten a kinyilatkoztatás szerint a világ feletti uralkodásra szólít fel bennün-

⁴ Ebből természetesen nem következik, hogy a kiválasztotton kívül egyetlen más vallást se lehetne gyakorolni.

⁵ E szót itt a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéssel azonos értelemben használom. Vö. Turgonyi Zoltán: *Természetjogállam. Egy új erkölcsi és politikai közmegegyezés lehetséges elméleti alapjainak vázlatja*. Budapest, 2021, Kairosz Kiadó, 14.

⁶ Erről bővebben: Uo. 273–296.



A Notre Dame rekonstrukciója a tűzvész után.

ket.⁷ De a fent említett módszertani ateizmust is tartalmazza a kereszténység, nevezetesen az isteni együttműködés (*concursum divinum*) tanában, amely szerint Isten a teremtményeket evilági okokon keresztül mozgatja, nekünk pedig gyakorlatunk során ezeket kell megismernünk, majd ennek alapján felelősen cselekednünk, és mi magunk is ezen okok közé tartozunk, tehát az isteni mozgatás és az emberi aktivitás nem zárja ki egymást, hanem egyszerre érvényesül, két különböző síkon, ezért (Loyolai Szent Ignác híres mondásának megfelelően) úgy kell imádkoznunk, mintha minden Istenen múlna, de úgy kell munkálkodnunk, mintha minden rajtunk múlna.

A civilizációpárti ateista tehát észszerűen jár el, ha kulturális kereszténnyé válik, és olyan társadalomért küzd, amelyben a kereszténység állami támogatást élvez. Kötelezővé, mint láttuk, nem tenné e vallást, és azt sem helyeselné, ha az egyház korunkban állami segédlettel, erőszakosan lépne fel az eretnységek ellen. Ha azonban ettől eltekintünk, akkor lehet, hogy ateistánk (különösen ha maga is úgy tesz, mintha hívő lenne) sokak szerint némileg Dosztojevszkij „nagy inkvizítorához” hasonlítható, aki talán nem is hisz Istenben, de az em-

⁷ Ter 1,28; 9,7

beriség iránti szeretetétől indíttatva a földi jólét és biztonság megteremtésére használja a kereszténységet, tudatosan szembeszállva Jézus szándékával.

De valóban szembeszállás-e ez? Ellenkezik-e az Egyház tanításával az evilági civilizáció építése, védelme és a kereszténység ennek érdekében való instrumentálizálása? Elárulja-e a hitét maga az igazi, meggyőződéses (tehát nem csupán „kulturális”) keresztény, ha „rendpárti” lesz abban az értelemben, hogy helyesli vallásának (elsősorban mint motiváló erőnek) az erkölcsi – és így a társadalmi – rend védelmében való felhasználását? E kérdésre határozott *nemmel* kell válaszolnunk, és nemcsak azért, mert a kulturális kereszténység, a keresztény elemek akár az erkölcs védelme végett, akár egyszerűen hagyománytiszteletből való megőrzése kedvező légkört teremthet a valódi megtéréshez, és így jó *eszköz* a hittérítésnek, hanem azért is, mert a civilizáció rendjének megőrzése vagy helyreállítása *cél* is a keresztény tanítás szerint.

Ennek megértéséhez gondoljuk végig, mi következik abból a régi keresztény tanításból, miszerint Isten a saját dicsőségére, tökéletességének megnyilvánítása végett teremtette a világot.⁸ Hagyományos teológiai megfogalmazással élve *ez a teremtés elsődleges célja*, míg a másodlagos cél az eszes teremtmények boldogsága.⁹ Isten dicsőségének fent említett megnyilvánulása akkor valósul meg, ha a teremtmények törekszenek a maguk sajátos természetének megfelelő tökéletességük elérésére, és ekképp mintegy tükrözik az isteni tökéletességet.¹⁰ Erre persze egyetlen véges teremtmény önmagában képtelen, ezért van szükség a teremtmények sokaságára és sokféleségére, hogy mindegyikük más-más oldalról és módon fejezze ki a Teremtő tökéletességét.¹¹ Mindezt nem elszigetelten teszik, hanem együttműködve és így az *univerzum rendjét* megvalósítva, amely „a végső és legnemesebb tökéletesség a dolgokban”.¹² Az ember is ebbe a rendbe illeszkedik, amikor kibontakoztatja a maga természetét, fenntartva létét, faját, törekedve az Istennel kapcsolatos igazság megismerésére, működtetve a társadalmat.¹³ Ez utóbbinak a rendjét pedig a vallás segít fenntartani, amelynek erre való felhasználását az Egyház hagyományos tanítása kifejezetten szükségesnek tartja. Ahogyan például XIII. Leó pápa mondja, „a törvények szigorának sem lehet eredménye, ha az embereket nem vezérli a kötelességérzet s az isteni félelem. Ezt azonban csak a vallás által lehet elérni, mely befolyásolja a szellemeket s az embereket nemcsak külső megadásra, hanem jó indulatból folyó engedel-

⁸ Vö. H. Denzinger–A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone–Friburgi Brigoviae–Romae, 1976, Herder, 3002. és 3025. bekezdés.

⁹ Vö. pl. Schütz Antal: *Dogmatika*. I. Budapest, 1937, Szent István Társulat, 471. (46. §. 1.)

¹⁰ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* (a továbbiakban *S. Th.*), I. q. 65. a. 2.

¹¹ *S. Th.* I. q. 47. a. 1. – A sokféleség pozitív értékelése is olyan elem tehát, amely közös a kereszténységben és a civilizációvédő ateista értékrendjében.

¹² Aquinói Szent Tamás, *Summa contra gentiles*, II. 45.

¹³ *S. Th.* I-II. q. 94. a. 2.

mességre is indítja: márpedig ez a legjobb őre a társadalmak biztonságának.”¹⁴

A kereszténység efféle instrumentalizálása tehát nem mond ellent hitünknek. Az evilági rend működésének megvan a maga relatív önértéke, noha ennek szolgálata a kereszténység szerint önmagában véve tulajdonképpen még csak nem is specifikusan keresztény feladat, hanem egyszerűen a józan ésszel felismerhető természetjogon alapul, amely a kinyilatkoztatásról nem tudókat is kötelezi. Ezért természetesen a kereszténység nem merül ki ebben, hanem jóval többet követel a hívótól. Ám a civilizációt védő ateista meglegedhet e rend megőrzésével mint közös minimummal egy világnézeti pluralista társadalomban.¹⁵

Ez a minimum is nagyobb követelményeket támaszt azonban velünk szemben, mint a Nyugaton ma érvényes liberális konszenzus, hiszen, mint láttuk, az egyének személyét és javait védelmező kárelv¹⁶ tiszteletben tartásán kívül a társadalom mint olyan fennmaradásáról való gondoskodást is megkívánja, különös tekintettel a népesség újratermelésére, és így a család intézményének védelmére. A már említett „kétfunkciós erkölcsre” van szükség tehát, amely a kereszténység által elfogadott természetjognak is részét képezi. Ezt az erkölcsöt – ha fenn akarunk maradni – mindenképpen követnie kell a kulturális kereszténynek, bármilyen értelemben vesszük is most e kifejezést. A kulturális kereszténység nem merülhet ki az ünnepekhez kötődő hagyományok családi körben történő ápolásában, sem annak elégedett nyugtázásában, hogy mi mindennek vannak a mai szekularizált Nyugaton „végső soron keresztény gyökerei” a demokráciától az emberi jogokon át a szabadság tiszteletéig. Még ha feltételezzük is, hogy az ilyen és hasonló értékek részben vagy akár egészben a kereszténységből származnak, a természetjog talajából kiszakítva és annak szellemétől elválasztva akár keresztényellenes (vagy egyszerűen civilizációellenes) célokra is felhasználhatók.¹⁷ Ami pedig a hagyományörzést illeti, ehhez elsősorban emberekre van szükség,



¹⁴ XIII. Leó *Diuturnum illud* kezdetű enciklikája. Ford. Prohászka Ottokár. In *Politikai és szociális enciklikák*. I. Szerk. Zsigmond László. Budapest, 1970, ELTE BTK Új- és Legújabbkori Egyetemes Történeti Tanszék, 81.

¹⁵ Egy ebben az értelemben pluralista társadalom csak akkor maradhat fenn tartósan, ha erkölcsi pluralizmusa viszont korlátozott, és meghatározó szerepet játszik benne a már említett kétfunkciós erkölcs. Erről – és a jelen írásban felvetett más kérdésekről – részletesen írtam egy néhány éve megjelent könyvemben, a feljebb említett *Természetjogállamban* (Turgonyi 2021).

¹⁶ Vö. a fenti 2. lábjegyzettel!

¹⁷ A nyugati világban ma tisztelt értékek és a keresztény értékek viszonyáról bővebben: Turgonyi Zoltán: Az európai értékek ártértelezése. In *Kommentár*. (2023) 1. sz. 11–20.

ma tehát mindenekelőtt termékeny házasságokat kellene jelentenie a kulturális kereszténységnek mint életformának. Már ennek megvalósulása is nagy eredmény volna, noha önmagában természetesen még nem azonos a valódi, teljes értelemben vett kereszténységgel.

*

A modernitás feljebb említett árnyoldalai természetesen elsősorban a Nyugatra jellemzőek. Ám ha és amennyiben a modernizáció folyamata minden más civilizációra áttérjed (aminek érdekében a mai Nyugat mindent elkövet), akkor és annyiban e problémák is globálissá válnak, és a gondolatkísérletünkben szereplő ateista kulturális keresztény által javasolt megoldásuk is általános érvényű lehet. Így, ha a modernizációról kiderül, hogy valamiképpen az emberiség „végzete”, ez egyúttal a kereszténység egyetemes érvénye melletti érvként is szolgálhat, noha persze igaz voltának önmagában nem kényszerítő erejű bizonyítéka. Egy valódi (tehát nem pusztán „kulturális”) keresztény mindenesetre nem tarthatja vallását kizárólag a nyugati civilizáció számára érvényesnek. A kereszténység önértelmezésével ellenkezik, ha egyszerűen valamely kulturális identitás egyik elemének és ugyanezen identitás erősítőjének tekintjük.

FILEMON NORBERT

A KERESZT DIADALA ÉS A LIBERALIZMUS BÁLVÁNYAI

HA AZ EMBER Tommaso Laureti híres freskója alatt áll, a kereszt diadálának jelentőségével szembesül. A Vatikáni Múzeumban található kép ugyanis Krisztus pogányság felett aratott győzelmét ábrázolja, egész pontosan azt az eseményt, amikor Nagy Konstantin császár elrendelte a pogány bálványok megsemmisítését.¹ Az aranyszínű feszület előtt heverő, fejét és végtagjait vesztett szobor látványa ellentmondást nem tűrően mutat rá a műalkotás üzenetének lényegére: valami radikálisan megváltozott. A Megváltó győzött. Ez ott, Rómában még egyértelműbb, hiszen a stanzát domináló freskót csak akkor csodálhatja meg a látogató, ha a mennyezetre szegezi tekintetét.

Esszémben arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon mit jelentett a kereszt győzelme, mit jelent ma, és mit tehetünk a liberalizmus bálványai ellen?

Mit jelentett a kereszt győzelme?

Induljunk a pogány világtól. Andrew Willard Jones, a Steubenville-i Ferences Egyetemen oktató történész szerint² a pogány rezsimek alapja a szorongás és a félelem volt. Az istenek akarát papok és királyok értelmezték a tömegek számára. A bálványok előtt rítusokat mutattak be, amelyekre azért volt szükség, hogy bizonyos jutalmakat nyerjenek, vagy büntetéseket kerüljenek el. A rendszer zsenialitását az adta, hogy a kudarcai is erősebbé tették. Ha a bemutatott áldozatok nem vezettek eredményre, mert a rítusokat nem végezték megfelelően, vagy mert megváltozott az istenek akarata, akkor még több hatalom került az értelmezők kezébe. Teljesen természetes, hogy számos ilyen rendszerben magukat a királyokat tisztelték istenként vagy isten fiaként.

Krisztus születése idején Augustus volt a Római Birodalom császára, akit istenként ünnepeltek. Ezt a státuszt a légióinak pusztító hatékonysága biztosította számára. A rómaiak istene valójában az erő, a hatalom volt. Úgy gondolták, hogy a kozmoszban uralkodó káoszt csak erőszakkal lehet megfékezni. Aki

¹ <https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/stanze-di-raffaello/sala-di-constantino/trionfo-cristianesimo-sul-paganesimo.html> A történeti hitelesség kedvéért jegyzem meg, hogy ilyen a korábban üldözött keresztények védelmét biztosító Konstantin valószínűleg sohasem tett, sőt, a pogány bálványok, illetve templomok szisztematikus elpusztításával még a birodalmat „megkeresztelő” Nagy Theodosius is csak kellő óvatossággal vádolható.

² Andrew Willard Jones: *The Weakness of Caesar & the Power of the Cross*. In *The Imaginative Conservative*. 2024. március 2. <https://theimaginativeconservative.org/2024/03/weakness-caesar-power-cross-andrew-willard-white.html>

erős, hatalmas az maga az isten, legalábbis, isten fia. A birodalom stabil volt, de kegyetlen, a népesség egyharmadát rabszolgák tették ki. A rómaiak félelme a hatalom megszerzéséért való vágyban öltött testet (*libido dominandi*). Kétségtelen, hogy a birodalom fenntartását bizonyos emberi erények tették lehetővé, ezeket azonban a dicsőség szolgálatába állították.

Krisztus feltámadása, a kereszt reménye volt az, ami felszámolta a félelmen alapuló hatalmat. Ahogy Pilátus nem értette a katonák nélküli királyt, Krisztust, úgy a keresztényüldözők sem értettek a halálfélelmet meghaladó, reményt és bátorságot mutató mártírokat. A keresztény magatartás békét és reményt jelentett a félelem és erőszak világában. Mindezt nagy sikerrel tette. Kr. u. 250-ben a birodalom népességének 2 százaléka volt keresztény, ötven évvel később már 11 százaléka. További ötven év, és már 57 százaléka. A nagy keresztényüldözést végrehajtó Diocletianus visszavonulását követően, alig hét éven belül már keresztény császár uralkodik.

Tom Holland kiváló kötete³ a győzelem következményeit az alábbiakban foglalja össze: Szent Pál szerint a megfeszített Krisztus a zsidóknak botrány, a pogányoknak balgaság volt.⁴ A zsidók, ahogy egykor Saul is, istenkáromlást és örültséget láttak abban, hogy Isten Fia szörnyű kínok között, elítélt rabszolga módjára haljon meg. A korabeli pogányok sem voltak elragadtatva a kereszt látványától, hiszen ez a halál legmegvetendőbb formája, a bűnözőknek járó legfőbb büntetés volt, ami szégyenteljes, durva és bizarr. A görögök és rómaiak az istenséget a legkiválóbbak előjogának tartották fenn. Erőseknek, hősöknek, királyoknak, nem pedig egy bűnözők elrettentésére szolgáló kivégzőeszközön haldokló szerencsétlennek. Krisztus követőinek sem volt egyszerű megérteniük ezt. Az első keresztényeknek évszázadokra volt szükségük ahhoz, hogy egyáltalán ábrázolni merjék Krisztus kivégzését, a tökéletes szeretet szimbólumát, a bűn és a halál fölötti győzelem jelképét. A diadal hatása márpedig hatalmas volt. Isten emberré lett, meghalt, és feltámadt. Az evangéliumot mindenkinek hallania kellett, az áldozatkész szeretet pedig gyökeresen megváltoztatta a görög-római világot:

a) A kereszténység új, elsődleges és univerzális identitást adott: Krisztus Jézusban eggyé lett a zsidó és a görög, a rabszolga és a szabad, a férfi és a nő.⁵

b) A keresztény tanításban frigyre lépett a zsidó morál és a görög filozófia legjava. Világossá vált, hogy Izrael Istenének törvénye minden ember szívébe van írva⁶, a jó és a rossz megkülönböztetésének módját pedig az értelem fényénél meg is lehet ismerni.

³ Tom Holland: *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*. New York, 2019, Hachette Book Group.

⁴ 1 Kor 1,23.

⁵ Gal 3,28.

⁶ Róm 2,15.



Tommaso Laureti: A kereszténység diadala (1585 körül, Sala di Constantino, Vatikán).

c) A szexuális erkölcs terén korábban soha nem látott, és sikeres „forradalom” indult meg.⁷ Egy olyan korban, ahol a római férfi teste szinte érinthetetlen, majdnem mindenki másé pedig szabad préda volt, ahol gyakran nem láttak morális különbséget a vizezés és az ejakuláció között, ahol a gyermekkítéssel bevett gyakorlatnak számított, ahol a rabszolgák és prostituáltak szenvedése leírhatatlan mértéket öltött, a keresztények azt tanították, hogy a test a Szentlélek temploma, a szenvedésnek van értelme, a házasság pedig szentség. Létrejöttének feltétele a kényszer helyett a szabad beleegyezés lett, és felbonthatatlan jellege hősies önmegtagadást követelt a férfaktól.⁸

d) A pogányok istenei nem törődtek a szegényekkel, a gyengékkel, az elesettekkel, miközben a keresztények hozták létre az első szegényházakat, gondoskodtak – szervezetteren – a betegekről, és ők vették fel a harcot a gyerekkítétel intézményével szemben is. De nemcsak a szegénység, hanem a gazdagság is új értelmet nyert a kereszt világgóságában. Hosszú vitákat követően Szent Ágoston leszögezte, hogy ha elfordulunk a gőgtől, akkor a vagyon nem árt, sőt, mivel Isten ajándéka, helyes felhasználása a mennyországba vezető út eszköze.

e) Isten és a teremtett világ észszerű, és megismerhető. Tudás nélkül senki sem tehet jót, a megtérés útja pedig oktatás nélkül nem működik hatékonyan. Nem csoda, hogy a keresztény középkorban a tudás szigeteit jelképező monostorok már fontosabb szerepet tölthettek be, mint a híveket oltalmazó erődök, és keresztény területeken jelentek meg az első egyetemek.

Mi maradt a kereszt győzelmének következményeiből?

A szekularizáció három értelmezése

A modern korban a kereszt fénye elhalványult. Jelenleg a hagyományos keresztény világ részét képező országokban, a politika, illetve a kultúra területén is visszaszorulóban van a hitvalló kereszténység. Az egyház Magyarországon alig húsz év alatt elveszítette a magukat katolikusnak vallók 44 százalékát.⁹ Ez a trend sajnos nem kivételes, hiszen a katolikusok egy hasonló periódus során Chilében is jelentős visszaesést könyvelhettek el (24 százalék)¹⁰, de a még min-

⁷ Kyle Harper: *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA, 2013, Harvard University Press, 37–61

⁸ Tom Holland: *Dominion. How The Christian Revolution Remade The World*. New York, 2019, Hachette Book Group, 62–88., 119–141., 255–275.

⁹ Tóth Géza: *A népszámlálások vallási adatainak eredményei térképeken*. Budapest, 2024, Központi Statisztikai Hivatal, 17.

¹⁰ GfK Adimark: *Los Chilenos y la Religión*, Chile3D 2015; Felipe Berríos: Personal Jesús: ¿Cómo creen los chilenos? In *Centro de Estudios Públicos*. <https://www.cepchile.cl/personal-jesus-como-creen-los-chilenos-2/>.

dig kifejezetten vallásos Egyesült Államokban is 18 százalékos csökkenés következett be.¹¹

Ezt a folyamatot nevezzük hétköznapi értelemben szekularizációnak¹², azaz a) a vallásos hitben, illetve a gyakorlatban bekövetkező hanyatlásnak. Charles Taylor kanadai filozófus még két további szekularizmus-értelmezést is alkalmaz. Ide tartozik a b) amikor a társadalom különböző szférái saját belső racionalitásuk szerint a transzcendenstől elválasztva működnek (pl: ma már egy orvostól szokatlan lenne, hogy egy kezelés első lépéseként egy ereklyét vegyen a kezébe), továbbá c) a hit feltételeinek megváltozása, amely azt jelenti, hogy a kereszténység a modern liberális társadalmakban csupán egy világnézeti opció az ideák nyüzsgő piacterén. Taylor szerint az utóbbi két folyamat visszafordíthatatlan, viszont ettől még a hitvalló kereszténység újra virágzásnak indulhat. A második vatikáni zsinatot követően a *Communio*, illetve a *Concilium* folyóiratokhoz köthető teológusok más attitűdöt mutattak a jelenség értékelése során, utóbbiak a szekularizmus második elemét (a társadalmi szférák belső racionalitás szerinti működése) jellemzően üdvözölték.¹³

A hittételek elfogadása és a vallás gyakorlata kétségtelenül a legfontosabb, ugyanakkor nem az egyetlen kategória, amely a kereszténység hatását mutatja egy társadalomban. Ha a magyar helyzetről készített pillanatfelvételt¹⁴ közelebbről vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy a társadalom fele vallásosnak tartja magát (legalábbis szeretne keresztény képet mutatni magáról), annak ellenére, hogy csak 10 százalékuk jár rendszeresen templomba. Az ellentmondások ezzel nem érnek véget, hiszen a magyarok társadalmi képzetébe befér az olyan isteni és a természettörvénybe ütköző gyakorlatok széleskörű támogatása is, mint az abortusz, az eutanázia, a pornográfia vagy éppen az IVF (in vitro fertilizáció, azaz a lombikban történő megtermékenyítés). A Századvég kiadásában megjelent nagyszerű kötet arra is rámutat, hogy a kulturális keresztények¹⁵ (az általam preferált meghatározás szerint olyan személyek, akik azonosulnak a keresztény hagyománnyal, kultúrával, örökséggel, anélkül, hogy vallásos meggyőződésük lenne, vagy gyakorolnák a hitet) köre mégis közel 80-85 százalékra tehető. A helyzet szomorú, de az évszázadok során teremtett keresztény kultúra nem tűnt el teljesen. Úgy vélem, hogy ha ilyen ellentmondásokat tapasztalunk, akkor érdemes mélyebbre ásni, és még alapvetőbb kérdéseket feltenni a kereszténység, a szekularizáció és a liberalizmus viszonyrendszerére kapcsán.

¹¹ Jeffrey M. Jones: *Church Membership Falls Below Majority for First Time*. In *Gallup*. 2021. március 29. <https://news.gallup.com/poll/341963/church-membership-falls-below-majority-first-time.aspx>.

¹² Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge, MA, 2007, Belknap Press of Harvard University Press, 423.

¹³ Tracey Rowland: *Catholic Theology (Doing Theology)*. London, 2017, Bloomsbury T&T Clark, 155–158.

¹⁴ Molnár Attila Károly–Megadja Gábor–Gyorgyovich Miklós–Falusi Márton–Czopf Áron: *Kulturális kereszténység Magyarországon*. Budapest, 2025, Századvég Kiadó.

¹⁵ D. C. Schindler: Restoring Faith in Culture. Im *Communio: International Catholic Review*. XLVIII. évf. (2021) 2. sz. 223–246.

A fenti megállapítások alapján viszonylag kényelmes lenne képmutatást kiáltani (ahogy ezt sok liberális rendszeresen meg is teszi), de tudnunk kell, hogy a keresztények nem kizárólag az oltárra emelt szentek. Ez egy népszerű tévedés. A keresztények közötti közösség alapja ugyanis egy objektív körülmény, amit keresztésnek hívnak: „*Akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a keresztés szentségében, már bizonyos – jóllehet nem tökéletes – közösségbe kerültek a katolikus Egyházzal. (...) Mindazonáltal akik a keresztésben megigazultak a hitből, Krisztus testének lettek tagjai, jogosan ékesíti tehát őket a keresztény név*”.¹⁶ A megkeresztelt ember, mivel a keresztés által Krisztus tagjává vált, hasonlónak vált Krisztushoz.¹⁷ A keresztés a keresztény, ontológiai értelemben eltörölhetetlen lelki pecséttel (karakterrel) jelöli meg, ami annak jele, hogy Krisztushoz tartozik.¹⁸ Ugyanakkor van itt egy másik fontos igazság is: a katolikus tanítás felhívja a figyelmet arra a lényeges tényre, hogy a keresztvíz nem garantálja az üdvösséget. Minden embernek szentté kell válnia. Ahogy XIV. Leó pápa tanította első szentbeszédében: „*Még ma is vannak olyan helyzetek, amelyekben Jézust, bár emberként értékelik, pusztán egyfajta karizmatikus vezérré vagy szuperebberré fokozzák le, és ez nem csak a nem hívők, hanem sok megkeresztelt ember körében is előfordul, akik így ezen a szinten de facto, valóságos ateizmusban élnek. (...) számunkra is elengedhetetlen, hogy megismételjük: »Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia« (Mt 16,16). Ezt mindenekelőtt a Vele való személyes kapcsolatunkban, a megtérés mindennapi útjára való elköteleződésben kell megennünk.*”¹⁹

Mit jelent ez a gyakorlatban? Vannak olyan keresztények, akik súlyos bűnöket követnek el, és aktuális életvitelük megakadályozza őket abban, hogy keresztésük az üdvösség gyümölcseit teremje.²⁰ Itt nyugodtan gondolhatunk Péterre²¹, Júdásra²², vagy sok esetben e sorok írójára. Még egy céltudatos keresztény élete is folyamatosan abban a feszültségben zajlik, hogy létezik egy tőle független mércéje a jónak és a rossznak, és ő elmarad ezektől az elvárásoktól. A hitüket gyakorló és az erényeket hősies formában megvalósító, kanonizált szenteknek is csak részben sikerült megfelelni ennek.²³ Szent Ágoston óta tudjuk, hogy az egyházon belül Isten városa és az ördög városa együtt létezik. Isten városában a boldogságot maga Isten jelenti, míg az ördög városában a boldogság az uralt dolgokból származik. Elemzésem azonban csak akkor lehet teljes,

¹⁶ II. Vatikáni Zsinat: *Unitatis redintegratio* határozat, 3.

¹⁷ Róm 8,29.

¹⁸ *Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK) 1274.

¹⁹ <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2025-05/papa-leo-also-mise-homilia-peter-hitvallas-vilag-tomeg-jezus-hit.html>

²⁰ Vö. Tridenti Zsinat, 7. sessio: Decretum de sacramentis: Canones de sacramentis in genere, 9; DS 1609; uaz. Canones de sacramento Baptismi, 6. kánon? DS 1619.

²¹ Lukács 22,54–62.

²² Máté 26,14–16.

²³ *Kulturális kereszténység Magyarországon*, 60–63.

ha a keresztények kategorizálása során megjegyzem, hogy léteznek eretnekek²⁴ is, akik a kereszttség felvétele után tagadnak valamely isteni és katolikus hittel elfogadandó igazságot.²⁵ (A kultúrkeresztények egy meghatározó része valószínűleg ide tartozik.) Illetve léteznek szakadárok, akik megtagadják a pápának való alárendeltséget vagy a neki alárendelt egyházztagokkal való közösséget.

Négy gondolat a liberalizmusról

Az eszmék nem adnak teljes magyarázatot minden társadalmi változásra, így a szekularizációra sem, de kétségtelen, hogy a liberalizmus elterjedése nagyban hozzájárult a modern világ megteremtéséhez, ezzel pedig elősegítette a keresztény civilizáció dezintegrációját. A vizsgálódást nehezíti, hogy a liberalizmus fogalma inkoherens, ráadásul több értelmezés is lehetséges.

Adrian Vermuele a Harvardi Egyetem jogászprofesszora szerint például a liberalizmus (mint rezsim) a kereszténység komoly versenytársa, mivel a javak tartalmi, de szubjektivistá ideáját képviseli, ráadásul szakramentális jegyeket hordoz: „*Olyan mint egy világvallás, és az emberiség történetében az egyik leg-sikeresebb, ha az eliteket nézzük.*”²⁶ Egy tekintélyes francia politikatudós, Pierre Manent úgy véli, hogy a liberalizmus a szeparáció rendszere, mivel elválasztja egymástól a szakmákat, a munkafolyamatokat, egyházat és államot, a civil társadalmat és az államot, a képviseltek és a képviselőket, a tényeket és az értékeket, vagy éppen a tudományt és az életet.²⁷ Patrick Deneen, a *Liberalizmus kudarc* című könyv szerzője, illetve a Notre Dame Egyetem politikatudomány professzora úgy gondolja, hogy a liberalizmust saját sikere aknázza alá, és az ideológia fenntarthatatlanságának természetét egy Axioma videóban így ismertette: „*Míg a liberalizmus azért jött létre, hogy a sokféleség különböző formáinak teret adjon (...) ma a liberalizmus bomlasztó logikája épp azokat a gyakorlatokat és intézményeket veszi célba, amelyek védelmére állítólag létrejött: a kultúrát, a vallást, a családot és a nemzetet.*”²⁸

Ezek mind fontos és releváns meglátások, azonban úgy gondolom, ha a liberalizmus alapvető emberképét szeretnénk megfejteni, akkor ismét Andrew Wil-

²⁴ A protestáns családokba születő keresztényeket különvált testvéreknek nevezi az Egyház, akikhez testvéri tisztelettel és szeretettel viszonyul. Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Unitatis redintegratio* határozat, 3.

²⁵ CIC 751. kánon

²⁶ Adrian Vermeule: Integration from Within. In *American Affairs Journal*. (2018) február. <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/>

²⁷ Pierre Manent: *A World beyond Politics?: A Defense of the Nation State*. Ford. Marc LePain. Princeton, 2006, Princeton University Press.

²⁸ Patrick Deneen: On the collapse of liberalism. *Axioma*. 2021. február 8.: <https://www.youtube.com/watch?v=1mKScDP1lcs&t=1s>.

lard Jones gondolatait kell segítségül hívnunk.²⁹ Jones szerint a kereszténységgel (a bűn által sebzett, de alapvetően pozitív emberkép) szemben a liberalizmust (alapvetően negatív emberkép) antropológiai individualizmus jellemzi, amelyben a társadalom másodlagos, az emberi kapcsolatok szerződésesek, illetve erőszakon (pl: Locke, Hobbes, Mises) alapulnak. A társadalmi rend nem természetes valóság, amit fel kell ismerni, hanem kontraktuális, amit létre kell hozni. A liberális emberkép szerint autonóm, racionális cselekvők vagyunk, a szuverén állam célja pedig annak biztosítása, hogy az individuum maximalizálhassa a szabadon választott céljait. Az állam szükséges, mert a felek közötti szerződéseknek érvényt kell szerezni, illetve meg kell őket védeni egymástól. Míg a keresztény tanítás szerint Isten és a felebarát szeretete a lényeg, addig a liberalizmusban csak az önszeretet létezik, a béke („a rend nyugalma”) ontológiája helyett az erőszak ontológiája a valóság.³⁰ Ebben a liberalizmus jelentős hasonlóságot mutat a pogány világot meghatározó eszmékkel.

A liberalizmusra jellemző a vallásos/spirituális és a világi/temporális szféra merev szembeállítás is. Ez azért hiba, mert azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elveszítjük a keresztény vallás hagyományos értelmét. A fogalom alig 200 éves liberális meghatározása szerint ugyanis a vallás kizárólag a magánszféra területén mozog, csakúgy, mint a szerelem, a szabadidős tevékenységek, a barátságok vagy éppen az erkölcs.³¹ A kereszténység a történelem során azonban több volt, mint magánügy, a Megváltó üzenete nem egy kicsi és makulátlan elithez, hanem minden emberhez szól.³² A lelkek üdvössége valójában közügy, nem szűkíthető le csupán a magánszférára³³, ez az Egyház legfőbb törvénye: „Salus animarum suprema lex.”³⁴ A keresztény felfogás szerint az emberek természetük szerint társas lények, szociális relációkba születnek, és mások részesei annak, akik vagyunk. Például egy édesanya identitását feltételezi a gyermeke. Nem lehet valaki anya a gyermeke nélkül, és fordítva, gyermek az anyja nélkül.

²⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=ot8Eul-nDU4>

³⁰ John Milbank: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, 2006, Blackwell, 291.; 297.; 309.

³¹ What if the liberal concept of religion is the real problem? In *Postliberal Thought*. <https://www.postliberalthought.com/blog/what-if-the-liberal-concept-of-religion-is-the-real-problem>

³² Sohrab Ahmari–Gladden Pappin–Chad Pecknold: In Defense of Cultural Christianity. In *The American Conservative*, 2023. április 18. <https://www.theamericanconservative.com/in-defense-of-cultural-christianity/>.

³³ Joseph Ratzinger: *The Yes of Jesus Christ. Spiritual Exercises in Faith, Hope, and Love*. New York, 1991, Crossroad.

³⁴ CIC 1752.

Mi a teendő? A keresztény politika alapelvei

A hatalom legegyszerűbben úgy fogalmazható meg, mint képesség egy helyzet megváltoztatására. Ezzel a kérdéssel a keresztény tanítás is foglalkozik, mely szerint, aki hatalmat gyakorol, annak szolgálnia kell. A hatalom gyakorlását Isten, értelmes természete, illetve sajátos tárgya szabályozza.³⁵ A személyek méltóságát és a természettörvényt pedig tiszteletben kell tartania a hatalom gyakorlójának. A tekintéllyel csak akkor élnek törvényesen, ha az adott közösség közjává keresik. A közjó a társadalmi élet azon föltételeinek összességét jelenti, melyek mind a csoportoknak, mind az egyes tagoknak lehetővé teszik, hogy saját tökéletességüket elérjék. Ez általában kiterjed a személy tiszteletére, a jólétre, illetve a békére.³⁶ A közjó biztosítására az Egyházon belül három típusú hivatás van: a klérusé, a szerzetességé, illetve a laikus hívéké. A klérus tanít (kinyilatkoztatás) és kiszolgáltatja a szentségeket (kegyelem), a szerzetesek pedig szinte élő mártírok, a reményről tesznek tanúbizonyságot, és ezáltal kegyelmeket nyernek a társadalomnak. Egy keresztény társadalomban a laikusok hivatása terjed ki a politikai területre, mert ők rendezik el a világ dolgait, és az ő feladatuk a bűn következményeinek enyhítése (adott esetben kényszer alkalmazásával). Az állampolgároknak be kell tölteni a szerepüket a politikai közösség életében.³⁷ Az Egyház (értsd: klérus) azonban semmilyen módon nem keveredik össze a politikai közösséggel.³⁸

A világi hívek, illetve a klérus között azonban együttműködésre van szükség. Ennek az az indoka, hogy a bűn erőszak, amellyel szemben a világi hatalomnak az erényes emberek társadalmát kell építenie, de ehhez kell a spirituális hatalom, mert valódi erényeket nem lehet elérni a kegyelem nélkül.³⁹ Ha valaki az „akkor térjünk vissza a középkorba?” kérdést szegezné nekem, akkor a válaszom az lenne, hogy igen. Ha be szeretnénk gyógyítani a szekularizáció és a liberalizmus ütött sebeket, akkor vissza kell térnünk a középkorba, legalábbis azokhoz az alapelvekhez, amelyek uralták a keresztény középkort. Mondjuk IX. Szent Lajos francia lovagkirály udvarába, ahol az uralkodó a bűn erőszakával szemben alkalmazott kényszert, a spirituális hatalom tekintélye pedig visszahívta a bűnöst a valódi béke területére, mindezt úgy, hogy bűnbánatra szólított fel, kegyelmet ajánlott, és visszatérést biztosított a szentségeken keresztül.⁴⁰ A tö-

³⁵ KEK 2235.

³⁶ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció, 26, 74.

³⁷ KEK 2239.

³⁸ KEK 2245.

³⁹ Edmund Waldstein O.Cist.: Integralism in Three Sentences. In *The Josias*. 2016. október 17. <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/>.

⁴⁰ Andrew Willard Jones: *Before Church and State: A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St. Louis IX*. Emmaus Academic, 2017.

kéletes béke, a valódi cél a mennyország. A világi és a spirituális hatalom ezért egy célban egyesült, amely Krisztus papságában és királyságában gyökerezett.⁴¹

A politika persze a lehetséges művészete, de ha le akarjuk dönteni a liberális bálványait, akkor nem vívhatunk utóvédharcot, nem elégedhetünk meg a biztos vereség tudatában kifejtett makacs ellenállással.⁴² Radikális, felkészült, örömteli és hiteles keresztényeknek kell lennünk a világ közepén. Ehhez pedig jobb, ha megfogadjuk XIV. Leó szavait: *„Még ma is sok olyan környezet van, amelyben a keresztény hitet abszurd dolognak tartják, az gyenge és értelmetlen emberek számára való és ezek olyan kontextusok, amelyekben másféle biztonságot részesítenek előnyben, mint például a technológia, a pénz, a siker, a hatalom, a gyönyör. Ezek olyan környezetek, ahol nem könnyű tanúságot tenni és hirdetni az evangéliumot, és ahol azokat, akik hisznek, kigúnyolják, ellenzik, megvetik, vagy a legjobb esetben elviselik és lesajnálják. És mégis, éppen ezért ezek azok a helyek, ahol sürgősen szükség van a misszióra, mert a hit hiánya gyakran olyan drámákat hoz magával, mint az élet értelmének elvesztése, az irgalmasság elfelejtése, a személy méltóságának megsértése a legdrámaibb formáiban, a család válsága és megannyi más seb, amelyektől társadalmunk nem is kevésbé szenved.”*⁴³

⁴¹ Andrew Willard Jones: The End of Sovereignty: An Essay in Christian Postliberalism. In *Communio*. XLV. évf. (2019 nyár) 3–4. sz. 447–448.

⁴² Uo. 409.

⁴³ <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2025-05/papa-leo-also-mise-homilia-peter-hitvallas-vilag-tomeg-jezus-hit.html>

HORVÁTH RÓBERT

A KULTÚRKERESZTÉNYSÉG ÉS A POLITIKAI KATOLICIZMUS VÁLTOZATAI

„**A** KERESZTÉNYSÉG A KULTÚREMBER martaléka lett.”¹ Van valóság-alapja ennek a megállapításnak? Nem túl szigorú? Mit jelent e szöveg helyen a „kultúrember”?

Templomok állnak a falvak szívében, a városok terein, egykori főterein, melyekbe utcák futnak, azokon emberek sietnek különböző irányokból közös, egyetlen helyre, legalább vasárnap reggelente és főünnepeken. Megérintő, mint vér az erekben, a szívbe tartanak végül. A templomok ma is valós lelki-szellemi centrumok, függetlenek az egyéni érték fokozataitól. A kereszt több felől látszik, elérhető. Például komolyabb – mindig kisszámú – rádiós, televíziós, internetes történelmi műsorok révén, művészeti koncertek, kiállítások, könyvek, írások nyomán. A „felhozatalnál” minden esetben döntőbb a személyes átélés és a konklúziók, melyeket az említettekben elmélyedve a saját életünkre nézve levonunk.

Valóban annyira rossz lenne a kultúra, ahogy az idős Hamvas írta? Hogy jól értsük szavait, tudnunk kell, a kereszténységet ő nem csupán kultúrának tartotta, ahogy valóban nem csak az. A kultúra mindig és mindenütt következmény. László András klasszifikációját követve az igazi civilizáció az igazi kultúrából fakad, de az igazi kultúra az igazi hitvallásból, a valódi hitvallás az igazi vallásból, a valódi vallás pedig a tényleges metafizikai irányulásból (*Civilisatio Vera* ← *Cultura Vera* ← *Confessio Vera* ← *Religio Vera* ← *Traditionalitas Metaphysica Vera*).² A civilizáció és a kultúra közötti különbségtétel és az eltérő szóhasználatok kérdésébe most ne bonyolódjunk bele. Fogadjuk el, hogy a kultúrának van egyfajta elsőbbsége, mert nem a sokértelmű *civis*, a polgár az alapja, mint a civilizáció kifejezés esetében, hanem a *colo, colui, cultum* ige, a művel (becsül, figyel, gondoskodik, ápol), röviden a legtöbbször ma már riasztó *kultusz*.³ Nem mindig helyes szavakon lovagolni, ám az etimológia soha nem csupán nyelvi kérdés.

De milyen kultusz? Annyi öntudatlan „kultusz” létezik napjainkban, hogy nem is tudják, pontosan mit kultiválnak (sőt azt sem, hogy kultiválnak).⁴ Az itteni első kérdések válasza azon múlik, mit értünk kultúra alatt. Ma körülbe-

¹ Hamvas Béla: *Naplók és jegyzetek. 2. rész. 1952–1968*. Szerk. Dül Antal és Danyi Zoltán. H. n., 2010, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 24/, 299. (1967. április 12-ei feljegyzés) A „kultúrkeresztény” pejoratív használata uo. 313. (1967. szeptember 27-ei feljegyzés)

² László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*. Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó, 89. (526. aforizma)

³ Ezzel kapcsolatban egy példa Pavel Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. Ford. Kiss Ilona. H. n., 2015, Typotex.

⁴ Bővebben László András: *Kultúra és szellemiség*. In *Óshagyomány*. (1994. szeptember) 17. sz. 40–47.

lül mindent. Elmenni bármilyen programra: kultúra. Öltözni bárhogy (csak divatos legyen): kultúra. Beteges modern (vagy nosztalgikus) zenétet hallgatni: kultúra. Ugyanilyen irodalmat, képzőművészetet, építészetet alkotni: kultúra. Dolgozni (robotolni): vállalati kultúra. De menjünk tovább: a tudomány (legyen bármilyen, például automatizált „intelligenciával” kapcsolatos) okvetetlenül kultúra. A humántudományok kiváltképp. Félreértés ne essék, egyetlen családi programtól, kolbásztöltő fesztiváltól, kulturális műsortól vagy hírtől sem szeretnénk elvitatni helyét a mai civilizációban és a jogát arra, hogy a kultúra szót alkalmazza magára (mint annak része). Egy felelős gondolkozónak, a kultúra alakításában és támogatásában bármilyen szerepet játszó embernek azonban be kell látnia, hogy ha szintek figyelembevétele nélkül mindent kultúrának hívunk, maga a kultúra eltűnik, köddé (és ködevéssé) válik.

Ennek elkerülése érdekében vállalni kell a sematizálás, a tipologizálás és a dogmatikusság kockázatait. Helyreállítani egy normális kultúráképet, egy olyan kulturális spektrumot, amelyben az alsóbbnak és a felsőbbnek is *megfelelő* helye van. Az alsóbb mennyiségileg kiszoríthatja a felsőbbet, *de* ha a felsőbb nem kap lényegi figyelmet és mecenatúrát, a kultúra egész méltósága elvész, alsóbbá válik, s vele együtt az adott civilizáció. A sport, mint a kultúra része, mennyiségileg kaphat ugyan nagyobb támogatást, mint a kultúrát meghatározó magasabb szintek, ám akkor is az utóbbiak a döntőek. Nem túl művészi, esszéisztikus és hálás efféle konkrétumokra mutatni, mégis fel kellene ismernünk a kultúra hierarchiáját, úgy eredete, mint szintjei tekintetében. Mondani sem kell, nem a mai tudományos élet dominanciájára vagy az azt megcsákyázni kívánókra gondolunk, ahogy nem is intézményi csatározásokra. A hierarchia szent rendet és szent uralmat jelent kulturális vonatkozásokban is, nem pedig aktuális hangadók és intézetek vitáit. Ezt a valódi államférfiak egykor jól tudták, miként azt is, hogy a kultúra valójában miből fakad.

A klasszifikálás hálátlan feladatára térve, hogy elkerüljük a kultúra belesüppedését az alsóbb kulturális jelenségekbe, majd a kultúra végleges azonosítását ez utóbbiakkal, egy vonalat kell húznunk a modern kultúra és az eredeti kultúrafelfogás közé. A vonal felső felén álló kultúrát hagyományos kultúrának nevezhetjük, mert megfelel a kultusz originális értelmének, értelmeinek. Az alatta állót modern vagy mai kultúrának, amely – mint már említettük – nem teljesen tudatos kultiválásokat, műveléseket jelent.⁵ Az alsóbb változatot drasztikusan antitradicionálisnak is mondhatjuk (László András ál- és ellenkultúrának nevezte). Miért, milyen alapon? Nem azért, mert mai vagy korszerű. A kettősségekben való gondolkozást, mióta világ a világ – ha nem ért el egy vég-

⁵ A műveltség például gyakran egy fétis vagy mumus, amivel ijeszgetnek bennünket, ahogy az idősebb Coomaraswamy már 1944-ben látta. Ananda K. Coomaraswamy: A műveltség réme. Ford. Tóth András. In *Északi Korona*. (2006. március) 20. sz. 53–59.

ső, feloldhatatlan dualizmusban való megrekedést – minden vallás és a legtöbb szellemiség alkalmazta, mint érvényes módszert. Másrészt azért is tételezhető antitradicionális kultúra, mert a modern és posztmodern kultúráképek többnyire nemcsak mások, mentesek a hagyományhű kultúrától, hanem fokozódó ütemben tagadják annak érvényét és igazságait. Lassan minden hagyományt, amit ők maguk nem neveznek így.

Létezik tehát különféle kultuszokon alapuló hagyományos kultúra és antitradicionális kultúra. Határozott vonal választja el őket egymástól. Ez *nem* jelenti azt, hogy a jelenkori, modern vagy posztmodern kultúra semmiféle áttételes kapcsolatban ne állna a hagyományhű kultúrával. A hamvasi életmű viszonya a modern képzőművészetekhez és a posztmodern regénystílushoz jól mutatja ezt. A határozott elválasztóvonalat áthallások, átszüremkedések törlik meg, mindaddig, amíg a jelenkori, mai kultúra kimondottan hagyományellenessé nem válik. E mégis meglévő kapcsolat legfőbb feltétele a vallás. Legalább a tisztelete. Azokban a pillanatokban, amikor a vallástól (*confessio et religio*) való mentesség teljeskörűen vagy döntően végbemegy, hamis kultúra születik. A hamis kultúra létehez nem szükséges a vallás támadása, elég annak hiánya vagy a róla alkotott korlátozott elképzelések.

Hamvas a „kultúrembert” – akinek a kereszténység az áldozata lett – valahogy így értette szerintünk. A „kultúrkereszténység” hasonló fogalom. Történelmi értelmezések, keresztény lelkület és irodalom, hervasztó kulturális programok, művészet- és kultúrtörténet, vallási szentimentalizmus és moralizálás. Egyáltalán nem mondhatjuk, hogy nincs értelmük. Értékeljük, ami megmaradt. Csak hát kevés. Istennek szürke. És nemcsak Istennek, hanem kulturális szempontból is, azok számára, akik értik, miként jöttek létre az alsóbb kulturális szintek, s egykor mi határozta meg azokat.

A modern kultúrát a hagyományos kultúrától elválasztó határozott (vagy szaggatott) vonal *fölött* elsőként olyan kulturális törekvések és jelenségek találhatóak, mint a nyugati „hét szabad művészet, avagy tudomány” (grammatika, logika, retorika, számtan, zene, geometria, csillagtudomány),⁶ és a velük kapcsolatban álló egyéb művészetek: tanítás, költészet, festészet, szobrászat, építészet, orvoslás, más mesterségek és hivatásrendek. Be kell látni, hogy mindezen szerteágazó kulturális törekvéseknek egyaránt vallási alapjai voltak. A szó lehető legtágabb, egyszersmind lényegi értelmében nem létezik kultúra vallás nélkül és a vallásokba foglalt különféle hagyományok nélkül. E ponton, ezt az orientációt felrúgva jelent meg a modern kultúra, mindama bonyodalommal és erősen relatív szintekkel együtt, amiket említettünk. E későbbi, hatalmas képződmény

⁶ Lásd például Titus Burckhardt: *Chartres és a katedrális születése*. Ford. Palkovics Tibor–Nagy Csaba. Budapest, 2001, Arcticus Kiadó /Libri artis 3/, 78–80. A szerző Suger, Saint Denis-i apát, Chartres-i Thierry és Boethius alapján értelmezi a hét szabad művészetet. A *septem artes liberales* indiai párhuzamai a *védángák*.



Sandro Botticelli: Lorenzo Tornabuoni bemutatása a hét szabad művészetnek (1483 körül, Louvre).

„a kultúremler martaléka” (legalább öt képzeletbeli idézőjelbe téve a kultúremler szót, és nem csak keresztény vonatkozásban).

A hagyományos kultúra vallási eredetén belül megkülönböztethetünk két további szintet: az általános vallásosságét és a magasabb vallását. *Mindkettő* kultúrateremtő. Lényeges, hogy utóbbi nem úgy jelent meg, mint a jelenkor hamis, gazdasági és önös szempontú álelitjének ténykedései, manipulációi és vállalkozásai. A magasabb, megismerésre összpontosító – ha tetszik (ha nem) gnosztikusabb, szemlélődőbb, ezotrikusabb – vallás szoros, szerves összefüggésben állt az általános vallásossággal. Segítette, művelte, megtermékenyítette azt. Kultúraképző ereje nagyobb volt, mint ma.

Valaha a teológia, a filozófia, a metafizika jelentette a kultúra csúcsait. Csupán halvány elképzelésünk van arról, miként inspirálták a rituális, a liturgikus életet, a tudományokat, a művészeteket és a mesterségeket. Befolyásuk azonban kiterjedtebb volt, mint a mai mecénásoknak. A magasabb kultúra nem népszerű, nem kap elég *like*-ot. Politikailag sem kifizetődő, noha megannyi tény, nem csak a múltra vonatkozóan, bizonyítja értékét.

Tehát a kultúrának van egy „benső kánonja” (az említett megszorításokkal), mely a valláson áll vagy bukik. Nem csupán kulturális. Nem látva ezt, születik a „kultúrember”, akinek a kereszténység is a „mortalékává”, történeti, esztétikai, gyakran mélységek nélküli, többnyire jelenségszintű hivatkozási alapjává lett. Pedig a valódi, hagyományos kultúrák Istentől valók; Istenből, az abszolútumból erednek; pontosabban a Felé való törekvésekből jöttek létre, részleteiket tekintve is.⁷

*

A politikai katolicizmus némileg talán kevésbé pejoratív fogalom, mint a kultúrkereszténység. Annyiban hasonló, hogy míg az utóbbi esetben minden azon múlik, mit értünk kultúrán, itt minden azon, mit a politikán. A legtöbben nem képesek elvonatoztatni a modern pártpolitikától. Számukra a politika így a mesterkedés, a titkolózás, a manipuláció, a csoport- és önérdékű machinációk világa. Eredeti értelemben – ahogy Platónnál, Arisztotelésznél, Cicerónál, Danténál, Campanellánál, a kormányzás ősi indiai elméleteiben és sok más helyen – a politika *ars*: művészet és tudomány. Ugyanígy az Egyházban.⁸ A politika a hagyományos bölcsesség *alkalmazási területeinek* egyike (melyekre fentebb, a kultúra szintjeinél láttunk néhány további példát). Nem függetlenül a vallástól életút is lehet, a tradicionális hivatásrendek egyike. Nem pusztán hatalommal, hanem szellemi méltósággal bír.

Mindezek nem tudása mellett a politikai katolicizmus gyakori elutasítása még egy döntő okra vezethető vissza: a vallás intézményesülési lehetőségének elvetésére. Valóban, a kereszténységen kívüli Keletre tekintve nem találunk egyházakat, és nincs kánonjellegű dogmatika. Ennek ellenére egyetlen „eretnek” nézet nem szorított ki semmit és senkit, végül nem veszélyeztetett semmilyen lényegi irányvonalat és nézetet. A római gondolkozás, melyet a kereszténység magáévá tett, a távolabbi keleti hozzáállástól eltérő, más. Itt a formáknak és a formalitásnak a római jog esetéhez hasonlóan kultusza van. A politika mint *ars* vagy *tekhné* ezért tudott komoly gyökeret ereszteni benne. Természetesen Jézus Krisztus bizonyos tanításaira alapozottan, aki a törvényfelettség elve ellenére

⁷ Így ezt a kulturális alapstruktúrát kapjuk: Isten (abszolútum) → Tradicionális vallások (teológiai, filozófiai, metafizikai részek) → Tradicionális vallások (általános vallásosság) → Hagyományos kultúra és annak részei.

⁸ Az Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított *De regimine principum* (1267?) mellett lásd például a calahorrai Juan de Jesús María OCD 1613-ban megjelent művét, az *Ars gubernandit*. Újabb kiadása az olasz fordítás után In P. Giovanni di Gesù Maria: *L'Arte di Governare*. Brüsszel, 1995, Editions Soumillon, 89–160.

nem egyszerűen „igazodott” a császárhoz, vagy megkövetelte híveitől a világi törvények betartását, hanem tanításainak egyik nagy misztériumát, az Isten országát is a királyság eszméjével fogalmazta meg, állította analógiába. Ez az irányulás a Megtestesüléstől fogva létezett, megnyilvánult a Keresztelő János-úton meghaladásában és megannyi másban. Hangsúlyozzuk, a törvényfelettség alapelve mellett.⁹

Az elmondottakból következik, hogy keresztény szempontból az intézményesülés és a vallásos politika spirituálisan legitim lehetőség. Persze számos további szentírási szöveghely, a szenthagyomány még több tényezője, s mindenképp az apostoli szukcesszió alátámasztja ezt. Így elvethetjük – majdnem azt mondtuk: minden további nélkül – azokat a nézeteket, amelyek az Egyházzá válást, annak intézményesülési folyamatait és a politikai katolicizmust *csak és kizárólag* negatívumnak tartják, akár a Szentírás elsődlegességére hivatkozva, akár baloldali antiklerikalizmussal és hierarchiaellenességgel fertőzötten, vagy más spekulatív megfontolásokból. Akik így gondolják, érzelmi és racionalista befolyások alatt állnak, és idővel mind létrehozzák a maguk egyházait és intézményes „hierarchiáit”, nem ismerve, nem értve Krisztus jegyesét és misztikus testét (amely egyúttal történelmi jelenség). Egyáltalán nem érzik át és gondolják végig, mi lett volna a kereszténységgel, ha nem intézményesül az Egyház és nincs politikája.

Anélkül, hogy a kelet-nyugati egyházszakadás és a dogmatikai különbségek problémáját érintettük volna, röviden ennyit írunk bevezetésként a politikai katolicizmus összetett témája elé.

*

Nem lehet egyenlőségjelet tenni az egyházpolitika és a politikai katolicizmus közé, noha nyilvánvalóan vannak összefüggések (amennyiben nem az állami egyházpolitikát, hanem magának az Egyháznak a politikáját értjük alattuk). A kezdetektől fogva létezik olyan politikai katolicizmus, amely a központi egyházpolitikát követi, és olyan, amely eltérő, ellentétes irányba kívánja módosítani azt. Ebben az értelemben a politikai katolicizmus megjelölés (adott esetben bélyeg) jót és rosszat egyaránt jelenthet, attól függően, hogy az Egyház központi és általánosan érzékelhető politikai tevékenysége milyen, vagy arra miként reagál.

Legalább VI. Pál pápa (1963–1978), bizonyos rátekintésben V. Kelemen (1305–1314) tevékenysége óta látjuk, hogy az egyházpolitika határozottan és igen gyakran a korszellemhez, a kor kívánalmaihoz, sajátosságaihoz igazodik. Egy

⁹ A korábbi vallási törvények meghaladásának szándéka nem keresztény specifikum. Megjelent a taoizmusban, a buddhizmusban és a saivismusban is. Ezt minden vallási relativizmus nélkül jegyezzük meg, annak érdekében, hogy a kereszténység mellett ne csak a törvény- vagy hagyományfelettséggel érveljünk (mint például Hamvas Béla).

minimális igazodásnak önmagában véve nem biztos, hogy negatív a szellemi értéke, sőt, akár pozitívumot jelenthet, amennyiben korszerűen, kiterjesztetten, jelenléttel fenntartja a spirituális alapelveket, hogy más korok más emberei számára is megközelíthetők, elérhetőek legyenek. Ha azonban túl nagy kompromisszumokat köt, jelentős módosításokkal a princípiumok tekintetében, úgy, hogy feladja vagy elhagytja azokat a korhoz való igazodás jegyében, vulgarizálja vagy szentimentálissá teszi, az egyházpolitika negatív. Ekkor jogosan jelenik meg a másfajta egyházpolitikát képviselő politikai katolicizmus. Jegyezzük meg azonban, hogy a korszellem figyelembevétele nemcsak az Egyház politikájának, hanem a politikai katolicizmusnak is háttéralakzata egy antitétikus, reakciós értelemben.

Az egyházpolitika immár eltér Kopácsy József, Hám János, Scitovszky János, Lonovics József, Simor János érsekek (megyés püspökök, bíborosok, hercegprímások) törekvéseitől, nem csak a politikai katolicizmus későbbi magyar képviselőitől, mint Bangha Béla, Mindszenty József, Zadravecz István stb.¹⁰ Ez az eltérés a hozzáállást és a tetteket illetően több a stílusnál. A mai világpolitikai és társadalmi helyzethez túlságosan alkalmazkodó, önmagát dogmatikailag is determináló egyházpolitika nagyjából olyan, mint a békepapok idejének modern politikai katolicizmusa. Nem teljesen pozitív, nem elfogadható. A tanítás szociális és béke vonatkozású részeit érvényesíti, melyekre a mai világnak valóban nagy szüksége van – és a szeretet hangsúlyozásával együtt benső dimenzióval is bír –, ám fásasztó, többnyire laposan és pragmatikusan előadott, jelentős mértékben érdekorientált. Ugyanez a helyzet az egyháztörténeti hivatkozások esetében: egyfajta „zsinatizmus” működik,¹¹ mindig a második vatikáni zsinat állásfoglalásai (vagy az azokra adott reakciók) kerülnek előtérbe az Egyház mélyebb dogmatörténetéhez képest. Fő tendencia továbbá a pápa sztárolása. Pedig valójában: „A pápa nem valamiféle orákulum, akinek minden szaván és gesztusán keresztül a Szentlélek nyilatkozik meg. Csak két területen beszélhetünk egyáltalán a tévedhetetlenség lehetőségéről: a hit és az erkölcs területén. De még ezen a két területen is egyedül akkor, ha Krisztus földi helytartójaként, az egész Egyház tanítójaként beszél (*ex cathedra Petri* – Péter székéből): véglegesen, megváltoztathatatlanul, minden hívő számára az idők végezetéig kötelezően elfogadandó, Istentől kinyilatkoztatott tanítást kihirdetve, mely soha nem új, hanem a keresztény hagyományban és a Szentírásban már bennfoglaltan meglévő igazság. Természetes, hogy ilyen kijelentésekre csak nagyon ritkán kerül sor, soha nem egy interjú, sajtótájékoztató vagy prédikáció keretében, hanem mindig alaposan előkészítve és átgondolva, ünnepélyesen és liturgikusan ki-

¹⁰ Bangha páterrel kapcsolatban lásd *Bangha Béla SJ emlékezete*. Szerk. Molnár Antal–Szabó Ferenc. Budapest, 2010, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya–Távlatok.

¹¹ A zsinatizmus Szász Péter szóeleménye. Lásd Uő: Habemus papam? In *Magyar Hűperión*. X. évf. (2022. tavasz–nyár) 1. sz. 114–118. (https://magyarhuperion.hu/wp-content/uploads/2023/03/MH27_X-1-Szasz-Peter-Habemus-papam.pdf)

hirdetve. A pápa tévedhetetlensége az Egyház hitbéli fogyatkozhatatlanságának része, vagyis, hogy az Egyház egésze a Szentlélek védelme és Krisztus ígéréteinek következtében nem térhet le a krisztusi igazság útjáról. Ebben a tévedhetetlenségben részesülnek a püspökök is az egyetemes zsinaton, sőt a hívek, amikor egyetértően vallják a hagyományos katolikus és apostoli hitet. Ezt a hitet adják tovább nemzedékről nemzedékre, és ennek megőrzését szolgálja a pápai tévedhetetlenség, *nem pedig az újdonságok bevezetését, a régi tanítások megváltoztatását vagy a pápa személyének istenítését.*¹²

Elvethetjük tehát azt az egyházpolitikát, mely mindenáron a fejlesztés, a tökéletesítés és a korszerűsítés nézetén alapul, és imaszövegeket, rítusokat, liturgikus teret változtat meg.

*

De Maistre, de Bonald, Maritain, Pezenhoffer Antal és mások után a radikális politikai katolicizmus is jelentősen megváltozott napjainkra. Nehezen igazolható tézis, de az úgynevezett hagyományhű katolicizmus szerintünk politikai katolicizmus *is*, noha mélyebb annál, és szembe megy a szokványos egyházpolitikával. Elégé komplikált a személyes helyzetünk e kérdés elfogulatlan megítélésével kapcsolatban, mivel a tradicionális politika védelmén kívül a régi római rítus hívei vagyunk.

A legutóbbi pápaválasztás esetében leszerepelt előttünk a hagyományhű katolicizmus néhány képviselője. Egyre gyakrabban megjelennek emberek, akik pápábbak a pápánál (miközben relativizálják a pápaság intézményét). Ez olyasmi, mint egy kormányfő szokványos támadása: mindenki jobb lenne a miniszterelnöknél, csak hát senkinek fogalma nincs arról, hogy milyen konkrét gyakorlati körülmények között kell lavíroznia. Ugyanígy a legtöbb mai dolgozónak és vaskos értelmiségi véleménnyel rendelkező hívőnek sincs fogalma arról, milyen diplomáciai küzdelmeket, dogmatikatörténeti vitákat és Egyházon belüli változó erőviszonyokat kell megoldania egy pápának úgy, hogy legalább felszínen maradjanak kultúraképző vallási elvek.

Szydłowski atya – több érvényes megállapítás után – például azt mondta a jelenleg általános miserítus (*novus ordo missæ*) kapcsán, „szükségszerű, hogy papok és a hívek ne vegyék figyelembe”.¹³ Nem biztos, hogy tisztában volt e szavai valláspolitikai súlyával. Az ifjabb – már elhunyt – Coomaraswamy egy inter-

¹² „Ez a liturgia valójában átímadkozott katolikus dogmatika.” Interjú Kovács Ervin Gellért atyával. In *Magyar Hüperión*. V. évf. (2017. ősz) 3. sz. 339. (https://magyarhuperion.hu/wp-content/uploads/2022/04/MH18_V-3-Interju-Kovacs-Ervin-Gellert-atyaval-%E2%80%9EEz-A-Liturgia-Valojaban-Atimadkozott-Katolikus-Dogmatika.pdf) Az utóbbi kiemelés tőlünk.

¹³ Lukasz Szydłowski: Katolikus-e az új mise? Ford. Budai Annamária. In *Magyar Hüperión*. IV. évf. (2017. ősz) 2. sz. 210. o. (https://magyarhuperion.hu/wp-content/uploads/2022/04/MH13_IV-2-Lukasz-Szydowski-Katolikus-e-az-uj-mise.pdf)

jú végén azt állította: „ha az igaz hit csak egyetlen egy emberben található is meg, akkor benne testesül meg a Katolikus Egyház.”¹⁴ Ez sem semmi. Néhány tomista és ultrakatolikus ugyanoda jut, mint egy kisszámú intellektuális elit, amely saját nézeteit az Egyház szerves történetével szemben kívánja érvényesíteni, mindenkinek elmagyarázni akarván, hogy milyen a „valódi kereszténység”.

Ezek a tradicionalitás szürke lapjai közé tartoznak. Annál is inkább, mert bár a hét szentség közül az egyházi rendé (*ordo*) alapvetően a papságot illeti, egyáltalán nem csak rá vonatkozik. A hívők úgy részesülhetnek ebből a szentségből, hogy értve igenlik az Egyházat, elfogadják a hierarchiáját, tisztelik a papokat, bármilyen is az aktuális értelmi és emberi színvonaluk. A kritika kontrollálásához nem szükséges szentnek lenni. Láthatjuk, sőt látni kell a hibákat, a gyarlóságokat, az általános süllyedést, de ezekkel együtt fennálló kultikus tisztelet révén részesülhetünk az egyházi rend speciális szentségéből. Sehogyan máshogy nem. Nem az Egyházzal kapcsolatos egyéni érdekről, nem is csak etikáról vagy egyházfegyelemről van szó, hanem egy *vallási igazság* megőrzéséről. A hierarchiatisztelet az összes további szentség organikus része, beleértve mindenekelőtt az Eucharisziát, a bűnbánatot-feloldozást és valamennyit. Amikor a mostani pápaválasztásnál a régi római liturgia ismert magyar celebránsai üdvözölték az új pápát, néhány tradicionalista katolikus a megalkuvás jelének vette ezt, s nem átalott ebbéli véleményének hangot is adni, miközben az imént említett elv és gyakorlat megtartásáról volt szó. A végidők jelei nemcsak a külső világban, hanem köreinkben is megnyilvánulnak.

A tradicionalista katolicizmus gyakran formálisabb, mint az atom; ráadásul olykor olyan magabiztos, hogy a felfuvalkodottság látszatát kelti. Természetesen nem az egyházreformok igenlésének oldaláról tesszük ezeket a megállapításokat. A mindenáron való innováció az élet bármely területén örület. Megújítani csak azt lehet, ami régóta létezik. Következésképpen a tradicionalitást elnyomni vagy akár háttérbe szorítani öngyilkosság. Ez a három igazság azonban nem szolgáltat semmilyen magasabb okot a kockaságnak, a merevségnek, a negatív értelemben vett dogmatizmusnak, a formalizmusnak, a liturgia vagy a térítés mindenek fölé helyezésének, röviden az értelem hiányának. Ha megnézi az ember, hogy a tiszteletre méltó – melleleg csodálatos arcú – Lefebvre érsek miket mondott a buddhizmusról, elképedhet. A hívei hozzáállása esetében más világvallásokhoz (hangsúlyozzuk: a tradicionális vallásokhoz, nem a modern szektákhoz) már el sem képed. De kifejezetten sokat árt a hagyományhű kereszténységnek, ahogy a legtöbb képviselője

¹⁴ Jaoquín Albaicín beszélgetése Rama P. Coomaraswamyval. Ford. S. V. Online forrás: <https://traditioetrestauratio.blogspot.com/2018/07/jaoquin-albaicin-beszelgetese-rama-p.html>. „(...) amikor világossá vált, hogy Lefebvre kompromisszumra törekszik a modernista Rómával, megszüntettem velük kapcsolataimat.” „[a II. vatikáni zsinat] utáni Egyház teljesíti azokat a kritériumokat, amelyeket Guénon ellenbeavatásnak nevez.” „Róma vonatkozásában a zsinat utáni egyház egy halott egyház. Ez nem jelenti azt, hogy az Egyház halott, mivel spontán létezik egy földalatti egyházként.” „Ami a Róma által játszott központi szerepet illeti, egy jóslat szerint Róma az Antikrisztus székhelye lesz.”



más történelmi vallásokhoz viszonyul (miközben nem tud róluk semmi pontosat). Hogy mindez a tradicionalista katolikusok körében történik, nem egyszerűen kellemetlen, hanem borzalmas. Intelligens módon ugyanis nem csak két opció létezik: a semmitmondó, döntően valláspolitikai alapú liberális-internacionalista-globalista párbeszéd, és a térítésünk meg mindenkit, mert a kereszténység-katolicizmus a legmagasabb rendű. Nem csak ez a kettő. A prozelitizmus, a mindenáron való krisztianizálás

nem csupán unintelligens, hanem elárulja a keresztény misztériumokat, mivel okvetetlenül olyanok kezébe kívánja adni, akik nem értik, annyira sem, amennyire ez egyáltalán lehetséges. Mindenki téved, csak a hagyományhű katolikus kevesebbet. Bizonyosan nem keresztény hozzáállás ez. És mint mondtuk, nem értelmes, sőt, károkat okoz a hagyományhű katolicizmusnak, magának a kereszténységnek.

Talán nem veszi rossznéven, ha felelevenítjük, hogy egy a szentmise hagyományos formáját bemutató atya megismerkedésünk estéjén azt mondta a tradicionális világvallásokkal kapcsolatban: „A ti feladatotok, hogy megismertessétek részleteiket katolikus szempontból a papsággal.” Egészen eltérő hozzáállás ez, mint az általános vélemény, miszerint a laikusok észrevételeit nem kell figyelembe venni teológiai szempontból. Megismertetni bármit bárkivel csak akkor lehet azonban, ha meg akarja érteni. Másként nem. Még a nagyérdemű Barsi Balázs atya is olykor igaztalan dolgokkal érvel a keleti vallások kapcsán. Ha csupán a valláspolitikai, gyakorlati kezelés szempontja a döntő, nem jöhet létre valódi megismerés. Elsőbbnek gondolhatjuk a katolicizmust (vagy más tradicionális vallást), nyilvánvaló fontossággal bír az evangéliumok, az *Újszövetség* és mindenekelőtt az Úr Krisztus megismertetésének missziós munkája. De hogy mindenkit meg kell téríteni, és hogy senkinek nincs, nem volt és nem is lehet igaza a saját szempontjából, az nem intelligens nézet. Ráadásul – mint említettük – alulértékeli a keresztény misztériumok jelentőségét, melyek közvetett módon is hatnak. Ellene mond az Úr Jézus spirituális élete első szakaszának, a szenthagyomány és a korai egyházatyák viszonyának más hagyományokhoz, valamint – és legfőképpen – annak, hogy a többi tradicionális vallás Isten művének részét képezi.

Bármeddig elemeznénk a kultúrkereszténység és a politikai katolicizmus alakváltozatait (általános egyházpolitika, radikális politikai katolicizmus, hagyományhű katolikusság), mindegyik problémáit és vitathatóságuk gyökerét a kultúra négy szintje közül az általános és a magasabb vallásosság közötti átmenet hiányában találjuk.¹⁵

Szorosan ide kapcsolódik a hagyomány négy szintje. *A hagyomány ereje* (2013) című írásunkban kezdtük meg ezek tételezését, majd a *Hamvas Béla kereszténységében* (2023–2024) folytattuk, végül *A hagyomány ideája, előzményei és hanyatlásának jelei* (2024–2025) című tanulmányban dolgoztuk ki.¹⁶ Semmilyen pusztán egyéni dolog nincs e teóriában. Strukturális, vallásfelmológiai, kultúrmorfológiai és bölcséleti tényezők igazolják, és ha felmerül valamilyen logikai vagy történeti probléma az általános érvényességét illetően, az megbeszélhető, a sematikus vonatkozások árnyalhatók.

Nos, a kultúra eredete alapvetően vallási. A transzcendens törekvések akkor is meghatározzák, ha ez nem tudatosan megy végbe. Jobban tennénk, ha tudatosítanánk. Nemcsak az eredete ilyen, hanem a színvonalának emelése is. Az állandóan változó modern kultúrák a vallás határvonala alatt válnak el a nagyszabású kultúráktól. Utóbbiak hatóereje napjainkig tart, úgy is, hogy szubtilis, viszonylag nehezen kimutatható. A vízvázlatzó egy olyan vallásból fakadó kultúra, amely magában foglalja a vallás kimondottan teológiai, filozófiai és metafizikai részeit, melyeket *h2a*-nak nevezünk a hagyományszintek tekintetében.¹⁷ Ide kell értenünk a szerzetesi, a misztikus és a szemlélődő hagyományokat, amelyek nem mondanak ellent az Egyház által meghatározott dogmáknak és életgyakorlatnak.

Még egy dolgot szeretnénk kiemelni a *h2a*-val kapcsolatban. A kontinuitás, a folytonosság római katolikus szempontból egyértelmű mint apostoli szukceszzió. Felvethető azonban benső értelemben is, ami a vallásgyakorlás személyes folyamatosságát jelenti. Katolikus szempontból ez a következők révén valósulhat meg: „A vasárnapi szentmise nem a vallásgyakorlás maximuma, ahogyan nem kevesen gondolják, hanem a legminimálisabb alap. Az egyházi év rendkívül gazdag olyan ünnepekben, melyek hétközben vannak, és amelyek parancsolt, vagy tanácsolt ünnepek. Aki ezeket nem ismeri és nem üli meg, az hitének csak nagyon szűk szeletével találkozott, és még számtalan kincset kell felfedeznie. Sőt, az Egyház minden nap bemutatja a szentmiseáldozatot, hogy a hívek a parancsolt napokon túl is gyakran részt vegyenek rajta. Számos ájtatosság is színesíti az év körét: a nagybőjti keresztút, a májusi litánia, az októberi rózsafüzér, a szentségimádási alkalmak, a zarándoklatok. *Alapvető jelentőségű a rendszeres, napi többszöri ima, egyénileg és családi körben: akár a zsolozsma egy-egy órájára*

¹⁵ Lásd az itteni hetedik jegyzetet.

¹⁶ Horváth Róbert: *A hagyomány ideája, előzményei és hanyatlásának jelei*. In *Duo Gladii*. IV. évf. 1. sz. 20–34.

¹⁷ Uo. 21., 27. és 29. Vö. az itteni hetedik jegyzettel.

nak elimádkozása, akár más kötött vagy saját megfogalmazású ima. A rózsafüzér különösen a mi istentelen korunkban elengedhetetlen lelki fegyver, melynek napi imádkozását a Szűzanya Lourdes-ben és Fatimában is kérte gyermekeitől. A Szentírás egy-egy szakaszának napi elmélkedő elolvasása, a napi szent életrajza, a *Katekizmus* egy-egy fejezete vagy más lelki olvasmány a felnőtt hitgyakorlás szerves tartozéka. A pénteki és a többi böjti nap betartása ébren tartja a bűnbánat szellemét, csakúgy, mint a napi lelkiismeret-vizsgálat és a rendszeres, lehetőleg havi gyónás, lehetővé teszi, hogy mindig a kegyelem állapotában legyünk és minden szentmisén áldozhassunk. Nagyon fontos, hogy vallási gyakorlataink ne legyenek hangulatfüggőek és rendszertelenek, hanem mintegy belső igénnyé és napi rutinunk szerves részévé váljanak. *Így kialakul bennünk az a belső magatartás, hogy egész napunk és minden tevékenységünk folyamán lelkünk mélyén Istenre figyelünk. Megbeszélünk Vele mindent, amit teszünk és átélünk, felajánlunk Neki minden munkát és szenvedést, továbbá a parancsok megtartásán túl is arra törekszünk, hogy egész életünk a legapróbb részletekig Krisztus követése, a Hozzá való hasonulás legyen.*¹⁸

Anélkül, hogy ismernünk kellene a valláshoz való személyes viszonyukat, Vanyó László, Hubai Péter, Perczel István, Baán István, Somos Róbert, Heidl György, Vassányi Miklós, újabban Baán Izsák és mások nagyon sokat tettek Magyarországon a kereszténység teológiai, filozófiai, metafizikai részeinek (*h2a*) feltárásáért, bemutatásáért, főként fordítások formájában, még ha a *h1*, a Hagyomány eszméjének, ideálrealitásának a hangsúlyozásával nem is értettek, értenek egyet. Mindezt azért említjük az iménti idézet tartalma után, mert a gondolkodás képes betölteni a vallásgyakorlás folytonosságában megjelenő diszkontinuus jellegű szakaszokat. Ezek létezése a legszigorúbb vallásfigyelem ellenére is kétségtelen napi szinten (ha őszinték vagyunk magunkhoz). A gondolkodás egyáltalán nem végső nagyságrendű, ám nem csak gondolati rendű dolgok mehetnek végbe benne, hanem elmélyült, kontemplatív, gyakorlati Istenkapcsolat valósulhat meg általa, kiegészítve a szabályos vallási gyakorlatokat.¹⁹

Hadd említsünk két vallástörténeti tényet ezzel kapcsolatban. Az egyik a bön és a buddhista hagyomány huszonnégy órás meditációjának eszméje. Ez nem csak az ülés, a formális meditáció szintjén valósul meg. (A meditáció vagy elmélkedés keresztény felfogása eltérő a keleti ideától.) A másik az úgynevezett *upásárák*, vagyis alutak, alsóbb irányulások példája. Az ezekre vonatkozó tanítás értelmében az embernek Istenre kell összpontosítania fűrösztés (*abhiséka*), testtartások (*ászana*), lábmosás (*pádja*), vízáldozat (*arghja*), kortyolás (*ácsamana*), öltöztetés (*vasztra*), szantálkrémmel való megkenés (*csandana*), ételál-

¹⁸ „Ez a liturgia valójában átímadkozott katolikus dogmatika.” Interjú Kovács Ervin Gellért atyával. I. h. 336. (Kiemelések tőlünk.)

¹⁹ A kontinuitás és a diszkontinuitás kapcsán lásd „Mester, tanítvány, hagyomány” című tanulmányunkat a *Magyar Művészet* XIII. évf. 2. számában, ahol a diszkontinuitás benső értelmét is kerestük, 29.

dozatok (*tila, aksata*), füstölő- és tűzgyújtás (*dhúpa, dípa*), kézmosás (*haszta praksášana*), bételrágás (*támbúla*), kámforáldozat (*nírádzsana*), virág- és füzéráldozat (*puspánydzsali, alankritam*), körüljárás (*pradaksina*) és a többi révén.²⁰ Az *upácsárák* száma öttől hatvannégyig terjed a különböző hindú szentiratok szerint.²¹ A lényeg nem csak ezek használata a liturgiában, hanem hogy személyes vonatkozásuk van. Az ember úgy végezheti a hasonló tevékenységeit, hogy közben Istenre összpontosít, vagyis az olyan cselekedetei, mint a fürdés, a kortyolás, az étkezés és a többi, Istenben léteket jelentenek. Nem más történhet ezek által, mint Istenre koncentrálni, Istenbe helyeződik (nem csak Rá gondol). Így a cselekedetei – legalábbis az *upácsára*-cselekedetei – rituális módszerek lesznek, hozzájárulnak az Istenre irányulás folytonosságához. Hasonlóan, mint az aktív gondolkozási élet, például a fentebb említett fordítók segítségével.

Nem azért említettük az *upácsárákra* vonatkozó tanítást, mintha a kereszténységnek indiai módszerekre lenne szüksége. Biztosan megtalálhatóak benne tényleges folytonosságot biztosító hasonló technikák, ahogy az Isten Feltétlenségének tudatához vezető ügyes módszerek (*upáják*), módszer és ok-okozatiság feletti (*atijóga*) eljárások, szempontok, megközelítések is. Ami fontos: mindez lényegét tekintve kultúrafeletti, viszont kultúrát és hagyományt képes teremteni. Olyan keresztény gondolkozókhöz hasonlóan, mint Órigenész vagy Eckhart Mester. Fogalmunk sincs miként, a hatásuk mai napig tart és belehel, egyházpolitikai mecenatúra nélkül.

Dosztojevszkij nagy inkvizitora a két igazság elvét képviseli: az egyik a szabadságé (az „égi kenyéré”), a másik a korlátozásé (a „földi kenyéré”). A kettő közül az alsóbbat igenli, ráadásul elvitatja a magasabb igazság érvényét a történelem és a földrajz bizonyos pontján újra megjelenő Jézus Krisztustól.²² Lényegében „túlfeszült lényeglátónak” (Bibó István) tartja őt, ezért elítéli.

Hogy a nagy inkvizitorok mit mondanak, mellékes. Az egyre közvetlenebb és feltétlenebb Istenkapcsolat továbbra is lehetséges. Csak ne legyen önkényes Szentírás-értelmezés, szövegfanatizmussá, Egyházellenességgé és értetlenségé.

²⁰ Sankara: A Jellegzetességek-nélkül-való elme általi tisztelete (*Nirguna-mánasza-púdzsa*) 9–26. versszakok. Ford. Horváth Róbert. In *Axis Polaris*. (2010) 9. sz. 25–27.

²¹ *The Song of Ribhu. The English Translation of the Tamil Ribhu Gita*. Ford. H. Ramamoorthy. Santa Cruz, 2003, Society of Abidance in Truth, 755–756. (A Szójegyzékben)

²² Online forrást használtunk: baratsagportal.hu/nagy-inkvizitor. „Tizenöt évszázadig kínlódtunk ezzel a szabadsággal, de most ennek vége, és természetesen egyszer s mindenkorra.” „(...) tudod-e, hogy éppen e földi kenyér nevében támad ellened a föld szelleme, összecsap veled, és legyőz, és mindenki őt fogja követni”. „(...) a szabadság és a mindenki számára elegendő földi kenyér együtt elképzelhetetlen”. (A fordító megjelölése nélkül) – Némelyek szerint a nagy inkvizitor szavait idéző Aljosa alakját Szolovjov ihlette, mások szerint a hallgató, Ivan Karamazovét is. Andrew Louth: *Modern ortodox gondolkodók. A Filokáliától napjainkig*. Ford. Görfől Tibor. Debrecen, 2022, Görögkatolikus Metropólia /Keleti teológia, bizánci lelkiiség. Áttekintések 1/, 25.

CZOPF ÁRON

RÓMA KÉRDÉSE

RÓMA MINDANNYIUNKAT kihívás elé állít. Nem esik nehezünkre felismerni e kihívás kettős, egyszerre politikai és metafizikai természetét, és azt, hogy lényünk legmélyén érint bennünket. De válaszolni rá! – ez már életfeladat. Pedig, ha nem akarunk egy intézményellenes létmisztika híveivé szegődni és a gög súlya alatt kétrét görnyedve örökkön körbe járni, akkor válaszolnunk kell Róma hívására. Ha nem akarunk vég nélkül bolyongani a panteista képzelgések angolkertjében, és nem kívánjuk értelmetlenül feláldozni magunkat a lét elleni gyermeteg tiltakozás eszméiért, akkor szembe kell néznünk Rómával és válaszolnunk kell arra a kihívásra, amit a római örökség folytatása jelent. Mondhatják erre, hogy túlságosan durván fejezem ki magam, tudhatnám, hogy ez a kor belefáradt az imperatívuszokba és nem fogadja szívesen a normatív kijelentéseket. Mégis egészen tudatosan élek a szellemi nyomásgyakorlás retorikájával, ha Rómáról van szó. Azt mondom, meg kell fogalmaznunk Róma kérdésének *aktuális* formáját, amely fénylő villámként csapja agyon a kortársi-asság illúzióit. El kell döntenünk, hogy Rómával vagy Róma ellen szállunk síkra korunk szellemi harcaiban, mert, ahogy minden nagy évszázadban, úgy most is egy metapolitikai állásfoglalás pillanatába lépünk. Erről szól ez az írás. Egyetlen célja, hogy előmozdítsa a döntést, amelyet előbb vagy utóbb mindenkinek meg kell hoznia. A cél az, hogy a tudatosság megfelelő fokán és kellő határozottsággal tudjunk dönteni.

Amikor azt halljuk, hogy „Róma kérdése”, mindenki másra gondol (mert mindenki azt hiszi, saját *logosza* van) de a szavakon túli csendben mégis ugyanaz körvonalazódik előttünk. A történészeknek elsősre a lateráni egyezményvel rendezett *questione romana* ugrik be, az idősebb generációnak a „mit adtak nekünk a rómaiak” örökké aktuális kérdése, a fiatalabbaknak pedig egy önmagán mesz-sze túlmutató internetes *trend*, amelynek hatására pár éve tömegek faggatják egymást: „milyen gyakran gondolsz a Római Birodalomra?” Nem kell rögtön az elején megítélnünk a Róma-kérdés e kezdetleges formáit. Elég, ha megállapítjuk, hogy Róma kérdése a levegőben van. Célunk az elmélyítés. Szembe akarunk nézni Rómával és válaszolni akarunk a „szilárdság ősi hívószavára”; nem annyira a *valori plastici* vagy a metafizikai festészet stílusában, hanem a valóság egységét és a létviszonyok összetettségét egyaránt igenlő jelenlét sajátos római formáját aktualizálva. Úgy, hogy magunkra vesszük a valóságot egyedül megragadni képes egyetemesség jelét és – *cum vigore* – kitartunk a világ közepén.

1.

A nyugati gondolkodástörténet benső dinamikáját az antikvitással folytatott állandó párbeszéd határozza meg, ezért Róma kérdése is ebben az összefüggésben értelmezendő. Egészen természetesnek tartjuk, hogy minden korszak a saját problématudatával, saját eszményeivel és kérdéseivel telíti a múlttal folytatott párbeszédet, sőt, bizonyos szempontból még szerencsésnek is tartjuk, hogy az egyes korok válságtudata mindig az antikvitás szemléletén keresztül fogalmazódik meg. Egyedül a párbeszédet megtörő nagy monológok intenek óvatosságra. Olykor sajnos felborul az olvasat és a jelentésadás egyensúlya, és az utókor olyan túlzásokra ragadtatja magát, amelyek ellentmondanak a hagyományelvű gondolkodás elveinek. „Róma kérdése” felé közelítve tehát mindenképpen érdemes számot vetnünk azzal a válságelméleti paradigmával, amely a legszélesebb körben meghatározza a régiek erényeivel és hibáival kapcsolatos újkori nézeteket. A számvetés mindenekelelt annak elismerését jelenti, hogy bizonyos szűrőn keresztül látjuk Rómát. Bár ezt historiográfiai szempontból a legkönnyebb belátni, a probléma sokkal inkább filozófiai jelentőséggel bír. A Róma bukásáról szóló újkori irodalmat a „nagy romok” iránti tisztelet szülte – az a nemes érzés, amelynek gyümölcsöző voltát Edmund Burke és Donoso Cortés is hangsúlyozta. A Róma-kérdés nehézsége sajátos módon éppen abból fakad, hogy a „nagy romok” iránti elfogódottság és a fenséges bukás esztétizáló szemlélete kibékíthetetlen ellentétben áll magával a római mentalitással. Ezen a ponton a történelmi képzelőerő korlátaiba ütközünk, mert a bukás romantikája elválaszt bennünket a *traditio* eszméjétől.

Azért érezzük ki az ellentéteket és azért lépünk fel kérlelhetetlenül a bukás romantikájával szemben, nehogy bárki összetéve azt a tradicionalizmussal. Úgy látjuk ugyanis, hogy a bukás paradigmájára épített elbeszélésmód a tragikus életérzés lélektani beállítottságának megfelelően rendezi és stilizálja a múlttal kapcsolatos képzeteket. A modern jelennek szemmel láthatóan szüksége van a múlt „bukására”. Ezért a hatalom múlandóságával foglalkozó középkori irodalom után megjelentek azok a munkák is, amelyek a bukás hatásos képzetét segítségül hívva implicit metapolitikai állításokat fogalmaztak meg. Túlnyomórészt valóságos remekművekről van szó, ám a szellemi útmutatásukra – néhány kivételtől eltekintve – nem érdemes ráhagyatkoznunk. Mivel előre jeleztük, hogy az ilyen műveknek filozófiai jelentősége van, most valamivel közelebbről is rámutatunk, hogy például Vico, Montesquieu és Gibbon nézetei elsősorban nem historiográfiai szempontból érdekesek, hanem mindenekelelt azért, mert az említett szerzők műveiben az antikvitással folytatott filozófiai párbeszéd különböző modalitásaival találkozhatunk. Olvasásuk során tudatosan bennünk, hogy amikor hanyatlásról, dekadenciáról, bukásról vagy *translatióról* beszélünk, akkor nem csupán a múltrol jelentünk ki valamit, hanem egyúttal a saját helyzetünket is meghatározzuk. Mivel minden ilyen megfogalmazás kultúrfilozófiai

és metapolitikai állásfoglalást jelent, egyáltalán nem mindegy, hogy milyen fogalmat állítunk a Rómával kapcsolatos gondolkodásunk középpontjába.

A bukás paradigmáját több okból is elvetjük, amennyiben történeti olvasatban egy végleges és egyszeri eseményre utal, hermeneutikai olvasatban az értelemvilág és a hagyomány folytonossági hiányát jelöli, krizeológiai szempontból pedig kívül esik a valóságosan megragadható, összevetésre alkalmas és elfogulatlanul elemezhető válságjelenségek körén. Megkülönböztetünk normatív és deskriptív, abszolút és relatív, illetve ciklikus és lineáris válságértelmezéseket – mindegyik megközelítésnek sok mondanivalója van Rómával kapcsolatban azonban egyik sem tartalmazza a bukás fogalmát; helyette a vizsgált jelenség folyamatszerűségét hangsúlyozzák.¹ Aki bukásról beszél, az nem krizeológiai állítást akar megfogalmazni, hanem prófétálni szeretne, és Tertullianus babérjaira tör, aki a Római Birodalom esetleges bukását összekapcsolta a világvégével.² A bukás manapság oly nagy népszerűségnek örvendő elmélete szerint viszont csupán a régi világ ért véget – immár sokadszorra. Az eszkaton immanenzációja nyomán pedig egy félreérthetetlen mintázat rajzolódik ki előttünk: a bukás és a múlt összeomlásának divatos képzetei egyenesen következnek a modernség történeti dialektikájából, amelyben a fejlődés minden mozzanata megsemmisíti az előző pillanat érvényét. Ez a hagyományellenes szellemiség alapgondolata. Pedig egyáltalán semmit sem lehet megsemmisíteni és semmi sem haladható meg, ami valóságosan létezik.³

Rómával kapcsolatban mégis makacsul tartja magát az elképzelés, amely szerint a birodalom 476-ban végleg elbukott és romjai megfojtották a *romanitas* szellemét. E bukás-paradigma gyengeségét jelzi, hogy Róma már 476 előtt és 476 után is számos alkalommal „elbukott” már, talán maholnap újra elbukik, és mégis folyamatosan fennmarad. „Elbukott” a királyság és felemelkedett az arisztokratikus köztársaság, „elbukott” a *res publica* és felemelkedett az *imperium*. „Elbukott” Itália, és kezdetét vette a gótok, a frankok és a szászok egymást követő *translatiója*, hogy létrejöhessen az, amit ma Európának hívunk. „Elbukott” Konstantinápoly és Itáliában kezdetét vette a reneszánsz. Minden esetben idézőjelbe tettük a bukás fogalmát, mert ez egy teljesen indokolatlan és félrevezető kifejezés. Bukás helyett *translatióról* kell beszélnünk: ez tűnik a legalkalmasabb kifejezésnek az olyan válságelméleti fogalmak körében, mint a *declinatio*, *decadentia*, *lapsus*, *vacillatio*, *eversio*, *perversio* vagy a *subversio*,⁴ külö-

¹ Julien Freund: *Europa im Niedergang?* Berlin, 2020, Europolis, 13–20.

² *Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari.* Tertullianus: *Apologeticum*, XXXII.

³ Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951.* Kiad. Freiherr von Medem. Berlin, 1991, Duncker & Humblot, 8.

⁴ Peter Burke: *Tradition and Experience. The Ideal of Decline from Brunni to Gibbon.* In *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire.* Szerk. G. W. Bowersock–John Clive–Stephen R. Graubard. Cambridge–London, 1977, Harvard University Press, 87–102.

nös tekintettel arra, hogy minden ilyen fogalomhoz kapcsolódik egy-egy mögöttes jelentés, szuggesztív kép, sőt már-már hipnotikus erejű metafora, tehát egy-egy sugallat, amely könnyen rabul ejtheti a gondolkodást és adott esetben megakadályozhatja részvételünket a századok és kötetek körmenetén. Azért javasoljuk a *translatio* fogalmát, hogy elkerülhessük a csapdákat és feladatként tudjuk értelmezni a válságot.

Vindobona szülötte, a római tudatú Gerd-Klaus Kaltenbrunner vette a fáradságot, hogy megsámolja, 476 óta hányszor „bukott meg” Róma. Az Oszmán Birodalom seregei 1453-ban bevették Konstantinápolyt, a görögül *politeia tón rhomaiónnak* nevezett birodalom fővárosát. A muszlimok ezek után is Rómának nevezték a keresztény nyugatot, a hódoltság keresztény lakosságát pedig római alattvalóknak (*rum milleti*) hívták. Nyugaton a Szent Római Birodalom és a római Szentszék dualitásával kiegyensúlyozott a romanizált germán folytonosság, keleten az Oszmán Birodalom élén álló „római szultán” (*rum pádisahi*), (a kor geográfiai felfogása szerinti) északon pedig az orosz „harmadik Róma” tartotta fenn a birodalom eszméjét. Róma természetesen újra és újra „elbukott”: a bonapartisták 1806-ban, a kommunisták 1917 és 1921 között, a török nacionalisták 1922-ben, az antifasiszták 1945-ben, a modernisták pedig a második vatikáni zsinat után vélték megdönteni Rómát.⁵ De a harc mégsem ért véget.

A bonapartizmus tünékeny győzelme után több mint száz évig fennmaradt az Osztrák Császárság. A gall(ikán) Róma-ellenességgel szemben megjelentek az olyan irodalmi mozgalmak, mint a *renouveau catholique* és az *Action Française*. A német *Kulturkampf*tal szemben erőre kapott az ultramontanizmus és a szent birodalom eszméje, amellyel később még a náciknak is meggyűlt a bajuk (az eszme híres képviselői: George, Stauffenberg és Benn). A kommunizmussal szemben kibontakozott a Leontyev, Iljin és Bergyajev elveire épített szellemi ellenállás, amely még ma is meghatározza az orosz gondolkodást. A fasiszta-antifasiszta polgárháború közepette megjelentek a római folytonosság keresztény és pogány hívei (Fani Ciotti, Evola, Panunzio). S végül a neomodernistákkal szemben is sokan kötelezték el magukat az örök Róma mellett. Ezek egyértelmű tünetek. Egyszerre jelzik azt, hogy az európai szellem súlyos betegségben szenved és azt, hogy Róma a barbárok szüntelen diadalordításai közepette továbbra is él. Még az *Iszlám Állam* lapja (*Dabiq*) is Róma megdöntését jelölte meg a dzsihádj céljaként. Ezek szerint a sivatagban tudják, hogy Róma nem bukott el. Ennek olyannyira tudatában vannak, hogy az iszlamiszták még *Konstantinápoly* (*al-Qustanṭīniyah*) és *Róma* (*Rumiyah*) című propagandalapot is indítottak, ezzel jelezve, hogy sokkal jobban ismerik Európát, mint a brüsszeliták.

⁵ Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Edward Gibbon. Weltgeschichte Europas zwischen Ruinen oder Wann ist Rom wirklich untergegangen? In Uő: *Vom Geist Europas*. II. Asendorf, 1989, Mut Verlag, 205–240.

Róma sohasem bukott el. A fundamentalista tévút és a kezdethez való *viszszatérés* illúziója helyett mindenkor nyitva áll előttünk a *translatio* és a *traditio* lehetősége. Van egyetemes hagyományunk, jelenleg mégis beérjük töredékekkel. Mintegy kontrasztként vegyünk sorra néhány olyan fogalmat, melyet újra és újra felkap az iszlamista forgósél és nézzük meg, milyen kifejezések állnak legközelebb hozzájuk az európai tudatban! A *dzsáhilijja* utal a pogányságba való visszaesésre. Ez római szempontból a barbárság visszatérése, olaszul: *ricorso*. Az *aszabíjja*, amelyet a Vico előtti legnagyobb civilizációelmélet megalkotójától Ibn Khaldúntól ismerünk, hozzávetőleg csoportszolidaritást jelent, így bizonyos megszorítással megfeleltethető a francia *esprit de corps*-nak. Ugyanígy az *ummá*ról is eszünkbe juthat a többszörösen vulgarizált angol *commonwealth* (ἡ οἰκουμένη – *res publica*). De ha valaki azt mondja, *tawhid*, akkor többé már nincs is kedvünk a barbár nyelvek adta lehetőségekkel élve felelni, hanem egyszerűen ki akarjuk mondani: *unitas*.

Számunkra az egység Rómát jelenti s ezt mások is tudják. Amikor az iszlamisták Róma meghódításáról álmodoznak, azon szellemi hatalom jelenlétét ismerik el, amelyről a legtöbb európai már megfeledkezett. Róma valóban él, Róma örök, a jelenléte letagadhatatlan valóság. Számunkra mindez kétségtelen. Éppen Pannónia fiainak kellene magyarázni mindezt? E sorok írója *Sopianae*-ből származik, minden reggel az ókeresztény sírkamrák, a püspöki palota valamint Orseolo Péter és Janus Pannonius sírhelye mellett ment iskolába. Föltétlenül rómaiak vagyunk abban az értelemben, hogy nem „birtokoljuk” a kultúránk forrásait, hanem állandóan törekszünk az egyetemes örökség elsajátítására, és Rémi Brague értelmezése szerint pontosan ezt jelenti a *translatio*.⁶ Semmiképpen sem fordítást. Egyes itáliai kódexekben felfedezhetjük a különbség lenyomatát, sőt, egészen a 19. század végéig bőven találunk olyan traktátusokat, amelyekben a latinból történő fordítás munkáját a „volgarizzata” kifejezéssel fejezték ki. Igaz is, hogy nagy különbség van a vulgarizálás és az átültetés között. Ezért a *translatio* számunkra nem mást jelent, mint a római hagyomány aktualizálását, a nagy tradíció átvitelét a jelenbe.

2.

A Róma-kérdés a következő formában is feltehető: mi a *romanitas*, avagy a római hagyomány *lényege*? A kérdés esszencializáló jellege teljes joggal háboríthatja fel az ókortörténészeket és mindazokat, akik szerint a politikum terén eleve tévedés bármiféle lényegiségről beszélni. Most mégis így fogalmazzuk meg

⁶ Rémi Brague: *Európa. A római modell. Elsajátított önazonosság*. Ford. Somorjai Gabi. Budapest, 1994, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 85–131.

a kérdést, emlékeztetve az olvasót arra, hogy még a politikai lényeket határozottan tagadó Hannah Arendt is előszeretettel beszélt olyan egyértelműséggel a római hagyományról, hogy attól a posztmodern képviselői rendre elsápadtak és szédületükben fogódzót kerestek a könyvespolc szélén.⁷ Legalább ilyen figyelemreméltó az agyonhallgatott Julien Freund elméleti alapállása is, amely szerint bizonyos értelemben nagyon is létezik politikai lény, mert az ember szubsztanciális minősége, hogy politikai lény. Ha pedig így van, akkor Arisztotelész társaságában a minden további nélkül kiléphetünk a politikai egzisztencializmus ködéből.⁸ Vágjunk tehát bele a Róma-kérdés politikai lényegébe!

Tézisünk szerint a *romanitas* lényege szoros kapcsolatban áll a politikai lényeggel. Róma kérdésével ezért végső soron a politikai gondolkodás alapját keressük. Annál is inkább, mivel a Római Birodalom implicit politikai ontológiájában semmi sem „lebeg”, hanem mindennek létalapja van. A tradíciónak, az autoritásnak, az áldozatnak, a történelemnek és a jövőmondásnak is kell, hogy legyen konkrét valóságvonatkozása és ontikus súlya. Rómában csak annak lehet történelme, ami létezik, például magának „a” városnak (*ab urbe condita*). Amennyiben egy gondolat nem rendelkezik határozott ontikus hangsúllyal, nem is tekinthető rómainak. A római ember hisz a dolgok, tulajdonságok és viszonyok egyetemes megragadhatóságában, és mélységesen megveti azokat a filozófusokat, akik elhomályosítanak ezt a bizonyosságot. A római tudat számára a kultusz és a technika is hatékony állandóság, amely nem választ el a valóságtól, hanem mélyen behatol annak szövetébe.⁹ Amit valóságosan megteszünk, az nem találékonyságunk és mozgékony egzisztenciánk puha lábnyoma, hanem olyan *factum*, amely az egyetemes tényállás részét képezi. Az ismétlés az egyetemes tényállás elmélyítése. Ez a kultusz és a kultúra lényegi rendeltetése. A ténylegességnek ez a szüntelen ünneplése tartja hatalmában a rómaiak képzeletét. Az erény számukra nem az etikai gondolkodás absztrakciója, hanem gyakorlat. Az autoritás nem pszichológiai hatásmechanizmus, hanem jogviszony. A tradíció nem a „kulturális értékek” összességét jelenti, hanem egy hatékony és hűsbavágó aktualitást. Az igazság pedig – ténylegesség. *Verum et factum convertuntur*.

A római mentalitás egyszerre durva és fogékony, mert a hódító indulat és a hermeneutikai másodlagosság érzése ötvöződik benne, és mert az egyetemességre való nyitottságot esetükben egy mérhetetlen etikai szigor és egy konkrétságra törekvő gondolkodásmód tartja egyensúlyban. A rómaiak hibái és erényei egy

⁷ Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, 1995, Osiris., vö. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München–Zürich, 1994, Piper.

⁸ Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München, 2020, Piper, 11., vö. Julien Freund: *Essence du politique*. Paris, 2004, Dalloz, 43–45.

⁹ A kultúra medialitása és a technika ellen lázadó értelmiségiek egyik első célpontja mindig Róma. Ez pedig még erényeiket is gyanúba keveri. Lásd Jacques Ellul: *The Technological Society*. Ford. John Wilkinson. New York, 1964, Vintage Books, 31–32.

tőről fakadnak, ez pedig a római gondolkodásmód vulgáris metafizikája, amelyet mindannyiunk atyamestere és szellemi „ősatyja”, a nagy Vico foglalt össze.¹⁰ Rómában minden igazi metafizikai gondolkodás egzotikus érdekesség és csodálattal átvett „keleti” filozófia volt. Tulajdonképpen egyedül a Vico által leírt, és már-már barbársággal határos vulgáris metafizika volt Róma sajátja. A ténylegesség elragadtatása, az a kultusz révén megszerzett testi bizonyosság, amely még a metafizika-ellenes Nietzsche rokonszenvét is kiváltotta. A valósággal nem lehet vitatkozni. Végző soron mi más rejlik Montesquieu intézményelvű rajongása mögött, mint a római gondolkodás vulgáris politikai ontológiájának modern értelmezése? Mégis mit gyűlölnék és szeretnek Róma hatékony állandóságában a német kultúrkritika, a francia dekadencia és az orosz apokaliptika legélesebb elméjű szerzői, ha nem saját sejtelmeiket, amelyek a ténylegesség két legegyszerűbb latin kifejezése – a *res* (dolog) és a *facere* (tenni) – nyomán ébrednek? A modern gondolkodás a fönnállóval szemben fogalmazza meg a szubjektum elsőbbségét és ezen az alapon magát a létet veszi célba.¹¹ A főellenesség óhatatlanul a római ontológia és vele együtt a latin nyelv – a lét háza. Sokan fellázadtak és harcra keltek már Róma egyetemes valóságérzékével szemben. Innen ered az a kezdettől fogva hangoztatott belátásunk, hogy amennyiben nem akarunk valamiféle panteista képzelgés vagy intézményellenes létmisztika híveivé szegődni, akkor minden körülmények között Rómával kell tartanunk.

A *romanitas* bárdjának két éle van: az egyik elriasztja utunkból az idealizmus lénytelen árnyait, a másik pedig kíméletlenül elvágja a nominalista fecségés fonálát. Nagy hálaára kötelez bennünket ez a kettős diadal: a *romanitas* valóságot megragadó, egyetemesre nyitott, ugyanakkor gyakorlatorientált érzülete nélkül fogalmunk sem lehetne arról, hogy mit jelent valójában realistának lenni. A rómaiak szellemi testtartása teszi lehetővé, hogy egyszerre fogadjuk el az emberi létviszonyok összetettségét és a valóság mindent felölelő egységét. A római gondolkodásmód megengedi, hogy egy lélegzetvétellel beszéljünk arról, ami igaz (*verum*) és arról, ami a cselekvő élet forgatagában a legközvetlenebb módon meghatározza életünket (*factum*).¹² Ez ugyanakkor nem valamiféle furfangos dialektika, hanem tényleges egység. *Verum et factum convertuntur*. Nincs külön-külön testünk és szellemünk, nincs külön-külön elmélet és gyakorlat, hanem csak kultusz van, megtestesült Ige, és *metaphysica in actu*.¹³ Ezzel a Rómával kell szembe néznünk!

¹⁰ Silvano Panunzio: *Metapolitica. La Roma eterna e la nuova Gerusalemme*. 1. Il Mito e la Storia. Sesto San Giovanni, 2019, Iduna, 392.

¹¹ Csejtei Dezső: Az ellenforradalmi gondolkodás csomópontjai. In *Kommentár*. (2021) 3. sz. 67–84. Itt: 84.

¹² Czopf Áron: *Metapolitika*. Budapest, 2024, Kommentár Alapítvány, 10.

¹³ Vö. Panunzio: l.m. xx.

3.

Megkíséreltük tisztázni, hogy nem visszatérésre buzdítunk, hanem *translatióra*. Nem megemlékezésre gyűltünk össze, hanem valaminek az elsajátítására és a folytatására. A *translatio* fogalmát viszont csak akkor tudjuk gondolkodásunk szerves részévé tenni és megfelelően érvényre juttatni, ha a római gondolkodásmód összefüggésében tisztázzuk a hermeneutikai másodlagosság jelentőségét, vagyis azt, hogy Róma születése maga is *translatio* volt. Köztudott, hogy Vergilius a római fajt Trójából származtatta és Róma hivatását a hellén felsőbbrendűség tudatában fogalmazta meg. Livius is kész elismerni, hogy a római hagyomány nem Itália földjéből sarjadt, szellemi önállósága tehát illúzió, amit csak azért nem lehet szabadon vitatni, mert Róma hatalma elnémít minden ellenvetést. A *translatio* lélektanához fontos adalék, hogy az utánpótlásra való kivételes hajlam, amelyet Polübiosz a római jellem egyik legfontosabb vonásának tart. És valóban egyetemesre nyitott mentalitásról beszélhetünk, mert, ahogy azt Caesar és Tacitus írásai is bizonyítják, a minták átvétele nem csupán a hellén örökség újult imádatát jelentette. A rómaiak azáltal múlják felül saját barbárságukat, hogy nem csak a görögöktől, hanem még a barbároktól is készek voltak tanulni. Tekintélyes súlyt ad ennek a hajlandóságnak Rémi Brague elmélete, miszerint civilizációnk összes nagy alkotását ennek a római mentalitásnak köszönhetjük és önmagunk megértésének kulcsa az önmeghaladás képességében rejlik. „Amikor azt mondjuk, hogy rómaiak vagyunk, nem a rangos előddel azonosítjuk magunkat. Éppen ellenkezőleg. Ez lemondást jelent, nem pedig követelést. Annak elismerését jelenti, hogy alapjában véve semmit sem találtunk fel, de megszakítás nélkül folytatni tudtunk – miután jogaiba visszahelyeztük – egy régebbi, magasabb rendű hagyományt.”¹⁴

A rómaiak hellenizált barbárok voltak, mi európaiak pedig romanizált barbárok vagyunk. Sosem szabad elfelejtenünk, hogy Európa ebben a *translatióban* létezik. Folyamatosan távolodik a barbárságtól és hódító indulattal közeledik saját elsajátított önazonosságához. Minden hatalom átmeneti, és csupán a *translatio imperii* folyamata tekinthető állandónak, amelyről Sirák fiának könyvében azt olvassuk, *regnum a gente in gentem transfertur* (az egyik népről a másikra száll át a hatalom, Sir 10.8).¹⁵ A történeti Róma és annak történeti atavizmusai még számos alkalommal „elbukhatnak”, de a római mentalitás és Róma eszméje bármikor aktualizálható függetlenül attól, hogy éppen hol tart a *translatio*. Ebben az értelemben igaz rómaiként viselkedett Boethius és Cassiodorus, akik a régiek tudását és Róma elsajátítható identitását akarták közvetíteni a gótok-

¹⁴ Brague: I.m. 84.

¹⁵ A *translatio* eszméjét ide vezeti vissza: Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948, A. Francke Verlag, 36.

nak. Tökéletesen fejezte ki a római mentalitást Nagy Szent Gergely, Nagy Szent Leó, Sevillai Szent Izidor és Nursiai Szent Benedek, akik szintén közvetítőként tekintettek magukra. Ők nem vették kész ténynek Róma állítólagos bukását, hanem becsülettel elvégezték a *translatio* munkáját. Nélkülük a Nyugat csak egy égtáj lenne.

Miközben Bizáncban szakadatlanul fennállt a római folytonosság, Nyugaton előbb a frankok, aztán a szászok vették magukra a birodalom örökségének terhét. III. Ottó a *Renovatio Imperii Romanorum* jelszava alatt egyenesen a helyreállítás felé fordította a *translatio* gondolatát. Ez a hermeneutikai másodlagosság tudatára és a római mentalitás továbbélésére utal. Ahogy Freisingi Ottó a Szent Római Birodalomban, úgy Chrétien de Troyes a francia királyságban látta folytatódni a *translatiót*. Így lassan minden a római örökség *translatiójává* nemesedett. A frankok állítólag könnyek közt adták át Szent Dénes római időkből származó ereklyéit a szászoknak. III. Ottó pedig barátsága jeléül a szent lándzsa másolatát ajándékozta Szent István magyar és Boleszláv lengyel királynak, biztosítva őket Róma jóindulatáról és arról, hogy barátként (*amicus imperatoris*) tekint rájuk. Nagyszerű szimbóluma a római mentalitásnak a magyar Szent Korona is, amely ma ismert formájában a görög és a latin koronarész egyesítéséből keletkezett, s amelyről jelentőségteljesen el szokták mondani, hogy Rómából származik. Alighanem a legszebb kifejeződése ez az európai kultúrközösség eszméjének. A kereszténység ezer évvel ezelőtti megszilárdulása óta is minden hanyatlás és felemelkedés, minden reneszánsz és barbárságba való visszaesés ugyanabban a keretben zajlik.

4.

Róma botránya: a gemmás kereszt, amelyen Augustus képmása látható. A más néven Lothár-keresztként ismert aranyborítású körmeneti kereszt közepén, a kereszt szárainak metszéspontjában az egyik oldalon Augustus császár, a másikon pedig Krisztus látható. Szinte halljuk a protestánsok felhördülését: „bálványimádás!” Ehhez a kiáltáshoz gondolatban csatlakozhatnak azok is, akik értetlenkedve fogadják Pilátus nevét a hitvallásban. Akik éket vernek a természet és a kegyelem, a gondviselés és a történelem közé, akik vészkijáratnak használják a transzcendenciát és ótestamentumi haraggal zúznának szét minden képmást, tagadnak minden megtestesülést, medialitást és formát, azoknak nyilván csak egyetlen szó jut az eszükbe és ez a „bálványimádás”. De a római katolikusok másra asszociálnak: „adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami az Istené”. A Lothár-kereszt az ellentmondás misztikus jele, amely meghagyja, de egyúttal felül is múlja az emberi létviszonyok összetettségét. Egy aranyozott kivégzőeszköz? Egy császári képmás? Egy feszület, amely a megváltás beteljesült



A Lothár-kereszt (1000 körül).

művével szembesít? Mindez együtt áll a körmenet élén. Ez Róma botránya, az ellentétek összefonódása, a mindenség képlete.

A *complexio oppositorum*,¹⁶ az ellentétek összefonódása Carl Schmitt szerint a római katolicizmus fontos megkülönböztető jegye. A katolikus egyház kettős, atyai és anyai arculata, egyszerre transzcendens és immanens kiterjedése, Rómából eredő intézményessége¹⁷ és Jeruzsálemtől megörökölt eszkatológiája együttesen hozza létre azt a feszültséget, amelyet az egyház ellenségei mindig is elviselhetetlennek tartottak. Tulajdonképpen pont ez a rejtélyes feszültség, az egymásnak feszülő ellentétek minden ellentmondástól mentes összetétele stabilizálja a római katolicizmust, valahogy úgy, ahogyan egy katedrális egymásnak feszülő támpillérei és csúcsívei stabilizálják egymást. Az *ecclesia* roppant épülete egyszerre képezi le a valóság egységét és formagazdagságát. Az egyház a maga összetettségében képes nyitva tartani az emberi élet transzcendens értelemhorizontját, ugyanakkor megtanít együtt élni az evilági létezés minden olyan terhével is, ami az emberi természetből fakad. Az ellentét helyett az összefonódáson és az összetettségen van a hangsúly. „Amilyen kevéssé ismeri a trentói dogma a természet és kegyelem protestáns szétszakítását, olyan kevéssé érti a római katolicizmus a természet és a szellem, a természet és az értelem, a természet és a művészet, a természet és a gép dualizmusát”. A római gondolkodás természete nem dualista és nem is szintetikus. Idegen számára „az üres forma és az alaktalan anyag ellentéte”.¹⁸

A forma és a lényeg, a természet és a kegyelem, a karizma és az intézmény összetettsége immár évezredek óta szerez ellenségeket Róma számára. Carl Schmitt is úgy látja, a filozófiában, a kultúrában és a politikában is újra és újra felüti a fejét „egyfajta Róma-ellenes indulat”.¹⁹ „Úgy hiszem, a Róma-ellenes indulat végtelenül elmélyülne, ha egész mélységében megértenénk, hogy a Katolikus Egyház milyen óriási mértékben *complexio oppositorum*.”²⁰ Elképzelhetjük a panteista és a nominalista szélsőségek tombolását, ha ezek az egymással látszólagos vitát folytató álláspontok szembesülnének a *complexio oppositorum* valódi jelentőségével. Szinte halljuk már a karteziánusok rekedt üvöltését is. Lelki szemeink előtt megjelennek a szellem és az anyag dialektikusai és a modern hatalom minden római *complexió*tól megtisztított Leviatánjának hűséges oltárszolgái, ahogy keserves zokogással, de a gyűlölet és az ellenkezés görcseiben rángva a sáros földhöz verik a fejüket. Meglehet, sokat kell még várnunk, mire

¹⁶ A fogalommal kapcsolatos félreértésekről lásd: Czopf Áron: Hallgassatok teológusok! *Kommentár*. (2024) 2. sz. 237–238.

¹⁷ Vö. Hans Barion: *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1984., Julien Freund: Die Häresie. In *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*. Szerk. Hans Barion–Wolfgang Böckenförde–Ernst Forsthoff–Werner Weber. Berlin, 1968, Duncker & Humblot, 465–494. Különösen: 466.

¹⁸ Carl Schmitt: Római katolicizmus és politikai forma. In *Uő: Katolicizmus és politika*. Ford. Kereszténység és Politika Kutatócsoport. Budapest, 2023, Szent István Társulat, 20.

¹⁹ Uo. 7.

²⁰ Uo. 14.



A Marcus Aurelius-oszlop a római Piazza Colonnán. Az oszlop tetején – melynek jelenetei a császár germán és szármata népek fölött aratott győzelmeit jelenítik meg – Szent Pál apostol szobra áll, amelyet V. Szixtusz pápa állíttatott a császár ledöntött szobra helyére.

valóra válik ez a látomás, ám az elmaradása miatt egyáltalán nem kell aggódnunk. A római győzelem feltáratlan és potenciális formában már most is jelen van.

Amíg az ellenség megérti, mivel áll szemben, megjegyezzük, hogy a Róma-ellenes indulat valójában a valóság egysége és összetettsége ellen irányul. Nem eszmék egy különös konstellációja, hanem a valóság ellen. Ezért a Róma-kérdés erre kiélezett, provokatív formája így hangzik: akarjátok-e a valóságot? Sokan vannak, akik határozottan és önérzetesen nemmel válaszolnak, és úgy hiszik, hogy ezzel „pusztán” Rómának mondanak nemet. Elmélyükre sűrű sötétség ereszkedett. De még a tagadás eksztázisa is mellettünk tanúskodik. Róma „bukásának” legékesebb cáfolata, hogy az elmúlt ezer évben is szüntelen harc folyt ellene. Világos, hogy amikor valaki Róma ellen vagy Róma mellett foglalt állást, sohasem csupán egy város, egy intézmény vagy egy hagyomány ellen vagy mellett tör lándzsát, hanem annak a metafizikai és politikai komplexumnak ütközik neki, amelyről Schmitt beszél. Aki Rómát emlegeti, az a valóság egyetemes modelljét veszi a szájára. S ebben az értelemben Róma valóban örök és legyőzhetetlen. Hiába kiáltozták Svédországtól a Germán-alföldön át egészen Csehországig, hogy *öljétek meg a rómaiakat!* Hiába rikácsolta Voltaire, hogy *taposd el a gyalázatost!* Legvégül minden a helyére kerül.

5.

Beszédes, hogy a „mediterráneum” fogalma is a *translatio* egyik szellemóriásától, Sevillai Szent Izidortól származik. Legjobban ezzel a szóval jelölhetjük meg az európai kultúra bölcsőjét, mert egészen a 17. századig innen indultak ki a római *translatio* legfontosabb szellemi, művészeti és politikai impulzusai. Az összes romanizált barbár nép nyelvén elsősorban a latin *cultura* és *humanitas* fogalmak származékaival nevezik meg a műveltséget, így beszélnek mindmáig „kultúráról” és „humán beállítottságról”. A mediterrán súlypont mindazonáltal éppen Rómának köszönhetően nem jelent hellén típusú thalasszokráciát (tengeri hatalmat). A földhözragadt rómaiakat valósággal taszította a víz. Caesar nem pusztán biztonsági megfontolások miatt utasította el, hogy légióival más népekhez hasonlóan hídépítés nélkül keljenek át a Rajnán, hanem azért, mert ezt nem tartotta volna rómaihoz méltó viselkedésnek (*navibus transire neque satis tutum esse arbitrabatur neque suae neque populi Romani dignitatis esse stuebat*). A dereglyékkal történő átkelést a hadvezér olyan méltatlannak ítélte, hogy saját beszámolója szerint úgy határozott, vagy hidat épít, vagy egyáltalán nem kel át a folyón (...*aut aliter non traducendum exercitum existimabat*).²¹ Íme a kontinentális önérzet! A légiók előtt nem próféta jár, hogy Isten erejével szétválassza a tengerek és folyók hullámait. A munka javát immár a *pontifex* végzi el. Semmi meglepőt nem látunk ezért abban, hogy Carl Schmitt Rómát a „tér civilizációjának” nevezte, kijelentve, hogy a tér fogalmával szemben megnyilvánuló „gyűlölet” nem más, mint a Róma-ellenes indulat áttételes formája. „*Raum = Rom*”.²²

Schmitt hangsúlyozza, hogy a *translatio imperii* eszkatológiai szerepe messze meghaladta a politikai legitimitációt és kulturális értékmentést, mert római folytonosság-tudat a középkori tudatban az antikrisztusi erők feltartóztatását jelentette. A Szent Birodalom *imperator-katechonjai* és a kozmikus romlást megállító reneszánsz fejedelmek álltak az Európa lelkéért folytatott harc egyik frontszakaszán, a másikon pedig olyanok, mint Fiorei Joachim, Savonarola és náluk jóval alacsonyabb szinten: a germán és gall reformátorok.²³ Nem folytathatjuk az írást, anélkül, hogy egy csendes főhajtással ne emlékeznénk meg itt és most V. Károly nagyságáról... Azonban az imperatorral ellentétben nem mindenki állt római hivatásának magaslatán, s így az oszmán terjeszkedés, a Róma-ellenes reformok és a vallásháborúk kimerítő időszaka után az európai civilizáció súlypontja áttevődött, elhagyta a mediterráneumot és kezdetét vette az atlanti

²¹ Caesar: *De bello Gallico*, IV. 17., A szövegrészlet értelmezéséhez lásd Michel de Montaigne: *Esszék*. II. Ford. Csordás Gábor. Pécs, 2013, Jelenkor, 462.

²² Schmitt: *Glossarium*... 317.

²³ Panunzio: I.m. 262.

szellem uralma. Carl Schmitt úgy véli, ezzel a kontinentális *translatio* ellentéte ment végbe, hiszen az atlanti *thalasszokrácia* előbb néhány évszázadig lassan távolodott a római örökségtől, azután a nyugat 20. századi amerikanizálódásával végleg szakított az elődök „késleltető és feltartóztató létmódjával” (*aufhaltende und verzögernde Daseinsrichtung*) és megkezdődött a nyugati civilizáció „önkéntelen” és „tántorgó” ámokfutása.²⁴ Megjegyzendő ezzel kapcsolatban, hogy a rómaiak a szárazföldi-vízi kétéltűség mellett a futkosást is elfogadhatatlan viselkedésnek tartották.

A huszadik században Róma harapófogóba került. Karthágó feltámadt az angolszász civilizáció képében, Arminius szektája ismét előmerészkedett a teutoburgi erdőből (jelszavuk: *Mit Luther und Hitler für Glauben und Volkstum*), a barbár invázió pedig kelet felől közeledett vörös zászlók alatt. Az örök város romjai között egy hamis kultusz dithürambikus önkívületében táncoltak. Európa nem csupán geopolitikai, hanem metapolitikai értelemben is harapófogóba került. Silvano Panunzio ál-Rómának és anti-Rómának nevezte a harapófogó két szárát. Ez alatt egyfelől a „harmadik Róma” hagyományát elaljasító Moszkvát, másfelől az arisztokratikus köztársaság hagyományát kiforgató és megrontó Washingtont értette.²⁵ Ez a helyzetértékelés rendkívül pontos és kellő világossággal jelzi, hogy Európa összeomlásával kezdetét vette a Róma-ellenes erők világaluralma. Róma kérdése ma tehát sokkal kényelmetlenebb formában és sokkal erőteljesebben vetődik fel, mint azt elsöre gondolnánk. A barbárság visszatérése ellen az élet minden területén harcot kell indítani, fenntartva, hogy az igazi európai integráció az lesz, amikor a Róma-ellenes reformokkal és az atlanti civilizációval szemben megfogalmazzuk saját hivatásunkat, és Európa ismét a *translatio* és a *complexio oppositorum* jegyében egységesül.

²⁴ Carl Schmitt: *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*. In Uő: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Kiad. Günter Maschke. Berlin, 1995, Duncker & Humblot, 431–440.

²⁵ Panunzio: I.m. 262–281.

A KONSTANTINI FORDULAT VÉDELMEBEN

A „KONSTANTINI FORDULAT” ma gyakran negatív történelmi eseményként jelenik meg, megkérdőjelezve mind a fordulat gyümölcsöző voltát, mind Nagy Konstantin integritását. A róla kialakított negatív kép szerint részéről csak hatalmi manipuláció volt a kereszténység elfogadása, viszont maga alá gyűrte az egyházat, ami felett totális kontrollt gyakorolt, és megteremtette az intolerancia légkörét. A kereszténység pedig ennek következtében elveszítette ártatlanságát, mi több, letért az ősegyház által kijelölt útról, és megalkudott a világi hatalommal, ezzel kompromittálva magát. Negatívan értékelte a konstantini fordulatot Szent Ferenc, Wicliffye János, Husz János, Voltaire, a felvilágosodás számos más szerzője, vagy épp olyan történészek, mint a felvilágosult Edward Gibbon (1737–1794),¹ Jacob Burckhardt,² James Carroll³ és az anabaptista pacifista teológus John Howard Yoder.⁴

De valóban megtért-e Konstantin, vagy csak tettette? Tényleg „bedarálta” a császár az egyházat? Tényleg intoleráns légkört teremtett, üldözve pogányokat és eretnek keresztényeket? Tényleg korrumpálta magát az egyház a konstantini fordulattal? Tényleg történelmi hiba a „konstantianizmus”? És hogy viszonyultak Rómához, a birodalomhoz (azaz államhoz és politikához) az első évszázadok keresztényei? Biztos elutasítóak voltak?

A keresztények és Róma

A kereszténység és a római császárság lényegében egy időben született. Caius Octavius Krisztus születése előtt 27-től uralkodik Augustus császárként, és Krisztus születése után 14-ben hal meg. Jézus Krisztus Augustus uralkodásának 27. évében, Róma fennállásának 753. évében születik meg, és Tiberius idején (14–37) feszítik keresztre (kb. 33). A kereszténység gyorsan terjedt a birodalomban, Jézus után egy nemzedékkal már Rómában is van keresztény közösség.

¹ Edward Gibbon: *The Decline and Fall of the Roman Empire*. I–III. (1776–1787). New York, 1982, Modern Library.

² Jacob Burckhardt: *The Age of Constantine the Great*. 1983, University of California Press.

³ James Carroll: *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. Boston, 2001, Houghton Mifflin.

⁴ Yoder számos munkájában kitér Konstantinra. Összefoglalóan az ő Konstantinnal kapcsolatos, kritikus álláspontjáról lásd: Nigel Goring Wright: *Disavowing Constantine: Mission, Church and the Social Order in the Theologies of John Howard Yoder and Jürgen Moltmann*. 2006, Wipf and Stock. A Konstantin-ellenesség szerzőiről röviden: Peter J. Leithart: *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. 2010, IVP Academic, 306–308.

A közismert konstantini fordulatig, a 4. század elejéig a Római Birodalom és a kereszténység viszonya a semleges és ellenséges közt váltakozott. A keresztény történetírás a tíz csapás mintájára tíz keresztényüldözést tart számon, tíz császár alatt, s ezeket Szent Ágoston is felsorolja.⁵

A fő konfliktus az amúgy vallásilag sokszínű, sőt dekadensen szinkretista, egyben többnyire toleráns Rómával az államvallás, a császárkultusz volt. A keresztények nem voltak hajlandóak áldozatot bemutatni az istennek tekintett császároknak. Márpedig ha államvallás van, ráadásul a kultusz tárgya az uralkodó, az állam vezetője, emellett pedig az istenek kegyén és a nekik bemutatott áldozatokon múlik a birodalom sikere, akkor egyértelmű, hogy ez az államvallás közügy, közerkölcs kérdése.⁶

Emellett eleinte egy zsidó szektának tekintették a keresztényeket a sok közül, márpedig a zsidók sokat lázadoztak a „végeken”, a birodalom keleti határvidékén. 64 előtt a keresztény mártírok általában a római adminisztráció és a zsidók közti, egyes esetekben pedig a zsidók és keresztények közti közvetlen konfliktusok áldozatai voltak. Ezután viszont egyre inkább külön kezelték a keresztényeket a zsidóktól – már csak azért is, mert a birodalom városaiban sorra jöttek létre a nem zsidókból álló keresztény közösségek –, és 110-ben Plinius Secundus már kereszténységükért büntette a keresztényeket. A Traianus (98–117) és Hadrianus (117–138) alatti zsidó lázadások után a keresztényeket nem büntették meg, azaz nem tekintették őket zsidó szektának. A keresztények pedig nem is vettek részt a zsidó szabadságharcokban.⁷

Sokkal érdekesebb kérdés azonban annál, hogy Róma miként állt a keresztényekhez az, hogy a keresztények miként álltak Rómához. A közvélekedés valahogy úgy tartja, hogy a keresztények ki nem állhatták Rómát, és amúgy is Jézus közelgő második eljövételének, az Isten országa még a saját életükben való evilági megvalósulásának lázában éltek, s eme eszkatologikus remény irrelevánssá tette számukra az evilági ügyeket, hacsaknem kifejezetten ellenségesek voltak azokkal.⁸ Valójában azonban a keresztények hozzáállása ennél sokkal mérsékeltebb volt, már az ősegyházban is. Léteztek persze az eszkatologikus remény ilyesfajta csoportjai is, de a többség és a keresztények vezetői sem tartottak a radikálisokkal. Valójában Jézus azon mondásának szellemében cselekedtek, miszerint „adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené”. A teljes történet az adófizetés körül forgott, ami a római uralom ellen, a politi-

⁵ De Civitate Dei (továbbiakban: DCD) XVIII. 52. A Római Birodalom keresztényüldözéseiről lásd: Ladósi Gáspár: *Keresztényüldözés a Római Birodalomban*. Budapest, 2018, Szent István Társulat.

⁶ Robert M. Grant: *Augustus to Constantine. The Emergence of Christianity in the Roman World*. New York, 1970, Barnes & Noble.

⁷ Uo. 78–84.

⁸ Sály Pál: *A forradalmár Jézustól a terrorista Szent Cirillig. Liberális elképzelések, konzervatív szemmel*. Budapest, 2017, Szent István Társulat.

kai szabadságért küzdő zsidóság számára kardinális kérdés volt. Amikor Jézus az adó megfizetésére szólít fel, nem nagyon kedvez a politikai forradalomba vetett várakozásoknak.⁹

A megszerveződő keresztény ősegyház első zsinata a 49-es apostoli zsinat volt, amit a tizenkét apostol, valamint Pál és Barnabás tartottak. Ekkor eltörölték a nem zsidó megtérők számára a körülmetélés kötelezettségét, ezzel jelentősen kinyitva az egyház kapuját. A tizenkettő maradt a zsidó keresztények vezetője, Pál és Barnabás pedig a pogány megtérőké. Pál római polgár volt, amire büszke is volt. Mindenesetre már az ősegyház vezetői sem hirdettek forradalmat vagy lázítottak akár általában a politikai hatalom, akár konkrétan Róma ellen; elfogadták, mint az evilági élet keretét, sőt értékelték az általa fenntartott rendet és békét. Ennek legnyilvánvalóbb példája az adófizetés. Pál azt írja a Tituszhoz írt levelében: „Figyelmeztess őket, hogy vessék alá magukat a fölöttes hatóságoknak, engedelmeskedjenek, és legyenek készen minden jóra.”¹⁰ A kissé összeférhetetlen, a világból amúgy kivonuló Tertullianus (155–220), „a latin kereszténység atyja”¹¹ és „a nyugati teológia alapítója”¹² azt bizonygatta, hogy a keresztények olyanok, mint bárki más.¹³

A keresztények valójában a *modus vivendi*t keresték Rómával, mivel a birodalom létét tekintették a béke és nyugalom biztosítékának. A második században az üldözés és elnyomás hatására elszaporodnak a császárok számára írt keresztény petíciók, amelyek azt bizonygatják, hogy a keresztények csak a császárok isteni kultuszát utasítják el, egyébként lojálisak a birodalomhoz, erkölcsi életük pedig jobb a pogány vallások követőinél, így Róma jobban tenné, ha nem üldözné őket. Írt ilyet Szent Jusztinusz mártír; Szardeszi Szent Meliton; a frígiai Hierapolisz püspöke, Apollinarisz; vagy Athenagorasz. Apollinarisz azt is bizonygatta, hogy a németeket és szarmatákat a keresztény légión (XII Fulminata) katonáinak imája miatt tudta legyőzni Róma a Dunánál (172 vagy 174). Azaz a keresztényektől a katonai szolgálat sem volt idegen, még egy pogány politikai hatalom szolgálatában sem, ha az valamiképp a hazájuk volt. Hiába, a császárok nem hallgatták meg a keresztények közeledést kezdeményező szavait, Marcus Aurelius filozófuscászár kifejezetten nem kedvelte őket, az ő filozófiája államfilozófia volt, ami nem hagyott helyet a kereszténységnek. A keresztényellenes Kelszosz is kooperációra szólította fel a keresztényeket. Válaszul Antiochia püspöke, Teofil jelezte, hogy Kel-

⁹ Grant: I.m.; Sály Pál: *Az ókeresztény állambölcsélet vázlatja*. Budapest, 2023, Szent István Társulat.

¹⁰ Tit 3,1.

¹¹ Andrew J. Ekonomou: *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752*. 2007, Lexington Books, 22.

¹² Justo L. Gonzáles: *The Early Church to the Dawn of the Reformation. The Story of Christianity*. Vol. 1. New York, 2010, Harper Collins Publishers, 91–93.

¹³ Apol. 42, 1.3.; Levél Diognétoszhoz 5–6. (In *Apostoli Atyák*. Szerk. Vanyó László–Perendy László. Budapest, 2018, Szent István Társulat, 394–411.); Grant: I.m. 263.

szosz nyitott ajtón kopogtat, de ugyanakkor határozottan különbséget tett imádás és tisztelet között, leszögezve, hogy a császárnak az utóbbi jár. Sőt, szerinte a római uralom Istennek köszönhetően növekedett, habár időnként visszaéltek vele. Azaz a püspök hitet tett a monarchia mellett, melyet istentől valónak tekint. Athénagorasz túlzó dicséretekben részesíti a császárt, majd a birodalom sokszínűségére apellál, amelyet a birodalom tolerál, s így fenntartja a békét. A keresztények imádkoznak a császáért, sőt a birodalom növekedéséért és sikeréért is. A kormányzat tekintélye „felülről” származik. Meliton egyenesen a kereszténység hivatalos elfogadása mellett érvelt, szerinte a monarchia érdekeit az szolgálja legjobban, ha a kereszténységet teszi meg alapjának: a keresztények lojálisak a monarchiához, ami cserébe megvédelmezné őket.¹⁴

Voltak persze más hangok is, például a montanista szekta, ami a világból való kivonulást hirdette, valamiféle „eredeti” keresztény fegyelemhez való visszatérést, és Krisztus közelgő második eljövetelét. A keresztény vezetők és a többség azonban nem osztotta ezt a felfogást. Természetesen a világból való kivonulás és a politika ignorálásának vagy akár megvetésének szabadsága megmaradt, hisz a szerzetesség is ebből az attitűdből nőtt ki. A keresztény vezetők minden alkalommal, amikor az eszkatologikus remények felébredtek, figyelmeztettek, hogy az evangéliumok szerint nem tudjuk, mikor tér vissza Krisztus és jön el a világ vége,¹⁵ így békésen és együttműködően kell élni a világban, ami amúgy is Isten csodálatos teremtése.

Ugyanakkor nagyon is érthető módon az üldözések keserűséget is kiváltottak, szembenállást Rómával. Diocletianus 303-as nagy keresztényüldözése talán a legsúlyosabb volt. Nem csak esküt követeltek a keresztényektől, hanem lerombolták a keresztény templomokat, és elkobozták a szent iratokat is.

A politika eredete

De miért igyekeznek rendületlenül az uralkodók kegyeibe férközni még az általuk üldözött keresztények vezetői is? A politikai hatalom Szent Pál¹⁶, az ókeresztény szerzők és Aquinói Szent Tamás számára¹⁷ is isteni eredetű. Az ókeresztény szerzők – mind a konstantini fordulat előtt, mint után – magától értetődően fogadják el az államhatalom létét: szerintük mindenféle hatalom Istentől ered, még a zsarnoké is. Az őskereszténységtől kezdve a keresztények nem felforgatók, hanem jó alattvalók, jó állampolgárok, akik betartják a törvényeket. Az isteni üdvterv részé-

¹⁴ Grant: I.m. 88–100.

¹⁵ Mk 13,32; 1Tesz 5,2

¹⁶ Róm 13,1–7.

¹⁷ Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*. Máriabesnyő, 2016, Attraktor, 24–25.; 99–106.; 161–162.

nek tekintik, hogy Isten Fia az augusztusi béke idején született, a császári uralom pedig az mennyei uralom földi mása, ami csak egyeduralom lehet. A kereszténység tehát korán elköteleződik a monarchia mellett. A politikai teológiai indokok mellett ennek gyakorlati indoklása az volt, hogy a monarchia a legalkalmasabb az anarchia elkerülésére.¹⁸ De most nem az államformára és az egyéb politikaelméleti problémákra koncentrálunk, pusztán az állam és politika létrejöttére. Szent Ágoston szerint a rossz uralkodó a bűnösöknek büntetés, az igazaknak próbatétel.¹⁹

De miért van egyáltalán állam és politika? A keresztény felfogás szerint a bűnbeesés előtti Édenkert volt az ember időtlen, történelem- és politikamentes (mert konfliktusmentes) állapota. A történelmet a bűnbeesés (az emberi természet eme megromlása) indította el. Az Édenkert az Istennel és egymással megélt, konfliktusmentes harmónia állapota volt – azaz történelem és politika akkor van, ha van konfliktus. A bűnbeeséssel: lett.²⁰ A bűnbeesés előtt az Édenkertben a bevett keresztény nézet szerint egyenlőség, szabadság és a javak közös élvezete volt a jellemző. Az ember szociális lény volt, de nem politikai. A kormányzat, uralom, tulajdon isteni rendelésű büntetés és gyógyszer a bűnbeesés utáni ember számára. A családi hierarchia természetes, a politikai rend nem az.²¹ A politikai hatalom megítélése – jegyzi meg Joseph Canning – szerzőnként aszerint is változott, hogy inkább büntetésnek vagy inkább gyógyszernek tekintette azt valaki.²²

Ezügyben majd Arisztotelész későközépkori felfedezése vet fel kérdéseket a teológia számára, hiszen a Szent Ágoston mellé felzárkózó, dominánssá váló arisztotelianus gondolkodás, melynek Aquinói Szent Tamás a legjelesebb képviselője, pozitívabban tekint a világi hatalomra, természetes dolognak tartva azt, mivel az ember Arisztotelész híres megjegyzése szerint zoón politikón, „természete szerint politikai állat”.²³ Némi hangsúlyeltolódást jelent ez tehát, hiszen az ember bűnbeesés utáni romlott természetéhez a korábbi felfogás szerint is a politikai uralom léte passzol, de az édeni, eredeti természetünknek nem lett volna rá szüksége. Szent Tamás szerint viszont a bűnbeesés előtti ártatlanság állapotában is lett volna ilyesmi, mivel ez a természetes.²⁴ Az ágostoni felfogás jóval pesszimistább a politikai hatalommal kapcsolatban, mint a tomista, de nem utasítja el.

Akárhogy is volt a bűnbeesés előtt, utána a politika (uralom és konfliktus) szükségszerű és elkerülhetetlen a rendezett élethez. Ha pedig ez a helyzet, érdemes

¹⁸ Sály 2023. 11–40.

¹⁹ DCD V, 21.

²⁰ Schütz Antal: *Isten a történelemben* (1934). Budapest, 2023, Jel, 172–175.; Puskás Attila: *A kegyelem teológiája*. Budapest, 2011, Szent István Társulat, 206–253.

²¹ Lásd pl. DCD XIX. 15.

²² Joseph Canning: *A History of Medieval Political Thought 300–1450*. London–New York, 1996, Routledge, 39–40.

²³ Politika 1243a. Joseph Canning: *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*. 2011, Cambridge University Press, 3.; Canning: *A History of Medieval Political Thought 300–1450*. 125–134.

²⁴ Summa Theologiae I. q. 96. a. 4.

igyekeznünk, hogy a hatalom barátságos legyen velünk szemben. Sőt mi több: ha van isteni üdvterv, isteni igazság, akkor azt érdemes nem csak egyenként, hanem közösen, mint közjót megpróbálni követni, egymást segítve az üdvösség felé vezető úton: „amint a mennyben, úgy a földön is”, már amennyire ez töredékesen lehetséges. Logikus, hogy ha a politikai közösség távolabb kerül az isteni igazságtól és rendtől, ez rossz hatással lehet rá, ha közelebb kerül hozzá, az pedig jótékonyan hathat rá.

Konstantin kereszténysége

A harmadik század végén Diocletianus létrehozta a tetrarchia intézményét, először társcsászárt vett maga mellé, Maximianust, majd mindketten választottak egy helyettest. 293-ban a birodalom keleti felét irányító Diocletianus Galerius, a nyugati felét irányító Maximianus pedig Constantinus Chlorus hadvezért vette maga mellé. Chlorus fia volt a későbbi Konstantin császár, aki Diocletianus udvarában nevelkedett. 311-ben Galerius türelmi rendeletet adott ki, de ekkor Itáliát valójában Maximianus fia, Maxentius irányította, aki válaszul maga is kiadott egy türelmi rendeletet, többek közt visszaszolgáltatta a római egyház javait Szent Miltiádész püspöknek, azaz a pápának.

A következő évben, 312-ben Konstantin Maxentius ellen fordult. Az észak-itáliai városok meghódoltak neki. Mikor nem túl nagy seregével elérte Róma külvárosait, Caesareai Eusebiosz püspök, Konstantin nagy pártolója szerint látomása volt: a nap felett megjelent neki a kereszt, a keresztben ezekkel a szavakkal: „E jelben győzni fogsz.” Majd megjelent neki Krisztus, aki azt mondta neki, eme jelet tegye katonái jelvényé. Ez a Chi Rho-szimbólum, azaz a krisztogram (☩), ami a Cristos görög megfelelője (ΧΡΙΣΤΟΣ) első két betűjének kombinációja. Konstantin azt mondta Eusebiosznak, hogy a jelenségnek az egész sereg szemtanúja volt.²⁵ Ugyanakkor a császár tanácsadója, a „keresztény Cicero”, Lactantius éjszakai álom-látomásról ír.²⁶ Október 28-án aztán csata közben a Tiberis folyón átívelő, Róma-közeli Milvius-híd – mely ekkor pontonhíd volt – leszakadt Maxentius és serege alatt, ő pedig belefulladt a folyóba. Konstantin győzött.²⁷ Nagy



Egy Konstantint ábrázoló bronz kolosszus feje (4. század).

²⁵ Eusebius of Caesarea–Averil Cameron–Stuart Hall: *Life of Constantine (Vita Constantini, CV)*. 1999, Oxford University Press, I. 28–32.

²⁶ Lactantius: *De Mortibus Persecutorum*. 1984, Oxford University Press, 44.

²⁷ A látomás egész kérdésköréről lásd Leithart: I.m. 68–96.

Konstantin ugyan valóban véget vetett a keresztényüldözésnek, bevezette a vallás-szabadságot, és császári kultusszá tette a kereszténységet, a 313-as „milánói ediktum” azonban ebben a formában valószínűleg fikció, nem létezett.

Nagy Konstantin uralma alatt az uralkodását kísérő kultuszból és jelképekből fokozatosan tűntek el a pogány elemek (érméiről 320-ra); gyakran használt olyan fordulatokat, amelyek a pogányok és a keresztények számára egyaránt elfogadhatóak voltak; megölette a feleségét, Faustát, illetve a fiát, Crispust; és csak a halálos ágyán keresztelkedett meg. Vajon ő is, mint Géza fejedelmünk, úgy gondolta, hogy elég gazdag több istennek szolgálni, és csak hatalompolitikai okokból pártolta a kereszténységet?

Aligha. Uralma alatt a Római Birodalom lakosságának alig 10 százaléka volt keresztény, és épp ő vetett véget az utolsó keresztényüldözésnek. Nagy Konstantin kiváló politikai tehetséggel rendelkezett, azaz nagyszerű hatalomtechnikus volt, de nem volt cinikus. A szakirodalomban mára egyetértés uralkodik arról, hogy megtérése őszinte volt – az elejétől fogva.²⁸ Már Rómába való bevonulásától kezdve elsőséget adott a keresztény szimbolikának, nem vonult be Jupiter templomába áldozatot bemutatni, templomot építtetett a saját költségén, s egész életében keresztényként élt. Uralma alatt végig konzisztensen támogatta a kereszténységet, segítette az egyházat. 314-től kezdve Isten szolgájaként hivatkozott magára. Felesége és fia meggyilkolásának oka és körülményei vitatottak, nem állnak rendelkezésünkre bizonyítékok.

Glen L. Thompson szerint párhuzamot vonhatunk közte és a bibliai Dávid király között. A politikai vezetők, akárcsak minden keresztény, esendő és bűnös emberek, akik időről időre önző és bűnös döntéseket hoznak, egészen akár a gyilkosságig. Ez azonban nem jelenti azt, hogy amúgy ne lennének őszintén hívők. Ami pedig Nagy Konstantin halálos ágyáig elhalasztott megkeresztelkedését illeti: valószínűleg a belső megtérése hosszú folyamat volt, és lehetséges, hogy ő maga is feszültséget látott a császári tisztség és a kereszténység között, ezért várt élete végéig.²⁹

Konstantin és az egyház

Az első keresztény császár valóban „beleszólt” az egyház ügyeibe, leginkább szervezési oldalról. A legfontosabb számára a kereszténység egysége volt, nem döntött a püspökök helyett, de rávette őket döntések meghozatalára. Az első probléma, amivel szembesült, a donatista szakadás volt.

²⁸ Edward L. Smither: *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*. 2014, Pickwick Publications, 5–25.; Leithart: I.m. 9–10.

²⁹ Smither: I.m. 5–25.

Donatus észak-afrikai püspök és követői, a donatisták szerint nem volt érvényes azon papok, püspökök működése, akik meghajlottak, és kiszolgáltatták a szent iratokat vagy bármi más módon kompromittálódtak a diocletianusi üldözés alatt. Emellett a meghajlókat újrakeresztelték. Nem fogadták el a konstantini vallásbékét, csak az üldözött egyházat, a mártírok egyházát tekintették hitelesnek. A szakadás jó száz évig tartott, a donatisták ezután elerőtlenedtek. A donatista álláspont érthető volt, hiszen azokat tekintették igaznak, akik kitarítottak az üldözésben. A donatista válság kapcsán kristályosodott ki az a tanítás a kereszténységben, hogy a papok működése, az általuk kiszolgáltató szentségek érvénye az ő személyes állapotuktól független, hiszen végső soron mindenki bűnös. Ugyanez igaz a keresztségre: az örökké érvényes. Szent Ágoston sokat küzdött a donatisták ellen, ugyanakkor jó keresztényeknek tartotta a többségüket. A donatistákkal szembeni állami fellépés értékeléséhez tudnunk kell, hogy azok gyakran erőszakosan léptek fel a katolikusok ellen, akár a gyilkosságig is elmenve, megfosztva életüktől katolikus papokat, püspököket, a híveket zaklatva, templomokat foglalva. Azaz egyszerűen a közrend fenntartása miatt is fel kellett lépni ellenük.

Mindenesetre 313-ban a(z amúgy Róma-ellenes) donatisták Konstantinhoz fordultak Caecilianus karthágói püspök ellen, akit *traditor*nak, azaz a szent iratokat kiszolgáltató egyházi személynek tartottak. A császár Miltiádész római püspökhöz (azaz a pápához, akinek ekkor még nem volt akkora hatalma az egész egyház felett) utalta az ügyet, azzal az elvárással, hogy teremtsen egységet. A Miltiádész által összehívott tanácskozás elítélte az újrakeresztelést, és Caecilianusnak adott igazat, ám egységet nem teremtett. Konstantin összehívott egy (utólag regionálisnak tekintett) zsinatot Arles-ba, ahol meg is jelent, de a tanácskozás ugyanazzal az eredménnyel ért véget, mint a római. Később az is kiderült, hogy egyébként a donatisták közt is vannak *traditorok*. 317-ben aztán Konstantin lényegében donatista-üldözésbe fogott, ami eltartott 321-ig. Elkoboztatta a donatisták vagyonát, bezáratta a templomaikat, lecsukatta egyes püspökeiket, sőt néhányukat megkínozták és kivégezték. Úgy gondolhatta, hogy a birodalom nem engedheti meg, hogy szakadás legyen az egy igaz Isten egyházában, mert az a birodalomra is bajt hozhat. Viszont a donatisták üldözése nem sült el jól, hiszen a donatisták új Diocletianusnak tekintették (ami igen kellemetlen az első keresztény császár számára), és igazolva látták álláspontjukat azzal kapcsolatban, hogy minden államhatalom ellenséges, és csak a mártíregyház a hiteles. 321 után viszont Konstantin belátta, hogy nem eredményes az üldözés – épp akkor, amikor a donatisták ügye egyre rosszabbul állt. Végül Konstantin a tolerancia mellett döntött, hazahívta a száműzetésben élő donatistákat, és türelmet hirdetett az észak-afrikaiaknak küldött levelében. A donatista szakadás nagyjából száz év múlva, 420 körül megszűnt.³⁰

³⁰ Az egész donatista kérdéskörrel lásd Szent Ágoston (Aurelius Augustinus): *Levelek a donatisták ellen*. Budapest, 2022, Szent István Társulat, 13–73. (Szabó Ádám Ágoston bevezető tanulmánya.); Henry Chadwick:



Konstantin császár felajánlja I. Szilveszter pápának a császári tiarát, a világi hatalom jelképét (Santi Quattro Coronati-bazilika, San Silvestro oratóriuma, 13. század).

Konstantin az ariánus iskola ellen is beavatkozott. Arius (260–336) tanítása szerint a Fiú nem egylényegű az Atyával. 323-ban egy száz püspökből álló zsinat elítélte és kiközösítette Ariust. Egy bithyniai zsinaton viszont igazhitűnek találták Ariust. Konstantin levelet írt a két szembenálló félnek, Ariusnak és felettesének, Sándor alexandriai püspöknek, melyben az egység és béke fontosságát hangsúlyozta. Kordobai Ossius spanyol püspök, a császár tanácsadója sikerrel hívott össze egy helyi zsinatot, ahol úgyszintén elítélték Ariust. Végül Konstantin császár maga hívott össze egy egyetemes zsinatot, mely Niceában ült össze 325-ben. A 250 püspökből csak öten voltak nyugatiak. Szilveszter pápa nem tudott jelen lenni kora miatt, két pap képviselte őt. A zsinat elnöke valószínűleg Kordobai Ossius volt. A zsinat elítélte Arius tanítását, és megfogalmazta a niceai hitvallást. A császár is részt vett a zsinaton, azután, hogy a püspökök meghívták. Mivel nem volt püspök, és még csak meg sem volt keresztelve, valószínűleg csak informális befolyása volt a tanácskozásokra. A szakirodalomban vitatott

az a klasszikus álláspont, hogy ő maga ajánlotta-e az ekkor megfogalmazott és máig használt hitvallásba beleírni a „homoousios” fogalmát, mely szerint a Fiú „egylényegű” az Atyával; de e mellett is szólnak érvek, a tanácskozások menetéről azonban nincsenek forrásaink. Konstantin ezután még évekig próbálta megbékíteni a feleket, megpróbálván meggyőzni az egyházi vezetőket, hogy engedjék hazatérni száműzetésükből a néhány arianista püspököt, illetve Ariust, hogy fogadja el a niceai hitvallást. 332-ben Nicomediában ült egy zsinat Arius ügyében, aztán Konstantin 334-ben Caesareába hívott össze zsinatot, de Arius elutasította a részvételt, így távollétében elítélték. Arius leveleket írt a császárnak, aki végül úgy döntött, elégettetti Arius könyveit, és száműzetésbe küldte őt, azonban nem tudta véglegesen megoldani a szakadást.³¹

A vád, hogy Konstantin püspöknek tekintette magát, úgyszintén kérdéses. Tett ilyesfajta kijelentéseket, de ezek a világi szférára vonatkoztak, egyfajta allegóriaként is lehet őket értelmezni. Mindenesetre császárként úgy gondolta, magának kell gondoskodnia a kereszténység egységéről, ha a püspökök nem tudják azt megoldani. Előfordult, hogy Konstantin elítélt püspököket, egyet biztos megpróbált letenni, s amikor Euszebioszt akarta kinevezni a helyére, ő elutasította azt a niceai rendelkezésekre hivatkozva. Konstantin egyes álláspontokkal ellentétben nem hívta magát „a püspökök püspökének”, ez a fia, II. Konstantius találmanya volt.³²

Konstantin és a vallásszabadság

Nagy Konstantin tanácsadója, a teológus Lactantius meglepően modernnek ható teológiai érvekkel támasztotta alá a vallásszabadsággal kapcsolatos álláspontját. Lényegében a lelkiismereti szabadságra hivatkozott, mondván, a vallás kérdése a szabad akarattal való választás kérdése, mivel senkire nem lehet ráerőltetni, hogy őszintén higgyen. A ráerőltetés hipokritává teszi az embereket, azaz csak színlelni fognak.³³

Nagy Konstantin lactantiusi keresztény volt, tolerálta a pogány vallások követőit – elvégre a birodalom lakosságának a 90 százalék pogány volt. Voltak pogány filozófusok is az udvarában, gyakran magas pozícióba helyezett pogányokat, és a hadseregben is bőven maradtak pogányok. A pogány csapatokat olyan monoteista imával vezette, amely mindenki számára elfogadható volt. Ezzel együtt nyilvánosan kifejtette, hogy szerinte a pogányoknak meg kellene

³¹ Grant: I.m. 234–249.; Smither: I.m. 91–104.; Leithart: I.m. 164–189.

³² Leithart: I.m. 147–163.

³³ Lactantius: *Isteni tanítások (Divine Institutiones, DI)*. Budapest, 2004, Kairosz, 49. Lactantiusról és Konstantinra gyakorolt befolyásáról lásd pl. Smither: I.m. 26–36.

térniük, és a kereszténységet követni. Továbbá a köztéri szimbólumok és építkezések is keresztények voltak a részéről. Konstantin nem volt semleges. Mivel a keresztények Istenének tulajdonította 312-es győzelmét, úgy gondolta, régi római módra, hogy meg is kell tartania Isten jóindulatát, azaz a hivatalos császári kultusznak kereszténynek kell lennie, és minden alattvalója is jobban tenné, ha ugyanígy járna el. Ugyanakkor nem engedett azoknak a keresztényeknek, akik a pogány vallások betiltását (a bálványimádásnak való véget vetést) követelték. A zsidókkal szemben előítéletes volt, de engedte őket hivatalt betölteni, és a zsinagógák elöljáróinak a papokhoz hasonlóan adómentességet adott. Ugyanakkor állami erővel lépett fel az olyan keresztény eretnokségek ellen, mint a novatianizmus, a donatizmus és az arianizmus, időnként akár erőszakot is alkalmazva.³⁴

Peter Leithart arra jut, hogy Nagy Konstantin vallásszabadsága őszintébb és koherensebb volt, mint olyan koramodern szerzőké, mint a vallásszabadság bajnokaként tisztelt John Locke. Locke szerint a vallásszabadság érdekében éles különbséget kell tenni vallási és a polgári szféra között, a vallás lényege pedig bensőleg élhető meg. A locke-i definíció, ami szerint a vallás valamiféle benső kegyesség, nincs összhangban a legtöbb világvallással, és főleg nincs összhangban a hagyományos kereszténységgel, mely szerint külső kötelességeink is vannak, nem mindegy például, hogyan imádjuk Istent, és el kell fogadnunk a kinyilatkoztatást, továbbá a keresztény tanítást. Ráadásul Locke végső soron a világi hatalom kezébe adja a vallásról való döntéseket. A katolicizmust például nem szabadna tolerálnia a hatóságoknak. Sőt, Locke felhatalmazza a világi hatóságokat arra is, hogy elnyomják az olyan vallási közösségeket, amelyek szorosabbra fűzik a tagok közti viszonyt, mint a más polgártársakkal valót.³⁵ Leithart szerint Locke álláspontja végső soron azonos az Alexis de Tocqueville által veszélyként felrajzolt „többség zsarnokságával”. Az istentisztelet és a spekulatív teológia szabad, de azon vallási csoportok elnyomhatók, amelyek a békét és közrendet veszélyeztetik, amit persze az állam határoz meg. Nagy Konstantin valláspolitikája azért koherensebb és őszintébb, mint Locke-é, mert nyíltan pártol egy vallást, a kereszténységet, de más kultuszok követőinek is meghagyja a szabadságát.³⁶

Edward Feser tomista filozófus Locke-monográfiájában rámutat, hogy Locke toleranciája is korlátos, hiszen lényegében csak a protestáns felekezetekre terjed ki, kizárva a katolikusokat és ateistákat. A problémát azonban nem oldja meg a tolerancia modern liberális felfogása sem (például John Rawlsé), mivel annak is vannak korlátai, azaz felállít bizonyos, mindenki által elfogadandó alaptételeket

³⁴ Leithart: I.m. 106–146.

³⁵ John Locke: *A vallási türelemről*. Budapest, 2003, Stencil, 158–252.

³⁶ Leithart: I.m. 140–145.

(a liberalizmus alaptételeit), amelyeket el kell fogadnia mindenkinek, aki tolerálható. Korlátlan toleranciát senki sem hirdet, a különbség ezügyben pusztán annyi Konstantin, Locke és a modern liberálisok között, hogy máshol húzzák meg a tolerancia határait (és egyik sem tágabb a másiknál).³⁷ Úgy látszik, a tolerancia hirdetése kirekesztéssel kezdődik, így eme kérdésben nehéz konzisztens álláspontot vallani, és inkább a politikai pragmatizmus a célra vezető.

Igaz, hogy később, Konstantin után a pogányellenesség direktebb formát öltött, pogány templomokat döntöttek le, pogányellenes pogromok is voltak, Theodosius 380-as ediktuma pedig kifejezte a császár azon vágyát, hogy minden alattvaló legyen keresztény. A császárok elkezdtek az egyházat az állam egy szervesének tekinteni, de a püspökök határozottan és hatékonyan ellenálltak. Mindez azonban nem a konstantini politika kiteljesítése, hanem annak elhagyása volt.³⁸

Konstantin talán nem tartotta be mindig a saját vallásszabadságról alkotott felfogását, azonban az egyes elszakadt keresztény szekták üldözése vélhetőleg nem saját meggyőződéséből fakadtak, hanem egy, a modernitás előtt általános nézetből, miszerint a vallás, a kultusz közügy. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a modern szekuláris, elvileg semleges állam sem semleges, és egyre inkább kereszténység-ellenes.

Az ókeresztény szerzők jelentős része a vallásszabadság mellett foglalt állást, hangsúlyozva, hogy a kényszer nem hoz valódi és tartós lelki változást, és inkább a meggyőzés eszközt kell alkalmazni. Igaz ugyanakkor, hogy a pogányok szabadságát egyre szűkítette a birodalom. Szent Ágoston ugyanakkor sokkal megengedőbb volt a pogányokkal szemben, mint a keresztény donatistákkal szemben, mivel védelmezte a kereszténység egységét.³⁹ Ugyanakkor számukra, mint a modernitás előtt bármikor, az elsődleges az igazság volt, nem a szabadság.

Értékelés

Végző soron azt mondhatjuk, hogy az egész helyzet új volt mind a császár, mind az egyház számára. Az egyház régóta szeretett volna megbékélni a birodalommal, és mint láttuk, számos keresztény szerző folyamodott a császároknál, hogy fogadják el a kereszténységet, sőt legyenek a szövetségesei. A korban senki nem gondolta, hogy a kultusz, a vallás dolga magánügy, az közügy volt; ezért senki nem gondolta, hogy a vallás teljesen külön kezelendő a közügyektől, a politikától. A világi dolgok sorsa az istenek – vagy az Isten – jóindulatától függött. Szekularizmus nem létezett. Konstantin egyenjogúsította a keresztényéget, és

³⁷ Edward Feser: *Locke*. 2007, Oneworld, 151–162.

³⁸ Leithart: I.m. 145–146.

³⁹ Sály: *Az ókeresztény állambölcselet vázlatja*, 85–95.

császári kultusznak tette meg. Úgy gondolta, ettől is függ a birodalom jóléte. Ugyanakkor vallási toleranciát hirdetett, még ha nem is tartotta be mindig. Fontos viszont, hogy nem a pogányok ellen lépett fel határozottan, hanem a kereszténységen belüli szakadások ellen, mivel ezt tekintette veszélyesebbnek. Mindenesetre habár a birodalom szempontjából is fontosnak tartotta a kereszténység ügyét, és főleg kezdeményezői oldalon be is avatkozott az egyház ügyei-be, nem gyűrte maga alá azt. Gyakran püspök és teológus tanácsadói javaslatára cselekedett.

Időnként egyetértés, időnként surlódás jellemezte a császár és az egyház viszonyát, a jóindulat és együttműködési szándék azonban mindkét oldalról megvolt. Az egyház gyakran hozott a császárnak nem tetsző döntést, és időnként a püspökök is kimutatták a foguk fehérjét. Leginkább jóindulattal telt tanulási időszaknak nevezhetjük a konstantini császárságot mindkét fél szempontjából. Az az állítás, hogy az egyház ekkor romlott meg és tért le az igaz útról, bizonyosan nem igaz, hiszen a konstantini fordulat nem eltérítette az egyházat, hanem sokkal inkább beteljesítette az addigi reményeket, egyértelműen kifejtett kívánalmakat.

A keresztények számára nem lehet elvetendő, ha a politika ellenségesből vagy semlegesből barátságossá válik számukra, esetleg lehetőség nyílik az együttműködésre is. Ugyanakkor észben kell tartaniuk a világ és az ember esendőségét. Az olyan ókeresztény szerzők, mint Tertullianus és Órigenész, valamint a konstantini fordulat nagy támogatója, Caesareai Euszebiosz, talán túlságosan optimisták voltak, amikor a Róma által biztosított békében, majd a megkeresztelkedett császárságban valamiféle keresztény történelmi haladást láttak, mint ami nem pusztán segíti Krisztus ügyét, de valamiféle evilági krisztusi beteljesülés felé vezet.

Szent Ágoston a krisztianizált birodalom szkeptikus támogatója volt: örült a császárság megkeresztelkedésének, de figyelmeztetett, hogy akárcsak az emberek, az emberek által működtetett intézmények is esendők. Nem lehetséges a Civitas Dei tiszta megvalósulása a földön, ugyanis a keresztények is tökéletlenek. Ugyanakkor, szemben a donatisták elképzelésével, nem csak a tökéletes egyház a hiteles egyház, hiszen a kereszténység a bűnösök vallása, az egyház a bűnösök egyháza. A Civitas Dei pedig csak a történelmen kívül valósul meg teljesen. Ágoston nem volt a teokrácia híve, az együttműködést állam és egyház közt habár nem idealizálta, de támogatta, jónak tartotta, és nem tartotta a kettőt külön hatalomnak.⁴⁰

Amit Nagy Konstantin példájából és Szent Ágoston felfogásából le lehet szűrni, az az, hogy nem csak a tökéletes keresztény a hiteles keresztény, illetve nem kell túl sokat várni sem az államtól, sem a keresztény politikusoktól.

⁴⁰ Chadwick: I.m. 101–114.

Emellett pedig bátorítást jelenthetnek ahhoz, hogy a keresztények ne a liberális szekularizmus (szekuláris liberalizmus) kívánalmaihoz igazodjanak, egyfajta tudathasadásos állapottal annak előfeltevéseit és keretrendszerét fogadva el valamiképp – tévesen – keresztényinek.

A kereszténység és állam viszonya sokféleképp alakult a történelem folyamán, még a középkori összefonódás idején is nagy viták öveztek a helyes kapcsolatok mibenlétét, majd jött a modernkori elválasztás.⁴¹ Nincs egy biztos recept. Az éles elválasztás sem biztos recept (a francia laikus modellben mégis kénytelen együttműködni állam és egyház, ugyanis a templomok és más egyházi ingatlanok jelentős része állami tulajdonba vétetett, ami gyakran inkább átok, mint áldás⁴²). Két dolog azonban világos az ókori kereszténység birodalomhoz való viszonyából: egyrészt hogy végül elvetették, eretneknek titulálták a tiszta (későbbi kifejezéssel: puritán), egyedül hiteles mártíregyház gondolatát; és hogy a keresztény gondolkodás kezdettől fogva, már az első századokban elfogadta az állam és politika létét, és lehetőség szerint együttműködésre törekedett a politikával.

⁴¹ Lásd pl.: Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Budapest, 2002, Osiris; Uő: *Conciliarism, Humanism and Law: Justifications of Authority and Power, c. 1400–c. 1520*. 2021, Cambridge University Press; Gericz József: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*. METEM, 1995.; Csóka Lajos: *Állam és egyház a fejedelmi abszolútizmus és a felvilágosodás korában*. Budapest, 1941, Szent István-Társulat; Csiziné dr. Schlosser Annamária: *Az egyházak jogalanyisága (doktori értekezés)*. Budapest, 2011, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar; Birkás Antal: *Állam és egyház kapcsolata az európai unió országaiiban. Modellek, alternatívák*. 2018, Patrocinium.

⁴² Bozsóky Pál Gerő: *Az állam és az egyház kapcsolatai Franciaországban*. Újvidék, 1992, Agapé.

FRENYÓ ZOLTÁN

A POLITIKAI TEOLÓGIA

Mi az, és mi nem az?

I. A probléma

ÉVTIZEDEK ÓTA észlelve a téma tárgyalásmódját, szükségesnek érzem a címben megfogalmazott kérdésfelvetést. Megállapíthatjuk a kifejezés mindkét szavának elfogadott előfordulását. A „politikai” jelző a humán tudományosságban is sűrűn használatos; létezik politikai filozófia, politikai gazdaságtan, politikai teológia. Ami a „teológiát” illeti, ennek vannak ágazatai, mint amilyen a szociálteológia, az erkölcszteológia. Ezekon kívül létezik a politikai katolicizmus. Mindezeket többé-kevésbé körül lehet határolni. (Most eltekintünk attól, hogy a „teológia” szó jelentése erős változáson ment keresztül a történelem folyamán, amíg a pogány istenképzetektől a keresztény istentanig eljutott.)

Ha szemügyre vesszük, hogy a „politikai teológia” kifejezés manapság milyen bemutatásban, megvilágításban szerepel, meglepő és nyugtalanító képet kapunk. A politikai teológia képlékeny, elmosódó és széles határokkal bíró ágazatként tűnik föl. Feltűnő, hogy szüntelenül magyarázatok kísérik, mit kell alatta érteni, ami a legvilágosabb jele annak, hogy mára zavarossá vált, pontosabban összezavart eszméről van szó.¹ Némi túlzással azt lehet mondani, hovatovább bármi, aminek valamilyen köze van a társadalomhoz és a valláshoz, könnyedén megkapja a „politikai teológia” jelzőt, és bárkinek, aki ilyen területekkel foglalkozik, annak „politikai teológiája” van.

Mintha nem lenne elég, hogy valaminek a filozófiájáról beszélünk; nagyobbat kell mondani: a tárgynak egyenesen teológiája van. Ez pedig visszaélés a szó rangjával és tiszteletével: támadhatatlanná, sérthetlenné kívánja tenni a kategóriát. A teológiának ebben a lerántásában szubjektíve van valami bizarr, valami taszító bizalmaskodás, és valami önkényes benyomulás egy inadekvát területre. A politikai teológia újkori szóhasználata tulajdonképpen a teológia profanizálása.

A „politikai teológia” erőltetett, nyakló nélküli használatára nézve példákért nem is kell külföldre pillantanunk, itthoniak is szép számmal akadnak. Geréby György például „A János-apokalipszis politikai teológiája” című előadásával szerepelt egy

¹ Jogosan veti fel a kérdést Vásárhelyi Árpád: Mit jelent a politikai teológia ma? In *Politikatudományi Szemle*. XXVI. évf. (2017) 1. sz. 163–171. Nagyon indokoltan teszi szóvá a terminológiai kuszaságot Jancsó András: A vita lehetetlenségéről. Megjegyzések a politikai teológia fogalmához. In *Bonus intra, melior exi. Az MCC PhD-programjának zárótanulmányai, 2021/2022-es évfolyam*. Szerk. Csurgai-Horváth Gergely. Budapest, 2023, MCC Press, 61–80.

2013-as konferencia programfüzetében.² Elemzésünk meg fogja mutatni, ebben az esetben mennyire nem a helyén szerepel a szóban forgó fogalom. Geréby egy másik írásában Carl Schmitt „politikai teológiájáról” beszél, mintha lenne neki.³ Ezzel szemben Carl Schmitt jogtudós és politikai filozófus volt, akinek államfilozófiája van (amelyben – mint ismeretes – beszél az úgynevezett „politikai teológiáról”). Hasonlóképpen Tallár Ferenc is Carl Schmitt politikai teológiájáról értekezik.⁴

Jan Assmann sokat idézett könyve széles területen, Egyiptomban, Izraelben és Európában egyaránt megpillantja a politikai teológiát, a fogalomnak pedig egy egészen semmitmondó meghatározását adja, miszerint a politikai teológia tanszerűen kifejtett beszéd uralom és üdvösség kapcsolatáról.⁵ A két évtizeddel ezelőtt megjelent *Politikai teológia – történeti perspektívában* című tanulmánykötet⁶ a 17–18. század számos filozófusának gondolkodását elemzi a „politikai teológia” közös nevezője alatt. Megítélésem szerint itt leginkább csak Spinoza ilyenét való tárgyalása jogos és releváns, azért, mert ő maga saját jogon állt elő az így megnevezett és határozott tartalmú politikai teológiájával,⁷ míg a többi esetben vallásfilozófiának kellene minősíteni a tárgyalt eszméket. Ezt követte egy tanulmánykötet, *Fejezetek a politikai teológia történetéből* címmel, amely e történetet egyetemessé téve teljesen parttalanáá tágitotta a politikai teológia érvényét.⁸

Két évtizeddel ezelőtt egyik írásában Máté-Tóth András igyekezett meghatározni a politikai teológia fogalmát. Hangoztatta a politika és a teológia elválaszthatatlan összefüggéseit, a kereszténység társadalmi közegét, a teológia kontextualitását, rámutatott arra a közös vonásukra, hogy a politika és a teológia – úgymond – egyaránt perspektívát ad, összegyűjtött lehetőleg minden olyan elemet, amely minél szorosabban egymás mellé állíthatja a teológiát és a politikát. Mintha ennek az lenne az eredménye, hogy politikai teológia létezik. Definíciót is ad, mondván, a teológia egy bizonyos ponton politikai teológiává válik: „Akkor válik azzá, ha az adott társadalmi rend és a kereszténység alapmintázatának legfőbb motívumaira kérdez rá: az Evangélium központi üzenetének kortárs relevanciájára az

² A Magyar Patrisztikai Társaság *Vallás és hatalom az egyházatyák korában* című, XIII. konferenciája. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2013. június 27–29.

³ Geréby György: A „párthus nyíllövés”. Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról. In *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és esztétörténeti tanulmányok*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Budapest, 2004, Argumentum, 201–220.

⁴ Tallár Ferenc: Sacrum és politicum. Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretetközösség. In *Világosság*, XLIV. évf. (2003) 7–8. sz. 79–92.

⁵ Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Budapest, 2008, Atlantisz, 19.

⁶ *Politikai teológia – történeti perspektívában. Filozófia, politika, teológia a XVII–XVIII. században*. Szerk. Boros Gábor. Budapest, 2006, Tudástársadalom Alapítvány /Világosság Könyvek 2/.

⁷ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest, 1978, Akadémiai, 19. fejt. Különösen: 278, 283. Ld. még: Boros Gábor: Hobbes, Spinoza és a politikai teológia. In *Kellék*. 2001. 17. sz. 81–124.; V. V. Szokolov: *Spinoza filozófiája és a jelenkor*. Budapest, 1981, Gondolat, 323–332.

⁸ „Királyrá lett a te Istened”. *Fejezetek a politikai teológia történetéből*. Budapest, 2008, Akadémiai.

adott kultúra közegében, s az egyház(ak) magatartására, valamint az ezek mögött meghúzódó vezérelvekre a többi társadalmi alrendszerhez való viszonyban. (...) A politikai teológia kritikus és alapvető rákérdezés arra, ahogyan az adott társadalomban élnek és gondolkodnak a keresztények, működik az egyház és hirdeti az Evangéliumot. Más szóval, a nyilvánlatkoztatás rendszerezett és önkritikus kifejtése az adott politikai és eszmei térben.”⁹ Ez a megközelítés véleményem szerint tévút; nem véletlen, hogy tulajdonképpen érthetetlen és fogalmi homályban marad.

II. A politikai teológia antik fogalma

Ezek után lássuk, valójában mit jelent a politikai teológia. A politikai teológia se nem teológiai irányzat, se nem szociális tanítás, se nem politikai filozófia. Míg a politikai filozófia a politikának a filozófiája, s így a filozófia politikaelméleti része, addig és ezzel szemben a politikai teológia nem a politikának a teológiája – ez a téves modern használat –, hanem a „pogány” teológia politikai vetülete az antik használatban. *A politikai teológia nem más, mint az az eszme, miszerint a vallásra az erkölcsi és az államrend fenntartása érdekében szükség van.* Némileg hasonlít a modern „kulturális kereszténységhez”, amely szerint, bár hit nélkül, de a kereszténység kulturális értékeit hangsúlyozza valaki. Vagy egy másik, köznapi – talán kicsit sántító – hasonlattal élve: olyan, mint amikor valaki sorozás-alapú katonaaállítás igényel, mondván, a katonai nevelés jót tesz az ifjúságnak fegyelem, állóképesség és szocializáció tekintetében, de természetesen valóságos háború nélkül. A politikai teológia is azért támogatja a vallást – pedig nem hisz benne (bár éppen hihet is) –, mert általa gondolja biztosítottnak a társadalmi rendet, a hatalom tekintélyét, a közerkölcs érvényét és a békét.

A politikai teológia az antik vallásfilozófia kereteiben, az úgynevezett „theologia tripartita” fogalomrendszerében tűnik föl.¹⁰ A „theologia tripartita” megnevezés kialakult formájában azt az antik vallásfilozófiai elvet jelöli, amely szerint a vallásnak három vonatkozása, fajtája, tartalma különíthető el egymástól; rögzült elnevezéssel ezek: 1) theologia müthiké (θεολογία μυθική), theologia fabulosa, költői teológia, 2) theologia politiké (θεολογία πολιτική), theologia civilis, politikai teológia, 3) theologia phüsziké (θεολογία φυσική), theologia naturalis, természeti teológia.

Az elv eredete bizonytalan, nem egy ember nevéhez, s nem is csupán egy irányzathoz fűződik; lassan, egy hosszabb folyamatban áll össze, s azt lehet mondani, elemei az antikvitásban a gondolkodás általános mintáit tükrözik.

⁹ Máté-Tóth András: Politikai teológia. In *Vigilia*. LXXI. évf. (2006) 6. sz. 425–431. Az idézet: 427.

¹⁰ Vö. Frenyó Zoltán: *A theologia tripartita. A hármas vallástan eszméje az európai civilizáció kereteiben*. Budapest, 2023, Szent István Társulat.; Uő: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Budapest, 2018, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézete–Szent István Társulat. „A 'theologia tripartita' ártértelezése Szent Ágoston vallásfilozófiájában” című fejezet: 299–348.

Ha kialakult formájában szemügyre vesszük, egy darabig úgy tűnik, hogy bizonyos értelemben az átfogó vallásfilozófia teljes alapja benne van, s a maga logikája alapján más irányulás, dimenzió tulajdonképpen nem képzelhető el.

Tartalmát, tárgyát, terjedelmét tekintve az elv az alábbi összefüggéseket jelenti: 1) A theologia fabulosa tárgya a mítosz, a költők művelik, s a színházban jelentkezik. 2) A theologia civilis tárgya a polgári, politikai közösség, az állami, társadalmi, nyilvános kultuszban áll fenn, s színtere a város és a templom. 3) A theologia naturalis tárgya a „fizika”, vagyis a természetfilozófia, az ebből adódó istentan, a filozófusok művelik, érvénye az univerzumban van.

Meg kell fontolnunk, hogy mindhárom istentannak külön-külön egyaránt van pozitív és negatív tartalma, vonatkozása. Egyrészt mindhárom elemnek jogosultsága van (1. a hit/érzéki-esztétikai/képszerű összefüggésében, 2. az értelem és 3. a társas mivolt/rend/jog/erkölcs alapján), másrészt mindhárom elem kritizálható az egész vallás fogalma alapján.

A theologia fabulosára irányuló kritika alapja és kezdete az antropomorfizmus közismert bírálata Xenophanésztól kezdve, vége az egyházatyák kritikája, akik az istenek életének visszasságait tűzik tollhegyre.

A theologia civilisre irányuló bírálat jogosult mint: a) az euhémerezmus bírálata (az elv szerint az istenek egykor királyok voltak; ez ateizmus), illetve uralkodók istenítésének bírálata, b) vallás és állam túlzott egybefonódásának bírálata (ez nem antik, hanem újkori vád; a problémát először a constantinusi kor jelenti; éppen erre irányul az augustinusi válasz), c) rossz kultuszok bírálata, d) a vallás túlzott intézményesülésének, formalizmusának, világiasságának bírálata.

A theologia naturalisra irányuló kritika elfogadható, amennyiben: a) filozófusok „istenei”, elvei voltaképpen nem vallás (hit), hanem „lelketlen” észvallás, b) filozófia aláássa a vallást, kritikussá, szkeptikussá tesz, c) az egyénit erősíti a közösséggel/hatalommal, állammal/egyházzal szemben.

Míg fenomenológiai-reális szempontból bizonyos egyenrangúságot tételezhetünk (a theologia civilis és a theologia fabulosa történeti adottság, működő, objektív, s ráadásul fontos társadalmi és kulturális tényező), metafizikai-logikai szempontból felmerül a különbség és a prioritás kérdése, továbbá a történeti sorrend.

Úgy tűnik, a filozófusok (éppen föllépésük szellemében) először a theologia naturalisnak tulajdonítanak igazságértéket, a többi teológiát ennek alapján bírálják. Később egy ideig inkább rangsor nélküli felsorolásokban szerepel a három fajta theologia, míg Augustinustól ismét a theologia naturalist tekintik a legértékesebbnek (bár nem végsőnek) a három irány közül. A kezdetekhez tartoznak az őselvek és mitikus istenképzetek preszókratikus szétválasztásának elemei (a költők és a filozófusok harca¹¹ e téren is tetten érhető).

¹¹ „A költők és a bölcselők egyaránt igényt tartottak arra, hogy a bölcsesség forrásának kizárólagos birtokosai legyenek.” Katherine Everett Gilbert–Helmut Kuhn: *Az esztétika története*. Budapest, 1966, Gondolat, 7.; Ld. még: Hermann Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969.

A fontosabb filozófusok és írók, akiknél a tan feltűnik, illetve akikkel kapcsolatban a tan szóba jön, ismereteink szerint a következők: Arisztotelész, Epikurosz, Polübiosz, Cicero, Sztrabón, Plutarkhosz, Q. M. Scaevola, Philodémosz, M. T. Varro, Philón, Dio Chrysostomus, bizonyos értelemben Tertulianus és Euszebiosz. Közülük most csak Arisztotelész felfogását mutatom be, amely rávilágít arra, miről is van szó, illetve röviden érintem Cicero nézeteit.

Arisztotelésznél az elv jellegzetes módon tematikusan elkülönül és – első ízben – megjelenik három elemében és összefüggéseiben: „A régiek és ősatyáink a *mítosz* formájában azt a hitet hagyták a későbbi emberekre, hogy ezek a *csillaglények istenek*, s hogy az isteni való átöleli az egész *természetet*. A többit aztán már úgy *függesztették* ehhez mítikus formában a *tömeg meggyőzésére*, s a *törvényes rend* és a *közjó* érdekében. *Emberi alakot* és bizonyos más, élőlényekkel való hasonlóságot tulajdonítottak nekik, s más egyebet, ami ezekkel összefügg és az említett tulajdonságokkal összefér. Ha az ember mindezek hiedelméből csak azt az egy legfőbb dolgot veszi ki, hogy az egyszerű *szubsztanciákat isteneknek* tartották, ezt a tant *fenségesnek* és isteninek vallhatjuk. S mivel valószínű, hogy minden tudomány és filozófia már több ízben a lehetőség mértéke szerint kifejlődött és azután újra feledésbe ment, ezekben a nézetekben is egy régebbi *bölcsesség* maradványait láthatjuk, melyek egészen a mi időnkig megmaradtak. Tehát atyáinknak ez a nézete és az ősöktől örökölt hagyomány nekünk csak ennyiben világos.”¹²

Arisztotelész tehát világosan rögzíti a három elemet, a mítosz, a természetfilozófia és a társadalmi vonatkozások témáit. Racionálisan beszél arról, hogy a fizikai és filozófiai létalapokat (csillaglények, szubsztanciák) megistenítették, illetve antropomorfizálták a tömeg számára. Az elvek istenítését fenségesnek tartja, tehát helyesli a theologia naturalis theologia fabulosává formálását, valamint a közjó és a törvényes rend érdekében theologia civilis-szé alakítását is. Önmagában a theologia fabulosa és a theologia civilis homályos lenne az ő tudománya számára, de az előbbieket miatt egyesítésük bölcsességet jelent.

Cicerónál 1) a hármas megkülönböztetés szintén megtalálható, 2) a vallásnak szerinte erkölcsi haszna van, 3) a vallás, istentan igazságértékében szkeptikus. A létező istenképzeteket szerinte valószínűleg a bölcsek és az államvezetők találták ki társadalmi szempontok miatt; viszont mint felelős államférfi nem kívánja cáfolni az istenek létét. Úgy tűnik tehát, hogy Cicerónál a theologia civilisnek van elsőrendű jelentősége (az államrend és jóerkölc miatt), amelyet szolgál a theologia fabulosa; mint filozófus pedig bizonyos mértékig képviseli a theologia naturalist is.¹³

¹² Arisztotelész: *Metafizika A*, 12. könyv, 8. fejezet, 1074 b. Ford. Halasy-Nagy József. Budapest, 1936, 310–311. Kiemelések: F.Z.

¹³ Bővebben ld. Frenyó Zoltán: Kell-e a vallás? Hume és Cicero vallásfilozófiájának különbsége. In Uő: *Fogalombarc. Filozófiai tanulmányok*. Budapest, 2023, Kairoz, 7–70.



*Vergós-műhely: Szent Ágoston vitája az eretnekekkel
(Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona, 1475–1486).*

Úgy tűnik, az antikvitásban a theologia tripartita kérdésében egyfajta trilemma alakult ki abban az egyszerűsített értelemben, hogy a három eshetőség közül egyáltalán melyik lehet a meghatározó és az igazsággal bíró eset. Hiszen az antikvitásban a kétségtelenül igazságot hordozó, elismert theologia naturalis mellett nagyon is létezett, történetileg érvényesült az uralkodó vallás, azaz theologia civilis, és érvényben volt, működött, hatott a költők vallása, a theologia fabulosa is.

III. A keresztény felfogás

Az ókeresztény korban Szent Ágoston az, aki meghatározó módon néz szembe a problémával. Szent Ágoston a fenti auktorokkal – Varrót kivéve, és a theologia tripartita szempontjából – nem foglalkozik. A szerzők főleg görögök, részben kevésbé jelentősek, fejtegetéseik részben kialakulatlanok, következtelenek. A római Cicero ezen a téren szkeptikus, nem használható, elfogadottsága sem teljes, amihez képest az új felfogás felmutatható lenne.

Teljesen indokolt és érthető, hogy Szent Ágoston Varrót állítja középpontba, s vele mint mérvadó tudóssal szembesíti felfogását. Varro bámulatos életművével a („pogány”) római műveltségben – méltán – abszolút tekintély, egyöntetű elismertségnek örvend. Nemcsak Quintilianus, Plutarkhosz vagy Gellius, hanem a keresztény Lactantius is méltatja, aki így említi: „M. Varro, akinél soha, még a görögök között sem élt tudósabb férfiú.”¹⁴

Varrót Szent Ágoston is nagyrabecsüli, s így a vallásfilozófia nagy „pogány”-keresztény mintaváltását Varrón keresztül lehet a legjobban elvégezni. Varro tehát messze az első teoretikus, akivel Szent Ágostonnak számot kell és érdemes vetnie. Varro érvényes és kéznél van, a theologia tripartita elvét (a régi Arisztotelészen kívül) a legtisztábban írja le, ugyanakkor a legtisztábban mutatkozik meg benne értelmezésük elvi eltérése, ellentéte. Varro interpretációja nyilvánvalóvá teszi Szent Ágoston kritikáját.

A Varro-féle theologia tripartita augustinusi értékelése során a három teológia igazságértékéről, valamint a hirdetésük jogosságáról, rangsoráról, nyilvánosságáról vallottakat kell szem előtt tartanunk.

Mint Szent Ágoston beszámol róla, Varro nem adott hitelt a költői meséknek. Ágoston rámutat arra, hogy a fizikai-filozófusi teológiát Varro nem bírálta, csak az ide tartozó tanok közti ellentmondásokat tette szóvá. A lényegét illetően Szent Ágoston ezt mondja: „A természeti isteneket akarod tisztelni, és a polgáriakat vagy kénytelen imádni.”¹⁵ Szent Ágoston szerint ugyanis Varro azokhoz a legokosabb és legélesebb eszű emberekhez hasonlít, akik a mondai és a polgári

¹⁴ Lactantius: *Divinae Institutiones* I. 6. 7. *Isteni tanítások*. Budapest, 2012, Kairosz, 26.

¹⁵ Augustinus: *De civitate Dei* (=CD), VI. 6.; Szent Ágoston: *Isten városáról*. II. Budapest, 2005, Kairosz, 40.

teológiát egyaránt elvetendőnek tartották, „de mégis csak a mondait mérték helyteleníteni, a polgárit pedig nem.”¹⁶

E három fajta teológia (vallás, istentan) értékelése után Szent Ágoston számára elfogadhatatlan Varrónak az a felfogása, hogy melyik teológia milyen nyilvánosságot igényelhet magának. Szent Ágoston Varro szemére hányja, hogy bár leginkább a *theologia naturalis* elfogadására hajlik (tulajdonképpen Varro ebben is bizonytalan és szkeptikus), mégis épp ezt a leginkább igazságértékkel bíró diszciplínát akarja a néptől távol tartani, míg a silányabb fajta teológiákat megengedhetőnek tartja a nép számára. A világnézeti ellentéteken túl itt felsejlik a pap-lelkipásztor és a tudós hivatásának különbsége is.

További lényegi észrevétele Szent Ágostonnak, hogy rámutat a háromfajta teológia különböző eredetére, és ezzel igazságuk mértékének különbségére. „Azt monddod ugyanis, hogy a mondaszerű istenek a színházakkal, a természetiek a világgal, a polgáriak a városokkal vannak kapcsolatban; holott a világ isteni alkotás, a város és a színház pedig emberek műve.”¹⁷ A *theologia fabulosa* és a *theologia civilis* tehát Szent Ágoston szemében mint emberi mű esendő és mindenképpen alacsonyabb rendű, mint a *theologia naturalis*.

Szent Ágostonnak tehát alapvető elvi indokai voltak arra, hogy a Varro által fémjelzett felfogást a maga szemléletével összevetve teljeskörű bírálatban részesítse. Ágoston kimondja, hogy a *theologia tripartita* nem három egyenrangú elem egysége, soha nem is volt az, hanem végeredményben leginkább mindig a *theologia naturalis* biztosította mindegyik igazságértékét; és sérelmezi, hogy ennek ellenére épp a *theologia naturalis* eszméit akarták a nyilvánosságtól távol tartani. A *theologia civilis* és a *theologia fabulosa* merőben emberi alkotások, amelyekkel szemben a *theologia naturalis*nak elsőbbsége van. Ágoston helyteleníti, hogy ugyanakkor Varro (s miként sok más szerző is, például Cicero) mégis a *theologia civilis* talaján áll.

Ennyiből úgy tűnik tehát, hogy a *theologia tripartita* mégsem oly tetszetős koncepció, mint amilyennek első megközelítésre látszik. Itt azonban szeretnék egy másik oldalt is felvillantani. Érzésem szerint a *theologia tripartita*ra vonatkozó fentebb jelzett trilemma realitást tükrözött. Hiszen a *theologia fabulosa* és a *theologia civilis* a társadalmi élet tényleges tényezője volt, aminek bizonyos autonómiáját az említett bölcs auktorok nyilvánvalóan érzékelték. S feltehetően azt is átlátták, hogy a filozófusok isteneivel a széles néprétegek körében, a közgondolkodásban, a közkultúrában és az állami kultuszban, amelyek a nép üdve számára fontos területek, vajmi keveset lehet elérni.

Itt kell azonban megfontolni azt a végső elvet, amelyet Szent Ágoston így fogalmaz meg: „Tehát nem lehet örök életet remélni a görögül mítoszoknak, fi-

¹⁶ Augustinus: CD VI. 8.; Szent Ágoston: I.m. 50.

¹⁷ Augustinus: CD VI. 6.; Szent Ágoston: I.m. 40–41.

zikainak, politikainak, latinul pedig mondainak, természetinek és polgárainak (fabulosa, naturalis, civilis) nevezett háromféle teológia bármelyikétől sem.”¹⁸

Ez tehát azt jelenti, hogy Szent Ágoston számára a theologia naturalis sem jelent végső értéket. A theologia naturalis ebben az értelemben egy racionalitásban korlátozott diszciplína, amely nem lehet azonos a keresztény szellem lényegével. Ágoston szemében a theologia naturalis, amely az igazságot a három theologia közül leginkább tartalmazza, felülmúlja a theologia fabulosát és a theologia civilist mint merőben emberi alkotásokat. Mindazonáltal Ágoston szerint a theologia naturalis sem tekinthető végső elvnek a keresztény tanítás szempontjából; így tehát a theologia tripartita mindhárom elve relatív érvényűvé válik és nem forrása, csak megnyilvánulása az igazságnak.

A theologia tripartita korábban ismert formájában szertefoszlik. A vallás nem emberi kitalálás vagy értelmi mű; fő kérdése hit és tudás, illetve természet és kegyelem kérdéskörei lesznek. A theologia tripartita elvéről a későbbi századokban nem esik szó. A theologia naturalis átértelmeződik, s majdan nem a filozófusok istentana, hanem a dogmatika természetes istentana lesz.

Ennek mindenkori alapja, amire Szent Ágoston rögtön hivatkozik is, Pál apostol nevezetes megállapítása: „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttünk, maga Isten tette számunkra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.” (Róm 1,19–20) A filozófusok istentana helyett pedig Szent Ágoston kijelenti: „Az igazi bölcs az, aki Istent szereti.”¹⁹

Ez az a pont, ahol a kereszténység meg akarja haladni a filozófiát, ahol a filozófia és a teológia egyesül, ahol nemcsak az igaz vallás, hanem az igaz filozófia is a kereszténység lesz, amelynek a racionalitáson kívül irracionális és kinyilatkoztatott forrása is van. A „keresztény filozófia” fogalma – többek között – ezért is képezte az egész újkorban viták tárgyát. A „vera theologia”, „vera religio”, „vera philosophia” most használatos fogalmak lesznek, és a kereszténységre vonatkoznak. Szent Ágoston műveiben már mindhárom kifejezés szerepel.

Szent Ágoston munkássága nyomán szertefoszlott a theologia tripartita antik elve, amely ezután hangsúlyosan több mint egy évezreden át nem érvényesül, s csak néhány szerzőnél bukkan föl (Bodin, Spinoza, Vico). A három „theologia” a keresztény középkori gondolkodásban Szent Ágoston meghatározó munkásságának eredményeképpen abszorbeálódik, egy egységes domináns szellemiséggé oldódik fel, amely érvényesül az elméletben, a hatalomban, a kultúrában, a mindennapi gondolkodásban és életben. Az egyház-társadalom-politika középkori összefonódásán keresztül tehát a theologia tripartita kérdéskörei az egyetemes egyház átfogó működésében átértelmeződtek, feloldódtak és eggyé váltak.

¹⁸ Augustinus: CD VI. 12.; Szent Ágoston: I.m. 63.

¹⁹ Augustinus: CD VIII. 1.; Szent Ágoston: I.m. 129.

IV. Az újkori fordulat

A középkori és az újkori gondolkodás tehát a theologia tripartita teljes elvét nem műveli. Mivel viszont reális tárgykörökről van szó eltérő struktúrákban, a tényezők részlegesen jelentkeznek a századok során anélkül, hogy nevükön neveznék őket. A középkor és az újkor a theologia fabulosa és a theologia civilis kifejezést nem használja; a theologia civilis csak régi „pogány” mivoltában kerül elő, a theologia fabulosáról az újkorban a kegyesség-babona hasadásban esik szó, a theologia naturalist pedig az újkor módosult értelemben tárgyalja. A politikai teológia (theologia civilis) viszont – amely korábban szintén nem szerepelt – Carl Schmitt nyomán a szakirodalomban bevett fogalom lett, amely joggal jelöli a középkori és újkori politika teológiai dimenzióját, ugyanakkor újabb viták kiindulópontjává is vált.

A 19. századot illetően a „politikai teológia” témája (tehát nem annyira a diszciplína, mint inkább a tematika) egy kettősségen keresztül jelentkezik. Az ellenforradalom teoretikusainál (De Bonald, De Maistre, Donoso Cortés) a forradalom szülte válság rámutat arra, hogy a teológia és a politika egyesítésére, összefonására van szükség. Ezzel szemben a szekuláris felfogás (Feuerbach, Proudhon, Marx, Bakunyin) a válság megoldását az ember emancipációjában, vallás alóli felszabadításában, a teológia és a politika szétválasztásában látja.

A középkorral szembe forduló modernitás kibontakozásával, a polgárság antiklerikális fellépésével, az újkori szekularizációval, egyszóval világ és egyház hasadásával a theologia hármasszemes az egymástól elválasztott mindkét oldalon, az állam – polgári társadalom, valamint az egyház oldalán ismét meghatározott módon jelentkezik.

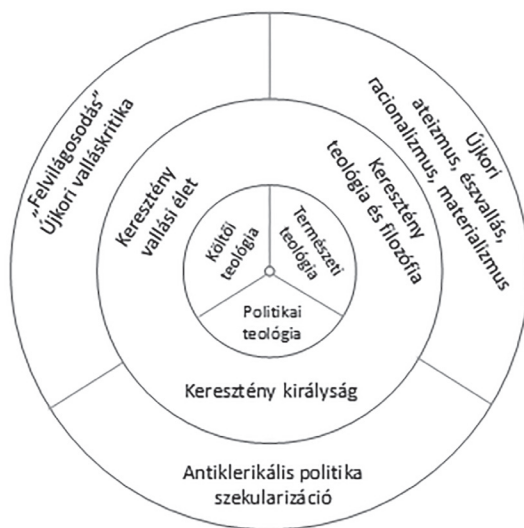
A kezdeményező, offenzív világi oldalon ez legtöbbször negativitást jelent. Az antik theologia fabulosa helyén, a középkori keresztény vallási képzetek helyett és ellen az újkorban a szcientizmus, a materializmus, az úgynevezett „felvilágosodás”, a vallás babonának bélyegzése, ópiumnak nevezése, az elkereszténytelenítés ideológiája, másfelől új és amorf valláspótlékok, okkultizmus, szinkretizmus és irracionális áll.

Az antik theologia civilis helyén, a középkori keresztény államegyház helyett és ellen a modern állam egyházpolitikája, az állam és az egyház szétválasztása jelenik meg. Ez mind elméleti, mind gyakorlati síkon antiklerikális politika, az egyház bírálata, lebontása, fizikai megsemmisítése, a társadalomból való kiszorítása, javainak kisajátítása. Ez a „politikai teológia” másfelől a modern szekuláris államhatalmat is érinti, s mint ideológia, a világi hatalom doktrínája, legitimációs működése érvényesül. Ez felhasználja a kultuszt; ezt a pontot ragadja meg teljes joggal Carl Schmitt „politikai teológia”-fogalma.

A theologia phüsziké, az antik természeti teológia helyén, a középkori keresztény istentan helyett és ellen az újkorban az ateizmus, a szkeptizmus, az

agnoszticizmus, a racionális vallásfilozófia, a materialista valláskritika, az észvalás, a pozitivistá természettudomány, az empirizmus, a „független”, „semleges” filozófia, tűnik föl.

A válaszolni próbáló, defenzívába kényszerült, és ismét a három „theologia”-ba szoruló katolikus egyház és gondolkodás ettől fogva a természetes teológia, a politikai doktrína/társadalmi tanítás és a népi vallásosság kívülről kényszerített, s így egymás által korlátolt területein és műfajaiban fejt ki szellemiségét, anélkül, hogy ezek lényegi egységét a modern kor feltételei közepette maradéktalanul érzékeltetni tudná.



*A vallásfilozófia rétegei és részei.
Az antik (belső kör), a keresztény
(középső kör) és a modern kor
(külső kör).*

V. Múlt századi koncepciók

A 20. században Carl Schmitt vetette fel radikálisan a „politikai teológia” kérdését. Schmitt „Politikai teológia”²⁰ című művében írta ezt a jól ismert és sokat idézett mondatot: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.”²¹ E kulcsmondatkal kapcsolatban rögtön megjegyzem, ehhez kapcsolja magát Jan Assmann, aki kijelenti, hogy e tétel megfordítása is jogosult, mondván: „A teológia minden meghatározó – vagy talán mondjuk szerényebben: némelyik központi – fogalma teologizált politikai fogalom. Feladatunk annak bemutatása, hogy létezik egy olyan folyamat is, amelynek iránya

²⁰ Carl Schmitt: *Politische Theologie*. München, 1922, Duncker & Humblot.

²¹ Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Budapest, 1992, ELTE ÁJK, 19. = Carl Schmitt: *Politikai teológia*. In *Uő: Katolicizmus és politika*. Budapest, 2023, Szent István Társulat, 112.

a szekularizálódással ellentétes.²² Ez a vélekedés Schmitt meghatározott tanának relativizálása és felhígítása.

Carl Schmitt műve nyomán vita támadt felfogásáról és a „politikai teológia” fogalmáról, amelyet leginkább Erik Peterson vont kétségbe *A monotheismus mint politikai probléma* című munkájában.²³ Jóval később Schmitt még visszatért a problémára és Peterson cáfolatára *Politikai teológia II.* című könyvében.²⁴ Az egész vita széleskörű hatást gyakorolt a korabeli és későbbi gondolkodásra. Schmittet követően a politikai teológia értelmezési irányai elágaztak; ezeknek a képviselői röviden szólva azóta is nagyjából az alábbi logikai lehetőségek valamelyikét hangoztatják: a) a politika megrontja a teológiát, b) a politika felemeli a teológiát, c) a politika a teológia felett áll, d) a teológia a politika felett áll.

Szót kell ejtenünk itt a politikai teológiának egy olyan értelmezéséről is, amelyet Johann Baptist Metz alakított ki.²⁵ Felfogását Metz maga „új politikai teológia”-nak nevezte, amelyet szembeállított az általa „rég”-nek tekintett és meghaladásra ítélt schmitti politikai teológiával. Ennek az új politikai teológiának vezérelvévé Metz Auschwitzot tette meg, és a kereszténység tanítását ennek jegyében kívánta újragondolni. A II. világháború után Theodor W. Adorno állt elő azzal az abszurd elvvel, miszerint „Auschwitz után verset írni barbár cselekedet.”²⁶ Amikor Metz ennek nyomdokain a teológia Auschwitz utáni lehetőségének a kérdését vetette fel, a keresztény üdvtörténet radikális átértelmezését hajtotta végre.²⁷ Ebben a szemléletben pedig a történelem az emlékezet történelmévé válik,²⁸ hasonlóképpen ahhoz, ahogyan a kiválasztott nép írástudói az egyetemes történelmet Auschwitz emlékezetének jegyében fogalmazzák meg. Az utóbbi évtizedekben meglehetősen elterjedtté is vált a történetírásnak az „emlékezet kultúrája”-ként való szubjektív tendenciájú művelése.²⁹

Ezzel szemben – röviden szólva – látni kell, hogy nem az emlékezés teszi a történelmet, hanem a történelem teszi az emlékezést. Hasonlóképpen az üdv-

²² Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában.* Ford. Hidas Zoltán. Budapest, 2008, Atlantisz, 35.

²³ Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem.* Leipzig, 1935, Hegner, 23. *A monotheismus mint politikai probléma.* Budapest, 2025, Szent István Társulat.

²⁴ Carl Schmitt: *Politische Theologie, II.*, Berlin, 1970, Duncker & Humblot. Magyarul: *Politikai teológia II.* 2006, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő.

²⁵ Johann Baptist Metz: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997.* Mainz, 1997, Matthias Grünewald Verlag.

²⁶ Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft.* In *Soziologische Forschung in unserer Zeit. Festschrift für Leopold von Wiese.* Hrsg. Karl Gustav Speck. Köln, 1951, Opladen.

²⁷ Johann Baptist Metz: *Christologie nach Auschwitz.* Münster, 2001.; *Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz.* In *Stimmen der Zeit.* 2000. H. 11. 755–760.; Metz ezt írja: „Arra törekedtem, hogy az 'Auschwitz utáni' szituáció tudatosításával műveljek keresztény teológiát.” Johann Baptist Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései.* Budapest, 2004, L'Harmattan, 143.

²⁸ Johann Baptist Metz: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft.* Freiburg, 2006, Herder.

²⁹ Pl. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet.* Budapest, 2004, Atlantisz.

történet objektív adottság, rögzített ívű folyamat, amelynek egyetlen döntő pontja Jézus Krisztus, s így nem csatolható hozzá kiemelten más tájékozási pont, így a 20. századi zsidó genocídium sem. (Az Auschwitz-középpontú teológia tulajdonképpen blaszfémia, mert degradálja Jézus Krisztus passióját.) A szenvedéstörténet pedig nem emlékeztet, hanem olyan valóság, amelyben a keresztény (és nem-keresztény) ember benne él. Igen jellegzetes az is, hogy amiképpen a konzervatív Schmitt politikai teológiáját liberális oldalról kezdettől máig egyöntetű kritika és éles elítélés kíséri, a metzi, teljesen átértelmezett új politikai teológia a „baloldali keresztények” és a liberális ideológusok táborában már széleskörű elismerésre talál. Mivel az „új politikai teológia” nagy hatást keltett, a metzi életműnek nagy a felelőssége abban, hogy katolikus legitimitást tűnik adni minden „Auschwitz után” formulával abszolutizált és visszhangra számító kérdésfelvetésre, történelmi és kulturális hermeneutikára.³⁰

A metzi gondolkodás döntő problémája végezetül az, hogy ebben a szemléletben a providencián és a teodíceán keresztül, az ezekkel megterhelt politikai teológia immár a *theologia naturalis* arcukat ölti fel, annak funkcióját veszi át, és a politika mezejéről a metafizika mezejére lép át. Ez pedig nem a hagyományos *theologia tripartita* meghaladása, amint azt Szent Ágostonnál láthattuk, hanem a *theologia tripartita* két kategóriájának összemosása, amelyeket pedig az antik szerzők joggal tartottak külön egymástól. A metzi „új politikai teológia” rátelepedett a schmitti koncepcióra, és elősegítette annak agyoninterpretálását.

Összegzésképpen szeretném megállapítani a következőket. A „politikai teológia” antik („pogány”) elv, amely szerint az istenhit társadalmi és erkölcsi hasznossága miatt fenntartandó. A kereszténység számára a „politikai teológia” irrelevánssá válik; a keresztény gondolkodásban a „politikai teológia” semelyik korszakban nem lehetséges. Az újkori antiklerikális ideológia, bár az erkölcsöt vallás nélkül kívánja megalapozni, hatalomgyakorlásában követi a keresztény kultusz útjait (Carl Schmitt gondolata erre irányul, és ennyit jelent). Mivel a politikai teológia a vallás hasznosságával függ össze, lehetetlen az úgynevezett „felvilágosodásban”, a modern szekuláris ideológiában. Minthogy pedig a politikai teológiát a kereszténység meghaladta, ez a modern kereszténység számára is lehetetlen; ekkor helyesen politikai katolicizmusról beszélünk. „Új politikai teológiáról” beszélni pedig az előbbieket értelmében teljesen alaptalan, hiszen egyrészt keresztény oldalról a politikai teológia eleve lehetetlen, másrészt amit újnak mondanak, az nem politikai teológia, hanem politikai katolicizmus vagy politikai filozófia. Ha pedig az úgynevezett „új politikai teológiának” semmi köze a klasszikus politikai teológiához, akkor jogosulatlan, sőt félrevezető csak új kiadásként feltüntetni azt, ami lényegileg más, és a kereszténységet tekintve szükségszerűen eltérő. Egyszóval, új politikai teológiára nincs szükség, amit így

³⁰ Pl. Mezei Balázs: *Religion and Revelation after Auschwitz*. New York, 2013, Bloomsbury Academic.

hívnak, az nem az. Ha valaki nem az antik („pogány”) politikai teológiát vallja, felfogását ne nevezze politikai teológiának.

Tekervényes eszmetörténeti útja után talán vissza kellene hozni az „ideológia” kifejezés helyes használatát, mert úgy látszik, van egy hiány, amelyet betölthetne. Az „ideológia” kifejezés, mint ismeretes, több értelemben használatos, kezdve a szót megalkotó Destutt de Tracy „eszmetan”-fogalmától, Karl Marx „hamis tudat”-fogalmán át a jelenkor számos felfogásáig. A marxizmusban mint korlátolt csoport- és osztálytudatot, majd mint a politikai harchoz mégis szükséges tudatformát emlegették. Lehet, hogy az ideológia adott esetben elfed, torzít és gátol, de hasonlóképpen lehetséges, hogy műfaja szerint átalakulva helyesen képezi le az eszmét a politikum szférájában. Az ideológia nem eleve rossz képződmény, amennyiben úgy fogjuk fel, mint az eszme és a praxis szükséges összekötő szintjét. Az ideológia politikailag szervezett eszme kör, amely szükséges ahhoz, hogy az eszme a társadalomban hatékonyan megjelenhessék. (Mint ilyen, valamilyen szinten amúgy is mindig létezik, akár megnevezik, akár nem.) Ekképpen pedig a „politikai filozófián” túl az „ideológia” kifejezés alkalmazása is sokszor találóbb lenne az elmondottak értelmében vitatható és kuszává tett „politikai teológia” fogalmánál. Csak mindig világossá kellene tenni, milyen világnézet, filozófia, politika és vallás jegyében állunk elő eszméinkkel, ez azonban nem mindenkinek sikerül.

❧ ÚJRAOLVASÁS ❧

JACQUES MARITAIN

A KORTÁRS ÁRAMLATOK, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A „BALOLDALI” ÉS A „JOBBDALI” ÁRAMLATRA

A „Levél a függetlenségről” megírása idején

ÚGY LÁTSZIK, az ökumenizmus azt követeli, hogy ne csak az emberek, testvéreink felé, szorongásaik, problémáik, elismerésvágyuk felé legyünk „nyitottak”, hanem minden *kortárs irányzat* felé. Ez utóbbi nehezebb, mert ezekben az irányzatokban, amelyeket olykor eufemisztikusan „eszmeáramlatoknak” neveznek, az égvilágon minden megtalálható. A neomodernizmus, amelyről az előző fejezetben, valamint a jelen fejezet első részében szóltam, egyike a legaktívabb kortárs irányzatoknak. És ráadásul ezek az irányzatok olykor, sajnálatos módon, határozottan szemben állnak egymással (a természet és a történelem akarja így), mint például a „baloldalinak” és „jobbdalinak” mondott áramlatok. Éppen e kettőt szeretném megvizsgálni e második megjegyzésem keretében.

Az így megjelölt titokzatos választóvonalról, amely nemcsak a képviselői padsorok szempontjából bír jelentőséggel, hanem az összes polgárt érinti, már beszéltem egy régen írott kis könyvemben¹. Itt a „jobb” és „bal” szavak két jelentését különböztettem meg, egy pszichológiai és egy politikai jelentést.

„Az első értelemben vérmérsékletéből eredő hajlama alapján mondunk valakit »jobbdalinak« vagy »baloldalinak«, ugyanúgy, ahogyan például az ember epés vagy vérmes természetűnek születik. Hiábavaló arra törekedni, hogy ebben az értelemben ne legyünk se jobb-, se baloldaliak; mindössze annyit tehetünk, hogy javítunk vérmérsékletünkön, s egyensúlyi állapotba juttatjuk, amely többé-kevésbé megközelíti azt a kitüntetett pontot, ahol a két hajlam találkozik; mert e két hajlam szélsőséges eseteiben szörnyűséges látvány tárul a szellem elé, – jobbdalalon a merő cinizmus, baloldalon a merő irrealizmus (vagy idealizmus, e szó metafizikai értelmében). A tisztán baloldali ember megveti a létet, s mindig, előfeltevésszerűen előnyben részesíti, Jean-Jacques² szavaival³, azt, ami

¹ Lettre sur l'Indépendance, Párizs, Desclée De Brouwer, 1935. – Vö. Henry Bars, La Politique selon Jacques Maritain, Párizs, Éditions Ouvrières, 1961.

² [Rousseau]

³ „Csak az szép, ami nincs”, mondotta Jean-Jacques. És Jean-Paul Sartre: „A valóságos sosem szép.”

nincs, azzal szemben, ami van; a tisztán jobboldali ember megveti az igazságosságot és a szeretetet, s mindig, előfeltevésszerűen előnyben részesíti, Goethe szavai szerint (aki maga is rejtély, hiszen jobboldaliságát baloldaliságával leplezi) az igazágtalanságot a rendtelenséggel szemben. A jobboldali ember nemes és szép típusa Nietzsche; a baloldali ember nemes és szép típusa Tolsztoj.⁴

A második értelemben, „politikai értelemben, a bal és a jobb ideálokat, energiákat és történelmi képződményeket jelent, amelyek körül az e két vérmérséklethez tartozó emberek rendszerint hajlamosak csoportosulni. S itt is, ha tekintetbe vesszük azon körülményeket, amelyek egy adott időpontban valamely országot jellemeznek, lehetetlen, hogy az, aki szívében viseli a politikai valóság sorsát, ne orientálódjék inkább jobbra vagy inkább balra. A helyzetet azonban bonyolítja, hogy néha a (pszichológiai értelemben) jobboldali emberek baloldali politikát követnek, és megfordítva. Úgy gondolom, Lenin jó példa az előbbi esetre. Nincs szörnyűbb forradalom, mint a jobboldali vérmérsékletűek által vezetett baloldali forradalom; s nincs gyengébb kormányzat, mint a baloldali vérmérsékletűek által vezetett jobboldali kormányzat (pl. XVI. Lajosé).

De a dolgok akkor romlanak el teljesen, amikor a mélységes zűrzavar bizonyos pillanataiban, a jobb- és baloldali politikai képződmények ahelyett, hogy többé-kevésbé határozott politikai ész által kordában tartott – noha heves kitérőesekre hajlamos – erők lennének, immár csupán végsőkig elkeseredett érzelmkomplexusok, amelyeket ideális mítoszuk hajt előre anélkül, hogy a politikai értelem képes volna egyébre, mint csalásra a szenvedély szolgálatában. Ha ilyenkor nem állunk sem a jobb, sem a bal oldalra, ez azt jelenti, hogy igyekszünk megőrizni eszünket.⁵

Éppen erre törekedtem magam is, amióta a dolgok romlása súlyossá vált („nem vagyok sem jobb-, sem baloldali”⁶, noha vérmérsékletem alapján olyan lennék, akit baloldalinak szokás nevezni). Amikor az ész megőrzéséről beszéltem, ezzel nem azt akartam mondani, hogy valamiféle semlegesség állapotában kell elsáncolnunk magunkat; a cél inkább a „hitelesen és lényegileg keresztény” politikai tevékenység útjainak megalapozása, azaz az olyan politikáé, amely, noha a keresztény szellem és a keresztény elvek inspirálják, csak a benne tevékenykedő polgárok kezdeményezéseire és felelősségére támaszkodna, s a világért se lenne olyan politika, amelyet az Egyház diktál, vagy amelyért felelősséget kell vállalnia. Hadd tegyem ma hozzá, hogy mostanáig – annak ellenére (vagy éppen amiatt), hogy különböző országokban „kereszténynek” nevezett politikai pártok léptek színre (többségük elsősorban választási érdekeken alapuló kombinációk szülötte) – abból a reményből, hogy megjelenik egy keresztény politika (amely a gyakorlat rendjében annak felel meg, amit a spekulatív rendben a keresztény filozófia képvi-

⁴ Lettre sur l'Indépendance, 42–43. o.

⁵ I. m., 43–44. o.

⁶ Uo., 9. o

sel), semmi sem valósult meg, – a hiteles „keresztény forradalomnak” csak egyetlen példáját ismerem, azt, amelyre Eduardo Frei elnök tesz most kísérletet Chilében, s amelynek sikere korántsem bizonyos. (Az is igaz, hogy e sorok írásakor még élő kortársaim között a nyugati országokban csak három olyan forradalmárt látok, aki méltó e névre – Eduardo Frei Chilében, Saul Alinskyt Amerikában⁷, és magamat Franciaországban, ami édeskevés, hiszen ráadásul az én esetemben a filozófusi hivatás teljesen háttérbe szorította az agitatori tevékenységet...)

De térjünk vissza tárgyunkhoz. Talán nem haszontalan most megismételni, amit e rég elmúlt korszakban mondtam: „A kérdés az, hisszük-e, hogy egy hitelesen és lényegileg keresztény politika felbukkanhat a történelemben, s láthatatlan előkészítése már most megkezdődhet. Másképpen szólva: ebben kell-e a kereszténységnek testet öltenie, ide kell-e eljutnia a keresztények világi küldetésének, így kell-e tanúságot tenni a szeretetről, vagy az ördögre kell hagyni a világot, épp annak vonatkozásában, ami a legjobban megfelel természetének, azaz az állampolgári vagy politikai életben. Ha hiszünk egy hitelesen és lényegileg keresztény politika lehetőségében, akkor ennek létrehozása a legsürgősebb feladat a világi tevékenység területén.

...Egy egészséges keresztény politika (amelyen itt olyan, a kereszténységtől ihletett politikát értek, amely csatlakozásra hívja mindazon nemkeresztényeket is, akik helyesnek és emberinek találják) kétségkívül messzemenően baloldalinak látszana bizonyos technikai megoldásaiban, a történelem konkrét mozgásának értékelésében és a jelen gazdasági rendszer átalakításának követelésében, noha valójában teljesen eredeti álláspontra helyezkedne, amelyből kiindulva a spirituális és erkölcsi rendben a különböző baloldali pártok koncepcióitól nagyon is különböző elvei lennének a világról és az életről, a családról és az államról.

Ahogy a spirituális rendben, amely politikafeletti, a kereszténytől szabadsága azt követeli, hogy egészen mindenkié legyen, mindenhová elvigye tanúbizonyosságát és szavát, s mindenütt az igazi barátság, a testvéri jóságnak, a hűség, az odaadás, a szelídség természetes erényeinek azon kötelékeit hozza létre, amelyek nélkül nem tudjuk valóban segíteni egymást, s amelyek nélkül azt kockáztatjuk, hogy a természetfeletti szeretet, vagy az, amit ennek tartunk, megfagy vagy törzsi prozelitizmussá válik, – ugyanúgy a politika rendjében is az a helyes, hogy, a lényegileg keresztény politika sajátos szervének hiányában, elsősorban az ilyen politika belső csíráját óvjuk meg mindattól, ami eltorzíthatja.

Minél sérülékenyebb, rejtettebb és vitatottabb még ez a csíra, annál nagyobb rendíthetlenség és szilárdság kell ahhoz, hogy tisztán megőrizzük... Mert immár elindultunk az úton, méghozzá a legkedvezőtlenebb körülmények

⁷ Saul Alinsky, aki egyik legjobb barátom, „népi közösségek” fékezhetetlen és rettegett szervezője, s antirasszista vezető, akinek módszerei épp olyan hatékonyak, mint amilyen kevésé ortodoxak. – Vö. Harper' Magazine, 1965. június–július, „The Professional Radical, Conversations with Saul Alinsky”.

és a kezdetekre jellemző ügyetlenkedések közepette. S még ha a keresztények világi küldetésének – ennek a világ által még nem ismert keresztény politikának – a láthatatlan lángja csak néhány szívben fog is égni, mert kívül a fa még túlságosan zöld, az ily módon tett tanúság legalább megőrződnek, az örökség továbbadatnék; s azon világ fokozódó szörnyűségei közepette, ahol az igazságosság, az erő, a szabadság, a rend, a forradalom, a háború, a béke, a munka, a szegénység, minden elaljasult, ahol a politika csak úgy végzi a feladatát, hogy közben hazugsággal mételyezi a tömegek lelkét és cinkosokká teszi őket a történelem bűneiben, ahol az emberi személy méltóságából örökösen gúnyt űznek, továbbra is találkozánk e méltóság és az igazságosság követelményének, a földi közjó legfontosabb részét képező emberi és erkölcsi értékek politikai primátusának igénylésével, s maradna egy kis remény az emberekben a szeretet evilági viszonzására. A kisebbik rossz elvére gyakran – és okkal – hivatkoznak a politikában. Nincs rosszabb, mint tanúságtétel nélkül hagyni a világi rendben, s a világ javának vonatkozásában az igazságosságot és a szeretetet.”⁸

Ma

Harminc éve írtam a *Levél a függetlenségről* című munkámat (amelyet talán túlságosan hosszan idéztem⁹). Azóta a „jobb” és a „bal” kérdésében a szellemi zűrzavar csak rosszabbodott nálunk. A jobboldali szélsőséget kegyetlen frusztrációk és keserű neheztelések uralják, amelyek hol az öreg Marsall iránti nosztalgjának, hol az algériai háború okozta csalódásnak tudhatók be; nem beszélve azon egészségtelen érzésről, amely a visszavágásra váró veszteseket jellemzi. A baloldali szélsőséget a demagóg ígéretési láz és az agresszív konformizmus kerítette hatalmába, amely szinte védtelen a túl sokat kívánó illúziókkal és a túl kevéssel beérő hitványsággal szemben, melyeket a nyájszemű idealizmus elkerülhetetlenül magával hoz; s még nem beszéltem azok egészségtelen érzéséről, akik győztesnek tartják magukat, s ezt meg is akarják mutatni.

Mindez nem túlzottan biztató, s okosabbak se nagyon leszünk tőle. De a dologban az a legsúlyosabb, hogy a „jobb” és a „bal” szavak nem csupán politikai és társadalmi jelentéssel bírnak; vallási jelentést is kaptak, sőt ez vált a legfontosabbá, legalábbis a keresztény világban. Ez szörnyű zavaroknak lett a forrása. Hogyan lehet egyáltalán megfelelő nevet találni olyan szociológiai képződményekre, amelyek elsősorban egy bizonyos vallási beállítottsággal hívják fel magukra a figyelmet, de amelyek szilárd hátterét egy bizonyos politikai-társadalmi beállítottság képezi, mintha egy bizonyos vallási beállítottság megjelöl-

⁸ I. m., 45–53. o.

⁹ Mentségemül szolgáljon, hogy e könyvecske már régóta nem kapható.

lésével egyúttal szükségképpen egy bizonyos politikai beállítottságot is megjelölnénk, és viszont? Az olyan szavak, mint „integrista” és „modernista” itt nem használhatóak, mert csak egy vallási magatartásra vonatkoznak; sem az olyan szavak, mint „konzervatív” és „haladó”, mert ezek csak egy politikai-társadalmi magatartást jelölnek. Két olyan széles áramlat megjelölésével, amelyek érthetősége oly kevésbé megalapozott és szempontok ekkora keveredésével jár, csak akkor boldogulunk, ha alkotunk egyfajta archetípust, amelynek allegorikus vagy (ez esetben lehet így mondani) mitikus nevet adunk: ez azzal az előnnyel jár, hogy senkit sem sértünk, mert így, amint egyes detektívregények óvatos szerzői mondanák, az ehhez vagy ahhoz való minden hasonlóság csak a véletlen műve, és senkinek se kell találva éreznie magát. A baloldali szélsőség archetípusának megjelölésére tehát a „Panurge Birkái” elnevezést fogom használni, a jobboldali szélsőség megnevezésére pedig „a Szent Szövetség Kérődzői” kifejezést¹⁰.

Természetesen, ha valóságos személyekről van szó, akikről látható, hogy valamilyen fokon (e fokok száma végtelen) közelebbről-távolabbról kapcsolatba kerülnek ezen archetípusok egyikével, reményeim szerint úgy fogok érezni irántuk, ahogyan keresztények (sőt egyszerűen emberi személyek) között illik, s nem csupán úgy fogom szeretni őket, ahogyan egy bűnözőt vagy egy gyengeelméjűt szokás. Kész vagyok arra, hogy irántuk érzett testvéri megbecsülésemnek és tiszteletemnek adjak kifejezést, és őszintén örülnék, ha velük együtt imádkozhatnék és vehetném magamhoz az Úr Testét. Ennek ellenére igen kellemetlenül érezném magamat, ha kiderülne, hogy valamely, akár filozófiai-teológiai, akár politikai-társadalmi kérdésben egyetértek Panurge Birkáival vagy a Szent Szövetség Kérődzőivel; és nem tudom, mit szenvedhetek kevésbé: azt, ha egy számomra kedves igazságot akár az előbbieket, akár az utóbbiak megvetnek és ócsárolnak, vagy azt, ha ugyanezen számomra kedves igazságot akár az előbbieket, akár az utóbbiak idézik és meghamisítják.

Az efféle szerencsétlen véletlenek azonban elkerülhetetlenek. S itt kell utalni az értékek szerencsétlen kereszteződésére, amely miatt a Birkák olyan gyatra teljesítményt nyújtanak a filozófiában és a teológiában: (magukévá teszik a fideizmust, a modernizmust, vagy amit csak az ember akar, hogy korszerűek legyenek), míg politikai és társadalmi téren ösztönük a helyes tan felé hajtja őket, amelyet azonban kisebb-nagyobb mértékben elrontanak¹¹. A nagy Kérődzőkkel épp fordított a helyzet. Amennyire csak tudom, távol tartom magamat mind az előbbiektől, mind az utóbbiaktól, de egészen természetes (ha nem különösebben szívderítő is), hogy kevésbé érzem magamtól távolinak az előbbieket, ha arról van szó, ami a Császáré, s kevésbé érzem magamtól távolinak az utóbbiakat, ha arról van szó, ami Istené.

¹⁰ Tudom, hogy a birkák is kérődznek, de a jövőn ábrándozva.

¹¹ „Franciaországban a keresztény baloldalnak evangéliumi szíve van, de nincs teológiai esze.” Claude Tresmontant, *Tâches de la pensée chrétienne*, in *Esprit*, 1965. július–augusztus, 120. o.

El kell továbbá ismerni, hogy a két csoport buzgalma nem elsősorban a tiszta igazságot szolgálja. A Szent Szövetség Kérődzőit főleg az Okosság vészjelzései mozgósítják: el kell torlaszolni az utat a fenyegető veszélyek előtt, be kell zárni a kapukat, gátakat kell emelni. Panurge Birkái viszont az emberek Elismerésére pályáznak: úgy kell tenni, mint mindenki, legalábbis mint mindazok, akik nem öskövületek.

A két szélsőség, amelyek archetípusai alkalmat szolgáltatottak arra, hogy kissé ízetlenül tréfálkozzam, mindent tekintetbe véve csak két kisebbséget jellemez, noha a Birkák pillanatnyilag nyilvánvalóan többen vannak, mint a nagy Kérődzők, és elmondhatják magukról, hogy nagyobb befolyással rendelkeznek, különösen az egyházi professzorok között. A keresztény nép nagy tömege közömbösnek látszik e két kisebbség erőfeszítéseiről. Boldogtalan és zavarodott, mert érzi, hogy valami nagy van készülében, és nem tudja, miképp vegyen részt benne. Sötétben tapogatózik, könnyen enged a különböző csoportok gyakran megtevesztő próbálkozásainak; szívesen elfogadja a népnyelv használatát a vallási szertartásokban (noha egyesek, akik szenvedélyesen ragaszkodnak ahhoz, hogy a szépség az Egyházban is legyen jelen, sajnálkoznak), de panaszkodik a siralmas fordítások miatt, amelyeket elmondanak vele, akárcsak a liturgikus újításokat követő (kétségkívül átmeneti) rendetlenség miatt, olykor megkérdézi magától, hogy nem változtatták-e meg a vallását, és nehezen fogja sokáig beérni a gyermekprogramokkal, lemezekkel és dalocskákkal, amelyek néhány plébános kezdeményezése nyomán tarkítják a közös ünneplést. S mindenképpől nagy szomjúságot érez, amelyre senki nem látszik odafigyelni, s a jóakarattal, amellyel fogadja a pótszereket, már előrevetíti a súlyos csalódások árnyékát.

Az igazságot keresi (hát persze!), és az eleven forrásokat. Abból a zajból ítélve, amelyet csapnak, vezetőkben nincs hiány, s bizonyára mindegyiküket a legjobb szándék vezérli. Ugyancsak kétségtelen, hogy vannak, akik tudják az utat. Bár csak ezek mondanának nekünk valamit arról, mit jelent „úgy fogadni az Isten országát, *mint a gyermek*”, ami nélkül, ahogy Jézus mondta, senki nem lép be oda¹², – és persze nem arról van szó, hogy csukjuk be a szemünket; egy gyermek néz. Mindenképpen tudnunk kell, hogy mit jelent úgy nézni az isteni dolgokat, mint egy gyermek, és hogy melyik iskolában oktatnak mindezt, – s ezt csak Isten tanítja meg nekünk.

1966. január 18.

(Eredeti megjelenés: Jacques Maritain: *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéseiről*. Ford. Turgonyi Zoltán. Budapest, 1999, Szent István Társulat–Kairosz.)

¹² „Quicumque non acceperit regnum Dei sicut puer, non intrabit in illud.” Lk 18, 19 [„...aki úgy nem fogadja az Isten országát, mint a gyermek, nem megyen be oda.”]

☞ 1% METAFIZIKA ☞

ANDREI PLEȘU

JÉZUS PÉLDÁZATAI

*Az elmesélt igazság
(részlet)*

VAN TEHÁT egy sor olyan szöveg, amelyet ha szó szerint értelmezünk, Jézus „keresztényienetlenek” tűnhet a hagyományosan gondolkodó olvasó számára. Mégpedig azért, mert hozzászoktunk az olyan petyhüdt, ostoba kereszténységhez, amely „demokratikusan” és szentimentálisan beleolvad egy olyan közegbe, s amely egyre közömbösebb, vagy éppen ellenséges. A kereszténység – mondják főleg bizonyos „nagyvonalú” értelmiségiek – egy-egy ortodox anyóka lelkében honol. Meglehet. Csakhogy attól függ, milyen ez a lélek. Nem minden szépkorú háziasszony, aki vakbuzgón tüsténkedik a templom körül, tekinthető a hit legnagyobb szerűbb tabernákulumának. Igen, a krisztusi szeretet bizonyára határtalan, feltétlen, „hosszútűrő”. „Mindent eltűr.” Kivéve az ostobaságot és az erőszakot. Nem kényszeríti rá magát senkire, nem csúfolja meg az embertárs szabadságát, legyen az közeli barát vagy kívülálló. A krisztusi szeretet nem ajándékozható oda a köveknek, a megátalkodott és elállatiasodott fajzatoknak, a professzionális ellenszegülőknek – sem az alvóknak. Nem fertőzi meg álmokor idején az egész világot. *Mindenkinek* jelen van, de nem *bárki* számára. És főképp nem azoknak, akik nem fogadják, nem kívánják, nem viselik el. Mint minden igazi szeretet, a krisztusi szeretet sem működik másképp, csak is a kölcsönösség alapján. A többi rózsaszín irodalom, populista érzélgősség.

Ami a „kívülállót” illeti, őket nem lehet diszkriminatív módon pontosan körülhatárolni. Nem feltétlenül a más vallásúak, a tanítványok szűk köréhez közvetlenül nem kapcsolódó sokaság jelenti a Krisztus tanításán „kívül” maradókat. A kívüllet magának a világban való megjelenésünknek a feltétele, az őstrauma, amelyet minden újszülöttnak el kell viselnie, amikor *kijön* az anyaméhből, vagyis amikor a zárt, védelmező univerzumból hirtelen idegen világba csöppen. Az *idegenség* a kívüllet első jellemzője. Ezzel az idegenséggel szembeállva két lehetőség közül választhatunk: 1. vagy az alkalmazkodás érdekében tett erőfeszítés útjára térünk, amely szükségképpen elidegenít eredeti menedékünk-től, „anyaméh-mátrixunktól”, és ily módon önmagunktól is elidegenedünk a világ magába szippantó idegenségében; 2. vagy pedig szerzetesi fogadalomhoz hasonló elhatározással eltávolodunk a kintlét birodalmából, látóterünk peremé-

re szorítjuk a világot, végső soron pedig teljesen kilépünk abból: a szerzetes úgy tekint magára, mint aki kívül került a világi kintléten. Ő valóban – legalábbis a keresztyénségen belül – éppen azt a teljességre jutott embertípust testesíti meg, aki – Istenhez kapcsolódása révén – alapvetően „kívül van e világon”. Beszélhetünk tehát „rossz” kívüllétről, amikor a személyt elnyeli e világ pusztasága, valamint „jó” kívüllétről, a világtól való szabadság értelmében. Jézus olyan köztes megoldást javasol, amely a világ kívül-valóságát akarja megszentelni; ily módon „belül-valóvá” kívánja tenni a világot, mégpedig úgy, hogy ez megmentse annak kívül-valóságát, anélkül azonban, hogy megvetné vagy szétrombolná azt. Más szóval: az a kívül-valóság, amely ellen Jézus harcol, nem a teremtett univerzum tartozéka, hanem a teremtményé, aki a Teremtőjéhez való viszonyát tekintve a kívüllét állapotába bukott. Ebben az értelemben a kintlét a legfőbb bűn, súlyosabb, mint a „cselekedeti bűn” (ölés, lopás stb.) és a „szenvedélybűn” (büszkeség, kapzsiság stb.), hiszen az mindezek *forrása*. Kívül maradni a hiten, a befelé – azaz a szív mint a legfőbb instancia székhelye felé – törtéző folyamatos tájékozódáson, egyenértékű azzal, hogy helyet adunk mindenféle zabolátlan-ságnak. Ilyen értelemben *mindnyájunkat* fenyeget az a veszély, hogy „odakint” ragadunk: kívül a megfelelő válaszon, a helyes életvezetésen, az Isten országán. Mindnyájan eleve annak a vendégnek a helyzetében vagyunk, aki megfelelő öltözet nélkül érkezik a menyegzőre (Mt 22,11–13), emiatt pedig a szolgálknak (ismét) ki kell dobniuk őt (*ekbalete auton*). Kívül vagyunk a szabályon, a saját magunk projektjén, eredeti rendeltetésünkön. *Kívül*. És többnyire azért nincs megfelelő válaszuk, mert a kérdésen is kívül vagyunk. Elveszítettük azt a készséget, hogy a lényegre kérdezzünk rá, már nem érzékeljük a végső kérdések mélységét. Krisztus a példázataiban nem a kényelmes válaszok széles választékát kívánja nyújtani, hanem behív a kérdés terébe (amely, meglehet, első hallásra megdöbben). Azaz megkísérli megértetni a kívülállókkal, hogy nem kaphatnak választ olyan kérdésekre, amelyek nem foglalkoztatják őket, s amelyeket fel sem tesznek. Meg azt is, hogy bűnös a helyzet, amiben vannak: „kívül” lenni annyira, mint *kifícamodott* tagként létezni, kívül esni saját körünkön, elmozdulva, nem megfelelő helyen élni. Amikor nincsenek megfelelő kérdéseink, azt sem értjük, amit érteni vélünk. Ha viszont megvan a kérdés, kristálytisztán meg fogjuk érteni azt, amiről még előző nap is azt hittük, hogy túl van a megragadhatóság minden lehetőségén. (Lk 8,18: „Mert akinek van, annak adatik, de akinek nincs, attól még az is elvétetik, amiről azt gondolja, hogy az övé.”)

[...] A hívó a szíve mélyén tudja, merre tart. Nem a halál, hanem a feltámadás, a parúzia, Jézus második eljövetele képezi immár egzisztenciája horizontját. A végcélra néző örködés ilyen módon váltja fel a szorongást. A keresztyén ember tehát nem semleges adottságként érzékeli a „bukást”. Az összülök bukása a kilépés őstapasztalata: a kertből a sivatagba, a fiúság állapotából az önmagának elégséges nagykorúságba, a mindentudó ártatlanságból a terméketlen kompe-

tenciába. Jézus maga sem ölthette volna fel teljességgel az emberi természetet, ha nem lett volna része – még neki is – a „kintlét” tapasztalatában. A Megváltó pusztai megkísértésének leírásában Márk (1,12) éppen a „kidobni” szót használja: „A Lélek pedig azonnal kivetette (*ekballei*) őt a pusztába”. Mindannyian kivetettek vagyunk; magunkat dobtuk ki, vagy kidobattunk (a „Lélek” által) olyan világba, amelyet már nem érthetünk, hacsak nem úgy, ahogyan az egyik kintlévő felfogja a másikat. Amíg pedig nem találunk rá ismét a bentlét kritériumaira, arra ítéltetünk, hogy az örökkévalóságot „a legkülsőbb sötétségben” töltsük. Semmiben sem benne lenni, senkiben sem jelen lenni, nem rendelkezni „benső” dimenzióval – ez maga a pokol. Nem csoda, ha ebben a helyzetben nem sokat értünk abból, amit hallunk és látunk. Számunkra minden „példázatban történik (*ginetai*)” (Mk 4,11): élünk, de nincs világos elképzelésünk az élet értelméről, meghalunk anélkül, hogy tudnánk, mi a halál, szenvedünk, de nem tudjuk, miért. Minden csak „példázat”, azaz „probléma”, „titok”, tisztázatlan kérdés. Jézus példázata először is helyre kívánja tenni az általánosan kifecskemodott létállapotot, megfelelő módon vissza akarja helyezni a „kívülállókát”, az igazságot pedig vissza szándékszik állítani jogaiba. Csupán vissza próbál dobni „belülre” (a para-ballo etimológiája is ezt sugallja: összedobni, egymás mellé helyezni); a belülre dobás szerkezeteként Krisztus példázatos beszéde nem kíván rögzülni, vagy a végső szó lenni. [...]

„Eljön az óra, amikor többé nem példázatokban szólok hozzátok, hanem nyíltan (*parrhesia*) beszélek nektek az Atyáról.” (Jn 16,25) Tehát a példázatokban való beszéd *helyzetfüggő* megoldás, kimondottan a húsvét előtti időszak és Jézus földi stratégiájának tartozéka. A teljes igazság, amit csupán a Fiú tud az Atyáról (Mt 11,27), az „Ország titka” (és Jézusé, aki e titok manifestációja) egyelőre kívül esik az emberek „kívüllétének” az állapotán. Túl kemény, túlságosan meredek ez a közönséges emberi sors számára. Minthogy *mindannyian* kívül vagyunk – még az apostolok is, miközben Jézus mellett tartózkodnak –, nem áll módunkban megemészteni ezt a *radikális igazságot*. A Tanítás lelki „tej-eledelét” (1Pt 2,2) tudjuk csak befogadni, annak szelídített, „természetes” képességeinkhez szabott változatát. „A nem lelki ember pedig – mondja Pál apostol – nem fogadja el Isten Lelkének dolgait, mert ezeket bolondságnak tekinti, sőt megismerni sem képes” (1Kor 2,14). Szükséges tehát *beburkolni a kinyilatkoztatást* egyfajta oltalmazó homályba. A példázat maga ez az *oltalmazó homály*: ragyogó fény-árnyék, lelki tej.

(Eredeti megjelenés: Andrei Pleșu: *Jézus példázatai. Az elmesélt igazság*. Ford. Visky S. Béla. Kolozsvár, 2019, Koinónia.)

☞ KÖRKÉP ☞

LISZTÓCZKI PÉTER

KULTÚRKERESZTÉNYSÉG-KUTATÁS MÁSKÉPP

Olvasás és olvasók

GONDOLD MEG, csak az ember olvas” – írja Márai Sándor *Füveskönyvében*. Ez a „Tételmondattá emelt gondolat – eltekintve az idézetes oldalak, könyves influenszerek és a legújabb Esti Kornél kiadás borítóját fotózó gimnazisták instagram történeteteitől – pátoszos közhely lett, amit napjainkban könyvesboltok is kirakataikra tűznek úgy, hogy mögöttük, az üvegfallal elválasztott display csak arra késztet minket, hogy *ezeket biztos ne olvassuk*. Tételmondatunk olyan általános érvényű igazsággá formálódott a köztudatban, hogy hatalmas vesztesége a szellemtudományoknak: Agamben *A nyitott* című munkájában nem szentelt fejezetet e gondolat kifejtésére valahol a Heidegger megelőző és az állati rendszertant követő fejezetek között (csak hogy érzékeltsem, ember vagyok, hiszen olvasok). Utóbbiakban elmaradt a mondatnak az első tagmondata – *Gondold meg*.

Napjaink felgyorsult információáradatában unortodox ismeretszerzési módnak *tűnhetne* az olvasás, viszont láthatjuk azt is, hogy egyre több ember kezében találunk könyvet. Buszon, metrón, a parkban vagy kávézóban olvasó emberekbe futhatunk. A gondolat kedvéért tekintünk el attól, hogy *milyen* könyvek ezek és állapítsuk meg: igény van arra, hogy fél vagy kétkönyékkel görnyedhessünk könyveink fölé, melyekkel munka elérni azokhoz az információkhoz, amiket várunk az adott műtől. Ebből messzenem következtetéseket vonhatnánk le, főleg, ha figyelembe vesszük azt is, hogy már zsebeinkből sokkal hamarabb és hatékonyabban elő tudjuk varázsolni a kívánt szentenciát. Ha embertársaimmal beszélek (akiknek ismertetőjelük emberiségük, hiszen a következő tagmondatból megtudhatjuk, hogy olvasnak), két visszatérő probléma kerül felelgetésre; nincsen elég idejük és nincsen elég előismeretük bizonyos könyvek elolvasásához. Foglalkozzunk az utóbbi problémával.

Átfogó olvasói tendenciának tűnik az napjainkban, hogy *széltében* szeretünk olvasni és *széltében* kívánunk olvasottak is lenni. Úgy gondolom, ez a jelenség szintén annak tudható be, hogy az információáramlás felgyorsulása miatt elsősorban a generalista tudásközpontúság általánosabbá vált, másodsorban pedig ezzel a specialisták presztízse vagy a specialista tudást körbevevő misztikum szétmállott a Google megjelenésével. Ez a fajta széltében olvasás főképpen igaznak tűnik azok számára, akik vagy kedvelői vagy esetleg művelői, kutatói a kultúratudományoknak. E kultúratudomány alatt pedig értsük már azt a tudománymonstrumot, amit a különböző társadalom- és bölcsészettudományok autonómiavesztéséből származóan egyfajta esernyőterminusként hoztak létre: ide kezd és fog is tartozni belátható időn belül az irodalomtudománytól kezdve az eszmetörténet és a szociológia bizonyos érdeklődési, kutatási területei is. Mindennek tudatában mi ez a félelem az előismeretek hiányával kapcsolatban?

Legyen akár mennyire is olvasott egyénünk egy adott szakterületen, nem mondunk ki újdonságot akkor, amikor megállapítjuk, hogy mégsem érthet mindenhez. Egy irodalomtudós nagyjából értheti az eszmetörténet nyelvét, ahogyan egy etnográfus is megértheti egy művészettörténész írását, viszont ez még nem teljesíti a szélteben olvasást egészen. Az ismeretlen tudományágak módszertana, szakirodalma és általános gondolkodási módja elrettentheti az embert; ha nem a könyvesboltok polcai előtt, akkor az első pár oldal után. Egy generalista olvasói tendencia ellenére továbbra is specialisták számára íródnak a könyvek. Olyan könyvek is, amelyek nem feltétlenül csak a szakmához és annak művelőihez szólnak. Ez a jelenség is felvetet kérdéseket bennünk, viszont ez talán annak a következménye, hogy a „szakmázás” mézesmázos bevonata nélkül sem a könyv megcélzott közönsége nem fogadná el azt „komoly” műnek, sem pedig az olvasók nem éreznék azt, hogy itt valami *szakmait* olvashattak. A legtöbb tudományág még tartja ezt az álláspontját, hiszen ez az a kevés rezisztencia, amit felhasználhatnak az ellen, hogy végérvényesen a kultúratudomány ernyőterminusa alá száműzzék. De láthatunk az ellentétjére is példát, hiszen a self-help könyvek voltak talán az elsők, amik felvállalták olvasóközpontúságukat.

Kultúrkereszténység-kutatás másképp

Mindennek tudatában üdítő, informatív és érdekes vállalkozással állt elő a Századvég kiadó a *Kulturális kereszténység Magyarországon* című kötetükkel. A munka lényegi eredményeibe még nem belemerülve, két, a mindenkor olvasó számára fontos előnnyel rendelkezik a szöveg. Az első, stílári és szövegfelépítési szempontból határozható meg, a második pedig a könyv témáját tekintve. Visszaulva az előző gondolatmenetre, hatalmas érdeme a szövegnek az, hogy nyelvezete, megközelítése és gondolatvezetése nem zárja ki az úgynevezett „átlagolvasót”. Akár a könyv nyelvezetét, akár annak gondolati felépítését tesszük vizsgálatunk tárgyává, akár a kvantitatív adatok elemzésével, akár a kvalitatív kutatás eszmeiségével szemben érzünk nagyobb familiaritást, azt láthatjuk, hogy a két egység egymást alátámasztva, megelőzve és követve jelenik meg. Ez elsősorban azért is fontos, mivel bevezeti azokat a fogalmakat vagy háttértudást, ami szükséges egyik-másik rész értelmezéséhez, másodsorban pedig azért lehetünk ezért hálásak, mert nem próbál a szöveg „okosabbnak” tenni, mint olvasója. Akár az egyik, akár a másik felmérést támogató tudományág zsargonját és gondolatiságát ismerjük jobban, a szöveg nem fog kizárni minket az értelmezésükből. Mindemellett megjegyzendő, hogy nyelvezete, ahol szükséges, kerüli a már megszokottá vált szakzsargon halmozását, helyette az olvasót fókuszban tartva próbálja közvetíteni a felmérések adatait és tanulságait. Ebből adódó-



an néhol túlírtnak érződhet a szöveg, de megnyugodhatunk, nem egy előre elrendelt karakterszám elérése érdekében érződhetnek terjedősnek bizonyos szegmensei.

A másik érdeme a szövegnek, amely úgy gondolom, hogy akár új kapukat is nyithat a kereszténységet érintő társadalmi kutatások szempontjából, az a célkitűzése. Görényi Tamás tolmácsolásában: „Kutatásunk egyik legkiemelkedőbb sajátossága, hogy a kereszténységet nem csupán vallási, hanem kulturális és erkölcsi, mi több, mitikus és hétköznapi történetmesélés (narratíva), sőt praktikus életberendezési hagyományként vizsgálja.”¹ A hagyományos kutatások, amelyek a vallás társadalmi elterjedtségét és annak felekezeti és hitgyakorlati aspektusait mérik, bár fontos felmérések, mégsem tudnak kellően tág képet mutatni arról, hogyan él tovább a vallás egy többnyire szekularizált világban. Bár ezek a felmérések a politikai döntéshozók számára fontos adatok, amelyek nagyban befolyásolhatják azokat a törvényeket és intézkedéseket, amelyeket e közeg érdekében vagy ellenében hoznak meg, mégsem adnak átfogó képet arról, miképpen munkál a kereszténység üzenete társadalmunkban. Viszont lekicsinylő hozzáállás volna, ha azt állítanánk, kizárólag a politika berkeiben található pragmatista (vagy opportunist) értelmezőket akkor, amikor kereszténységről beszélünk. A szerzők nem riadnak vissza attól, hogy konkrét következtetésekre jussanak a 21. századi magyar társadalommal kapcsolatban és nem azért, mert elég kérdést tettek fel a survey statisztikai szakemberek, hanem azért, mert a később majd látható „általános emberi értékek” alapján rávilágítanak arra az élő, de a hit gyakorlatát tekintve nem megélt kereszténységre, amely átértékeli a szekularizmus hatásairól szóló diszkurzusokat. A szerzők a következő módon definiálják a kulturális kereszténységet: „A kulturális kereszténység magában foglalja azokat az előfelvetéseket, mentális eszközöket, habitusokat, szokásokat és hagyományokat, amelyek a kereszténységből eredeztethetők, még akkor is, ha ezek nem feltétlenül kapcsolódnak vallásgyakorlathoz.”²

A szöveg három plusz egy fejezet különálló megközelítéseivel, egy reprezentatív felmérés keretein belül kívánja bemutatni és megvizsgálni azt, hogy a magyar társadalom tekinthető-e kulturálisan kereszténynek, ezt pedig úgy éri el, hogy a kereszténység hallgatolagos (emberkép és történelemkép fejezetek) és explicit aspektusait egy hagyományos kérdőíves módszertannal rögzíti. Ezen kívül a függelékben a filmekben megjelenő kereszténységgel foglalkoznak a szerzők. A kapott adatok tekintetében különböző (csak hogy elkerülhetetlen szakzsargonral éljek) klasztereket állítanak fel, amelyek a magyar társadalom a kereszténységhez és annak tanításához fűződő attitűdjét jeleníti majd meg.

Érezhető viszont, hogy a keresztény emberképpel foglalkozó fejezet kiemelkedik a többi közül, akár az adatok akár az azt követő elemzések szempontjából. Bár a kötet többi fejezete is értékes információkkal és megközelítésekkel él, mégis ez tűnik utólag a kötet fókuszának, melyhez képest a többi fejezet inkább „lábjegyzetnek” tűnik.

¹ Molnár Attila Károly–Megadja Gábor–Gyorgyovich Miklós–Falusi Márton–Czopf Áron: *Kulturális kereszténység Magyarországon. Jelentés a határvidékről*. Budapest, 2025, Századvég, 8.

² Uo. 12.

Konkurens emberképek

A kereszténység tanításai nagyban befolyásolták azt, ahogyan magunkra, feladatunkra és embertársainkra tekintünk. A Biblia kijelöli hogyan viselkedjünk (Titusz 1,7), hogyan viseltesük magunkat (1Thessz 10,12) és mi az, amit nem tehetünk (Gal 19,21). Mindazok a tanítások, amelyek a szekularizáció útján elérték (vagy megnevezésükben lealacsonyodtak), hogy „általános emberi értékeként” hivatkozzunk rájuk, kétségbevonhatatlanul a kereszténységben gyökereznek. Érdekes tanulságává válik a könyvnek így az, hogy egy adott, az embertársainkkal szembeni viselkedésünket felmérni vágyó kérdés vagy állítás, annak függvényében kap más válaszokat, hogyan formáljuk nyelviileg a gondolatot. Fontos megfigyelése a tanulmánynak az, hogy „ha vannak is »általános emberi értékek«, eszmények, elvárások, azok a (keresztény) valláshoz kapcsolódnak, és a kereszténységet elutasítók hajlamosabbak ezeket az állítólagos »általános emberi értékeket« is elutasítani.”³

Ahogyan a szerzők felhívják rá figyelmünket, a kutatás folyton visszatérő kérdése az volt, hogy miért fogadják el a magukat vallástalannak tartók azokat a gondolatokat és alapelveket, amelyek a kereszténységből származnak? A szerzők szerint, bár a kulturális kereszténység elutasítása mindössze 15-20 százalék körüli a magyar társadalomban, „a többség azt tapasztalja, hogy a társadalom zömének hallgatólagos keresztény viselkedési elvárásai vannak, függetlenül metafizikai nézeteiktől.”⁴

Milyen értékek szerint élnénk ma, ha nem lett volna kereszténység, vagy Európa egy másik világvallás értékei szerint élné meg múltját? Az alternatív történelem napjainkra húzóága lett a fikcióira épülő szórakoztatási és művészeti termékeknek, kérdésünk és implikációi mégis szorosan kapcsolódnak az idő múlásához. Ahogy a különböző történelmi korok megpróbálták negációk útján a kereszténység különböző elveit és értékeit átdolgozni saját érdekeik és céljaik hasznára, az idő volt az, amely a fennállásukba vetet hitet először megrendítette, majd eltörölte. Minden eszme és érték részesévé válik a történelemnek, de nem úgy, hogy csak távlatból tudjuk felmérni őket, hanem úgy, hogy a történelem egyik esszenciális mechanizmusa hatása alá kerülnek, ez a mechanizmus pedig a szelekció. Az európai történelemben az egyetlen „eszme”, amely többszörös szelekció után is meg tudta tartani értékét a szemünkben, az a kereszténység volt. Felvetődhet ok-okozati kérdés azzal kapcsolatban, hogy az európai civilizáció alapköveként tekintünk-e a kereszténységre vagy sem, de mára, több tucat eszme, rezsím és az ezekkel társuló történelmi traumák ellenére civilizációnk alapkövévé vált a keresztény tanítás.

A könyv legnagyobb részét kitevő, az ideológiák, vallások és mindennapjaink súlyos kérdését érintő emberképekről szóló fejezet kiváló példát ad arról a megközelítésről, mely az olvasót helyezi előtérbe. A kötet szerzői először egy eszmetörténeti áttekintést nyújtanak a kereszténység és az ezzel konkurens emberképek működéséről a felvilágosodástól napjainkig. A kereszténység emberképének működését az individuum szintjén a következő módon definiálják: „Állandó és természetes állapot az egyén számára, hogy alakítsa magát és környezetét, ami együtt jár a kudarccal, annak elfogadásával

³ Uo. 167.

⁴ Uo. 163.

(...) e belső feszültséget és annak elviselését nevelte az emberbe a nyugati keresztény kultúra.⁵ Akár valljuk a keresztiséget, akár nem, ismerősnek tűnhet napjainkból ez a gondolat. A „jobbítsuk magunkat és környezetünket” jelszó mára a különböző self-help mozgalmak és „általános emberi értékek” zászlói alatt zeng azáltal, hogy az egyház tanításának szabadon választott elemeit kivonták az egyházi fennhatóság alól, elvonatkoztatták tőle. De nem szükséges ennyire előre szaladnunk, hiszen a szerzők felhívják a figyelmünket arra is, hogy a kereszténység értékeinek átvétele, átdolgozása az egyház megtagadása által nem csak a napjainkra korlátozható fenoménnek tűnik. Úgy érvelnek, hogy a modernizmus emberképének egyik súlyos következménye az, hogy ezektől a belső konfliktusoktól kívánja megszabadítani az embert. Gondolhatunk a posztmodern woke mozgalmakra és ideológiákra is, amelyeknek fő törekvésük, hogy „megszabaduljanak a rossz közérzet terhétől”⁶ vagy akár a szocialista emberképre, ami az emberen kívül álló tényezőkre (elnyomó-elnyomott, burzsoázia, a termelési eszközöktől való megfosztottság stb.) vezeti vissza az emberi cselekedetek motiváltságát, ezáltal pedig felszámolja a szabad akarat lehetőségét. Külön említést érdemel az a tény, amelyet e kötet is megerősít, hogy az egykori berlini fal keleti oldalán ragadt nemzetek átlagosan vallásosabbak, mint a nyugat-európai országok társadalmai. Mindez annak ellenére, hogy az államszocializmus tüzzel-vassal üldözte nem csak az intézményes, hanem a bezárt ajtók mögött megélt kereszténységet is. Mivel magyarázható vajon mindez? Be tudhatjuk-e vajon annak az álnaiv értelmezésnek, hogy a történelem értékszelektációs mechanizmusa egyszerűen kiemelt egy „eszmét” és engedett elbukni egy másikat, vagy el kell ismernünk azt, hogy a kereszténység tanítása még akkor is igazabb „identitásformálónak” tűnt, mint a modern korok emberképe, amikor intézményei támadás alatt álltak és ebben az antagonisztikus feszültségben veszített érvényre juttató erejéből? A kérdést ez alkalommal nyitva hagyjuk.

Itt kell megemlítenünk azt az eszmei forrást is, amelyből a kötet szerzői dolgoznak. Érezhetően erős Eric Voegelin hatása, főleg a felvilágosodás emberképének kritikája esetében. Ez talán nem véletlen, hiszen Voegelinre az Egyesül Államokban egy egész eszmei irányzat tudott alapozni, hasonlatosan Strauss befogadástörténetéhez. Egy ilyen Voegelin által meghatározott nézőpontból valóban azt a következtetést kell levonnunk, hogy nem csak az emberközi kapcsolatok közé vert éket a felvilágosodás azáltal, hogy kivonta a Gondviselést evilági viszonyainkból, hanem azt is, hogy az ember önmaga egzaltáltóságába omlott, s az önmegmentő és tulajdonképpen omnipotens „emberarcú teremtő” szerepének az emberre ruházása ennek ellenére redukálta az embert tulajdon fizikai, biológiai valójára.⁷

A szöveg erre nem tér ki, de érdemes azt is megjegyezni, hogy napjaink posztmodern gondolkodói – akik eszmei hagyományait a felvilágosodásnak köszönhetik – amikor ennek az állapotnak a vizsgálatára és felszámolására, „megoldására” törekednek, nem képesek számot vetni saját hübriszük következményeivel. Akár Foucault értekezéseit követjük figyelemmel a biopolitika⁸ lényegéről, akár Agamben *A nyitott* problémáját, az ember

⁵ Uo. 63.

⁶ Uo. 69.

⁷ Leszek Kołakowski: *Our Merry Apocalypse*. In Uő: *Is God Happy?* London, 2012, Penguin, 316.

⁸ Lásd. Michel Foucault: *A tudás akarása*. In Uő: *A szexualitás története I*. Ford. Ádám Péter. Budapest, 2020, Atlantisz, 145.

és állapot közötti folyamatos cezúra meglétét vesszük számításba vagy a szerző által elhíresült *pusztai élet* fogalmát, a felvilágosodással szembeni elszámolás mindig elmaradni látszik. Innen nézve pedig egyet kell értenünk Voegelin gondolataival és a szerzőkkel is.

Christianitas implicita

Az alábbiakban a kötet két – általam legfontosabbnak vélt – eredményére hívnám fel a figyelmet: 1) a magyar társadalom, függetlenül attól, hogy megéli-e vallásosságát vagy sem, elfogadja-e a keresztény tanításokat vagy sem, értékeiben – hívja azt „általános emberi értékeknek” vagy keresztény tanításoknak – a kereszténység által biztosított attitűd szerint próbál élni, illetve a kereszténység erényeit várja el embertársaitól és próbálja maga is fenntartani. 2) Az adatok szerint, annak ellenére, hogy keresztény kultúra és vallás napjainkra szétvált, a kulturális kereszténység köre Magyarországon nagyjából 80-85 százalékra tehető.⁹

Korábban említettem és itt vissza is térnék ahhoz az állításhoz, hogy ez a munka nagyban átrendezheti a szekularizmus és napjainkban tapasztalt hatásáról szóló diszkurzusokat. Az a közismert gondolat, miszerint a szekularizáció egy kifejezetten nyugati és európai folyamat – ami a modernizmusban és a modern ideológiákban gyökerezik – megdőlni látszik, nem csak Blumenberg nyomán¹⁰, hanem a Kelet-Európa és Nyugat-Európa közti adatok diszkrépanciája miatt is. Az úgynevezett neo-szekularizmus sem állja meg a helyét, hiszen ellentétben e mozgalom állításaival – miszerint egyre többen tekintenek el az egyház intelmeitől morális kérdésekben (melegházasság, abortusz, stb.) – az tapasztalható, hogy egyre többen apellálnak a vallásra a közbeszédben. Ez azzal magyarázható, hogy a történelmi egyházak egy folytonos és stabil morális útmutatót tudnak adni a mindennapi élethez, közhelyesen fogalmazva pedig *napjaink gyorsan változó világában* erre óriási igény van.

Az a hallgatóságos kereszténység pedig, amit kulturális kereszténységként értékelünk nagyban befolyásolja a politikát is. Eliot az *Egy keresztény társadalom eszméje* című munkájában úgy fogalmaz, hogy egy keresztény társadalomban a politikusok „megmaradnak az általuk kormányzott nép hagyományai és szokásai között, a keresztény kereteken belül”¹¹. Kérdés, hogy mennyiben hozhat más eredményeket a politikába egy megélt kereszténység a kulturális kereszténységgel szemben, de az a 80-85 százalék, akiket kulturális keresztényként jellemezhetünk, nem csak a boltban, az utcán vagy a moziban fellelhető, hanem a parlamenti padosorokban is. Mindez pedig hitet adhat számunkra, hogy az az attitűd és értékészlet, amelyet a tágabb társadalom a magáénak tart – akár deklarált akár hallgatóságos módon – fenn- és megmarad.

Míg a hetente templomba járók aránya nagyjából 10 százalékra tehető,¹² amely pár generációváltás alatt akár csökkenhet is, a kulturális kereszténység továbbra is a társadalom szinte egészét jellemezni fogja. Hogyan is álljunk ezekhez a számokhoz? Legjobb, ha emelünk a téten. A már említett ok-okozati kérdésre visszatérve, Európát

⁹ Molnár–Megadja–Gyorgyovich–Falusi–Czopf: I.m. 159.

¹⁰ Lásd. Hans Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusetts, 1985, MIT Press.

¹¹ T. S. Eliot: *Egy keresztény társadalom eszméje*. Ford. Katona László. Budapest, 2021, Századvég, 46.

¹² Molnár–Megadja–Gyorgyovich–Falusi–Czopf: I.m. 159.

a kereszténységhez fűződő viszonyában tudjuk csak meghatározni, anélkül nem. Bár az aktív vallásyakorlók száma csökken, a kereszténység tanítása, elvei és értékei mégis megmaradnak. Csak gondoljuk el, amennyiben a kereszténység „eszmeiségét” kihúznánk Európa alól, vésővel ugorhatnánk jogi berendezkedésünk alapkövének, baltával vágthatnánk emberközi viszonyaink közé és benzines hordókat guríthatnánk a minden múzeumunk bejárata előtti vörös szőnyegen egészen a kiállítási termekig. A kereszténység hallgatólagos aspektusai azok, melyek alapján előfeltételezhetjük napjainkra egy európai kultúra és kultúrkör fennmaradását. Valóban értékelhetjük veszteségként a templomba járók arányának csökkenését. De annyi megnyugtathat minket (ha nem is vallási önérzetünket), hogy még ha az üzenet nem is terjed templomainkban, a tanítás bizonyos módon mégis gyökeret tud verni. Kulturális kereszténynek lenni annyit tesz, mint vállalni, megélni és tovább örökíteni az európai kultúrát.

(Molnár Attila Károly–Megadja Gábor–Gyorgyovich Miklós–Falusi Márton–Czopf Áron: *Kulturális kereszténység Magyarországon. Jelentés a határvidékről*. Budapest, 2025, Századvég. 199 oldal.)

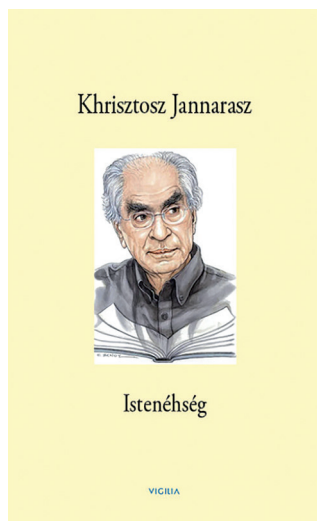
FEHÉR ISTVÁN

„AZ ABSZOLÚTUM SZOMJAZÁSA”

Khrisztosz Jannarasz Istenéhség című kötetéről

AZ EMBER TELE van hétköznapi hitekkel. Rendezetlenül, többnyire önmagunk előtt feltáratlanul képesek vagyunk bárminek a végső értelmében hinni, aminek átadjuk magunkat: cselekvésnek, gondolatoknak, pártoknak, egyéb jelszavaknak és intézményeknek. Egy absztrakt nézőpontból egy ilyen hit a hitek között a keresztényé is. Sőt, egy végső szempontból rátekintve a csak kulturálisan vagy a „maga módján” keresztényé sem emelkedik ki e hétköznapi hitek közül, korunk materializmusából. Ám valójában az egyházon belül sem zárható ki az elmélyültebb bensőség, a kinyilatkoztatás sziklájára épített, végsőkig megalapozott hit és az ebből fakadó cselekvés hiánya. A kereszténységgel való visszaélések ma közismertebbek, mint a keresztény történelmi egyházak erényei és az a mindenkor jelenidejű, tökéletesen személyes lehetőség, amit egy autentikus keresztény egyház ma is őriz és kínál.

Kevés olyan kortárs művel találkozni, amely az egyház évezredes bölcsességének ezt a mélyebb lehetőségét a kellő szellemi energiával képes átadni és nem merül ki a nyelvi formák közvetítésében, egy kortárs egyháziasság újrafogalmazásában. Khrisztosz Jannarasz tavaly magyar nyelven megjelent kevert műfajú kis kötetében a szellemi intenzitás líraivá duzzasztja az istenkereső szövegeket. Meghatározó műfaja a kisebb terjedelmű esszé, de fiktív kispórákat is tartalmaz. A görög nyelven eredetileg 1961-ben (majd némileg átdolgozva 1969-ben) megjelent kompozíció egy huszonéves szellemi és irodalmi tehetség éréseinek első állomása. Korai szövegek ezek, a gondolkozás első fiatal felnőttkori egységbeforrását megelőzően keletkeztek, vázlat- és felvetésszerűek is helyenként, de vibrálnak



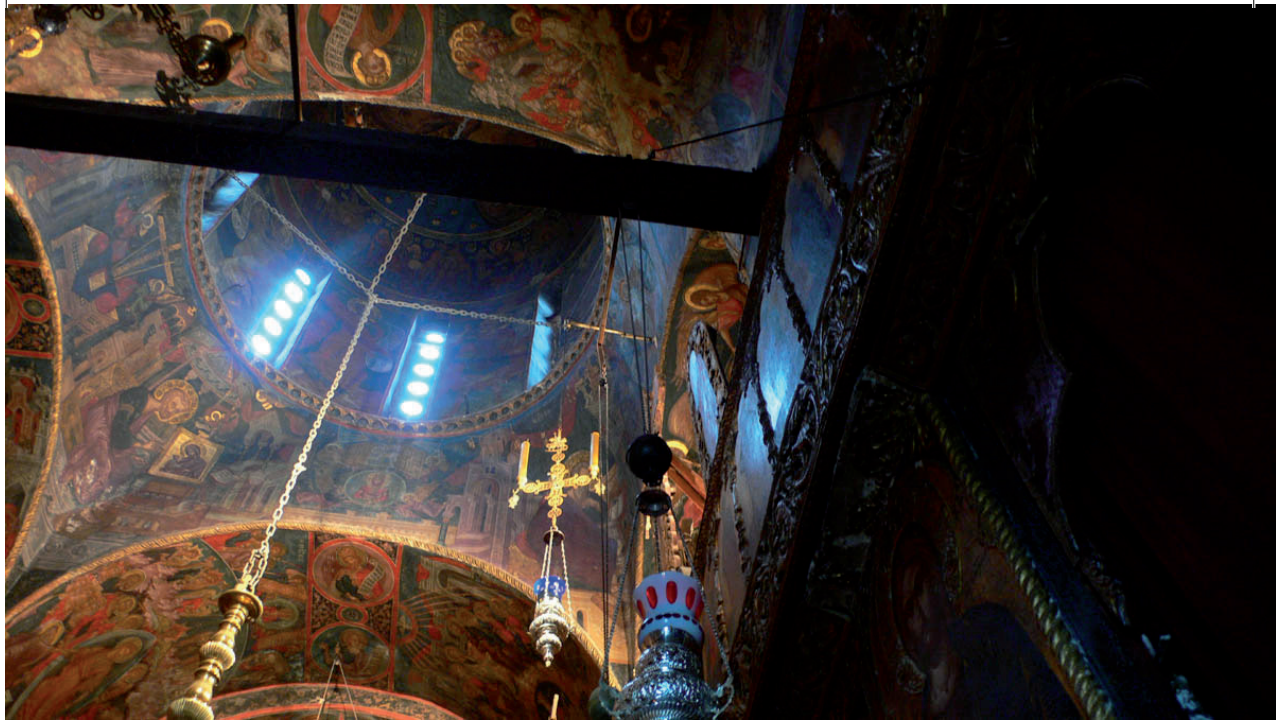
a kisebb terjedelemre koncentrált, sűrű energiától. A zsenge szó – az irodalmi stílus tapogatózó bizonytalanságának értelmében – egyáltalán nem illik rájuk.

Meg kell hagyni, hogy az a küzdelem, amit egy ilyen tehetséges fiatal folytat az értelemért, életének végső rendező elveiért ilyen intim közelségből látva megejtő élmény és egy csapásra képes nagy rokonszenvet ébreszteni az olvasóban a szerző iránt. Ugyanakkor az utólagos tájékozódás után, Jannarasz e művének elhelyezéséhez hozzá kell tennünk, hogy ha mégoly „istenéhséggel”, „istenszomjjal” is alkotott a hősieen gondolkodó fiatal Jannarasz, természetesen korának és hazájának gyermeke maradt. Az egyik legszébb írás (*Menekülni az eszmék menedékéből*), mint arra a fordító is felhívja a figyelmet, 1968 májusában, Párizsban keletkezett. A minden bizonnyal önéletrajzi ihletésű történet szerint a görög szigeten, a forró aiginai nyárban barátjával a tengerparton, a hegyen

felfelé menetelő fiatal a tenger végtelenségét, a szárazöldi táj kietlenségét szemlélve rádöbben saját élő ortodoxijára – amivel melleleg a nyugati, élettelenné váló, a valóságtól messze sodródó eszméket állítja szembe.

Ám ezzel az egyetlen nagy lépéssel, eme őszinte és szép ébredésélménnyel természetesen nem hagyja el mindenestül korának európai légkörét: a háború után sokkolt Nyugat a gondolkodóknak ekkor az egzisztencializmus nagy, heroikusnak tűnő kérdéseit kínálja mindenekelőtt, a popkultúrát egy közönségesebb lázadás határozza meg, az egyházi életet pedig a második vatikáni zsinat beállítódása, amely saját hagyományos önképével szemben bizalmát elvesztette és minden újat kétségbeesetten, sürgetve követne. A fiatal Jannarasz ebben a nietzschei világban radikálisan elvet minden eszmét, megcsontosodott vallásosságot, ideológiát és identitását érdekes módon két tényezőben összegzi: egy dinamikus elemben, egy irányban, a csak nyughatatlanul hiteles személy alkotói teljesítményében; illetve egy általa ekkoriban eredetiként megélt ortodoxiában, egyfajta Isten és ember közötti, a görögséget ekkor átható elemi közvetlenségben.

Érdekes, hogy míg a gondolkozását közvetlenül leíró műfajokban ez a forró istenkereső nyugtalanság van jelen, egy éhséggel és szomjúsággal leírható *pathosz*, addig a kötet utolsó szövege, a kellai Nifon fiktív életrajza egy végtelenül egyszerű szerzetesi-remetei életpályát ábrázol, amelyben a mester-tanítvány kapcsolatnak és az évezredek formáinak csendes alarendelődő címszereplő teremtőjétől a külvilág számára teljesen észrevétlenül nyeri el üdvösségét. Csendes, külsőleg eseménytelen, Istennek a formákban is odaszentelt életéhez az egzisztencializmus szellemi hősnél jóval közelebb áll az individuum Othmar Spann-i értelmezése: „...a remete is csak oly módon létezik, hogy mintegy jelen van az Isten-természet társaságában. Ennek fényében az individuum még lekötött erők foglatának mutatkozik, mely erőket az Egésznek előbb fel kell ébresztenie, táplálnia kell. Eme lekötött erőket előbb fel kell szabadítani az individuumok között folyó szellemi folyamatban, mely az »Egész«, a »társadalom« voltaképpen és lényegi eleme. E szellemi folyamat az »Egész« igazi ismertetőjegye, az egyénfeletti, mely



egyrészt megdönti az abszolút egyén individualisztikus fogalmát, másrészt magában foglalja az egyéni szellem számára életteremtő, felébresztő és eloldozó elemeket, s így az individuumot a társadalom részeként kibontakoztatja. [...] a lényeg nem az individuum önmagakénti léte, hanem a másokban való léten keresztül megvalósuló önmagakénti lét (*Selbstsein durch Sein im andern*). Saját szellemi létem azáltal van, hogy egy másik szellemi léten alapszik. Csak a másokban való szellemi meggyökerezés és lehorgonyozás révén valósul meg az egyes ember léte. A másokban való létezésen keresztül önmagam lenni – létezni, miként a hang a harmóniában és összehangoltságban, a tag a szervezetben, a villám a felhők között.”¹ Vagy ahogy a fordító is idézi előszavában Palamasz Szent Gergelyt: „Külső minták szerint alakul a belső ember.”

A fiatal Jannarasz nyersebb, viaskodó személyessége, egy bizonyos elemeiben protestáns jellegű vallásossága a fogalmakban nagyobb arányban él, mint az egyéb formákban, így folyamatosan újra kell konstruálnia, újra és újra meg kell fogalmaznia saját helyzetének, Istennel való viszonyának alapjait. Ahogy maga fogalmazott egykor beszédes című esszéjében: „Ki az igaz ember? Azt gondolom, hogy az, aki szüntelenül úton van. Aki nem fárad bele a pihenők nélküli utazásba, vég nélküli keresésbe. Aki igaz ember, csak addig marad meg annak, amíg szakadatlanul kutat, vég nélkül keres.” (*A séma*, 68.) Ezzel szemben a hagyomány lényege szerint felszabadítja, kiteljesíti a személyt, akár Nifont a kitartó belső munkával sajátta interiorizált ortodoxiája, mely nem elveszi önállóságát, ahogy azt a hősies reményekkel játszó, a következetesen és egyenes vonalban a távoli reménytelenségbe tartó 19–20. századi egzisztencialista gondolná. (Természetesen az egyes egzisztencialista szerzőknek elévülhetetlen érdemeket tulajdonítunk.)

¹ Othmar Spann: A közgazdaságtan szelleméről. In *Ars Naturae*. II. évf. (2011) 3–4. sz. 184.

A görög teológus talán a legtömörebb, legátfogóbb meghatározását adja a kulturális kereszténységnek: „Egy ilyen áramlásban, melyben az életem mind közelebb kerül az elkerülhetetlen véghez, nincs ideológia vagy tudás vagy tudomány, amely támaszt nyújthatna, amiben megkapaszkodhatnék, hogy ne zuhanjak egyenest, fejjel előre az értelmetlenség örvényébe. [...] Csupán egyetlen névnél állok meg. Nem eszménél vagy fogalomnál, hanem egy névnél, amely »jele« a személyes, egyedi, és egyszersmind egyetemes életnek. A név pedig ez: Jézus Krisztus. [...] Ezt a könyvet csak azért írom, hogy felmutassak egy tévutat, amelyen *Krisztus eszmévé, fogalommá, dogmává, erkölcsé, társadalmi sémává alakul át* [kiemelés: F. I.], így téve lehetetlenné a megváltó találkozást az ő személyével – ez az ideológia útja.” A fiatal Jannarasz intenzív istenésége mondatja ezt, kortársaihoz hasonlóan elutasítva a kulturális-civilizációs formákat, az eleven istenközelséget keresve. Véggökvetkeztetése: Krisztus és a saját személyünk közötti találkozás nélkül a Krisztusról szóló eszme, ideológia, vallás(osság) mit sem ér. Csak ez számít: Krisztus és a saját személy közötti kapcsolat. Ahogy *Egyedül én meg az Isten* című lírai kisprózájának *Atyák mondásai*ból választott mottója is mondja: „Hacsak nem szól szívében így az ember: egyedül én meg az Isten vagyunk csak a világon – nem lelhet nyugalmat.” (45)

Aki ezzel nem tud tökéletesen azonosulni, az vagy korunk vallástalan tömegembere vagy olyan keresztény, aki a formák között jár, s akinek így hite előbb-utóbb szükségszerűen kimerül vagy megújul. A kulturális kereszténység ennek a Krisztus elől elfájlózott ontológiai helyzetnek egy aspektusa. Ez az intenzitás, az istenéség hajtja előre az egyetlen valódi személy felé az útonjárót, különben a pusztá kultúrával, az intenzitás nélkül megalvadt formákkal csak távolabb áramlik tőle. Azonban természetesen a forma és az intenzitás nem ilyen egymást kizáró módon viszonyulnak egymáshoz, ahogy azt a szerző is jól tudta, ha nem fogalmazott ilyen élesen. Az intenzitás kívülről is látható jele tehát nem a formák elutasítása – ahogy a második világháború után az önmaga elleni általános lázadozásban felhevült Európa sugallta –, hanem azok tudatosabb, arányosabb, eredetüknek megfelelőbb használata. A liturgia és a dogma az útonjáró egzisztenciájának életfontosságú elemei. A dogma önmegtágadó, elhívott, kitaró szemlélése és ezzel szoros összefüggésben a liturgia erőterében önmagát Istennek külsőleg is átadó hívó a *valóban saját* személlyé válás útján jár: az önmagát kinyilatkoztatott Isten és az önmaga elől szelíden elrejtőző igazabb személye felé. Ezt jelenti a 19. századi életfilozófiák ellenében megfogalmazott spanni univerzalizmus: individuumnak lenni annyi, mint másokkal és egyszersmind másokon keresztül, a megvalósultság magasabb fokairól hátrahagyott formákon át megvalósítani önmagunkat. Ez a szerzetesi mester-tanítvány és a pap-laikus kapcsolatok rendeltetése, és egy más, nem hierarchikus értelemben természetesen ez lenne minden házastársi, családi, baráti kötelék értelme is. Ennek a létmódnak van egy biztonságot adó arculata is, ugyanakkor bátorságpróba, egy ködbeugrás is jellemzi. A világ által harsányan tagadott, csendesen hívó belső szónak való engedelmisséget is jelent, mely hangot és engedelmisséget egyedül az egyház erősítheti meg a hívó belső életében. Ha a kulturális vagy politikai kereszténység egyes felekezeten kívüli termékei, képviselői ezt nem ösztönzik, nem képesek a bensőségre való nyitottságra, a kellő helyen és időben annak nem rendelik alá magukat, „híveiket” a valóban fontos válaszokért az egyházhoz nem utalják, akkor leleplezik saját valódi motivációikat.

Khrisztosz Jannarasz fiatalkori műve az intenzitás megejtően szép dokumentuma, felkavaró, mozgásra ösztönző mű olyan irodalmi értékekkel, amit enélkül az irányulás és felfokozott *pathosz*, éhség és szomjazás nélkül semmilyen szépirodalom nem tudhat magáénak.

Végezetül szót kell ejteni arról a tényről is, hogy a görög eredetiből történt magyar fordítás túlzás nélkül elsőrangú irodalmi teljesítmény. A fordító, Nacsinák Gergely András korábbi saját esszéit némileg – akár csak a *Magyar Szemlében* nemrégiben és a jelen számban is megjelenteket elolvasva – rálátásunk nyílnak egy bensőséges, természetesen bizonyuló kapcsolatra, együttlétezésre a szerző, és a nálánál majd fél évszázaddal fiatalabb fordító alkata, értékei, ortodox kereszténységgel való kapcsolata, sőt irodalmi ízlése között is. Nacsinák atya előszava, rövid életrajzi és filológiai eligazítása jelentős mértékben növelik a szöveg befogadhatóságát.

(Khrisztosz Jannarasz: *Istenéhség*. Ford. Nacsinák Gergely András. Budapest, 2024, Vigilia. 130 oldal.)

❧ SUMMARIES ❧

Political and Cultural Christianity

Although it is still a live public question, we felt it necessary to publish a thematic issue dedicated to cultural and political Christianity, primarily not with a view to current political aspects – we also consider it useful here to take a broader perspective. The issue of cultural and political Christianity has certainly not become problematic in recent decades, or even in the last century, even if it has been the subject of increasing attention in recent decades. Between the two world wars, for example, the problem of what we call cultural Christianity appeared to be just as topical, as Kálmán Pongrácz's analysis reports in this year's issue 1-2 of our journal, which was republished after almost a century. We have invited the following authors to write on the basis of various aspects and principles, partly with the unconcealed aim of trying to reflect the richness of views on the subject in Hungary today, in keeping with the seriousness and weight of the topic. Of course, the members of the editorial board also have established positions on the issue, but we have not sought to over-emphasise our own preferences.

“We Need Saints’. Conversation with FÜLÖP KOCSIS, Metropolitan Archbishop of the Archeparchy of Hajdúdorog”: The leader of the Hungarian Greek Catholic Church, Greek Catholic theologian and our editor-in-chief discuss the more spiritually relevant issues of political and cultural Christianity.

GERGELY ANDRÁS NACSINÁK “Pantocrator. Politics and Christianity, Politics and Magic”: The essay sees in political Christianity a kind of „political magic”, the use of the religious element, and thus draws attention to the dangers of political Christianity, its “fatal pitfalls for prayer or spiritual progress”.

ZSOLT LÁSZLÓ MÉZES “...the creation eagerly waits’. On the relationship between Christianity and society: An essay with metaphysical sensibility on the phenomenon of cultural Christianity and the general modern secular deficiencies behind it, using concepts of church and religious history, sociology of religion, but focusing primarily on the problem of personal existence.

TIBOR GÖRFÖL “The Parable of the Two Sons. Notes on the Problems of Political Christianity”: The text sees the problem of political Christianity primarily in a reductive approach to the originally complex phenomenon of religion: the political actor incorporates Christian content, images and beliefs that are more favourable to him into political programmes, which can easily create false loyalties.

PÉTER UHEL “Unsystematic Reflections on a Culture War”: The essay clearly interprets the phenomenon of cultural Christianity in a negative way, and sees it primarily as a product of secularism, which can be integrated into the secular world order, which overthrew the original Western unity of church and state.

ZOLTÁN TURGONYI “Pro-Order Christianity and Pro-Christian Order”: The text defends the validity of what it calls cultural Christianity, which historically has the mission maintaining the internal political-cultural and moral stability of Western civilisation.

NORBERT FILEMON “*The Triumph of the Cross*”: Inspired by Tommaso Laureti’s fresco representing Christ’s victory over paganism, the essay seeks to answer the question of what the former victory of Christianity meant in political terms, and what it can mean for the man of the present day.

ÁRON CZOPF “*The question of Rome*”: The essay on the history of ideas argues that with the fall of the Roman Empire in 476, the spirit of *Romanitas* was not lost at all, but became ideologically and politically self-sufficient, forming a synthesis with Christianity, and thus constituting something permanent.

GERGELY SZILVAY “*In Defence of the Constantinian Shift*”: The text dismantles the widespread negative stereotypes of the Constantinian shift, the image of an intolerant and compromised Christianity through a detailed political and ecclesiastical analysis, and the workings of the Emperor Constantine and the ancient Church.

ZOLTÁN FRENYÓ “*Political Theology. What Is It and What Is It Not?*”: A problem-oriented

philosophical study clarifying the concept of political theology, which has been prominent in modern academic discourse since Carl Schmitt, on the basis of *theologia tripartita*, the tripartite image of ancient theology.

RÓBERT HORVÁTH “*The Variants of Cultural Christianity and Political Catholicism*”: The author looks at contemporary forms of traditional Catholicism from the perspectives of politics, liturgy and interreligious dialogue.

PÉTER LISZTÓCZKI “*A Different Way of Researching Cultural Christianity*”: A longer review of *Cultural Christianity in Hungary – A Report on the Borderlands*, published in 2025, which includes essays by Attila Károly Molnár, Gábor Megadja, Miklós Gyorgyovich, Márton Falusi and Áron Czopf.

ISTVÁN FEHÉR “*The Thirst for the Absolute. Christos Yannaras: Hunger for God*”: A review of a recently published book in Hungarian by the eminent Greek thinker and Orthodox theologian Christos Yannaras, who died last summer, originally entitled *Hunger and Thirst*.

— SZERZŐINK —

CZOPF ÁRON (1995, Pécs) eszmetörténész. A Századvég Politikai Gondolkodás Kutatóintézetének kutatója, a *Kommentár* folyóirat állandó munkatársa. Legutóbbi publikációk: *Térforradalom* (2024) *Metapolitika* (2024).

FEHÉR ISTVÁN (1986, Siófok) irodalomtörténész, a *Magyar Szemle* szerkesztője. Tanulmányait a Károli Gáspár Református Egyetem vallástudomány és magyar szakán végezte. Kutatási területei a vallás és az irodalom kapcsolatai, Hamvas Béla életműve, illetve a hagyományos mezőgazdaság története, bölcselése. Esszéi, recenziói, fordításai a *Magyar Hüperion*, az *Ars Naturæ*, a *Magyar Szemle* és a *Duo Gladii* folyóiratokban jelentek meg.

FILEMON NORBERT (1992, Debrecen) az Axioma Központ kutatási vezetője. Jogi diplomáját a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szerezte, korábban Veszprémi Főegyházmege kommunikációs igazgatójaként tevékenykedett. Számos tanulmány és akadémiai esszé szerzője, munkássága elsősorban a vallás, társadalom és jog határterületeire összpontosít.

FRENYÓ ZOLTÁN (1955, Budapest) katolikus filozófus. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK történelem-filozófia szakán végezte. Az MTA Filozófiai Intézetének 40 éven át munkatársa (1980–2020). Korábban többek közt 10 éven át tanított a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen (1995–2005), amelynek egy éve ismét tanára. A Tomori Pál Főiskola tanszékvezető főiskolai tanára (2008–2023). A filozófiai tudományok kandidátusa (CSc), a történettudomány doktora (PhD). A Szent István Tudományos Akadémia tagja (2018). A Magyar Érdemrend Lovagkeresztjének birtokosa (2022).

GÖRFÖL TIBOR (1976, Mohács) katolikus teológus, habilitált egyetemi docens (PTE BTK), a Szent Atanáz Görögkatolikus Hit tudományi Főiskola oktatója, a *Vigilia* folyóirat főszerkesztője, a *Communio* folyóirat szerkesztője, nő, négy gyermek apja.

HORVÁTH RÓBERT (1971, Veszprém) a magyar össztradicionális iskola egyik legismertebb írója, előadója. Vallásfilozófus, könyvtáros, szerkesztő, az összehasonlító teológia művelője.

KOC SIS FÜLÖP (1963, Szeged) görögkatolikus szerzetes, püspök, 2015. március 20. óta a Hajdúdorogi főegyházmege érsek-metropolitája. 2008 óta vezeti az egyházmegyét, melyet Ferenc pápa emelt főegyházmegyévé; emellett 2011. március 21-ig a Miskolci apostoli exarchátus ad nutum Sanctae Sedis apostoli adminisztrátora is volt.

LISZTÓCZKI PÉTER (2001, Miskolc) az ELTE Irodalom- és Kultúratudomány MA hallgatója. Kutatási és érdeklődési területe a XX. századi kelet-közép-európai irodalom összehasonlító és befogadástörténeti vizsgálata.

JACQUES MARITAIN (1882, Párizs–1973, Toulouse) francia katolikus filozófus. A 20. század egyik legmeghatározóbb katolikus gondolkodója.

MÉZES ZSOLT LÁSZLÓ (1973, Nagyvárad) mentálhigiénés szakember, evangélikus lelkész, pszichodráma vezető. 1997-ben jogászként végez az ELTE-n. Másfél évig a Határon Túli Magyarok Hivatala, majd hat éven keresztül az Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány munkatársa. Társadalomtudományi érdeklődését fokozatosan a művészetek és a teológia iránti

elköteleződés váltja fel. A Láthatatlan Színház dramaturgus módszerének kidolgozója. Jelen kutatásainak középpontjában a spiritualitás és a drámamódszerek – biblio-, pszichodráma, családállítás, láthatatlan színház – összefüggéseinek vizsgálata áll. Mintegy tíz éve vezet önismereti csoportokat. 2019-től a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Gyakorlati Tanszékének adjunktusa, az egyetemen 2024-ben indult Családpasztorációs Szak kidolgozója és felelőse.

NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (1977, Budapest) vallástörténész, író, dalszövegíró, tanár. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola vallásbölcsélet szakirányán szerzett diplomát. 2004–2005-ben ösztöndíjjal a kilkísi teológiai iskolán, 2006-tól a Thesszaloniki Arisztotelész Egyetem Teológiai Karán tanult. A Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus Magyarországi Orthodox Exarchátusának papja.

ANDREI PLEȘU (1948, Bukarest) román filozófus, művészettörténész, publicista és politikus. Constantin Noica egyik tanítványa. A kilencvenes évektől kezdve a román értelmiség egyik vezéregyénisége, 1989 decemberétől 1991 októberéig Románia kultúrminisztere, 1997–1999 között külügyminiszter, később külügyekkel megbízott államtitkár.

STAMLER ÁBEL (1992, Kaposvár) vallástudós, a *Magyar Szemle* főszerkesztője.

SZILVAY GERGELY (1983, Pásztó) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem történelem-kommunikáció szakán végzett, ugyanitt doktorált politikaelméletből. CEEPUS-szal Kolozsváron, ERASMUS-szal Krakkóban tanult. Kilenc hónapot töltött a New York-i Magyar Háznál a Körösi Csoma Sándor Program ösztöndíjasaként. Elvégezte a Hagyományok Háza hagyományos mesemondás tanfolyamát. Szakterülete az USA történelme, az egyházpolitika, a gender-elmélet, illetve kereszténység és politika viszonya. Hat kötet szerzője.

TURGONYI ZOLTÁN PhD (1957, Budapest) filozófus, 2022-ig a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének (korábbi nevén az MTA Filozófiai Intézetének) tudományos főmunkatársa, jelenleg a Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Keresztény Filozófiai Intézetének vezetője, a *Magyar Bioetikai Szemle* főszerkesztője, a Szent István Tudományos Akadémia rendes tagja.

UHEL PÉTER (1985, Budapest) történész, jogász, a Regnum! Portál szerkesztője, római katolikus diakónus.

A szerkesztőség címe:
1036 Budapest, Kolosy tér 5-6.
Tel.: 0630/151-9100

Kiadja:
a Magyar Szemle Alapítvány
Adószáma: 18055067-2-42

Felelős kiadó:
ENTZ GÉZA

Alapító főszerkesztő:
KODOLÁNYI GYULA (1990–2017)

Főszerkesztő:
STAMLER ÁBEL

Nyomda:
PRIME RATE ZRT.

ISSN 1216-6235

Előfizetésben megrendelhető
a Magyar Szemle honlapján
<https://magyarszemle.unas.hu>
valamint a Magyar Posta Zrt.-nél.
Postacím: 1900 Budapest

Külföldön terjeszti a Hungaropress Kft.
1097 Budapest, Táblás utca 32.
Telefon: +36 1 348-4040
www.hungaropress.hu

Ára: Szlovákia 7,30 €, Románia 31,0 Lei

Külföldi éves előfizetés:
Hungaropress Kft.

Előfizetési díj Magyarországon:
Egy évre 7200 Ft

A Magyar Szemle számlaszáma:
11707024-20332033

Lapunk megvásárolható
a hírlapárusoknál
Budapesten és az ország
nagyvárosaiban, és
a Magyar Szemle Könyvekkel
együtt az:

ÍRÓK BOLTJÁ-ban
(VI., Andrassy út 45.).

MINDEN KIADVÁNYUNK
MEGVÁSÁROLHATÓ
A KOLOSY TÉRI
SZERKESZTŐSÉGÜNKBEN.

*

A meg nem rendelt kéziratokra
megpróbálunk válaszolni.
A szerk.