

A kritika hangja és a valóság szeretete

GÖRFÖL TIBOR

A kereszténység nyilvános képvisellete korunkban

1976-ban született. A PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének oktatója. Legutóbbi írását 2015. 7. számunkban közöltük.

Összeállításunkban „A keresztény értelmiségek szerepe korunk társadalmában” című pályázatunk díjnyertes írásából közlünk. (A szerk.)

A kereszténység és a szellemi életforma

¹Karl Rahner: *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*. In uő: *Schriften zur Theologie*. III. kötet. Benziger, Köln etc., 1964⁶, 329–348.

²Eberhard Jüngel: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Herausforderung und Chance für die universitäre Theologie*. In uő: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 314.

Úgy tűnik, hogy a kereszténységben léteznek olyan feladatok és szerepkörök, amelyeknek alapvetően mindenkre nézve kötelező érvényük van, lényegi és hivatásszerű betöltésükre mégis csupán néhányan vannak kijelölve. A legnyilvánvalóbb esete ennek a sajátos formában végzett általános feladatnak természetesen a papság, de az értelmiségi életforma is hasonlóan tekinthető: egyetlen hívő ember sem mentesülhet az alól a feladat alól, hogy világos értelemmel szót adjon a hitéről és előrehaladjon a megismerés útján (feltűnő, hogy az Újszövetség első szövegeiben az ismeret növekedése jelenik meg a keresztény élet folyamatának legmeghatározóbb jellemzőjeként,¹ és aztán legkésőbb a középkorban tisztázódik is, hogy a megismerés és a rendszerint keresztény alapértéknek tartott szeretet szétválaszthatatlan egységet alkot), azaz elkötelezze magát a szellem világának — ugyanakkor vannak olyanok, akik életformájukká teszik az emberi szellem egy-egy dimenzióját vagy éppen az emberi szellem teljes kiterjedését. Ettől válnak értelmiségivé.

Bármilyen terület mellett tegye is le valaki a voksát, óhatatlanul részévé válik a keresztény hit kifelé irányuló mozgásának. Mindegy ugyanis, hogy a tág értelemben vett kultúra olyan szelét választja-e életformául, amelyhez joggal illeszthető a keresztény jelző (a keresztény filozófia és a keresztény zene művelője már eleve a munkájával keresztény cselekvést végezhet), vagy pedig olyan szférában veti meg a lábát, ahol nevetségesen hatna a keresztény jelző (a vegyész mérnök és az immunológus munkája önmagában véve aligha hordoz vallási jegyeket), bizonyos, hogy a vallási meggyőződése nem maradhat meg pusztán a belső, intim világában. Ha ugyanis igaz, hogy „kialakulásának idején az különböztette meg a kereszténységet a kortárs misztériumvallásoktól, hogy a keresztény szemmel felismert isteni misztérium nem maradhatott olyan titok, amelyet az embernek magába rejtve el kell hallgatnia, hanem publikussá kellett válnia”,² és a korai keresztény történetírás pontosan azzal az igénnyel jelent meg a színen, hogy a kereszténység ne tűnhesen ezoterikus akolnak, hanem nyilvánosan cselekedni kívánó nyilvános közösségként nyilvánosan képviselje a meggyőződéseit,³ akkor mi sem természetesebb, mint hogy ez a kifelé irányuló centrifugális mozgás az egész történetét végigkíséri.

³Lásd erről Martin Hengel nagyszerű áttekintését: *Őskeresztény történetírás*. (Ford. Koczó Pál.) Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.

Éppen ezért van valami visszás abban, hogy az elmúlt évtizedek folyamán a különböző keresztény csoportok körében soha korábban nem látott önreflexió bontakozott ki. Természetesen érthető, hogy a kereszténység tagadhatatlan nyilvános visszaszorulása fokozott mértékű önvizsgálatra indította azokat, akik szellemi életformájuknak a kereszténység révén adják meg a sajátos jellegét, másfelől e visszahajló reflexió mintha csak tovább csökkentette volna annak a szellemiségnek a vonzerejét, amelyet képviselnek. Nem feltétlenül vonzó azoknak az embereknek a példája, akik túl sok figyelmet szentelnek annak a kérdésnek, hogy valójában kik is ők. A szerzetesrendek évtizedek óta küzdenek saját határaik, feladataik és megjelenési formáik kialakításával; a papság körében számtalan elméleti erőfeszítés és életsors tanúsítja az identitáskeresés drámáját; és az elmúlt években még az is kiderült, hogy a pápaság szintén többféle önértelmezést alakíthat ki magáról. Ez az önképzőerőfeszítés egészen élesen jelentkezik annál a csoportnál, amelynek esetében jól megfigyelhető a huszadik századi kereszténység talán legújyszerűbb vonása: a kifelé irányuló érdeklődés és kapcsolatkeresés. A laikusokról van szó, akik az elmúlt fél évszázad folyamán minden korábbinál több lehetőséget kaptak arra, hogy tevékenyen részt vegyenek a kereszténység belső életének és külső megnyilvánulásainak alakításában. Azzal párhuzamosan, hogy a 20. században mind a szerzetességben, mind az egyházi renden belül intézményesült elmozdulás történt a laikusság irányában (az előbbi fordulat a hagyományos fogadalmakat letéve is teljesen polgári körülmények között élő személyek úgynevezett világi intézményeihez, az utóbbi az állandó diakonátushoz kapcsolódik), a laikusok is laikusabbakká váltak: igazán birtokba vehették azokat a tevékenységi területeket és cselekvésformákat, amelyek sajátosan hozzájuk tartoznak. Ezzel együtt önmaguk számára is fokozott mértékben problémává váltak. Nem biztos, hogy az önmagukat új szerepben találó laikusok szüntelen önreflexiója valódi termékenység záloga, de még így is lehet értelme annak, hogy átgondolják, milyen feladatok várhatják őket, ha szellemi életformát választanak (az életállapotuknál fogva *elève* szellemi egzisztenciával rendelkező egyháziakkal párhuzamosan).

Negatív és pozitív előjelű gesztusok

Ha igaz, hogy az önálló csoportként vagy réteggként körvonalazható európai értelmiség születése nagyrészt tiltakozó megnyilvánulásokhoz kötődött (a bevett elgondolások szerint legkésőbb a Dreyfus-ügy kapcsán kirobbanó tiltakozási hullám kovácsolta egységbe az európai értelmiséget), akkor semmi meglepő nem lehet abban, hogy az értelmiségi magatartásnak szerves részét alkotja a negativitás, magyarul a tiltakozás, a bírálat és az elutasítás. Ez a legkevésbé sem destruktív szándékú, hanem figyelmeztető jellegű és óvatosságra intő negativitás egészen természetes szövetségesre találhat a keresztény szemléletmódban. Szó sincs arról, hogy a kereszténység merőben tiltakozásra rendezkedne be. Amit azonban elmond, attól elválaszthatatlan bizonyos tényezők elutasítása. „Történelmi és teológiai szempontból

⁴Josef Sudbrack:
Mystische Spuren.
Auf der Suche nach der
christlichen Lebensgestalt.
Echter, Würzburg,
1990, 304.

**„Eszkatologikus
fenntartás”**

⁵Erik Peterson: *Der Brief
an die Römer.* Echter,
Würzburg, 1997 (Erik
Petersons Ausgewählte
Werke 6).

⁶Günther van Norden:
*Die Weltverantwortung
der Christen neu begreifen.*
Karl Barth als homo
politicus. Chr. Kaiser –
Gütersloher Verlagshaus,
Gütersloh, 1997, 76.

ugyanis egyaránt megmutatkozik, hogy a negatív mozzanat szerves részét képezi a valódi keresztény látásmódnak”, mert a kereszténység valami olyat helyez a középpontba, ami a lényegénél fogva felülmúl és meghalad mindent, amit az ember amúgy ismerni vél.⁴ Ez a körülmény pontosan megmutatkozik abban, hogy azt az Istent, akiről beszél, a kereszténység nem utolsó sorban tagadó jellegű tulajdonságokkal ruházza fel (a végtelenséggel, a változhatatlansággal vagy a kezdetnélküliséggel).

Egy szó mint száz, a keresztény értelmiség nem mentesülhet a pozitív szándékú negativitás feladatától. Erre ösztönzi az a hallatlan következményekkel járó felismerés, mely szerint mindenre, ami felbukkan a világ és a történelem színterén, szükségképpen eszkatologikus fenntartással kell tekintenünk. Az első hallásra talán különösen csendő kifejezés a hosszú időn át elfeledett, ma viszont ismét érdeklődéssel övezett Erik Petersontól származik, aki arra kívánta felhívni a figyelmet, hogy bármilyen értékes fejlemények adódnak is az emberi történelem folyamán, nincs olyan állapot, amely azonosítható lenne azzal az abszolút (teológiai szakzsargonnal szólva eszkatologikus) valósággal, amelynél kevesebb keresztény meggyőződés szerint az embernek nem szabad beérnie.⁵ Nincs olyan társadalmi és politikai berendezkedés, amellyel egy keresztény ember igazán megbékélhet. A 20. század történelme egyértelmű, túlságosan is egyértelmű példákkal szolgált arra, hogy az emberi élet és az emberi együttélés problémáira teljes megoldást ígérő politikai törekvések tragikus kiúttalanságba fúlnak — de az eszkatologikus fenntartásnak nemcsak ilyen drámaian világos helyzetekben kell szóhoz jutnia. Lehet, hogy a 21. században a felszín alatt hasonlóképpen totális irányultságú ideológiák jelentenek be igényt az emberi élet helyes rendjének megszervezésére, s ebből a szempontból csak tanulni lehet Erik Peterson nagy vitapartnerétől, a politikai szempontból amúgy vitatható nézeteket is kialakító Kart Barth-tól, aki soha nem riadt vissza a nyilvános értelmiségi szerepvállalástól, és már korán felismerte, „mennyire obszcén a szabadságot és emberi jogokat emlegető kapitalista retorika”.⁶

Mivel az újkor története nemcsak politikai szempontból, de a tudományok területén is a legkülönbözőbb redukciók története volt, a keresztény negativitásnak ezen a téren is kötelessége megnyilvánulni. Ha olyan elgondolások jelennek meg a színen, amelyek szerint az ember nem több gazdasági lénynél (Karl Marx), az ösztöneitől és társadalmi tiltásoktól irányított erőrendszerrel (Sigmund Freud), önérvényesítésre törő szabad dinamikánál (Friedrich Nietzsche), társadalmi szerepek hordozójánál (George Herbert Mead), értelmetlen szenvedésnél (Jean-Paul Sartre) vagy biológiai csodánál (Richard Dawkins), akkor keresztény bátorságra (e sarkalatos erényre!) van szükség ahhoz, hogy kimutatható legyen a szellem kozmoszának nyilvánosságában megjelenő nagy redukciók végső tarthatatlansága. Hol vannak ma azok a kritikus értelmiségiek, akik veszik a fáradságot ahhoz, hogy tüzetesen utánajárjanak annak, amit korunk gon-

⁷Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983.

⁸Lásd azokat a szakaszokat, amelyek részletességükkel a kortársakat is megdöbbentették, Henri de Lubac: *Le Drame de L'Humanisme athée* című könyvének második részében (Cerf, Paris, 1983⁷).

A funkcionalizmus térnyerésének bírálata

⁹Über die gegenwärtige Lage des Christentums. Ein Gespräch mit Robert Spaemann im April 1998. In Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2010⁶, 241.

¹⁰Russell Kirk: *Eliot and His Age. T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century* (1971). ISI Books, Wilmington, 2008, 95–96.

dolgozói, politikusai, társadalomtudósai, történészei, közgazdászai, orvosai és mérnökei az emberről gondolnak? Hol vannak azok, akik keresztény szenvedélytől hajtva ugyanúgy behatóan megvizsgálják és tiszteletteljes elutasítással korlátoznak minősítik az emberről alkotott modern elgondolásokat, mint egykor Wolfhart Pannenberg⁷ (akinek máig nincs utóda e téren), vagy ugyanúgy készek elismerni a nagy redukcionista „tökéletes őszinteségét” és „magabiztos becsületességét”, mint egykor a pozitívizmus atyjával, Auguste Comte-tal szemben Henri de Lubac,⁸ mégis kíméletlenül rámutatnak fogyatékoságaikra? Hol vannak azok, akik a saját szakterületükön ugyanolyan megragadóan, világosan, érdekesen és figyelemfelkeltően tudnak képet rajzolni az emberről, mint azok, akik gondolkodásuk elfogadhatatlanul szűk korlátai között érdekfeszítőbbek tudnak lenni, mint a tágasságot feladatukul kapó keresztény kollégáik?

Nehéz nem igazat adni azoknak, akik szerint a társadalmi és a tudományos világ jelenleg a funkcionalizmus térnyerése felé halad: egyre inkább az szabja meg a dolgok és az emberek értékét, hogy mennyiben járulnak hozzá hasznosnak tartott célok eléréséhez. A funkcionalizmusból pedig csak kicserélhetőség sarjadhat: egyre kevesebb dolog fontos önmagában, és aminek csak a funkciója érdekes, annak bármi a helyébe léphet, ami be tudja tölteni ugyanazt a feladatot. Ebben a helyzetben a keresztény aszkézis is újfajta irányultságot kaphat, és annak szolgálatában állhat, hogy az általános kicserélhetőség korában szemünk legyen az egyszerűsége és az egyedülállóságra. Ennek jegyében inti a korunk legtekintélyesebb keresztény gondolkodói közé tartozó Robert Spaemann a mai értelmiséget arra, hogy „az imádság révén az egyszerűség szférájába emelkedik fel az ember”.⁹ Kik lennének alkalmasabbak a szellemi életformát választó keresztényeknél arra, hogy felmutassák a dolgok, a helyzetek, az emberek, a történelmi korszakok, az anyagi valóságok és minden létező összetéveszthetetlen egyediségét? T. S. Eliot már a múlt század húszas éveiben világosan látta, hogy az egyformaság kultuszát ápoló civilizáció a teljes unalom térnyerése felé halad, s ezért kétségbeesett erőfeszítéseket kell tennie a szórakoztatásra és az érdekesség látszatának megteremtésére: ha minden hangszernek száz gramofon lép a helyébe, ha minden lónak száz olcsó autó, ha az elektromosság segítségével minden gyermek a füléhez illesztett készülékkel hallgathatja az esti meséjét, s ha az alkalmazott természettudomány mindent megtesz az anyagi dolgokkal az élet érdekességének fokozásáért, akkor nem lepődhetünk meg, hogy az egész civilizáció lassan halálra unja magát.¹⁰ A múltbeli viszonyokat felemlegető jeremiádoknak persze semmi értelmük — az igazi feladat annak felmutatása, hogy a valóság minden téren sokkal érdekesebb, mélyebb és ígéretesebb, mint ahogy gondolnánk.

És ezzel máris az értelmiség előtt álló pozitív feladatok kerülnek szóba. A szerény és visszafogott Bernhard Welte egyik rövid írásának címe szerint „aki Istenben hisz, annak mindenben hinnie kell”. Az állítás tar-

¹¹Bernhard Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*. In uő: *Gesammelte Schriften*. IV/2. kötet: *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Herder, Freiburg, 2007, 77–86.

Elfogadás és érdeklődés a világ iránt

¹²Marie-Joseph Le Guillou szavait idézi Henri de Lubac: *Le mystère du surnaturel*. Cerf, Paris, 2000, 44. (Űuvres complètes XII).

¹³Anton N. Schmid: *Disziplin des Lobes. Pädagogische Entgegnungen*. Stiftung Johannes Schulen, St. Gallen, 2012.

talma úgy is visszaadható, hogy aki elfogadja Istent, annak mindenhez elfogadással és érdeklődéssel kell viszonyulnia. Ha pedig így van, akkor nyugodt szívvel kijelenthető, hogy a keresztény értelmiségiék nem engedhetik meg maguknak, hogy ne legyenek törőlmetszett dilettánsok, vagyis olyan emberek, akik — Welte kifejezésével — szeretetet tápláló hitük révén „átfognak mindent” és „bámulatos biztonsággal a legszörnyűbb szakadásokon és szakadékokon is át tudnak lépni”.¹¹ A keresztény hittel szervesen együtt jár a valóság szeretete (ami már a világmegvetőnek elkönyvelt középkor megannyi értekezéséből is kitűnik), és aki elkötelezi magát valamely szellemi terület mellett, a saját munkájának mindennél jobbat tehet azzal, ha nagylelkű dilettantizmussal (azaz szeretetlenségrel) az összes többi szférával kapcsolatban is tájékozódni próbál. Ez a valóság egésze iránt tanúsított tisztelet már önmagában is rendkívül termékeny lehet. Nem véletlen, hogy Bernhard Welte az egyik utolsó olyan katolikus gondolkodó volt, aki általánosan meghirdetett egyetemi előadásaival *minden* fakultás diákjait le tudta bilincselni.

De nem csupán az újkori művelődési eszménynek tett keresztény gesztusról van szó. Ezzel a viszonyulással a kereszténység belső lényege felé is egyengethető az út. A katolikus egyház önértelmezésétől a mai napig elválaszthatatlan szenttamási világlátás szerint „a természetes értékek saját struktúrájának elismerése a legkiválóbb biztosítéka a hozzájuk képest teljesen más természetfeletti elismerésének”.¹² Paradox módon nagyon nehéz elfogadnia a természetes értékeket és a maguk kiválóságában felmutatnia a világ dolgait annak, akinek nincs az értékeken és a dolgokon túlnyúló perspektívája. Sokkal könnyebb szeretnie a valóságot annak, akinek azzal a szférával van dolga, amely túlnyúlik a közvetlen valóságon. És a hit ügyének nem mindig az tesz a legjobbat, ha lépten-nyomon szóba hozzuk Istent; mindenkinél bízni kell annyira a teremtőben, hogy elhiggye: a teremtényeiről szólva is dicsérheti. Ha egy keresztény tanár például józanul, szakszerűen és tisztességesen mutat be természettudományos összefüggéseket, a szavaiból óhatatlanul kiviláglik, hogy bármiről is beszélünk, mindig többel van dolgunk, mint amennyit befogadni tudunk: ez a valóság igazi természetének megfelelő (és egyáltalán nem a valóságra ráerőszakolt) perspektivikus nyitottság már önmagában véve hitelesen keresztény jellegű a természettudományok bármely területén. Úgy tűnik, még várat magára azoknak az elkötelezett embereknek a színre lépése, akik a keresztény pedagógiának ezt a látszólag anonim formáját¹³ minden más szférában gyümölcsöztetni tudják.

A társadalom és a tudomány mai világa természetesen kínzó dilemmákat is bőségesen tartogat. Bármilyen dilettáns érdeklődést ápol is magában valaki, soha nem gondolhatja, hogy hézagmentes, teljes képet tud alkotni a valóság egészéről, és kész megoldások vannak a tarsolyában minden felmerülő problémára. Egészen egyszerűen tény, hogy a keresztény hitből nem következik megoldás minden konkrét nehézségre, és minden keresztény jól teszi, ha tudatosítja magá-

¹⁴Karl Rahner:
*Glaubensbegründung
heute.* In uő: *Schriften zur
Theologie.* XII. kötet.
Benziger, Zürich,
1975, 17–41.

¹⁵Helmut Merklein:
*Politische Implikationen
der Botschaft Jesu?*
In uő: *Studien zu Paulus
und Jesus.* Mohr Siebeck,
Tübingen, 1987, 201.
(Wissenschaftliche
Untersuchungen zum
Neuen Testament 43).

¹⁶Hans Urs von Balthasar:
*Laienbewegungen
in der Kirche.* In uő:
*Gottbereites Leben. Der
Laie und der Rätestand.
Nachfolge Christi in der
heutigen Welt.* Johannes
Verlag Einsiedeln,
Freiburg, 1993, 223.

¹⁷Karl Rahner:
*Philosophie und
Philosophieren in der
Theologie.* In uő:
Schriften zur Theologie.
VIII. kötet. Benziger,
Einsiedeln, 1967, 66–87.

Konkrét cselekvésformák

ban, hogy az emberi tudás mai mennyisége mellett senkinek nem áll módjában feszültségek nélkül és résektől mentesen egészzé szerveznie a rendelkezésére álló ismereteket (kissé otromba kifejezéssel ezt az elkerülhetetlenül visszas helyzetet nevezte annak idején gnószológiai konkupiszcenciának, az ismeretek integrálhatatlanságának Karl Rahner¹⁴). Ebből pedig a mérlegelés, a tapogatózó útkeresés, a helyzetfelmérés és az esélylatolgatás gyötrelmes kötelessége következik minden értelmiségi ember számára. A kortárs katolicizmus világszerte egyik legtekintélyesebb alakjaként számon tartott Reinhard Marx bíboros például több ízben úgy nyilatkozott, hogy csak a nukleáris energia visszaszorítása, az atomerőművek bezárása jelentheti az emberiség fejlődésének további útját — egy ilyen (ha nem is tanítóhivatali, de mindenképpen mérvadó) álláspont ismeretében mit tehet az a mérnök, az az energiajogász vagy az a politikus, aki keresztényként szerephez jut energetikai kérdések kapcsán olyan országokban, amelyek éppen ellenkezőleg képzelik el a fejlődést? (És az atomenergia kérdése szinte eltörpül a bioetika újabb problémáihoz képest.) A keresztény értelmiségnek feladata lehet, hogy a legkülönbözőbb területeken alternatív pályát kínáljon az emberiség történelmi előrehaladásához, annak a kockázatát is vállalva, hogy kisebbségben marad.

Tévedés lenne persze azt gondolni, hogy a keresztényeknek különbejáratú ellenvilágot kellene kidolgozniuk az elvi kérdésekben. Ily módon csak elszigetelődnének, és végső soron elárulnák a küldetésüket. Ahogy akkor is „szakítanak a hitükkel, ha a merőben elvi szinten ápoló remény és a tisztán szóbeli igehirdetés területére vonulnának vissza, s a világot és az embert cselekedetek nélkül ráhagynák nehéz sorsára”,¹⁵ akkor is gyávának bizonyulnának, ha nem mernének konstruktív javaslatokkal élni a történelmi, politikai vagy tudományos problémákkal kapcsolatban. Meghökkenítő, hogy e téren éppen a katolikus gondolkodás leginkább elméleti igényű képviselői részéről kapnak támogatást. A látszólag a teológiai eszmefuttatások és az európai kultúra bástyái mögé visszahúzódó Hans Urs von Balthasar arról beszél, hogy az emberiség túlélésének nagy kérdéseit nem a teológia fogja megoldani, hanem azok a szaktudományok, amelyek területén halatlanul jótékony tevékenységet fejthetnek ki a kompetens laikusok, más szóval a keresztény értelmiségiek, akiknek ezért az egyházi misszió első sorában van a helyük.¹⁶ A katolikus gondolkodás másik óriása, a hírhedten absztrakt Karl Rahner valamivel korábban azt emelte ki, hogy véget ért immár az az időszak, amikor a teológiának a filozófia volt a kitüntetett, ha nem az egyetlen párbeszédpartnere, s immár a társadalomtudományokkal kell kapcsolatot keresnie, ily módon pedig közvetlen kapcsolatba kell kerülnie a modern világ konkrét problémával.¹⁷

Még így is roppant problémaként áll minden keresztény ember előtt az a kérdés, hogy a keresztény üzenetből levezethető-e a társadalom és a tudomány területén alkalmazható, egészen meghatározott stratégiák. A válasz alighanem csak negatív lehet. Érdemes megfontolni az imént idézett nagy katolikus egzegéta, Helmut Merklein véleményét.

¹⁸Helmut Merklein:
*Politische Implikationen
der Botschaft Jesu?*
i. m. 198–199.

¹⁹Martin Hengel – Anna-
Maria Schwemer: *Jesus
und das Judentum.*
Mohr Siebeck, Tübingen,
2007, 278–279.

**A keresztény értelmiség
verbális és nem
verbális jelenlétformái
a társadalomban**

²⁰Charles Taylor:
*Why We Need a Radical
Redefinition of
Secularism.* In Eduardo
Mendieta – Jonathan
VanAntwerpen (szerk.):
*The Power of Religion in
the Public Sphere.* Co-
lumbia University Press,
New York, 2011, 34–59.

nyét, aki szerint a korai keresztény szövegek történelmi vizsgálatának az is fontos eredménye, hogy ismét „idegenné”, távolivá, elgondolkodtatóvá és szokatlanná tudja tenni a jézusi üzenetet, s így elejét tudja venni annak, hogy „rövidlátó módon jelenlegi problémák megoldására használják fel”,¹⁸ azaz pontosan azt az erőfeszítést követeli meg, amely az egykori üzenet és a mai helyzet közötti kapcsolat megtalálásához szükséges. A történeti Jézus nem kezdeményezte a rab-szolgák felszabadítását (ehhez a lépéshez sok százévnnyi kereszténységre és egyéb áramlatokra volt szükség), nem adott kulcsot politikai döntésekhez, és természettudományos kérdésekről sem nyilatkozott. Ma már tudjuk, hogy voltak a kortársak számára egyértelmű politikai célzásai (amikor szélingatta nádszálát emlegetett, mindenki tudta, hogy gúnyosan a Tibériásban hellenista központot kialakítani próbáló és ezért a népből hatalmas ellenérzést kiváltó Heródesre utal, akinek tibériási pénzein nádszál volt látható¹⁹), de konkrét társadalmi és tudományos stratégiákat nem adott.

Ezért az sem egyértelmű eleve, hogy a keresztény értelmiség milyen formában lehet jelen a társadalomban. Ebből a szempontból érdemes különbséget tennünk a jelenlét verbális és nem verbális formái mellett. Ezen azt értem, hogy az értelmiségi jelenlétnek az újkorban kitüntetett jelentőségűnek számító szóbeli megnyilatkozásokon kívül más módjai is létezhetnek, amelyeket nem érdemes csekélyebb értékűnek tartani a szavak erejénél.

Ami a verbális jelenlétet illeti, a 21. század intellektuális konstellációja nagymértékben kedvez a ténylegesen vallási meggyőződések nyilvános képviselésének. A katolikus Charles Taylor mindenkinél nyomatékosabban figyelmezteti a felvilágosodás örökségére hivatkozva csak meghatározott típusú (általánosan érthető és általánosan belátható) érveket elfogadni hajlandó nyilvános szereplőket arra, hogy politikai és morális kérdésekben nem tehető éles különbség a mindenki számára használhatónak vélt szekuláris racionalitás és az ehhez képest elkülönített státuszba száműzött vallási nyelv között. A politikai erkölcs megalapozására használt legfontosabb meggyőződések (például az utilitarista és a kantiánus elvek) egyáltalán nem tekinthetők általánosan érthetőnek és meggyőzőnek, és ezért nem is szabad más ismeretelméleti státuszt biztosítani nekik, mint a vallási elgondolásoknak. Ennélfogva pedig nem igazolható az a vélemény, állítja Taylor, mely szerint a plurális demokráciában minden polgár csak racionális fogalmakat használhat, a vallási meggyőződéseit pedig le kell adnia „a nyilvánosság ruhatárában”.²⁰

Másodsorban a keresztény értelmiségnek módjában áll, hogy új-fajta együttműködési formákat kezdeményezzen. Miért lenne elképzelhetetlen, hogy saját kereszténységüknek a szellem emberei oly módon adjanak kifejezést, hogy nagy szembenállásokat generáló kérdésekben éppen az ellentábor képviselői között keresnek szövetségest vagy tanácsadót? Miért lenne elképzelhetetlen, hogy pontosan keresztény szellemek verjenek hidat szekértáborok és egymást megvető csoportosulások között? A politikai, kulturális és ideo-

²¹Thomas Merton: *Is the World a Problem?* In uő: *Contemplation in a World of Action*. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1998, 141–153.

Újfajta együttműködések és szövetségek

²²Hans Joas: *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* (Ford. Görfől Tibor.) Vigilia, Budapest, 2014 (a könyv egész hetedik fejezete igen tanulságos ebből a szempontból).

²³Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Artemis, Zürich, 1949.

lógiai logika alapvetően ellentmond minden ilyen törekvésnek, de sokszor megnyugtatóan hatna, ha a világ bölcsessége e szembenállások terén is balgaságnak bizonyulhatna. Ki gondolta volna például, hogy a szemlélődő elvonultságot kultiváló Thomas Merton éppen a marxizmusban keres majd szövetségest magának?²¹

Persze komolyabb szövetségek megkötése is programot adhat ma a keresztény és általában a vallásos értelmiségnek. Azok után a századok után, amikor olyan mozgalmak és gondolatrendszerek feszültek egymásnak gyilkos erővel, amelyek egy-egy meghatározott csoport javát kívánták előmozdítani mindenki más kárára, korunk azok szövetségkötését teszi kívánatosná, akik *konkrét* hagyományok talaján *egyetemlegesen* minden ember javát tartják szem előtt. Mennyire biztató az a napjaink egyik figyelemreméltó nyilvános értelmiségijétől, a katolikus Hans Joastól származó meglátás, hogy a nagy frontvonalak ma már nem a vallásos és a szekuláris értelmiség, hanem az univerzalisták (az emberiség egyetemes javát akarók) és a nem univerzalisták (részleges csoportok érdekeit szolgálók) között húzódnak. Joas arról beszél, hogy „az univerzalizmus olyan formája nyerhet teret, amely nem kívánja meg az embertől, hogy szakítson az önértelmezésének alapjául szolgáló hagyományhoz fűződő kötődésével”, és ez a konkrét hagyományokat elismerő egyetemesség „összszekapcsolja egymással az erkölcsi és a jogi univerzalizmus vallási és szekuláris formáit. Együttesen helyezkednek szembe az anti-univerzalizmus rasszista és más formáival, azzal a posztmodern gondolkodással, amely lemond az egyetemes érvényességi igényekről, és azzal a szemléletmóddal, amely az egymással vetélkedő univerzalizmusok közül valamelyiket az egyetlen lehetségesnek állítja be.”²²

A keresztény értelmiségnek tehát minden okosságát és józanságát latba vetve kell átgondolnia, hogy kikkel köt szövetséget. Az sem zárható, hogy inkább tartózkodnia tanácsos olyan eszméket képviselő áramlatoktól, amelyek túlságosan szűkösek ahhoz, hogy be tudják fogadni a kereszténységet. Ezen a téren rendkívül sok tisztáznivaló vár még azokra, akik meg szeretnék világítani a kereszténység és az emberi együttélés magától értetődőnek tűnő mai tényezői (a demokrácia, a nemzetállam, az emberi jogok, a szabadpiac, a folyamatos fejlődés, a természettudományos kutatás és még oly sok minden) közötti viszonyt. Támpontul szolgálhatnak számukra az elmúlt években ismét több tudományterület érdeklődésének fókuszába kerülő tengelykorok tulajdonított civilizációs és kulturális vívmányok. A tengelykor kifejezést a negyvenes évek végén kiadott történelemfilozófiai művében Karl Jaspers használta először.²³ Azt a Kr. e. első évezred derekán bekövetkező fordulatot jelölte a kifejezéssel, amellyel megszülettek a világ nagy civilizációinak klasszikus alkotásai, a nagy zsidó próféták szövegei, a platóni és arisztotelészi filozófia művei, a kínai Daodejing vagy a hindu Bhagavadgítá. A tengelykor egyben az univerzalizmus megszületésének is az ideje, amikor felszámolódtak olyan kulturális normák, amely jogosságához azelőtt nem fűződött kétely: a fegyveres hős eszménye, a természet időbeli ritmusának dominanciája, a kéz-

²⁴Lásd erről a méltatlanul elfeledett David Martin elemzéseit: *Axial Religions and the Problem of Violence*. In Robert N. Bellah – Hans Joas (szerk.): *The Axial Age and Its Consequences*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2012, 294–316.

²⁵Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2011, különösen az V–VIII. fejezetek (265–566.).

²⁶Romano Guardini: *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Mercker. 2. kötet. Grünewald – Schöningh, Mainz – Paderborn, 1993, 801.

Hétköznapi pozitív megnyilvánulások

zelfogható tárgyakban vagy a hatalom képviselőiben lakozó szent erő képzete és a törzsi alapú vérszövetségek szűk körű önérvényesítési törekvése. Szövetséges után nézve a keresztény értelmiségieknek mindig mérlegelniük kell, nem olyan áramlatok kínálják-e fel magukat nekik, amelyekben ezek a tengelykorban diszkreditálódott tényezők köszönnek vissza.²⁴

A tengelykor jelenségeinek talán legkiválóbb ismerője, a közel-múltban elhunyt Robert Bellah ugyanis tudta, hogy a történelem folyamán semmi sem vész el teljesen, s a rejtve továbbélő túlhaladott mozzanatok állandó kísértést jelentenek a vallásokra nézve.²⁵ A leggyakoribb ilyen veszélyforrás, hogy a vallásokat politikai és gazdasági célok elérését szolgáló eszközként használják, akárcsak a tengelykor előtti kultúrákban: ha a vallások engednek a politikai instrumentalizálásnak, nyomban megnyitják magukat a fizikai és a szellemi erőszaknak, ami korunk talán legtöbbet hangoztatott vádját a vallások minden formájával szemben.

A szóbeli nyilatkozatokon, állásfoglalásokon, javaslatokon, bírálatokon és terveken kívül azonban természetesen más lehetőségek is vannak arra, hogy valaki sajátosan szellemi síkon jelenítse meg keresztény meggyőződését. A legnyilvánvalóbb formában a művészet terepén, ahol ugyanúgy nem szükséges kifejezetten és közvetlenül vallási tartalmakat megjelenítenie ahhoz, hogy keresztény művészetet hozzon létre (a kifejezéstől való félelem téves feltételezésekből fakad), mint ahogyan más szférákban sem elengedhetetlen ez a fajta közvetlenség. A művészet legérzékenyebb keresztény értelmezői azt idézik emlékezetünkbe, hogy míg az elvont állítások sora soha nem érhet véget, mert absztrakt állításokkal soha nem lehet kimeríteni a valóságot, addig a műalkotások mindig „egész, egész kis világot” alkotnak, s így „viszonyban vannak az egésszel, a világmindenséggel”, azaz „megszólaltatják a mindenséget”: minden valódi műalkotásban „az egész világ jelen van”.²⁶ Mi másra lehetne még szüksége annak, akinek komoly közlendője van?

Ha viszont hihetünk az egzegétáknak, és Jézus nyilvános jelenléte mindenekelőtt azért különbözött a vallási szempontból kívánatosnak tartott állapot előidézésére törekvő, sokszor erőszakos eszközökkel törekvő kortársaitól, mert tudta, hogy ez az állapot (Isten országa) már jelen van, akkor felszabadító perspektíva nyílik meg mindazok előtt, akik legszívesebben tartózkodnának a jól érzékelhető nyilvános tettektől és nyilvános állásfoglalásoktól. Minden egyes értelmiségi életforma mérhetetlenül sok alkalmat kínál az ország jelenlétének érzékeltetésére. Orvosoknak, mérnököknek, tanároknak, jogászoknak és közgazdászoknak az egész munkája olyan helyzetekből szövődik egybe, amelyekben bármikor dönthetnek a jóindulat, az együttérzés, a valódi figyelem, a nagylelkűség, az irgalom vagy az őszinte udvariasság mellett. Mindezek nem csupán jámbor gesztusok, hanem valóban az ország jelenlétének jelei, és ha értelmiségi pozícióban valósulnak meg, egészen különleges erővel nyilvánulhatnak meg olyan emberekkel szemben, akik másféle magatartáshoz szoktak hozzá.

Horizontális szolidaritás

Igaz, hogy Hans Urs von Balthasar a kompetens laikusokat tolja az egyház missziós tevékenységének első vonalába, de a következő lélegzetvételével nyomban megemlíti, hogy feladatuk betöltéséhez nem tudják nélkülözni a nem kompetens (azaz ebben az értelemben nem értelmiségi) laikusok seregét, a hiteles papokat és a rejtetten élő kontemplatív lelkeket. A teológus ezzel Charles Péguy hű tanítványának mutatja magát, Péguy egyik gyakran hangoztatott elgondolása ugyanis az volt, hogy a szentek csak a névtelen keresztények, a hősök csak a névtelen küzdők táptalajából sarjadhatnak ki. Azután, hogy a laikusok jelentőségének és feladatának elismerésével a 20. században bizonyos mértékben az egyházi tekintély horizontális eloszlása következett be, a 21. században annak az értelmiségnek is horizontálisan ki kell terjesztenie a saját kompetenciájáról alkotott értelmezését, amely újkori története során gyakran szorítkozott a magasabb rangúak és saját maga érdekeinek érvényesítésére. A szellem keresztény emberei jól teszik, ha tudatosítják, hogy kompetenciájuk elválaszthatatlan azoktól és elsősorban azokért van, akik nem kompetensek.

Ez azonban semmivel sem csökkenti annak a kritikai feladatnak a súlyát, amely eredendően része az életformájuknak. És ez a legkényesebb kérdéssel, az egyház belső kritikájával kapcsolatban sem szorítható háttérbe. A „legendásan vallásos” és „önmagát a legigazhitűbb kereszténynek tartó” Petrarca,²⁷ az első reneszánsz értelmiségi óta közhely, hogy az egyházi viszonyokon gyakorolt bíráló inkább az őszinte elköteleződés, mintsem a kívülről jele. De még így is hamar unalomba fullad és önérvényesítési törekvésnek bizonyul az a bíráló, amely főként másokra, főként a nem laikusokra irányul. Nem mintha nem lenne életszükséglete a kereszténységnek a lojális belső kritika kultúrája, amely főként Magyarországon olyannyira szegényes. Sokkal fontosabb lenne azonban, hogy kritikai erejét a laikus értelmiség inkább a saját berkeiben jelentkező látens eretnokségek megvilágítására fordítsa. A kifejezés azokat a magatartásformákat, életszervező stratégiákat és önértelmezési modelleket jelöli, amelyek magától értetődően elfogadottnak számítanak, ám valójában talán jobban meghamisítják a kereszténység lényegét, mint a hivatalosan számon tartott heterodox tételek. „Elképzelhető például, hogy a konzervatív beállítottságú nagypolgárság vagy kispolgárság nyárspolgári mentalitása alapján véve sokkal nagyobb eretnokség, mint azé az emberé, aki azt állítja, hogy nincsenek angyalok.”²⁸

Ha valaki futó pillantást vet korunk laikus keresztény értelmiségeire, az a benyomása támadhat, hogy az Evangélium etikája és a hegyi beszéd szelleme még nem igazította magához maradéktalanul a szellem keresztény embereinek életszemléletét. Az a feladat vár még rájuk, hogy a nem értelmiségi életformájú keresztényekhez és minden más, tőlük különböző csoporthoz fűződő viszonyukat megtisztítva újfajta, horizontális szolidaritás jegyében fordítsák mindenki javára negatív és pozitív előjelű gesztusaikat egyaránt.

²⁷Charles Trinkaus:

In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought. I. kötet. University of Chicago Press, Chicago, 1970, 3.

²⁸Karl Rahner:

Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Kösel, München, 1986, 60.