

Máté-Tóth András

A „keresztény társadalom” diskurzusa

Posztum korreferátum

Intertextuális felütés

Mielőtt rátérnék Tomka Miklós „Keresztény társadalom vége” c. előadásában elhangzottak korreferálására, engedtessek meg nekem, hogy a témára először úgy tekintsek, mint egy szólamra abban a szakirodalmi kórusműben, amely a kereszténység (európai) jelenét énekli meg számomra. Azokra az olvasmányokra és konferencia-élményekre gondolok, melyeknek az utóbbi években részese lehettem, s melyek közül több, nagy valószínűséggel Tomka Miklós számára is közvetve vagy közvetlenül hozzájárulhatott azoknak a felvetéseknek megfogalmazásához, melyekről előadását tartotta.

Akik közelebbről ismerték, tudhatták róla, hogy bármely külföldi nagyvárosban volt konferencián, az utóbbi évtizedben szinte kizárólag meghívott előadóként, szabadidejében nem annyira a város turisztikai nevezetességeit kereste fel, hanem a legnagyobb könyvesboltjait. Hazatérve ritkán cipelt szuveníreket, inkább mindig újonnan vásárolt könyveket. Olyan műveket vett meg – nem ritkán kísérhettem el ilyen könyvespolc előtti nézelődéseire –, melyek éppen aktuális témáihoz kapcsolódtak, illetve olyanokat, melyek kedves szerzőinek újabban megjelent művei voltak. Miközben a könyvek sokasága és megfizethetetlen ára miatt folyamatosan ingatta a fejét, szellemi éhsége mellett a kereszténység és a katolikus egyház jelenével foglalkozó szerzőkkel vívott verseny is arra indította, hogy a szó szoros értelmében utolsó centjeit is könyvekre költse.

A Kádár-rendszerben vallásszociológiát művelő kutatónak a „nyugatra” szabadulás elsősorban a tudományos élet cenzúrázatlan vérkeringésébe való részvételt jelentette. Tizenöt vagy húsz esztendővel a határok teljes megnyílása után még mindig erős maradt ez az igény, akkor is, amikor már gyakorlatilag egy kattintással megvásárolható és néhány napon belül otthon olvasható lett bármely szakmunka.

A „keresztény társadalom vége” elmélettel kapcsolatos felvetések olyan kutatótól származtak, aki a vallás kommunista üldözöttség ellenére is megnyilatkozó túlélési, újraéledési képességét tematizálhatta adatokkal, gyakorta szembeállítva a nyugat-európai

vallásszabadság körülményei közötti vallásosság alacsonyabb adataival. Ebben a kelet-közép-európai kultúrpolitikai régióban az elmúlt két évtizedben az egyik legfontosabb vallástudományi téma a kommunizmus bukását követő vallási állagfelmérés volt, s a társadalmi és vallási folyamatok összehasonlító értelmezése körüli diskurzus – immár a megnyílt nemzetközi szakmai térben. A keleti társadalmi és vallási tapasztalat valamint az e térségben elhangzó vallással kapcsolatos publikus megnyilatkozások közege egyszerre ösztökélt a „nyugattal” szembeni megkülönböztetésekre és egyszerre az egész Európához tartozás hangsúlyozására. Egész Európát tekintve nem meglepő, hanem éppen ellenkezőleg a legszokványosabb megközelítések közé tartozik a 90-es években, sőt ennél már korábban is, a kereszténységgel kapcsolatban valaminek a végéről beszélni. Miközben a mi térségünkben a 90-es évek a kereszténységgel és egyáltalán a vallással szemben álló erő, a kommunizmus végéről olvashattunk, konferenciázhattunk és írhattunk. Ahogyan a vallással kapcsolatos tudományosság a mi kultúr-régióinkban is egyre inkább feladhatta és részben feledhette az *extra coram cantat* pozíciót, úgy erősödhetett fel itteni kutatók számára is a kereszténység illetve tágabban a Nyugat vagy még tágabban a modernitás elmúlására vonatkozó problematika iránti érzékenység.

Lássunk tehát néhány művet, melyek a kereszténység illetve szűkebben a keresztény társadalom végével kapcsolatosak és közvetve vagy akár közvetlenül hatottak, hathattak az eredeti téma kiválasztására illetve annak olyan megközelítésére, amelyet az előadásban hallhattunk, s amelyhez a későbbiekben kommentárokat szeretnék fűzni.¹

Bár Novalis *Kereszténység vagy Európa* c. fragmentuma 1799-ben jelent meg, ugyanabban az évben, mint Schleiermacher beszédei a vallásról, benne alapjában ugyanaz a logika vetődik fel több mint 200 évvel korábban, hogy létezett egy keresztény társadalom, a középkorban, amelyben teljes harmóniában állt a kultúra, a katolikus vallás és az egyház. Novalis gondolatmenetét, hivatkozva Löwith és Blumenberg alapvető nézetkülönbségére, újra felveti Gianni Vattimo olasz katolikus filozófus *After Christianity* c. 2002-es művében, s melynek az eredeti olasz alcíme a nem vallásos kereszténység fogalmát vezeti be a maga posztmodern stílusában, amely felvetést azután két évvel később megismétel egy kis kötetben, amely a vallás jövőjéről szól, s amelyben egy másik jelentős posztmodern gondolkodóval vitatkozik, Richard Rortyval. (RORTY és VATTIMO 2006; VATTIMO 2002)

A teológiai kérdésfelvetések iránt is érdeklődő Tomkát két másik, egymással bizonyos összefüggésben lévő mű is befolyásolhatta, amely távolabbról a felszabadítási teológiához is kapcsolódik. Az egyik Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion* c. műve, amely először 1980-ban jelent meg. (METZ 1980) A gyűjteményes kötet néhány beszédet tartalmaz, amelyben Metz a kereszténység polgári, európai, beillesz-

¹ Itt szándékosan nem érintem azokat a műveket, melyek szinte azonos logikával és érveléssel építkezve tárgyalják a témát, mert ha ezekhez a Tomka hozzá is jutott, gondolatmenetét bizonynyal elsősorban nem ezek határozták meg, hanem inkább számára csak megerősítésként szolgáltak. (V. ö. mindenképp McLEOD és USTORF 2003)

kedett és evangéliumi, provokatív jellegét veti egybe, s azt állítja, hogy az utóbbit az európai jólét és önközpontúság elfedi. S a másik mű, amely mintegy tíz esztendővel későbbi a jelentős chicagói szerző, Robert Schreiter, alapműve, az *Abschied vom Gott der Europäer* (1992), amely Amerika felfedezésének 500. évfordulójához kapcsolódóan, a kereszténységnek nem csupán létszámbeli délre-tolódását elemzi, hanem egyben azt a teológiai logikát is, amely nem a kontinentális filozófiai hagyomány alapján épül fel, ám nem kevésbé hiteles és releváns, mint az európai (római). (SCHREITER 1992)

A kereszténység társadalmi pozíciójának radikális megváltozása tehát a 90-es években már társadalomtudományi és teológiai közhelynek is számítható, ugyanakkor egy olyan kulturális és politikai közegben, amelyben a kommunizmus bukását követően egyfajta keresztény-társadalmi nosztalgia is jelen van, a „nyugati” kérdés „keleti” tárgyalása izgalmas aktualitást nyer. Talán nem tévedek nagyot, ha úgy vélem, hogy Tomka témafelvetésének gerincét annak nyilvánvalóvá tétele adja, hogy az a keresztény társadalom, amelyre számos nosztalgikus hivatkozás történik, egyszer s mindenkorra vége szakadt – nem is elsősorban a vasfüggöny mögött, a kommunizmus miatt, hanem a kommunista befolyású régióban sajátos jelleggel kiegészítetten – az egész Európában, s a kérdést, amelyet Európa mindkét felén egyaránt érdemes feltenni, nem a helyreállítás, hanem a kreativitás szándékával kell megválaszolni, Keleten és Nyugaton egyaránt.

Tanulmányomban először a „kereszténység” fogalmait különítem el különböző diszciplínák megközelítései mentén annak érdekében, hogy a fogalom sokféle jelentése számára minél tágasabb gondolati tér nyílhassék meg és azért is, hogy e sokféle értelmezés felvillantása után megkülönböztethessem a fogalom normatív jellegű használatát a leíró jellegétől. E fogalomtisztázási bevezető után Tomka Miklós előadásának alapján röviden összefoglalom, hogy ő maga ebben az előadásban hogyan használta a keresztény társadalom fogalmát, pontosabban, milyen logika mentén tárgyalta kitűzött témáját, amely a keresztény társadalom végéről és az utána következő korszak kérdéseiről szólt. Ezt követően néhány kritikai észrevételt fogalmazok meg felvetésével kapcsolatban, kimutatván, hogy az előadás a keresztény társadalmat normatív fogalomként használta, amelynek meg vannak a maga szigorú határai és félreértésekre lehetőséget adó dimenziói. A középkori mágikus világkép rövid megemlékezésével próbálom demonstrálni, milyen nagy a különbség, ha az adott korszakot normatív módon keresztény társadalminak nevezük illetve, ha a korszak elemzése után tesszük fel a kérdést, milyen mértékben használható rá a keresztény társadalom leíró fogalma. Dolgozatom utolsó részében Gianni Vattimo olasz posztmodern filozófus munkáira alapozva a kereszténység dekonstruált fogalmával foglalkozom, és próbálok erre alapozva szemléleti adalékokat adni a kereszténység jelenének társadalomtudományi értelmezéséhez.

A mimézis hermeneutikája

Ahhoz, hogy a keresztény társadalom fogalmának Tomka által bemutatott és általam bírált felfogása közötti különbséget érzékeltessem, először az ettől a fogalomtól független, de megközelítésünk közötti különbséget világosan kifejező hermeneutikai fordulatra szeretnék hivatkozni. A hermeneutikai fordulat révén a megismerés tárgyára történő koncentrálásból a megismerés alanyára koncentráló álláspontra helyezkedett a filozófia, többek között vagy talán úttörőként és a szemlélet megkerülhetetlen képviselőjeként Heideggerrel. A fordulat következtében megnyílt az út arra, hogy egyrészt a korábban használatos fogalmakat a mindenkori kortárs értelmezésekre visszavezetve újra fogalmazzuk, vagyis a fogalom mögött történeti alanyra koncentráljunk, másrészt arra is, hogy a fogalmakat az értelmező közegre gyakorolt hatása szempontjából ragadjuk meg, elemi módon viszonylagossá téve ezzel a fogalmak objektivitási igényét. Ennek a belátásnak témánk szempontjából, amely a keresztény társadalom illetve a kereszténység fogalmának értelmezéséről szól, az a jelentősége, hogy egy olyan történelmi, politikai, vallási folyamatot tematizálunk, amelyre a hermeneutikai paradigmaváltás után már nem tekinthetünk a korábbi naivitással. Minden visszatekintés egyben önmagunkra tekintés is. A történelmi szövegekben megmutatkozó idősíkok vagy időrétegek elkülönítése fontos, amint azt Kosellecktól és másoktól évtizedek óta olvashatjuk. (KOSELLECK 1979a; KOSELLECK 1979b) Paul Ricoeur hármas mimézisről beszél, amikor azt írja: „nyomon követhetjük, hogy a prefigurált idő hogyan lesz refigurált idővé a konfigurált idő közvetítésén át”. (RICOEUR 1999, 257) Anélkül, hogy itt akár csak vázlatosan is tárgyalni kellene ezeket az idősíkokat, a két szerzőre történő utalással annyit kívántam csupán jelezni, hogy a keresztény társadalomról végzett reflexiónk esetében szükséges a fogalmat hermeneutikai kritikának alávetni, megvizsgálni, hogy milyen értelemben használható a különböző történeti korok esetében és a saját fogalomkészletünk és mai társadalomszemléletünk tükrében.

Kereszténység fogalmai

A kereszténység fogalmára is érvényes, mint minden más fogalomra, hogy tartalmát különböző tudományos és politikai megközelítések határozzák meg. Miközben a szó alakja állandó, jelentése ki van szolgáltatva az adott megközelítések elméleteinek, a mindenkor adott társadalmi és politikai kontextusnak. Amikor a szociológiában a kereszténység terminus technicust használjuk, itt Európában vagy Amerikában, különösen keresztény beállítottságú szociológusok körében a fogalom magától értetődőnek tűnik. A szerzők ritkán látják szükségesnek, hogy a fogalom tartalmi határait meg-

húzzák és még ritkábban tartozik szervesen a kereszténység alakulását vizsgáló írásokhoz a fogalom hermeneutikai kritikája. Általánosságban véve az tapasztalható, hogy a kereszténység teológiai fogalmát kritikátlanul veszi át a szociológia, hasonlóan más társadalomtudományokhoz.

A következőkben a fogalom négy megközelítését szeretném röviden bemutatni, olyanokat, melyek közismertek, inkább csak a hozzá kapcsolódó gondolatokra emlékeztetve. Ugyanakkor e megközelítések tárgyalásakor szándékom kimutatni, hogy a fogalom több alapvető kérdést vet fel, melyek megválaszolása nélkül nem használható egyik tudományágban sem, s így a szociológiában sem.

Az első ilyen alapvető kérdés a kereszténység fogalmával kapcsolatosan a kereszténység vallásának kezdete, elkülönülésének mozzanatai és eredményei. S e kérdés mentén egész történelme legjelentősebb korszakainak mindegyikére nézve is alappal vizsgálendő egzakt különállásának problematikája. A másik, jelentős szempont, amely a keresztény vallás tárgyalásakor felmerül a kereszténység és a keresztény egyházak egymáshoz való viszonyának meghatározása. A kereszténységet gyakran a keresztény egyházak felől elemzik a szerzők, különösen és egyben érthető módon a társadalomtudományokban is. Ugyanakkor nem mellékes emlékeztetnem, hogy a kereszténység és az egyház fogalma egyaránt minden tudományos megközelítésben rendkívül gazdag és sok szempontú vita tárgya, ami erőteljesen figyelmeztet arra, hogy bármelyik használata esetén kritikus óvatossággal kell eljárni.

Teológiai fogalom

A kereszténység teológiai fogalma, tekintettel arra, hogy a teológia maga felekezeti tudományág, nem határozható meg könnyen. A kereszténység – amint a nevében is áll – Krisztust követő vallás. A vallás kifejezéssel is óatosan kell bánni, hiszen a kereszténység kezdetben nem vallás volt, hanem társadalmi mozgalom, egy különleges rabbi köré gyűlt tanítványokat neveztek így – gúnyolódva. A csoportból, mozgalomból különböző intézményesülési fokokban további szervezetek alakultak. Ez az egyháztörténeti megközelítés, amely elsősorban teológiai tárgy. A hitvallás tartalmát illetően a kereszténység, szinte soha nem volt egységes, viszont a hitviták különböző korszakaiban folyamatosan és sikeresen pontosította, újra definiálta a hivatalos tanítási álláspontot, ami révén a nem-kereszténységtől, illetve a nem ortodox kereszténységtől viszonylag egyértelmű kritériumok alapján tudott elkülönülni, egyben eretnekségeket megbélyegezni és eretnekeket kizárni. A keresztény dogmatörténet kimeríthetetlen gazdag forrása ennek az ideológiai mozgásnak.

Bizonyos hitvallások a keresztény tanításnak közös alapját képezik, amely révén ebből a tanítási szempontból egységes kereszténységről beszélhetünk. Alapvető a Nikaia-Konstantinápolyi hitvallás (325 és 381), amely megfogalmazására és akkori egyetemes elterjesztésére csak azért volt lehetőség, mert a keresztény egyházak császári támogatást kaptak. Ennek előtte rövid hitvallási szövegek jellemezték elsősorban a regionális keresztény közösségeket. A keresztény hitvallások sokasága egy-egy, a kereszténység nagy halmazán belül elkülönülő, keresztény egyház hitvallásai, melyek éppen ezt az elkülönülést szolgálták, nem ritkán hangsúlyozva a kizárólagosságot is.

Ezt a teológiai értelemben vett kereszténységet Schleiermacher például ekképpen definiálja: olyan monoteista vallás, amely a többtől abban különbözik, hogy mindent összefüggésbe hoz a Jézus Krisztus általi megváltásba vetett hittel. Schleiermacher keresztény teológus volt, a modern protestantizmus kiemelkedő teoretikusa. A teológia tágabb értelemben azonban más vallások hitelveinek szisztematikus kifejtésére is alkalmazható tudományfogalom. A kereszténység teológiai megközelítése nem szorítkozhat egyedül a keresztény egyházak teológusainak műveire, érdemes kitekintenie más vallások kereszténység-értelmezéseire is. Külön jelentőséggel bír a zsidóság és az iszlám tanítása a kereszténységről, hiszen a kereszténység történetében ezek a vallások jelentették a legfontosabb viszonyítási alapot – természetesen a római birodalom más vallásai mellett. A Kur'an második szúrása például a keresztényeket Krisztus (*an-Nasara*, a názáreti) követőinek nevezi, akik hisznek Istenben és akiket nem kell fenyegetni, illetve a zsidókkal együtt a könyv népének. Másutt Mohamed kritikusanbban tévhitűeknek nevezi őket, mert nem csak egy Istenben hisznek és mert vallják Jézus feltámadását.

A kereszténység teológiai fogalma tehát valamely vallási közösség saját hitrendszerére alapján az adott kor fogalmi keretei között meghatározott normatív tanítása. Minden vallás, minden korban saját társadalmi és teológiai viszonyait veszi alapul, amikor a kereszténységről tanít, ilyen értelemben a kereszténység fogalma nem állandó és időtlen a teológiában sem, jóllehet bizonyos alapelemei szinte állandónak tekinthetők, s ezek közül kiemelkedik Krisztus, mint vonatkoztatási centrum.

A kereszténység teológiai fogalma tehát, mint bármely egyéb fogalom magán hordja annak a kornak a sajátosságait, amelyben megfogalmazzák, illetve amelyben a korábbi korok megfogalmazásai közül a jelen érdekeire való tekintettel egyiket vagy másikat kiemelik. Ilyen értelemben a kereszténység teológiai fogalma és a kereszténység mindenkori társadalmi és kulturális állaga között szoros az összefüggés. Amilyen az adott társadalomban a kereszténység, úgy definiálja saját magát, s ahogyan magát meghatározza, azzal sokat elárul saját közegéről és állagáról. Amikor tehát most áttérek a kereszténység politikai fogalmára, akkor ezt az összefüggést továbbra is szem előtt kell tartani. A politika ugyanis a társadalom szabályozásáról szól, s ebben az adott – különösen a nagy befolyású – vallási közösségek önértelmezése és a velük kapcsolatos

hetero-interpretáció jelentős szerepet játszanak. A teológiai fogalom nem független a politikai fogalomtól, csak annyiban, amennyiben a teológiai és a politikai megközelítés egymástól – inkább elméleti szempontból, mint gyakorlatilag – elkülöníthető.

Politikai fogalom

A kereszténység politikai fogalma elsősorban azokhoz a politikai erőkhöz kapcsolódik, melyek saját legitimálásuk érdekében a kereszténység jelzõt használták. A modern világban a keresztény demokrácia a legismertebb ilyen fogalom. A kereszténység politikai fogalma közvetlenül kapcsolódik ahhoz, amit keresztény társadalomként említenek szerzők, s amiről Tomka Miklós is behatóan értekezett életének utolsó előadásán. A kereszténység az általa tárgyalt modellben négy dimenzió („nyomás”) együttes „keresztény” jelenléte, s az utolsóként említett „nyomás” a kereszténység kifejezetten politikai dimenziója.

népesség: a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya (és az ebből adódó nyomás),

narratíva: a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elem-anyagában és szerves egységbe foglálásában és magától értetődővé tételében (és az ebből adódó nyomás),

elvárás: az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend, valamint e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere (és az ebből adódó nyomás),

intézmény: a szóban forgó civilizációs forma osztatlan belső egységének megfelelően a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata (és az ebből adódó nyomás).

Előadásának ívében azt képviselte, hogy a kereszténység Konstantin után olyan szorosán összefonódott a nagy lépésekben kialakult új hatalmi struktúrával (*Christendom*), hogy annak hanyatlásával ez a formáció is hanyatlani kezd, amely azonban nem jelenti a – másik értelemben vett – kereszténység hanyatlását, hanem lehetőségét az új struktúrákhoz való további igazodásban. Előadásának gerincét alkotta annak elemzése, hogy ennek az igazodásnak milyen jellegzetességei vannak.

A kereszténység politikai fogalma abból a beszédmódból kristályosodik ki, amellyel az adott lokális, regionális vagy akár globális társadalom a kereszténységet tematizálja. Ebben a politikai megközelítésben a kereszténység elsődleges lényege vagy jellemzője az a politikai erő, mellyel rendelkezik, illetve amelyet neki tulajdonítanak. Az adott társadalom diskurzusának konfliktusterében a kereszténység fogalma sohasem homogén, s különösen a modern társadalom nyilvánosságában inkább többféle és konfliktív.

Szociológiai fogalom

A kereszténység szociológiai fogalma sokban függ attól, hogy mely szerző műveit vesszük alapul. Köztudott, sőt akár közhelynek is tekinthető, hogy maga a szociológia nem más, mint a társadalom tudománya. Sajátos tudományelméleti és módszertani megközelítését Durkheim alapvetésére szokás visszavezetni, ezért a keresztény társadalom problematikájának szociológiai megközelítésénél nem a szisztematikus utat választom, hanem inkább néhány olyan művet említek meg, amely az előadáshoz időben közel jelent meg, s amelyek mind a saját tudományelméleti alapállásuk, más szóval iskolájuk, szerint közelítik meg a vallás szociológiai fogalmát.

Elsőként Hartmut Zinser, *A vallástudomány alapkérdései* c. művét említem, amely hosszú fejezetet szentel a vallás fogalmának, definíciójának. (ZINSER 2010) Zinser néprajztudós és klasszika filológus háttérrel rendelkezik, minek következtében a vallást elsősorban kulturális rendszernek tekinti. 2011-ben jelent meg magyar nyelven Grace Davie vallásszociológiája. (DAVIE 2010) Végül, de nem utolsó sorban Gert Pickel 2011-es vallásszociológiáját tartom jelentősnek. (PICKEL 2011) Mindhárom említett mű atekintetben számos ponton eltér egymástól, hogy a vallás jelenkori társadalmi formációit hogyan fogja fel, hogyan értelmezi. Abban azonban mindannyian közösek, hogy a vallást a szociológia eszközeivel társadalmi jelenségnek tekintik, a vallás igazságára vonatkozó kérdést nem teszik fel, s a vallással kapcsolatos szociológiai felvetéseket nem tekintik lezártnak. Ugyanakkor a vallás szociológiai definíciójakor néhány alapelem meglétét a klasszikusok és a modernebb szerzők egyaránt nélkülözhetetlennek tartják. Ezek a természet fölötti, vagy magasabb rendű létezőre vonatkozó személyes meggyőződés; a vallásinak tartott társadalmi gyakorlatok; az erkölcsi közösség, amely integrációt és identitást biztosít; végül pedig a társadalmi intézményes dimenzió. Ezek a definíció-elemek a társadalom és kultúra vallási dimenziójának szociológiai megközelítését és tárgyalását lehetővé teszik, s egyben el is különítik más tudományos megközelítésektől, úgy mint pszichológiai, történeti vagy éppen teológiai.

Lírai fogalom

Engedtessek meg, hogy egy további kereszténység-fogalom jelzésével zárjam le ezt a gondolatmenetet, melynek lényegi mondanivalója nem más, mint az, hogy a kereszténység fogalma megközelítési módoktól függő fogalom, amit a dolgozat későbbi részében majd diszkurzív fogalomként tárgyalok. E megközelítést lírainak nevezem, a

líra tág értelmében.² A kereszténység gondolata illetve lényege ugyanis a közgondolkodásban sokkal inkább jelen volt a képzőművészetek révén, mint bármely teológiai, filozófia vagy politikai gondolat révén. Amint azonban fentiekben láthattuk, hogy a kereszténység fogalma kultúrafüggő, ez eminens értelemben igaz és még sokkal könnyebben demonstrálható, mint a tudományos és politikai értelemben vett kereszténység esetében a költészet lírai forrásainak tükrében. E rövid említés számára Babits Mihály, *Az európai irodalom története* c. művét választottam vezérfonálul – természetesen önkényesen. (BABITS 1936) Ebben a műben a szerző mintegy száz író és költőt mutat be hallatlan érzékenységgel és műveltséggel. Irodalomtörténetében – amint egész lírájában is – végigvonul egy értékmotívum, a kereszténységé, amely számára egyszerre vallás, vagy ennél még inkább tágabban fogalmazva, irodalmi szellemiség és stílus. Az európai keresztény kultúrát úgy jellemzi, mint a lokalitás és regionalitás ellentettjét, egyfajta egyetemességet, amely „minden léleknek kitarja kapuját”. (13) Ágostonról szólva, elsősorban a Vallomásokra alapozva, akit a modern gondolkodás első mesterének tekint, a keresztény stílust éri tetten, amely majd Danténál köszönt vissza ismét. Ez a keresztény stílus elkülönül az antiktól, mégpedig a bensőségessége és személyessége révén. Azáltal, hogy befelé fordított, a szívekre ügyelő. A belsővé válás a keresztény stílust egyben vallomássá teszi, folytatja a gondolatmenetet. „Ez az igazi keresztény műfaj: gyónás és vallomás. És, mint Ibsen mondta, a keresztény korok minden nagy költői művében, az egész modern költészet lényegében, van valami vallomásszerű.” (114-115) Ezzel a belülről fordított és belülről látó látással láttatja Chateaubriand a világ szépségét és színességét, amelyet az antik költészet nem látott, s amelyet a modern mohó világnak is felmutathat, amely ezt szomjazza és amit ettől a szerzőtől meg is kaphatott. (332) Babits a nagy áttekintés végén olyan szerzőhöz érkezik, akit általában inkább a kereszténység legfőbb és legizzóbb kritikusaként ismerünk, Isten halála hirdetőjének, Nietzschéhez. Számára a kereszténység a gyávák és gyengék cselvetése, amellyel a bátrak és erősek fölé került. (516) Babits vele fejezi be irodalomtörténetét, s ezzel mintegy érzékelteti is, hogy az irodalom és talán a kereszténység ezt követően szerteágaz, amelynek maga is részese kortársai között. E szerteágazást tapasztalhatjuk olyan magyar költők rendkívül színes, ellentmondásos és vakmerő kereszténység-felfogásában, mint József Attila, Pilinszky vagy akár az ezeknél egy emberöltővel fiatalabb Nagy Gáspár vagy Baka István.

A kereszténység lírai fogalma tehát annyi féle, ahány karakteres költő, író megragad belőle valamit. A líra kereszténység-hagyománya távol van a szisztematikus teológiai tanítástól, a politikai kalkulusoktól, de közel van az emberhez. Egyszerre ki is fejez valamit abból, ki az ember az adott korban, s közben megfogalmaz valamit túl a hétköznapiságon, valami transzcendenst, amelynek megénekléséhez Európában általában

2 A „lírai” dimenzióra Illyés Gyula egyik írása hívta fel a reveláció erejével a figyelmemet, amelyben kifejtette, hogy a lírai költő hivatása az örök értékek elkötelezett képviselése

vagy elsősorban a kereszténység gondolatának, társadalmi és kulturális jelenlétének dallamait használja fel. S amikor mindezeket Babits unokáiként megfogalmazzuk, akkor vetődik fel az a kérdés is, amit Tomka Miklós a keresztény társadalom végéről előadva vetett fel. A kereszténység társadalmi evidenciája a múlté, a szerteágazott stílusokat már lehetetlen újra összefogni. És ami utána következik, az a mi jelenünk.

Normatív fogalom

Joachim Wach, a vallástudományi diszciplína egyik első elméleti és módszertani megalapozója, a vallástudományt két területre osztotta fel. Az egyik a teológia és a vallásfilozófia, melyeket normatívnak nevezett, a másik az empirikus, amelyhez a vallástörténet tartozik. A felosztás szembeállításként is értelmezhető, ám Wach többszörösen is elemzi a két megközelítés összetartozását, egymásra utaltságát. (A kettő között a „klasszikus koncepciója” ver hidat, melynek részletezésébe itt most nincs mód elmélyülni, jóllehet Wach részéről az egyik legizgalmasabb felvetés éppen ez.)

A történeti és jelenkor-történeti, más szóval társadalmi tények leírásánál indul a vallástudomány, természetesen a vallásszociológiai is, de itt nem áll(hat) meg, hanem tovább lép az értelmezés felé.³ A megállás képtelensége nem valamely külső szempontból fakad, hanem magából a gondolkodás logikájából. Wach ugyan még nem foglalkozott a hermeneutika filozófiai szempontjaival, ám az értelmezés elengedhetetlenségére utalással kaput nyit számunkra, hogy ezt a szempontot is érvényesítsük a leíró és a normatív megközelítés tárgyalásánál. Wach ugyanis nem tévedett abban, hogy a leírásnál a tudomány nem állhat meg, abban azonban tévedett, hogy a leírás és az értelmezés egymást követő lépések, s abban is, hogy a tudomány az első lépését a leírással kezdené. Heidegger-től, Gadamer-től, Wittgensteintől vagy Habermastól és persze sokaktól másoktól tudjuk, hogy minden leírás mögött jelen van egyfajta megelőző értelmezés.

Már a szociológia tudományágának születésekor részben éppen a leírás és az értelmezés közötti bonyolult viszony lobbantotta lángra az ún. módszertani vitát (*Methodenstreit*), amelyben a természettudományos módszertan kizárólagosságával szemben a szociológusok a társadalomtudományok számára saját módszer érvényesítését követelték. E vitának során Max Weber egyfajta közvetítő szerepet játszott, mely

³ Wach maintains that the point of departure of Religionswissenschaft is the historically given religions. While the philosophy of religion proceeds from an a priori deductive method, Religionswissenschaft has no speculative purpose. However, it is not purely *descriptive*, though description has a basic importance in the discipline. Wach holds that the effort of the inquirer into religion must always be directed toward the *Deutung* of phenomena. (...) The task of Religionswissenschaft is the comprehension, treatment, and *Deutung* of historical data, and its methods and procedure are conceived accordingly. In this context its systematic task must rely solely on empirical data. And both historical and systematic concerns are necessary to Religionswissenschaft in its quest to „understand” religions. (KITAGAWA 1957, 175 - kiemelés M-TA)

révén két, a szociológia művelése számára máig jelentős fogalmat húzott alá. Az egyik az értékmentesség a másik az ideáltípus. Különösen az utóbbi jelentős számunkra, minthogy ennek alapját az a weberi meglátás képezi, miszerint az emberi cselekvés mindig gondolat- illetve értelemvezérelt. A szociológiának weberi értelemben éppen az a feladata, hogy a cselekvésben meglévő értelmez rekonstruálja, vagyis értelmezzen, és jusson el az ideáltípushoz. Ez az értelmezés más jellegű, mint a természettudományok ok-okozati logikára alapozott érvelése.

A „keresztény társadalom” tárgyalásmódjának vázlatos áttekintése a különböző diszciplínák fogalmi közegében felhívja a figyelmet arra, hogy a teológiai és lírai, szükségképpen értéktelített, normatív megközelítést el lehet és el is szükséges különíteni a társadalomtudományitól. Ez feltétele annak, hogy elemzéseink valóban társadalomtudományiak legyenek és annak is, hogy megnyíljen a fogalom normatív használata által, vagyis a kereszténység (kripto)teológiai felfogása által megalkotott ellentmondás a konstantini és a modern kereszténység között. E bevezető résszel remélhetőleg sikerült megadni azt az alapot, amelyre Tomka Miklós előadásának kritikáját építem, s amely után Vattimora támaszkodva megpróbálom legalább a szemléleti kiindulópontját megadni annak a válasznak, amely a kereszténység európai jövőjére vonatkozik.

A keresztény társadalom felbomlása: a csökkenő nyomás

Tomka említett előadásában három olyan faktort jelölt ki, melyek hatására az a politikai-vallási-kulturális-hétköznapi formáció, amit keresztény társadalom kifejezéssel jelölt felbomlásnak indult – alighanem visszafordíthatatlanul:

általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer nem egyedülálló volta, alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet” s megjelennek egyéb vallások, ideológiák,

a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket is nagyrészt elveszítik,

a keresztények mellett jelentős nagyságú, esetleg a kereszténységgel szemben agresszív rétegek, csoportok jelennek meg.

A „keresztény társadalom” fogalma a történetírásban és a szociológiában magyar nyelven kissé sutának tűnik. Az eredeti *Christendom*, amely rokon értelmű a *Christenheit*, *Christentum*, *Christianity* kifejezésekkel – talán legpontosabb a nyelvileg ugyan bonyolult, de történetileg leginkább helytálló magyar fordítása a „konstantini kereszténység” lenne. A különbséget abban lehet megragadni, hogy a *Christendom* gyakorlatilag a középkori kereszténységet jelenti, míg a többi kifejezés nem szorítkozik erre a korszakra. Általánosabb értelemben használta a szociológiában a *Christendom*

fogalmat Werner Stark, aki 5 kötetes *The Sociology of Religion* (1967-72) vallás szociológiájának alcímében a „*Study of Christendom*” témamegjelölést használja.⁴ (STARK 1966) Az ilyen, szűkebb értelemben vett keresztény világ, a „*Corpus Christianum*”, lényegében a keresztény kulturális és politikai hegemoniát jelenti, amely népeket és országokat fogott egybe a történelem egy bizonyos korszakában. Amikor a *Christendom* történetéről, történeti alakulásáról és annak elmúlásáról van szó, akkor voltaképpen ennek a hegemónikus pozíciónak az átalakulásáról beszélünk. Maga a kifejezés a szociológiai szakirodalomban csak elvétve szerepel, inkább a XIX. sz. második és a XX. sz. első felében található művek, melyeknek címében ezt a kifejezést használják a szerzők. A szociológiában inkább a „keresztény világ” megjelölés honos, legújabbán talán Martin E. Marty műve révén, aki 2007-ben jelentette meg „*The Christian world: a global history*” c. összefoglalóját. (MARTY 2007)

Miközben ezeket a téziseket olvassuk, egyértelműnek tekinthető, hogy az állítások az európai kereszténység modernkori történetére érvényesek, inkább kevésbé mint többé hasonlóan ennek amerikai változatára. Miközben a kereszténység és az európaiság közötti szoros összefüggést tárgyaljuk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a kereszténység abban a korszakban, amikor Európában meghatározó kulturális és társadalmi faktor volt, akkor nem csak egy kontinens vallása volt, hanem három: Európa, Ázsia és Afrika. A 14. sz-ra azért vált jellegzetesen európaivá, mert a másik két kontinensen szinte teljes mértékben kiirtották. A mai muszlim és távol-keleti vallások által fémjelzett két kontinens ezer esztendőn át elsősorban keresztény volt, s Európa azért őrizhette meg a három közül egyedülként a kereszténységet, vélhetően azért, mert a kereszténység és a fennálló uralkodói rendszer olyan mértékben azonosult, hogy ennek szerencsés sorsában is teljes mértékben osztozott. (Jenkins 2008, 3-4) Ennek a belátásnak a másik jelentése is fontos, miszerint a kereszténység annyira összefonódott a fennálló hatalommal, hogy attól függetlenül nem is lehet róla beszélni. A pápaság és a császárság közötti évszázados huzavona sem a kereszténység és egy ezzel szemben álló úgymond civil politikai hatalom viszonyát jelenti, hanem éppen ellenkezőleg: keresztény viszonyrendszeren belül a vallási és a politikai dimenzió egyensúlyváltozásait, vagy más szóval a vallási és a politikai hatalom szétválásának első jeleit. Az európai kereszténységről gondolkodva azonban nem csupán kontinentális pontosításokat kell elvégeznünk, hanem az európai kontinensen belül is szükséges emlékeztetbe idézni Nyugat keresztény birodalma mellett a keleti kereszténységet, amelynek hatalmi befolyása mélyen Ázsiába is beleért. Az európai kereszténységről gyakran csak mint nyugatiról beszélünk, ami egy sajátos fókuszálás, elsősorban alighanem a nyugat-európai szerzők saját társadalmi érdeklődése által befolyásolva.

4 A szerző monumentális vállalkozására a megjelenés után rendkívül kritikus értékelések születtek, kifogásolván a szociológia klasszikusaival és a nem katolikusokkal szembeni egyoldalú megközelítéseit és kifejezéseit. Művét általában nem sorolják a vallászociológia alapvető irodalmi kánonjához. (V. ö. a kritikus recenziókat: FLINT 1972; BELLAH 1968)

Mindezekkel csupán a keresztény társadalom vége kifejezéssel fémjelzett kérdés olyan dimenzióira szerettem volna utalni, amelyek az eredeti felvetésben nem szerepelnek, de amelyeket fontosnak tarthatunk emlékezetbe idézni.

Kritikai megjegyzések

A legfontosabb, amit az előadással kapcsolatban kritikusan fel kell vetni az, hogy az előadás nem tisztázta, hogy a „keresztény társadalom” fogalmát értelmező vagy leíró fogalomnak tekinti-e. Álláspontom szerint a fentebb tárgyalt értelemben normatív fogalomról van szó, amely valamely történelmi és tudományos kontextusban és érdekközegben fogalmazódott meg. Az előadás pedig ezt a normatív fogalmat elégtelen hermeneutikával és a leíró fogalom látszatát keltve úgy alkalmazta, mintha az empirikus adatok, vagy a társadalom önértelmezése, vagy a hatalom előírása kényszerítene arra, hogy azt keresztény társadalomnak tartsuk vagy annak hanyatlásáról beszélhessünk a felvilágosodást követő korszaktól kiindulva máig. Az elhangzott gondolatmenet ebből a szempontból tehát árnyalatlan, mert evidenciaként tárgyalja a keresztény társadalom fogalmát ahelyett, hogy nagyon pontosan körülírná, milyen kritériumok esetén beszélhetünk valamely Európának valamely régiójában és valamely korszakában olyan társadalmi viszonyokról, amelyek szabatos megjelöléseként ezt a fogalmat kellene használnunk.

A társadalomtudomány és más tudományok kulcsfogalmai esetében is óvatosan kell bánni az alapfogalmakkal. Ahogy a társadalomról sem beszélhetünk ekvivalens értelemben, amikor a középkorról, a modern társadalomról, az antikvitásról van szó, ugyanúgy a vallásról sem, vagy a kereszténységről sem, és így a keresztény társadalomról sem. Az pedig, hogy a kereszténységnek mint vallásnak, milyen köze van a keresztény társadalomhoz, az elsősorban talán nem is szociológiai kérdés. Abból a szempontból természetesen lehet szociológiai vizsgálat tárgya is, hogy vajon a keresztény társadalom képének a tartalma milyen viszonyban van a kereszténység forrásaival, a kereszténység által imádott és követendő Jézus Krisztussal, illetve a magukat keresztényeknek vallók Krisztus-kapcsolatával. Összefoglalóan tehát, ha a keresztény vallás változásait vizsgáljuk az európai társadalom történetében, akkor egyfajta elméleti előfeltételként világosan tisztáznunk kell, hogy milyen értelemben használjuk a vizsgáldásunk központi tárgyát képező keresztény társadalom fogalmat, külön ügyelve arra, hogy elkülönítsük ennek teológiai és társadalomtudományi jelentését illetve értelmezését.

Vannak szerzők – elsősorban Rémi Braguera gondolok –, akik úgy érvelnek, hogy a kereszténység azért maradt fenn a történelem folyamán minden korszakban és minden

kulturális térben, vagyis azért lett a világ legsikeresebb vallása, mert ez a vallás volt a legalkalmazkodóbb. A kereszténység titka az alkalmazkodási képességében ragadható meg. A kereszténység képes volt önmagát újrafogalmazni minden kultúrában, minden társadalomban, minden társadalmi korszakban. (BRAGUE IN KALLSCHEUER 1996, 45-66) A konstantini fordulat – vélekedésem szerint – nem azt jelentette, hogy az addig katakombá-egyház hirtelen birodalmi szintre lett emelve, hanem bizonyos gazdasági és politikai összefüggések miatt a birodalmi érdek a negyedik század elejétől kezdve azt kívánta, hogy a legkülönbözőbb intézményeken „a tábla” le legyen cserélve a rómainak a keresztényre. Nem a keresztény egyház kapta meg a jogosultságot, ahogy az egyháztörténetben a teológusok tanítják, hogy most berendezheti a birodalmat szerte annak határain túlmenően is, hanem a birodalom egyszerre csak elkezdte azt kereszténynek nevezni, amit korábban nem lehetett volna kereszténynek nevezni.

E felvetés igazolására a konstantini fordulat utáni neofitákra vonatkozó egyházi jogi intézkedései kiválóan alkalmasak. A 4. sz.-ban a keresztiséget követően ugyan a hívó teljes jogú tagjává vált a közösségnek, azonban feladatvállalási lehetőségeit a neofitákra vonatkozó szabályok irányították. Az üldözöttség korszakában az egyházhoz csatlakozás komoly kockázattal járt, a konstantini fordulatot követően pedig karriert ígért. Látván ezt az egyház püspökei, a neofiták számára előírásrendszert alakítottak ki, amelynek betartására kötelezték az egyház püspökeit és papjait. Érzékelték ugyanis, hogy „szükségből vagy más okok kényszerítéséből” némelyeket megfelelő előkészület nélkül megkereszteltek és utána megfelelő felkészülés nélkül pappá vagy akár püspökké szenteltek. A Nikaiai zsinat ezért megtiltotta, hogy a hitre térést követően rövid tanulás után a keresztiséggel egyidejűleg pappá vagy püspökké lehessen szentelni valakit. „A tanuláshoz időre, a keresztiség után pedig próbatételre van szükség.” Akik megszegnék ezt a szabályt, azt kizárják a papságból, a zsinat rendelkezéseit el kell fogadni, különben veszélybe kerül a klerikusi tisztség. Hasonlóan rendelkezett néhány évtizeddel később a Laodikeiai zsinat is. A Szerdikai zsinat pedig még pontosabban szabályozta azok egyházi karrierjét, akik a római társadalom elitjéhez tartoztak, a gazdagokét és a főméltóságokét. Ezeknek is át kell jutnia a fokozatokon és a próbákon és bizonyítaniuk kell, hogy méltók a tisztségekre. „Nem illik, sem az egyházfegyelem, sem a jó ízlés nem tűri, hogy vakmerően járjunk el. Az erkölcsöket csak hosszú idejű próba tudja világosan megmutatni.” – írja a zsinat.

A másik kritikai észrevételem az, hogy az előadásban mintha némiképpen egybe mosódna a szociológiai elemzés a politikai stratégiakészítéssel. Meg kell nagyon világosan mondani, hogy milyen értelemben szociológiai kérdés az, hogy a keresztény társadalomnak van-e jövője Európában vagy Magyarországon. Ugyanakkor ez a látzólagos vagy valóságos egybe mosódás rávilágít arra, amit e dolgozat bevezetőjében a hermeneutikával kapcsolatban említettem, s amit a dolgozat végén a kereszténység

posztmodern értelmezésével kapcsolatban alább részletesebben is tárgyalni fogok. Arra ugyanis, hogy a történelemtől, kereszténységről való tudományos beszéd a téma miatt alá van vetve azoknak az érdekeknek, melyek az erről szólót a diskurzus többi szereplőjét is meghatározzák. A hermeneutikai fordulatot követően a tudományos beszédben egyértelműen reflektáljuk, hogy nem léteznek érdekmentes kijelentések és fogalmak. Minden megszólalás egyben vallomás is arról, hogy milyen értékrendszerből, vallási és politikai stb. felfogásból szólalunk meg. A saját álláspont és attitűd reflektálása nyilvánvalóan nem teszi lehetetlenné a választott téma kifejtését, ám ezen túl arra is lehetőséget biztosít, hogy a mondottakat a beszélő speciális vagy akár regionálisan jellemző diszpozíciójának ismeretében árnyaltabban foghassuk fel. A valláskutatásban, így a vallásszociológiában is a saját vallás tematizálása kiemelten is igényli a reflektált érintettségen nyugvó tárgyszerűséget.

Egy további észrevételem, hogy az előadásban végig összemosódott a vallás és az egyház, a kereszténység és a katolikus egyház. Itt világosabb szétválasztásokra lenne szükség. Amennyiben a különböző történelmi korszakokban, akár pl. a középkorban a kereszténységről beszélünk, korszak-specifikusan mondható csak meg, hogy mit értünk rajta. (V. ö. BREDERO 1998) Nyilvánvaló, hogy a középkorra vonatkozóan aligha beszélhetünk társadalomtudományi értelemben személyes vallásosságról, hiszen az a modern társadalmi viszonyok között értelmezhető csak. A középkor személyei számára – és itt is óvatosság szükségeltetik, hogy milyen értelemben beszélhetünk a középkor személyeiről, de az bizonyos, hogy a mai személyfogalmak ismérvei közül csak egy némelyik alkalmazható eredményesen a középkori emberre. A társadalomba való beilleszkedés inkludálta a katolikus egyház társadalmi pozícióját is, de a kereszténység vallása, mint *differentia specifica* az egyének szintjén biztosan nem értelmezhető fogalom. A középkor tehát nem keresztény abban az értelemben, amit ma kereszténységnek nevezünk. Ha pedig a keresztény vallás középkori jelenlétét tesszük társadalomtudományi elemzés tárgyává, akkor is kellő óvatosság szükségeltetik, hogy vajon nem arról van-e szó, hogy az uralkodókra érvényes keresztény jelzőket egyszerűen átvetítjük a társadalomra. A társadalom egyenlő az uralkodóval, és amilyen mértékben keresztény az uralkodó, olyan mértékben keresztény a társadalom is. Ráadásul a történészek kimutatják, hogy a középkori ember világképe sokkal inkább mágikus volt, mint keresztény, tele ezoterikus tanokkal és praktikákkal, amiket bizonyos teológiai alapállásból nézve babonának is lehet nevezni. Ezek sokkal elterjedtebbek voltak annál, hogy a kereszténységhez képest peremjelenségeknek tekinthetnénk őket. A fejedelmek kereszténnyé válása és a városok, majd a falvak templommal és haranggal való ellátása kétségtelen politikai és életvezetési kereteket jelentettek a középkor embere számára. A harangszó strukturálta a földművelő és iparos ember hétköznapi életét, aki egyébként vallásának tanításairól vajmi keveset tudhatott. Gondolkodását spirituális hybris hatá-

rozhatta meg. A hókuszpókusz kifejezés jól jelképezi ezt: „*hoc est enim corpus meum*” a latin miseszövegben, a hétköznapi nyelvben pedig mágikus varázsszó.⁵ (KRAUSE 2008, 192kk)

Miközben tehát természetesen lehet elképzelésünk az középkor vallásosságának bizonyos mértékű homogenitásáról, a középkori ember hétköznapi életének és „személyes” hitvilágának kutatásaiból származó adatok óvatosságra intenek, és ezzel csak a legkevesebbet állítottuk. Az a vallástudományból elsősorban Edward Burnett Tylorra visszavezethető ú. n. *survival* tézis, mely szerint minden kor vallási képzeteiben valamiképpen korábbi korok képzetei élnek tovább, a középkor emberének vallási világára is érvényes. Annak fokát pedig, hogy a keresztény igehirdetés és misszió milyen mértékben volt képes az alapvető vallási modelleket speciális keresztény tartalommal megtölteni, nehéz megállapítani.

A középkori inkvizíció tevékenységét tekintheti a mai történetírás a központosított ideológiai hatalom helyi érvényesítésének, melynek révén a keresztény hittartalmak és liturgikus gyakorlatok homogenitása biztosítva volt. Ám az inkvizíció szükségessége és aktivitásának mértéke egyben ugyanúgy utal a vallásosság inhomogenitására is. Az inkvizíciós aktákból tudni, hogy milyen jellegű és milyen mértékű hiedelemvilággal szemben próbálta állam és egyház kart karba öltve érvényesíteni a kereszténység hitelveit és az egyház hitértelmezési exkluzivitását. (FRANCE 2006)

Végül – kissé vissza utalva a vizsgálandó személy kontextuális meghatározottságáról mondottakra – a keresztény társadalom fogalmának használatakor fontos reflektálni azt a XIX. sz-tól egyértelműen kimutatott összefüggést, miszerint a kereszténység a mi kultúrrégióinkban gyakorta a közvélekedés számára nem jelentett mást, mint hogy nem-zsidó. Kétségtelen, hogy ez a témakör például Magyarországon különböző publikációkban olyan hévvel és éllel került tematizálásra, amit tudományosan nem szükséges értékelni. Azonban keresztény társadalomról szólva aligha kerülhető meg annak vizsgálata, hogy a múlt század első felében, vagy akár a 19. század utolsó évtizedeiben a kereszténységre hivatkozó személyes, civil társadalmi és állami identitás állagát vagy tartalmát milyen mértékben és módon határozta meg a zsidósággal szembeállító ön-meghatározás. Ennek az árnyalt vizsgálatnak az eredményeképpen fogalmazható meg társadalomtudományi válasz arra a kérdésre, hogy pl. olyan óriás személyiség számára, mint Prohászka Ottokár, a zsidósággal kapcsolatos megkülönböztetésnek mi volt a társadalomépítő, identitást, kohéziót, konszenzust biztosító eleme. Tágabban fogalmazva, ha kereszténységről beszélünk, akkor vallás szempontjából fontos, hogy a kereszténység mindig is akkor koncentrált sajátos vallási identitásának megfogalmazására, ha

5 Wo man früher in Zaubersprüchen den germanischen Wodan angerufen hatte, wandte man sich nun an Christus. Und an den Weihnachtstagen gedachte man nicht allein der Geburt des Heiland, sondern man pflegte noch die Vorstellungen von der Wilden Jagd, auf der ein Geisterheer die Nächte um das alte Mitwinterfest unsicher machte. Jenseits der Lehren der geistlichen Obrigkeit existierte so etwas wie eine praktische Volksreligion, die gerade im Alltag nicht mit den verordneten Glaubensinhalten übereinstimmte. (193)

valamely más vallással került erőteljes kapcsolatba. Etekintetben – éppen a keresztény társadalom történetét tárgyalva – aligha nélkülözhetők a mélyebb elemzések.

Kereszténység dekonstruált fogalma

Nyugat vagy kereszténység

A keresztény társadalom fogalmának pontosítása érdekében érdemes komolyabb figyelmet szentelni Gianni Vattimo olasz filozófus tanulmányának, amely a szerző *After Christianity* c. kötetében jelent meg 2002-ben: Nyugat vagy kereszténység (69-82). (VATTIMO 2002) A tanulmány címében olvasható „vagy” kifejezés többféle értelmezésének lehetőségével indítja gondolatmenetét a szerző. A „vagy” felfogható kizárólagos értelemben, Vattimo azonban nem választási helyzetet jelölő kifejezésként értelmezi, hanem két szinonim fogalmat egybekapcsoló kifejezésként (a latin *sive* értelmében). Alapállása szerint a „Nyugat” és a „kereszténység” egymástól nem csak elválaszthatatlan fogalmak, hanem szinte azonos jelentésűek. Elutasítja azt a vélekedést, hogy a kereszténységgel szemben állna a mai nyugati kapitalizmus és konzumizmus és azt is, hogy a kereszténység olyan metafizikával és etikával rendelkezne, amely tagadná a Nyugat által fémjelzett gondolkodás- és magatartásmódot. Ezt a nézetet fundamentalista keresztény felfogásnak titulálja, amely óva inti a kommunizmus bukása után a vasfüggöny mögül érkező keresztényeket attól, hogy a totális diktatúra elleni fellépéssel párhuzamosan beleessenek a szekuláris Nyugat csapdájába. Vattimo szerint a Nyugat nem áll diametrálisan szemben a kereszténység alapvető eszméivel.

Az a Blumenberg képviselte felfogás, miszerint a ptolemaioszi ember szemben állna a kopernikuszi emberrel, abban az értelemben, hogy előbbi önmagát, míg utóbbi a napot (a transzcendenst) állította szellemiségének központjába, nem alkalmazható minden további nélkül a Nyugat és a kereszténység közötti különbség metaforájaként. (BLUMBERG 1966) Éppen ellenkezőleg a Nyugat mint olyan nem előzmények nélkül alakult ki Európában, hanem nagyon is a kereszténység folyamányaként, ahhoz szervesen odatartozva, abból kinöve, azt folytatva. Karl Löwith és mások is a felvilágosult, szekuláris modernitást, a zsidó-keresztény örökségben látják megalapozva. A radikális szembeállítás megközelítései „panoráma” jellegűek (*panoramic*) Vattimo megfogalmazásában, mintha a mai Nyugat vagy modernitás folyamataira a kereszténység történetétől függetlenül, mintegy kívülről, panorámaként lehetne tekinthető, s fordítva is, mintha a kereszténység nosztalgikus visszakövetelői akár csak elvileg is képesek lehetnének a jelen modern társadalmi és kulturális állapotot kívülről szemlélni, mint egy eléjük táruló panorámát. A megfelelő hermeneutika azonban – nem utolsó sorban a történelem iránti tisztelettől vezérelve – szembe kell helyezkedjék ezzel a panoráma jellegű megközelítéssel.

Amennyiben a Nyugat a kommunizmus bukása után önmagát már nem az ezzel valószembenállásban fogalmazza meg, akkor identitásának más gyökerek, hagyományok felé kell nyitnia. Csak a keresztény gyökerek állnak rendelkezésére számára, amelyek természetesen változtak, ugyanakkor mégis az európai identitás elsődleges forrásai. A felvetés legprovokatívabb pontja nyilván az, hogy a szekularizáció nem áll szemben a kereszténységgel. Vattimo gondolatmenete értelmében a kereszténység és a Nyugat azonossága pozitívan fogalmazva elsősorban két dolgot jelent. A Nyugat a kommunizmus bukását követően és az európai egyesülése tendenciák miatt is rászorul valamely egyesítő és identitást biztosító forrásra, amely nem lehet más, mint a kereszténység szekularizált formája, amely tehát nem alternatívája a kereszténységnek, hanem folytatása. Másrészt a kereszténység láthatóan megújult vitalitása, nem tekinthető másnak, mint a keresztény Nyugat újbóli önmagára találásának.

Novalis Európa egységének lehetőségét a kereszténységben látta. Amennyiben a mai Európa egyesülési törekvéseit komolyan vesszük – úgymond ebben a szekuláris megközelítésben –, akkor éppoly komolyan kell vennünk az európai kontinensen tapasztalható vallási megújulási folyamatokat is, melyek közül, a kettő összetartozásának szimbólumaként is felfogható II. János Pál eredményes igyekezete, melyet mindkét területen illetve cél érdekében kifejtett. A modernség egyik legfontosabb alkotóeleme a racionalitás, amely Max Weber kifejtésében, sehol másutt inkább, mint éppen Európában teljesedett ki, s mindez azért volt lehetséges, mert ez a kontinens a zsidó-keresztény hagyomány által meghatározott kultúrával rendelkezett. Sőt a természettudományos kutatás, a gazdasági folyamatok támogatása ezen a földrészen egybe esett a protestantizmus vallási parancsaival. Weber gondolatain túlmutatóan Colin Campbell egyenesen úgy érvel, hogy a nyugati fogyasztói mentalitás (*consumerism*) nem egyszerűen az érvek és az igények felpezsdítésének eredménye, hanem az európai mentalitás ennél sokkal mélyebb jellegzetességének következménye, amely nyitott volt és vágyakozott az újdonságra, a még nem érzékelhetőre és tapasztalhatóra. A reformáció – véli Campbell, Weber logikájával egybehangzóan, és azt mélyebb gyökerekig visszavezetve – a jelen világon túl mutató világra való orientálódás eredeti tanítását szította fel, amelynek nem kell túlviláginak lennie ahhoz, hogy ne legyen jelenvilági. Ezt a logikát követve éppen az, ami a nyugatot, a szekularizált modernitást elsődlegesen jellemzi, nem másból forrásokozik, mint a kereszténység alapvető kulturális és vallási hagyományából. (CAMPBELL 1987)

Vattimo gondolatmenete a keresztény társadalom (vége) felvetéssel kapcsolatban elsődlegesen azért tűnik számomra megfontolandónak, mert a hagyományos és szokványos szembeállítást a kortárs kapitalista, nyugati értékek és a kereszténység között dekonstruálja és egy új hermeneutikával a kettő közötti szoros összefüggést, sőt ekvivalenciát mutatja ki. A modern nyugat-európai társadalom jellegzetességeit visszavezeti

a keresztény tanítás gyökereire, a kereszténység jellegzetességeit, melyeket a középkorban láttat kiforrott és homogén módon megnyilvánulni, mint európaiakat és tovább élőket vezet vissza a jelenre.

Kereszténység és pluralizmus

A kereszténység Európában már nem az emberi kultúra magától értődő és egyedüli képviselője, hanem a kulturális sokféleség konfliktív szereplője. Már nem tekinthetünk rá úgy, mint ami fényt gyújtana a többi kultúra sötétjébe.

A protestantizmus, a felekezeti háborúk, aztán a szekularizáció és a liberalizmus lett a megoldás arra, hogy a kereszténység konfliktusait megoldják visszaszorítván azt a privát szférába és a civil szférába. Kérdés azonban, hogy a liberalizmusnak ez a megoldása alkalmas-e a jelen korunkban, amikor már más vallások is jelen vannak egyazon társadalmi és kulturális térben. Hogyan kezelhetők az interkulturális konfliktusok? Ez a jelenlegi posztmodern Európa egyik központi kérdése, s ez az, amelyre a válasz keresésekor a kereszténységről való gondolkodásunkat új szempontokkal kell kiegészítenünk. A liberalizmus megoldása a vallási konfliktusok kezelésére tehát az volt, hogy visszaszorította azokat a magán és a civil szférába a politikai és erkölcsi publikus szférából. Erre azonban csak azért volt lehetősége, mert a társadalom mint társadalom a keresztény örökség alapján rendelkezett működéséhez elégséges kohézióval. A közös keresztény gyökerek jelentették a társadalom társadalmiságát – amint Durkheim valláselmélete alapján ezt általánosságban is érvényesíthetjük. A liberális megoldás filozófiáját és retorikáját tekintve homlok egyenest szembe helyezkedett a kereszténységgel, ám ezt csak abban az esetben tekinthetjük a történet adekvát leírásának, ha a kereszténységet azonosítjuk azzal a társadalmi pozícióval és intézményi dimenzióval, amit a poszt-feudális európai történelemben játszott a felvilágosodás és még inkább a reneszánsz és a modern idején. A kereszténység azonban ennél többet és mélyebbet jelentett a társadalom számára. Sőt azt is érzékelhetjük, hogy ma is többet jelent. Olyan közös kulturális alapot, amely a modern európai társadalmat azzá tette, ami.

Az elmúlt esztendőök számos, iszlámmal, helyesebben az iszlám európai jelenlétének bizonyos típusával kapcsolatos konfliktus, mint a franciaországi chador-viseléssel vagy a svájci minaret-építéssel összefüggő nyilvános viták és jogi megoldások mutatják, hogy az európai társadalom – pontosabban a nyugat-európai – ezeket a nem-keresztény vallási szimbólumokat kirekeszti, miközben a keresztény szimbólumnak – a feszületnek – az állami iskolákban való jelenlétét inkább csak egy kisebbség kifogásolja és az eltávolítására tett kísérletek messze nem jártak akkora sikerrel, mint a chador és a minaret tilalma. Ebben elsősorban nem a két vallás közötti konfliktus mutatkozik meg, hanem a fundamentalista és intoleráns szélsőségekkel szembeni óvás és tiltakozás, ami a kereszténység öröksége Európában. Ilyen értelemben a kereszténységet megint

csak nem szűkíthetjük le a modern szabadságjogokkal szemben tiltakozó és azt elítélő pápai centralizmusra, hanem észre kell vennünk benne azokat az értékgyománnyokat, melyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy a fundamentalizmus megítélése negatív legyen és a szabadságjogok beleértve a vallásszabadságét is kiegyensúlyozott pluralizmusa érvényesülhessen.

A kereszténység Európában volt a feltétele a kulturális tolerancia és pluralizmus eszméjének, ám amikor a koloniális korszakbeli egyetemes érvényű, a társadalom működését megalapozó és lehetővé tévő szerepét elveszítette, ezt a funkciót tovább már nem tudta betölteni. Ezzel kapcsolatban a kérdés úgy vetődik fel, hogy a kereszténység ilyen értelmű funkcióját mi veheti át, ezt a hiányt mi töltheti be. Vagy arra az álláspontra kell helyezkedünk, hogy a kereszténység kulturális egyetemességének elmúltával minden nemű egyetemesség lehetősége is a múlté vált?

Látnunk kell a jelenkori kereszténységen belül, hogy az egyetemesség és a partikularitás között húzódik a legmeghatározóbb törésvonal. Az egyetemesség elutasítása mögött a modern általános elutasítása húzódik meg. A modern pedig nem a kereszténység egyetemességével, hanem annak bizonyos felfogásával és jelenlétével szemben alakította ki önmaga pozícióit, mintegy a kereszténység kulturális örökségének talaján állva. A modern a kereszténység lényegi üzenetének és európai kulturális innovációjának meghosszabbítása, továbbvitele, lefosztva róla a szabadsággal szembeni destruktivitás és az ezzel szorosan összefüggő intézmény-centrikus érdekérvényesítés ráakódott rétegeit. A kereszténységnek ez a felfogása abban a hitben végzi vallási és kulturális miszióját, hogy az európai keresztény hagyomány értékeit meg kell védenie de legalább is ellensúlyoznia kell a modern racionalizmussal, relativizmussal, szekularizációval stb. szemben. Ez a küldetés azonban csak akkor járhat sikerrel, ha a kereszténység lemond evolúciós és imperialista paradigmájáról és visszatér a modernizációval való lényegi szolidaritásához. (97) Ha a kereszténység nem békül ki a szekularizációval – ha nem ismeri fel a vele való szerves egységét –, akkor óhatatlanul belesodródik a többi partikuláris vallási hagyomány és közösség sorába, melyeket nem jogtalan szociológiai értelemben a szekta kifejezéssel illetni.

Miközben a kereszténység részt vesz a vallási sokféleség dialógusaiban, egyszerre kell tudatosítani egyediségét, vallásának sajátos, másokétól eltérő elemeit és jegyeit, és egyszerre nem szabad elfeledkeznie arról, hogy a gyarmati korszakban alapját képezte a civil, a társadalmi egyetemességnek. A kulturális dialógus során erre az utóbbira kell helyeznie a hangsúlyt, mert ezt a kultúrát és hagyományt csak a kereszténység képes emlékezetben tartani. Csak az egyetemességet, a sajátos antropológiát és társadalomfelfogást megalapozó keresztény európai kultúrhagyomány képes biztosítani annak feltételét, hogy egyáltalán a vallási sokféleség korszakában párbeszéd folyjék. Saját koloniális történeti hagyományának kritikus és differenciált újraértelmezése okán azon-

ban ebben a párbeszédben csak úgy vehet részt, ha lemond vallási exkluzivitásáról és szerepét elsődlegesen abban jelöli ki, hogy a dialógus fenntartható legyen és az abban szereplők szóhoz jussanak. Az arisztokratikus és diktatórikus hagyományát kritikusan átértékelve a civilizatórikus és „vendégbarát” (*hospitality*) hagyományát kell előtérbe helyeznie. Az univerzalizmus diktatórikus pozíciójából az univerzális értékek támogatásának pozíciójába helyezkedő kereszténység elsősorban a hallgatásával jeleskedhet, amellyel hangot ad a vendégszeretnek. A keresztény feszület fent említett példájára visszatérve ez az alapállás azzal poentírozható, hogy nem lehet a feszületben egyszerre az egyetemes emberi értékek egyik vezérszimbólumát látni, s ezzel párhuzamosan, s ennek egyben ellent is mondva, benne a keresztény vallás partikularitását hangsúlyozni, és vele a keresztény vallás intézményeinek politikai érdekérvényesítését végezni.

Természetesen naivitás lenne azt gondolni, hogy ennek a civilizatórikus opciónak ne lennének jelentős következményei a kereszténység kortárs önértelmezésére vonatkozóan, kiemelten a keresztény egyházak társadalmi pozíciója és vallási missziója tekintetében. Sokan a keresztény teológiai hagyományok alapján állva bírálhatják ezt a felfogást és szemére vethetik, hogy nem felel meg az eredeti keresztény tanításnak és az erre épülő küldetésnek. Ez a vita azonban nem úgy dönthető el, hogy a kereszténység eredeti lényegének egy bizonyos felfogását állandónak vesszük és a változó korok változó kihívását ennek fényében értelmezzük, valamint az így feltételezett állandóságra építve határozzuk meg a kereszténység intézményes képviselésének mindenkori funkcióit, formációit és eszközeit. Éppen ellenkezőleg, a kereszténység túlélésének egyik leglényegesebb titkát abban a képességben jelölhetjük meg, hogy képes volt minden kulturális és politikai paradigmaváltásra saját vallási forrásainak és történelmi tapasztalatainak újraértelmezésével válaszolni.

Egy áthallás: Bibó európai társadalomfejlődés

A Keresztény társadalomról Bibó István az 1945-50 között Szegeden tartott politikai előadásaiban úgy beszél, mint elérendő perspektíváról. Azt állította, hogy az emberiségnek szüksége van arra, hogy olyan közös értékek mellett kötelezze el magát, melyek megkérdőjelezhetetlenek még akkor is, ha közben éles ellentétek, akár erőszakos háborúk is lehetnek az országok között. (DÉNES 2004)

Alapérték és konfliktus, a kettő ebben a gondolatmenetben nem zárja ki egymást, hanem az alapértékekhez való ragaszkodás teszi lehetővé, a produktív konfliktuskezelést. Bibó a modern kor re-barbarizálásáról beszél, amelynek éppen ezek az alapvető konszenzusok hiányoznak. Nem meglepő, hogy a második világháború utáni években tartott előadásaiban megkülönböztette a középkori keresztény háborúkat a jelenkori barbár háborúktól. Ilyen értelemben Bibó (is) az európai kultúra hanyatlásáról beszél. Ez a gondolatmenet összhangban áll az európai társadalomfejlődésről írt nagy tanul-

mányában állítottakkal. Ebben Bibó azt képviselte, hogy ennek a fejlődésnek értelme, gerince, iránya az erőszakmentes konfliktuskezelés felé mutat.

A két felvetés kombinációja szerint, tehát, a kereszténység alapvető érték, amely a minőségi konfliktuskezelés feltétele. Másrészt pedig olyan cél, amely az erőszakmentesség felé hajt, amely centrális evangéliumi maxima. Ilyen előfeltételek mellett érthető, ha Keresztény társadalmat, mint perspektívát állítjuk, amely a fogalom normatív, mondhatjuk teológiai értelme. Szembeállva azzal a Keresztény társadalom fogalommal, amely a középkorra vonatkozik, és talán elsősorban a trón és az oltár szoros szövetségében ragadható meg politikai szempontból. Bibó a fentebb említett előadásában azonban explicite szemben áll a Keresztény társadalom ilyen felfogásával, amennyiben az egyház túl hatalmát bírálja. Számára a kereszténység nem az egyház hatalmát jelenti, hanem *sensus communis*, olyan alapvető értéket, amely az élhető társadalmat lehetővé teszi.

Összefoglalás

A „keresztény társadalom” fogalmának és történetének értelmezése azt követeli, hogy a fogalom teológiai és társadalomtudományi értelmezését külön válasszuk. Ennek a differenciálásnak erejében a fogalom használatát a társadalomtudományi vizsgálódásunkban a leíró megközelítésre használhatjuk, miközben a teológiai értékelések esetében a normatív alkalmazás az adekvát. Amennyiben pedig ezt a fogalmat az európai társadalomfejlődés különböző szakaszainak leírására és értelmezésére használjuk, akkor megnyílik a lehetőség arra is, hogy a teológiai alapú megközelítés kritikájával karöltve újra felvessük azokat a kérdéseket, melyeket a konstantini kereszténység Európája és a modern, gyakorta szekularizáltnak nevezett Európa közötti viszonytal kapcsolatban a társadalomtudomány és a teológia közösen a keresztény társadalom hanyatlásaként tematizál. A kereszténység és a keresztény társadalom fogalmak megfelelő hermeneutikája és dekonstrukciója lehetővé teszi modern Európa és a kereszténység viszonyának újfajta értelmezését, melyet Vattimo alapján itt éppen csak felvethettem. A további kifejtés már meghaladná jelen tanulmány kereteit.

Irodalom

- BABITS, MIHÁLY (1936): Az európai irodalom története Budapest: *Nyugat*.
BELLAH, ROBERT NEELLY (1968): "The Sociology of Religion: A Study of Christendom, v 3: The Universal Church." *Sociological Analysis* (Worcester, Mass.) 29:160-161.

- BLUMENBERG, HANS (1966): *Die Legitimität der Neuzeit Frankfurt am Main: Suhrkamp.*
- BREDERO, ADRIAAN HENDRIK (1998): *Christenheit und Christentum im Mittelalter: über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft Stuttgart: Steiner.*
- CAMPBELL, COLIN. (1987): *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.*
- DAVIE, GRACE (2010): *A vallás szociológiája.* Ford. Wessely, Anna Pannonhalma: Ben-cés Kiadó.
- DÉNES, IVÁN ZOLTÁN (Szerk.). (2004): *Bibó István egyetemi előadásai 1942 - 1949.* (Sajtó alá rendezte, a szövegeket gondozta: Balog Iván és Tóth László Dávid). Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.
- FLINT, JOHN T. (1972): "The Sociology of Religion: A Study of Christendom, v 1-3." *Journal of the American Academy of Religion* 40:110-116.
- FRANCE, JOHN (2006): *Crusades and the Expansion of Catholic Christendom Abingdon: Routledge.*
- JENKINS, PHILIP (2008): *The lost history of Christianity: the thousand-year golden age of the church in the Middle East, Africa, and Asia- and how it died New York: HarperOne.*
- KALLSCHEUER, OTTO (1996): *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus Frankfurt am Main: S. Fischer.*
- KITAGAWA, JOSEPH M. (1957): "Joachim Wach and Sociology of Religion." *The Journal of Religion* 37:174-184.
- KOSELLECK, REINHART (1979a): *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten Frankfurt am Main: Suhrkamp.*
- KOSELLECK, REINHART (1979b): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte Stuttgart: Klett-Cotta.*
- KRAUSE, ARNULF (2008): *Europa im Mittelalter. Wie die Zeit der Kreuzzüge unsere moderne Gesellschaft prägt Frankfurt, New York: Campus Verlag.*
- MARTY, MARTIN E. (2007): *The Christian world: a global history.* (Modern Library chronicles 29 New York: Modern Library.
- MCLEOD, HUGH és USTORF, WERNER (2003): *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000 Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.*
- METZ, JOHANN BAPTIST (1980): *Jenseits bürgerlicher Religion.* Reden über die Zukunft des Christentums München: Kaiser.
- PICKEL, GERT (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.*

- RICOEUR, PAUL (1999): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi, Gergely és mások Budapest: Osiris.
- RORTY, RICHARD és VATTIMO, GIANNI (2006): *Die Zukunft der Religion* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHREITER, ROBERT J. (1992): *Abschied vom Gott der Europäer zur Entwicklung regionaler Theorien* [Theologien] Salzburg: Pustet.
- STARK, WERNER (1966): *The sociology of religion: a study of Christendom*. (International library of sociology and social reconstruction London,; Routledge & Keegan Paul.
- VATTIMO, GIANNI (2002): *After Christianity*. (Italian Academy lectures New York: Columbia University Press.
- ZINSER, HARTMUT (2010): *Grundfragen der Religionswissenschaft* Paderborn; Wien [u.a.]: Schöningh.