

molását, ha kitérnek a tengelykori univerzalizmus partikularista leszűkülésének veszélye elől, amely abból fakad, hogy az állam a saját érdekeinek szolgálatába állítja a vallást, és ha vallási támogatásokat szolgáltatnak az egyéni szabadságjogok intézményesítéséhez.

2. A vallások akkor támogatják a béke ügyét, ha ellenállnak a politikai instrumentalizálásnak, szembeszegülnek a vallási és egyéb ellenségek megalkotásának, s így hozzájárulnak a társadalmak közötti béke kulturális feltételeinek megteremtéséhez.

3. A béke ügyét támogató vallások nem egyszerűen „módményes rend mindenestől azonosítható lenne magával a modernítással, hanem a politikai és a társadalmi élet folyamatos javításának tengelykori, transzcendens kapcsolódású, de földi és gyakorlati ösztönzőjének szerepét töltik be.

## 9. A KERESZTÉNYSÉG JÖVŐJE

Egy tudós mindig kockázatos dologra vállalkozik, ha a jövőről próbál beszélni. Mindenki ismeri azt a tréfás megjegyzést, hogy az előrejelzések különösen akkor nehezek, ha a jövőre vonatkoznak. Voltak, akik megpróbálkoztak egy „jövőkutatás” elnevezésű új szaktudomány kialakításával, de vállalkozásuk csupán egy olyan időszak tűnény divatjának bizonyult, amikor sokan túlságosan is hittek a tudományban.

Valóban leszögezhető, hogy az elmúlt évtizedeknek egész sor olyan látványos fejleménye volt, amelyeket a társadalomtudósok nem tudtak előre jelezni. Közismert esetekről van szó. Ilyen volt a hatvanas évek végére eső nemzetközi diáklázadás, amely pontosan akkor tört ki, amikor a kutatás megállapította, hogy az egyetemi ifjúság egyre kevésbé érdeklődik politikai kérdések iránt; ilyen volt Kelet-Ázsia gyors ütemű gazdasági felemelkedése, majd a kelet-európai és a szovjet kommunista uralom összeomlása.<sup>1</sup> Mindezek a fejlemények meglepték a tudományos szakértőket, de egyébként éppúgy az újságírókat és a titkosszolgálatokat is – ezért a különböző területek képviselőinek kár leminősítően nyilatkozniuk egymásról, és érdemes szerénynek lenniük. A vallási jelenségek jövőjének megjósolásával kapcsolatban fokozottan érvényes ez a figyelmeztetés. A vallások történetében ugyanis különösen gyakoriak a meglepő újdonosságok, lelkesült kezdeményezések és fordulatok, amelyek fittyet hányanak arra, amit a történelmi folyamatok linearitásáról gondolunk. A szita iszlám fokozódó politikai igénye Iránban csak a sah meg-

<sup>1</sup> David Martin: Secularization and the Future of Christianity. *Journal of Contemporary Religion* 20 (2005), 145–160.; később átdolgozva megjelent: *The Future of Christianity* i. m. 25–44.

buktatása után vált általánosan egyértelművé, a nyugati nyilvánosság figyelemkűszöbét pedig a mai napig nem lépte át. Igazán hihetetlen mértékben elterjedt Afrikában és Latin-Amerikában. A hívő emberek valójában nem lenne szabad meglepődniük ezeken az alapvetően meglepő tényeken, elvégre egyrészt arról számíthatnak, hogy Isten ténylegesen cselekszik a történelemben, másrészt minden valószerűség ellenére reményt táplálnak. De még a szekuláris szellemeknek is el kell ismerniük, hogy az optimizmus és a túlzott önértékelés alapvető feltétele az egyén és a kollektív kreativitásnak, s ha valaki hisz valamilyen jövőben, könnyebben meg is tudja valósítani. Az ilyen eseteket önértékelő jósátnak szokás nevezni.

Néhány évvel ezelőtt a nyilvánosságban és a tudományban szinte még magától értetődőnek számított a vallás jövőjének egyik előrejelzése: a modernizálódás természetéből belső egyszerűségi következő, visszafordíthatatlan és radikális szekularizálódás. Csupán az nem volt egyértelmű, hogy pontosan mit takar a fogalom: az egyházak taglétszámának csökkenését, a vallási szertartások látogatottságának visszaesését, általánosan a személyes hit megfogytatkozását, vagy pusztán a vallás visszaszorulását a magánszférába, bárhol is helyezkedjen el ez a bizonyos magánszféra. Több nyomós ok hatására? ez az elvéljés a közelmúltban sokat veszített a hihetőségéből – olyan sokat, hogy nem kevesen ma már inkább a vallás vagy az ateiznek visszatéréséről beszélnek, esetleg posztsekuláris társadalom kialakulását konstataálják. Ezeket a megállapításokat töve nek tartom, mert azt sugallják, hogy a múltban nyoma vevett a vallásnak, ráadásul eltűnőzzák a korunkban bekövetkező változásokat. E téren annak is érdemes megőriznie a józanságot, aki a hit megerősödését kívánja. Ami a változásokat illeti, eladónban a figyelem struktúrái változtak meg, elsősorban a média ré-

2 Lásd erről a könyv első fejezetét.

széről, másrészt pedig kiegyensúlyozódtak a szellemi élet erőviszonyai. Az automatikusan előrehaladó szekularizálódásról alkotott felfogás meggyengülése ugyan kétségkívül pozitív eseményeket kínál a hit számára, de az esélyeket azért még ki is kell aknázni. Ami pedig a helyzetértékelést és az előrejelzéseket illeti, a szekularizálódási tétel helyébe a vallás jövőjének meggyőzőbb forgatókönyveit kell még állítanunk. Empirikus-sociológiai megjegyzéseimet – amelyek az egész kérdéskörnek természetesen csak néhány aspektusát érintik – három kifejezéshez kapcsolódva fejtem ki: az első a miliófelbomlás, a második az implicit vallás, a harmadik a kereszténység globalizálódása.

### A miliófelbomlás és a felekezetek fölött átívelő keresztény milió kialakulása

Számos tanulmányban mutatták már be a németországi keresztények helyzetét úgy, hogy szembeállították az egykor uralkodó zárt politikai és életvilági miliót a napjainkban érvényesülő, nagyfokú individualizálódással. Ebben a bevettnek számító fel fogásban kétségkívül sok minden igaz, néhány szempontból mégis módosítani szeretném. A vallási szocializáció, a felekezeti milió és a nemzedékek kérdéséről írt fontos tanulmányában Christof Wolf Köln város példáján keresztül érdekes jelenségekre hívta fel a figyelmet.<sup>3</sup> Tény, hogy a felekezeti milió felbomlása valóban megnehezíti a családok számára a hit továbbadását. A hit átadásának területén megfigyelhető visszaesés ráadásul mintha meg is erősítené azt a feltételezést, hogy a családok sokszor nem tudnak majd megbirkózni ezzel a nehézséggel. Az egész kérdés azonban más megvilágításba kerül, ha figyelembe vesszük, hogy a vallás különböző intenzitással gyakorolható. Így tekintve

<sup>3</sup> Christof Wolf: Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation. Zeitschrift für Soziologie 24 (1995), 345–357.

meghatározott esetekben még sikeresebbnek is mutatkozik a hit továbbadása. Az intenzív vallásyakorlók csoportja ugyan kisebb lett, a hit átadásában viszont nagyobb sikerei vannak. Ugyanakkor e téren határozottan csökkent a felekezetek szerepe. Magyarán a határvonalak egyre kevésbé a felekezetek és a felekezeti miliók között húzódnak, hanem egyre inkább a keresztények és a nem keresztények között. A házasodási szokásokkal kapcsolatos adatok is ezt igazolják. Egyértelmű jelei vannak tehát annak, hogy Németországban továbbra is létezik keresztény milió, amely ma már kisebb, de életerős, és napjainkban felekezeten átívelő jelleggel kezd iltetni. Megfigyelni azonban csak akkor tudjuk, ha figyelembe vesszük, hogy a mai miliók már nem konkrét területeken koncentráálódnak, mint korábban, hiszen a telefon és a közlekedési eszközök nagy távolságokon keresztül is megkönnyítik a kapcsolattartást és az együttműködést.

Fontos továbbá, hogy visszatekintve az eltűnőben lévő „katolikus” miliót se vonjuk a dicsőség fényébe. Különösen Németországban igaz, hogy a katolikus milió nem teljesen önkéntes alapon jött létre, hanem a modernizálódás, a protestantizmus, a nacionalizmus, a liberalizmus és a szekularizáció munkásmozgalom elleni tiltakozás hívta létre. A német társadalom „oszloposodásával” függ össze: Hollandia esetében nevezetesen így a különböző miliók egymástól való elszigetelődését, jogilag állították, hogy az oszloposodás megakadályozza az egész nemzetet átfogó, demokratikus német politikai kultúra kialakulását; éppen ezért megkönnyebbüléssel fogadták, amikor a hatvan-

4 Ezekkel a kérdésekkel részletesebben foglalkozik Hans Joas – Frank Adloff: *Milieuwandel und Gemeinschaft* i. m. Különösen azt szeretném kiemelni, hogy a társadalmi milió fogalmát a magam részéről tényleges társadalmi egybetartozásra vonatkoztatom, nem pedig pusztán az értékváltozás téren megnyilvánuló azonosságokkal vagy hasonlóságokkal hozom összefüggésbe, mint a piackutatás. Sajnálatos, hogy a piackutatási módszert pont a valláskutatásban is egyre elterjedtebbé válik.

években hidak kezdtek képződni a miliók között, vagyis megkezdődött az oszloposodás megszűnése.<sup>5</sup> Különösen a katolikus milió mutatott intellektuális és kulturális szempontból stagnáló vonásokat. Németországban ráadásul keresztüliment a nemzeti-szocializmus időszakán, amellyel szemben egyáltalán nem bizonyult immunisnak. Politikai autoritarizmus és idegengyűlölő kulturális homogenitás jellemezte azt a miliót, amelyet Karl Rahner „népviseletörző egyesületek katolicizmusának” nevezett. Érzésem szerint ez az elnevezés pontosan fejtálcája a szóget. Elég csak emlékeztetünkbe idéztünk a vilshofeni vagy a passau-i „politikai hamvazószerda” retorikáját, s máris értjük, miről van szó.

Am a német protestantizmus politikai megnyilvánulási formáiról is kedvezőtlen tények serege lenne felsorolható, például az államnak való önálavetése, amely a bismarcki állam megalkotásától fogva egyre inkább nacionalista színezetet öltött, vagy a katolikusellenessége, amellyel sok protestáns akkor sem szakít, ha már régen levetkőzte magáról protestáns hitét. Éppen ezért a kereszténység jövőjével kapcsolatban nem lehet egyszerűen csak az a kérdés, hogy miként stabilizálhatók vagy menthetőek meg a különböző miliók, mintha a társadalmi dezintegráció szükség-szerű következménye lenne a miliók átalakulásának. A kérdés csak az lehet, hogy a miliók átalakulásának folyamán miként lehet új módon továbbadni az értékeket, illetve miként alakulhatnak ki új tapasztalatok nyomán újfajta értékek. Időnként ugyanis talán éppen azért nem sikeres az értékek és a hit továbbadása, mert mind a hit, mind az értékek úgyszólván bebörtönöződnek egy-egy milióba. A miliókatolizmusban pedig sokan már szem elől veszítették az Evangélium üzenetét.

Érdekes, hogy hasonló jellegű folyamatok figyelhetők meg az Egyesült Államokban, ahol az állami támogatással fennálló német kétélekezettűséggel ellentétben vallási pluralizmus érvényesül, s az állam és az egyházak is nagyobb mértékben elkülö-

<sup>5</sup> Rainer Lepsius: *Parteiensystem und Sozialstruktur* i. m.



den kötöttségtől mentes vallásosság és az úgynevezett alkalmas vallásosság formáiról és tendenciáiról.

### A kereszténység globalizálódása

A harmadik alapvető szempont a kereszténység globalizálódása. Ha tájékozódni akarunk korunk vallási helyzetéről, feltevéseinkről, a nézőpontunk. Eleve annak a tételnek is csak Európával kapcsolatban van részleges igazságtartalma, mely szerint a tizenkilencedik század a szekularizálódás kora volt; ugyanebben az időszakban az Egyesült Államokban abszolút és viszonylagosan számra, a világ többi részén pedig egészen különböző folyamatok zajlottak, csak egyvalami nem történt: szekularizálódás. Misszionárius tevékenysége következtében Afrikában egyre inkább elterjedt a kereszténység és az iszlám; Ázsiában és a muszlim világban a vallási hagyományok a legkülönbözőbb formában reagáltak a kereszténység és az európai hatalom között. A mai társadalmi tudósok közül még a modernizálódás szekularizálódást eredményező következményei mellett változatlanul kitarítottak a korábbiakhoz hasonlóan a modernizálódás mellett. Például Ronald Inglehart, az ismert értékváltozás-kutató) annyiban másféle előrejelzést adnak a világ vallási helyzetéről, hogy nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a folyamatok demográfiai aspektusának.<sup>10</sup> Ha ugyanis, állítják, a szekularizálódásnak negatív hatása van a népesség reprodukciójára, másrészt viszont a nagyrészt hagyományos vallási szemléletmódok a mai körülmények között a népesség gyors ütemű növekedését eredményezik, akkor mindenképpen (vagyis a feltételezett eredmények ellenére is) annak leszünk majd tanúi, hogy a vallásos emberek aránya drámai módon növekedni fog a világ lakosságában.

<sup>10</sup> Pippa Norris – Ronald Inglehart: *Sacred and Secular* i. m.

gában. Természetesen még inkább ebbe a megvilágításba kerül a helyzet, ha (Ingleharttól eltérően) eleve nem is tartjuk helytállóknak a szekularizálódási tételt, s úgy véljük, hogy nem veszi észre, mennyire életerős a vallás a fejlett társadalmakban. Meghökentő, hogy a kérdés demográfiai vetületét sokan gyakorlatilag csak a globális iszlámmal hozzák összefüggésbe, a globális kereszténységgel viszont már nem. Pedig a leggyorsabb ütemben fejlődő nemzetek közül sok teljesen vagy nagymértékben keresztény vonásokat mutat. Gondoljunk csak Brazíliára, Ugandára és a Fülöp-szigetekre, amelynek a népessége szinte megkétszereződött 1975 óta. 2050-ig néhány ilyen országban újra meg fog kétszereződni a lakosság létszáma, ami a népességi statisztikák szempontjából teljesen át fogja rajzolni a világ államainak rangsorát. A demográfia természetesen nem az egyetlen oka annak, hogy a kereszténység gyors ütemben elterjedt az egész világon. Bár a kolonializmus bírálói úgy vélték, hogy a kereszténység csupán nyugati importtermék, s ezért idegen környezetben nem lehet jövője, Afrikában pontosan a gyarmati uralom vége után került sor tömeges megtérésekre, s ezzel együtt a kereszténység gyors elterjedésére. Becslések szerint ma naponta huszonháromezer emberrel növekszik a keresztények száma Afrikában – nagy részük születésükénél fogva, több mint egy hatodik azonosan megtérés folytán. 1965 és 2001 között huszonöt százalékról negyvenhat százalékra növekedett a keresztények aránya az afrikai lakosság körében. A vallási statisztikák kétségkívül nem kiemelten megbízhatóak; de legalább az általános tendenciákat vitathatatlanul érzékeltetik. A kereszténység Ázsiában is elképesztő sikereket ér el, a leglátványosabbakat minden bizonnyal Dél-Koreában, ahol ma már a lakosság harmada a keresztény hit követője. A jelenség okait csak akkor érthetjük meg, ha nem hanyagoljuk le az ország elmúlt évtizedekben bekövetkező gyors gazdasági modernizálódásánál. Ennek alapján persze egészen szembeéllő ellenpéldát tudunk felvonultatni a szekularizálódási tétellel szemben, különösebb magyarázatot azonban nem tudunk

adni a folyamatra. Inkább azokat az összefüggéseket kell alapul vennünk, amelyeket fentebb<sup>11</sup> az európai szekularizálódási folyamatok megértéséhez mérvadónak ítéltünk. Koreában jelentős szerepet játszanak a japán imperializmusról és a japán gyarmatosításról szerzett tapasztalatok. Éppen ezért a nyugatnak érzékelte kereszténységgel szembeni elhatárolódás könnyen átalakulhat a mélyreható nyugatosodás vágyába; mindenesetre az országban kedvező lehetőségek adódnak a patriotizmus és a kereszténység (különösen a protestáns kereszténység) összekapcsolódására. A tizenkilencedik században még súlyos keresztényüldözések zajlottak Koreában, annak következtében viszont megváltozott a helyzet, hogy a kisebbségek szerepet vállaltak a japánok elleni harcban, és az Egyesült Államoknak szerepet vállaltak a repe volt a felszabadulás után.<sup>12</sup> Kína vallási helyzetével kapcsolatban nem szeretnék spekulációkba bocsátkozni, de legalább Kína bizonyos részein és a külföldön élő kínaiak körében jelentékeny vonzereje van a kereszténységnek. Pedig a kommunizmus első évtizedeiben Kínában az emberiség történelmének legnagyobb valószínűsítésére került sor.<sup>13</sup> Ennek következtében hallatlan kárt szenvedtek és komoly törést éltek át a vallási hagyományok, kö-

<sup>11</sup> Lásd *A szekularizálódás hullámai* című harmadik fejezetet.

<sup>12</sup> A terjedelmes szakirodalomból csak a következőkre hívom fel a figyelmet: Daniella Kane – Jung Mee Park: *The Puzzle of Korean Christianity: Cross East Asia. American Journal of Sociology* 115 (2009), 365–404; David Martin: *Pentecostalism. Transnational Voluntarism in the Global Religious Economy*. In: *The Future of Christianity* i. m. 63–84. Sajátosan a társadalmi mozgalmak szerepéről tájékoztat Jin-Wook Shin: *Modernisierung und Zivilgesellschaft in Südkorea*. Berlin, 2005 (Mit einem Vorwort von Hans-Joachim). Ezt állítja Ian Johnson: *China Gets Religion! New York Review of Books*, 2011. december 22., 55–58. Ebből az írásból származik néhány a következő kvantitatív adatok közül. Lásd még Joachim Gentz: *Die religiöse Lage in Ostasien* i. m.

lönösen az úgynevezett kulturális forradalom idején. A kommunista vezetésben a forradalom után is az a szilárd meggyőződés élt, hogy belátható időn belül a még meglévő vallási közösségek is el fognak tűnni. Ehelyett Kína ma a világ legnagyobb buddhista nemzete, az elmúlt tizenöt év folyamán megháromszorozódott a taoista szakrális helyek száma, és a jelek szerint az országban ma vasárnaponként (abszolút számokban) több keresztény jár rendszeresen istentiszteletre, mint egész Nyugat-Európában. Latin-Amerikában a pünkösdisták mozgalom és a protestáns szekták diadalútja szemlátomást nem csupán kéréséletű jelenség.<sup>14</sup> Az új vallási közösségek kitüntetetten fontosak a nők számára, mivel „a machizmus megreformálását” remélik tőlük.<sup>15</sup> Globális nézőpontból tehát a legcsekélyebb ok sincs arra, hogy kétellyel vizsgáljuk a kereszténység túlélési esélyeit. Sőt a jelek szerint ma inkább az egyik legintenzívebb terjedési időszaknak vagyunk tanúi a kereszténység történetében.<sup>16</sup>

Ezek a fejlemények többféleképpen érintik az európai keresztényeket. Ami a katolikus egyházat illeti, valószínűleg az erőviszonyok alapvető átrendeződésének küszöbén állunk. Mint ismeretes, az anglikán egyházban már lejátszódott ez a folyamat. Az anglikán közösségen belül a világ különböző részei között hatalmas feszültségek vannak a hitről alkotott felfogás és a vallási gyakorlat terén, nagy földrajzi távolságokon átnyúló új szövetségek alakulnak ki, és új formában fenyeget a megosztottság. Az elmúlt évtizedek tendenciái alapján borzasztó nehéz megjelölni a jövőt. A pünkösdisták mozgalom növekedése (ha alapul vehetjük az európai és észak-amerikai történelmi tapasztalatot) alighanem visszaesik majd; a nagyegyházak viszont a verseny jegyében majd „karizmatikussá” fognak alakulni. Az egyre erőteljesebb

<sup>14</sup> David Martin: *Das europäische Modell der Säkularisierung* i. m.

<sup>15</sup> Elizabeth Brusco: *The Reformation of Machismo*. Austin/Texas, 1995.

<sup>16</sup> Lásd minderről Philip Jenkins: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford, 2004.

kereszténységnek a globális összefüggésben szintén egyre erőteljesebb iszlámhoz fűződő viszonya rendkívül sokféle formát ölthet. A „harmadik világ” intenzív vallásos élete a migrációk folyamatainak következtében az „első világban” is egyre inkább jelen lesz majd. Ráadásul a migráció ma nemcsak azt jelenti, hogy az emberek többé nincsenek beágyazódva a szülőhazájukba – ez ezért fordított irányú hatásokat is nyugodtan feltételezhetünk.

A bevándorlók vallási kötődését az Egyesült Államokban előszörban az integráció esélyeit növelő tényezőknek tartják, Európában viszont hajlamosak inkább az integráció gátlójának tekinteni. Ennek a szemléletnek az egyik hatása, hogy Európában a bevándorlók úgy próbálnak megbirkózni az elutasítás és a kizárás tapasztalatával, hogy saját vallási kötődésük köré a szociális benállás jegyében kialakított önazonosságot építenek ki.<sup>17</sup>

### A kereszténység és Európa téves azonosítása

A mondottak következtében ma már az eddigieknél is kevésbé lehet egyenlőségjellet tenni a kereszténység és Európa (vagy általában a Nyugat) közé. Történeti szempontból ez a megfeleltetés persze mindig is problémás volt. Egyrészt Európa soha nem láttatni szeretné, másrészt történetének első századaiban a kereszténység elsődlegesen nem Európában volt honos. Ebből a szempontból igaza volt annak az afrikai megfigyelőnek, aki „egy

<sup>17</sup> Ebből a szempontból rendkívül tanulságos Nancy Foner – Richard Alba Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe. *International Migration Review* 42 (2008), 360–392. Németországban amúgy meghökkenítően kevés kutatás folyik a keresztény migráns közösségekkel kapcsolatban. Kivételnek tekinthető Karsten Lehmann: Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000. *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 485–501.

nem nyugati vallás újjászületésének” nevezte a kereszténység napjainkban zajló globalizálódását. Legyen szabad egy történettel megvilágítanom, hogy sokan mennyire nehezen értik meg a folyamatot. Egy ismert német újságíró könyvet készült írni XVI. Benedek pápáról, s ennek kapcsán velem is beszélgetést folytatott; az interjú során feltette azt a kérdést, hogy vajon a nyugati világ új véleményvezérért kell-e látnunk a pápában. Azt feleltem, hogy a pápa nem szócsöve a Nyugatnak, és nem is feladata, hogy az legyen – az újságíró viszont úgy értette a szavaimat, mintha vitatnám, hogy a pápának súlya van a nyugati világban. Csakhogy a pápa a kereszténységnek, nem pedig a Nyugatnak a legfontosabb képviselője, s a következő években egyértelműen meg fog majd mutatkozni, hogy a kereszténység sokkal több, mint a Nyugat. Ma mindhárom említett tendencia (a miliófelbomlás, a kötetlen vallásosság és a kereszténység globalizálódása) feladatok elé állítja a hit továbbadását és a hit intellektuális önértelmezését. Ha fellazul a hit és a homogén társadalmi milió közötti kapocs, ha a hit versenytársra lel részben szekuláris, részben kötetlenül vallási világnézetek és életyakorlatok egész sorában, ha a hitet új módon fogadják be a már hosszú ideje keresztény színezetű kultúrkörön kívül elhelyezkedő világ, a tömeges szegénység és gyökérvésztes körülményei között – akkor a kereszténység megsza- badul olyan korlátoltságaitól, amelyeket korábban alig vettek észre, és új formában fejeződik ki. Mindezzel pedig jelentős intellektuális feladatok is együtt járnak.

### A vallási közösségek jövője Európában

Az eddigiek során felvázolt vallási tendenciák alapján pontokba szedhető következtetések vonhatók le arra nézve, hogy a jövőben milyen szerepet fognak játszani Európában a vallási közösségek.

1. Ha helytálló az a tétel, mely szerint ma felekezeten átívelő keresztény milió kialakulásának lehetővé teszi a Német-





## 10. A KERESZTÉNYSÉG ELŐTT ÁLLÓ INTELLEKTUÁLIS KIHÍVÁSOK KORUNKBAN

Korunk egészen különböző kihívásokkal szembesíti a kereszténységet. Hogy könnyebben át tudjuk tekinteni a helyzetet, érdeemes első lépésben két csoportra osztanunk a felmerülő feladatokat: az egyik csoportba a társadalmi átalakulásokból fakadó, a másikba a kulturális változásokból eredő kihívásokat sorolhatjuk. Az előző fejezetben a kihívások első fajtájáról esett szó.

Ebben a fejezetben tehát egy másik kérdéskör áttekintésére kell vállalkoznunk. Azoknak az intellektuális kihívásoknak eredünk a nyomába, amelyek magukból a nyugati kultúrából erednek. Ehhez Ernst Troeltsch egyik – több mint száz éve megjelent – tanulmányára támaszkodom, mivel lehetőséget biztosít arra, hogy megjelöljem az elmúlt évszázad során bekövetkezett változásokat, s rávilágítsak az azóta is meglévő és az újonnan jelentkező kihívásokra. Ernst Troeltsch 1910-ben a kor más szellemi nagyságaival (Max Weberrel, Edmund Husserlrel és Georg Simmellel) közösen alapított, *Logos* című folyóiratában jelentette meg *Die Zukunftsmissionen des Christentums* [A kereszténység jövőbeli lehetőségéről] című írását.<sup>1</sup> A szövegben azt a kérdést vizsgálta meg, hogy Európa vajon új, mindaddig ismeretlen vallási jelenségek megjelenésének küszöbén áll-e, vallástalan jövő vár-e rá, vagy pedig „az egész európai kultúra bomlásnak indul, s olyan kor köszönt be, amely nem tud már éltető közeget biztosítani a vallásnak, de nem is tudja nélkülözni az ilyen közeget”.<sup>2</sup> Minden efféle – keresztény nézőpontból tekintve pesszimista – forgatókönyvvel szemben

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch: *Die Zukunftsmissionen des Christentums. Logos* I (1910/1911), 165–185.

<sup>2</sup> Uo. 168.

Troeltsch legalább a lehetőségét fenntartotta annak, hogy a kor vallási erőirataiként újra egyesülhetnek, és mélyreható reformon mehet keresztül a keresztények szervezeti formája. Ezt úgy képzelte el, ahogyan egyik fő művében egy évvel korábban már kifejtette,<sup>3</sup> hogy egyesülni fognak egymással a kereszténység alapvető szociológiai formái (az egyház, a szekta, a misztika), a különböző szervezeti típusok összefonódnak, és összhangba kerülnek egymással az alapjukat szolgáló törekvések. A kereszténység előtt álló legfontosabb intellektuális kihívásnak azt tartotta, hogy egyre kevésbé számítható érthetőnek a keresztény üzenet néhány alapvető tartalma: (1) a szeretet éthosza, (2) a személyről alkotott felfogás, (3) a kultusz közösségi jellege és (4) az, hogy a spiritualitás minden formájának Jézus Krisztus áll a középpontjában. Ennek értelmében a kihívások forrása (az én nyelvezetemmel, nem Troeltsch kifejezéseivel) (1) azoknak az értékeknek és kognitív feltevéseknek az intellektuális hegemoniája, amelyek hatására egyre kevésbé érthető a szeretet éthosza; (2) az az emberkép, amely tagadja az ember sajátos személyességét; (3) a spiritualitás fokozódó mértékben individualista értelmezése; s (4) végül a transzcendencia eszméjének eltűnése, hiszen a transzcendencia eszméje nélkül képzelenség megérteni, hogy Isten Fia egyesíti magában az immanenciát és a transzcendenciát. A következők során mind a négy szemponttal kapcsolatban behatóbb megállapításokat igyekszem tenni, oly módon, hogy minden esetben különös figyelmet fordítok korunk intellektuális szituációjára.

### A szeretet éthosza

Az elmúlt fél évszázad folyamán az egész nyugati világban hegemon szerepet játszott az individualizmus két formája. Az egyi-

<sup>3</sup> Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. H. n., 1912, különösen 965. skk.

ket „utilitarista” individualizmusnak szokás nevezni, vagyis az élet haszonelvű felfogásának, amely a rövidtávú és többnyire kívánt haszon elérését lehetővé tevő cselekvési stratégiák, a megválasztására koncentrálna az erőit. Az individualizmus másik uralkodó formája az „expresszív”, amelynek az egyén önkifejezése (vagy önmegvalósítása) és ezzel kapcsolatos érzelmi igényeinek kielégítése áll a középpontjában. Ha hihetünk Robert Bellahnak, a nagy amerikai vallásszociológusnak, aki 1985-ben munkatársaival együtt megjelentetett, *Habits of the Heart* [A szív szokásai] című híres könyve<sup>4</sup> révén széles körben ismertté tette ezeket a fogalmakat, akkor az Egyesült Államokban (és sok más helyütt hasonlóképpen) kulturális szempontból meghatározónak számító két társadalmi típus hajszálpontosan egybevágnak individualizmusnak ezzel a két formájával: a menedzser az utilitaristával, a terapeuta az expresszívvel.

Az individualizmus e két formája között éles feszültségek lehetnek – például akkor, amikor az expresszívista ifjúsági ellenkultúra fellázad a haszonelvű apák, az „*organization man*” világa ellen (erre került sor a hatvanas és a hetvenes években). Egyesek azonban arra is törekedhetnek, hogy ne kelljen egzisztenciális döntést hozniuk a két lehetőség között, s ezért harmonikus egységbe próbálják fogni őket. Úgy vélem, ez jellemzi az úgynevezett yuppie-kultúrát, amelynek követői a munkájuk területén mindenfajta korlátozás nélkül a haszonserzésnek biztosítanak előnyt, ugyanakkor a szabadidejükben nagy hangsúlyt fektetnek az esztétikai önmegvalósításra.<sup>5</sup> Ennek nyomán egyrészt a demonstratív fogyasztás (a konyhaművészet, a szakértői borfogyasztás), másrészt a művészi alkotás és a piacelvű művészeti felfogás legkülönbözőbb formáit alakítják ki. Az individualiz-

<sup>4</sup> Robert Bellah et al.: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, 1985.

<sup>5</sup> Lásd erről Hans Joas: *Die Kreativität des Handelns* i. m. 368. skk.

mus két formája között létrehozott egyensúly mindig bizonytalan, s nemzetként egészen eltérő formát ölthet. Megítélésem szerint egyértelmű, hogy az utilitarista individualizmus intellektuális hegemoniája (például a „racionális cselekvés” mikrogazdasági paradigmájának sikere) az elmúlt évtizedekben nagyobb fokú volt az Egyesült Államokban és részben Nagy-Britanniában is, mint a kontinentális Európában. Ebből a szempontból akkor változott meg a helyzet, amikor kitört a nagy gazdasági válság, és súlyos károkat okozott a bankárok presztízsének, de éppúgy rossz fényt vetett a közgazdaságtanra is, amely nem tudta előre jelezni a válságot, ráadásul újra negatív színben tüntette fel a „bírvány” cselekvési mozgatórugóját, amely egészen addig jogosultnak számított, hiszen társadalmi szempontból hasznosnak ítélték. Az utilitarista individualisták önbizalma persze gyorsan viszszenyerte a régi erejét attól a széles körben elterjedt reménytől, hogy a válságnak már vége, s végül is különösebb károkozás nélkül vonult át a világonkon.

Különösen fontos, hogy az egocentrikus individualizmusnak ez a két formája megkülönböztethető azoktól az értékanyagományoktól, amelyek szintén individualistának nevezhetők, de esetükben a fogalom nem egoizmust és nárcizmust takar, hanem olyan látásmódot, amely minden egyén értékét tartja szem előtt. Az Egyesült Államok vonatkozásában Bellah és munkatársai két ilyen hagyományt említenek: a republikánus és a bibliai hagyományt. A republikánus fogalomnak semmi köze a republikánusnak nevezett politikai párthoz, hanem olyan politikai hagyományt jelöl, amely az athéni polisz demokráciájától, a római köztársaságtól és a késő középkori itáliai városállamoktól eredeztethető, s olyan társadalmi életet valósít meg, amelyben a polgárok aktív szerepet töltenek be a politika terén, és valóban van mondanivalójuk a társadalmi valóság megformálásával kapcsolatban. Ez a hagyomány azt várja a polgároktól, hogy erényesen cselekednek, ami azt jelenti, hogy fontosabbnak tartják a közjavát a saját egyéni hasznuknál vagy az egyéni önmegvalósítá-

suknál. Bármily vonzónak tűnik is e hagyomány, kétségtelenül mindig fenyegette az a veszély, hogy valamely konkrét közlathoz közös javát szembehelyezi más közösségek javával. Ezt a szempontról még nagyobb jelentősége van a másik hagyománynak. Bellahék bibliáinak nevezik, mivel már a megnevezéséből ki kell tűnnie, hogy a keresztényen kívül a megnevezés szerepe is magában foglalja. Ebben a hagyományban fontos embereknek erkölcsi decentralitásnak: e felfogás szerint az embereknek erkölcsi köteleességük, hogy a döntéseiket meg hozva ne csak azokra legyenek tekintettel, akik ugyanahhoz a családdhoz, köztársasághoz, nemzethez, valláshoz vagy osztályhoz tartoznak, mint ők, hanem mindenkiere, minden emberre, még a jövőbeli nemzedékek tagjaira is. Ezt az egyetemes nézőpontot egyes filozófusok (például Kant, Rawls és Habermas) részletes okfejtéssel az univerzalista erkölcsi reflexió és az univerzalista erkölcsi gondolkodás logikájává dolgozták ki. Ezek az elismerésre méltó gondolatrendszerek arra a kérdésre azonban nem adnak választ, hogy valójában miért is kellene az embereknek készletet érezniük efféle reflexiók felé. A kérdésre az az válasz, ha saját életük erkölcsi megszervezéséről van szó. Azt sem világitják meg, hogy voltaképpen miként válhat érzékeny az ember mások szenvedésére, elvégre ez a fajta érzékenység nem racionális érvelés folyamánya.<sup>6</sup>

Ebből a szempontból tekinthető magasabb rendűnek a szeretetelvű keresztény éthosz még az univerzalista erkölcsfilozófia minden formájánál is, azokról a magatartásmódokról természetesen nem is beszélve, amelyeket fentebb az individualizmus egocentrikus formáinak neveztem. Ennek értelmében ma az az intellektuális kihívás áll a kereszténység előtt, hogy rámutasson az utilitarista és az expresszív individualizmus hatáira, továbbá rávilágítson, hogy a republikánus gondolkodás sohasem lehet

<sup>6</sup> Paul Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990; Hans Joas: *Die Entstehung der Werte* i. m. 265. skk.

univerzalista irányultságú, s végül bírálatillasse az erkölcsi univerzalizmus racionalista korlátok közé szorított formáit. Ezzel összefüggésben sürgető igényként jelentkezik annak tisztázása, hogy milyen viszonyban áll egymással az igazságosság (az erkölcsi és a jogi univerzalizmus legfontosabb fogalma) és a szeretet (a keresztény éthosz kulcsfogalma). Az embereket feltétel nélkül szerető Istenbe vetett keresztény hit felszabadíthatja ugyan azt a képességünket, hogy magunk is feltétel nélkül szeressünk, önmagában véve azonban még nem ad felvilágosítást arról, hogy miként hozhatjuk egyensúlyba egymással a szeretetet és az igazságosságot, azt a két dimenziót, amelynek egyformán kitüntetett jelentősége van a politikai etika szempontjából. A keresztények nem egyszerűen valamiféle (Max Weber kifejezésével élve) „akozmista” szeretet-éthoszt képviselnek. Az igazságosságban is hisznek, de túl is emelkednek ezen a hitükön, mivel nem zárkoznak el az elől, hogy az igazságosságnak a társadalmi és a politikai rend szempontjából nélkülözhetetlen elveit szükség esetén relativizálják a szeretet éthosza alapján.

### Személyesség

Sokak szemében ma más területen szembesül a kereszténység a leglátványosabb intellektuális kihívással, mégpedig annak a redukcionista „naturalizmusnak” a formájában, amely újra élet erőnek mutatkozik. Azok az agykutatók, akik még a szabad élet-élet fogalmának értelmét is kétségbe vonják; azok a genetikusok, akik hisznek abban, hogy az elemzéseik már ma, de legalábbis nemsokára az emberi magatartás teljes spektrumát meg tudják magyarázni; azok a szociológusok, akik az emberi cselekvést pusztán az önző gének saját tendenciáinak végrehajtásaként fogják fel – mindannyian meglepően nagymértékű figyelemben részesülnek a nyilvánosságban. Nem is annyira a tudósok körében, hanem azok részéről, akiket Richard Rorty *science watchers*nek

nevez, azok részéről tehát, akik elsősorban azért érdeklődnek a tudomány iránt, mert úgy vélik, hogy esélyt biztosít a nem valóságos világkép érvényesüléséhez.

Azért tartom meglepőnek ezt a nagyarányú figyelmet, mert megítélésem szerint a mérhetetlen természettudományos fejlődés presztízsével felvonultatott mai érvek nagy része már a tizenkilencedik század második felében (sőt esetenként még korábban) ismertek voltak. A szóban forgó elgondolásokat már akkor részletesen megcáfolták mások mellett azok a pragmatisták és fenomenológusok, akik szembenéztek ezzel a kihívással. Tisztázták, hogy mi különbözteti meg az emberi cselekvést az állatok viselkedésétől, mire gondolunk, amikor akaratszabadságról beszélünk, s milyen értelemben állítható, hogy az emberi ösztönélet, világszülés és mozgásirányítás szimbolikusan közvetítődik.<sup>7</sup> Ezért azt is állíthatnánk, hogy ezen a téren már oly sokszor ütköztették egy problémákban nehéz igazi intellektuális kihívást látnunk.

Ez a megjegyzés azonban egyáltalán nem jelenti, hogy lenne fontos megfigyelnünk a redukcionista naturalizmus új változásait, s ne lenne fontos úgy reagálnunk rájuk, hogy új formában fejtsük ki a keresztény perszonalizmust. Véleményem szerint az már ennél kevésbé magától értetődő, hogy a személyességnek a kereszténység szempontjából nélkülözhetetlen felfogása ma nem csak ezen a szinten, hanem egy másik területen is védelemre szorul. E második szempontból a „személy szakralizálásának” történeti horizontú elemzésére van szükség. Hiába meggyőződésük a keresztényeknek, hogy a bibliai hagyományokat és különösképpen az evangéliumokat mélysegen áthatja az a feltevés, s ezt a nézetüket minden emberi lénynek szakrális középpontja van, s ezt a nézetüket olyan elképzelések formájában fejezik ki, mint az ember halhatatlan lelke, istenképisége és istengyermek-

<sup>7</sup> Kiváló tájékoztatást nyújt erről Matthias Jung: *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin, 2009.

méksége, a keresztényeknek nincs alapjuk annak hangoztatásához, hogy a kereszténység története során mindig ezek az elképzelések voltak irányadók, amikor a politikai közösség helyes bevezetéséről szólt. Éppen ellenkezőleg: hosszú ideig tartott, míg a kifejezetten keresztény államokban is demokratikus és emberjogi következtetéseket vontak le a minden ember méltóságáról vallott meggyőződésből; és ebből a szempontból a keresztény egyházak egyáltalán nem jártak mindig élen. Véleményem szerint csak a tizennyolcadik században Észak-Amerikában és Franciaországban kiadott emberi jogi nyilatkozatok nyitottak utat azoknak a fejlődési folyamatoknak, amelyek a mai napig tartanak, és még a legkevésbé sem jutottak érvényre az egész világon. Ebből a szempontból a kereszténység tehát elsődlegesen azzal az intellektuális kihívással szembesül, hogy illúziók nélkül és önkritikus módon meg kell vizsgálnia, milyen összefüggés van a kereszténység és a „személy szakralizálása” között. Milyen szerepet játszottak egykor és játszanak ma a keresztények és a keresztény egyházak vagy vallási közösségek az emberi jogok történetében, a kínzások eltörlésében, a rabszolgaság megszüntetésében, a nőket vagy szexuális kisebbségeket sújtó diszkrimináció felszámolásában? Előfordult-e a múltban és előfordul-e még ma, hogy akár igazolni is próbálják olyan állapotok megőrzését, amelyek az egyetemes emberi jogok nézőpontjából nem igazolhatók? Ezzel a kihívással az is együtt jár, hogy a legmélyebben gyökerező értékek terén bekövetkező történelmi változásokat nem szabad relativista módon felfognunk, azt feltételezve, hogy az értékek történelmi kialakulása azt bizonyítja: semmiféle időfóliatti érvényességük nincsen, s éppen ezért (ahogy Nietzsche és Foucault állítja) nem szabad elfogadnunk azokat az igényeket, amelyeket velünk szemben támasztanak.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Ezzel a kérdéssel behatóan foglalkozik Hans Joas: *Die Sakralität der Person* i. m.

## Spiritualitás

Korunkban sokan nyíltan megvallják, hogy „spirituális” igényeik és tapasztalataik vannak – többek között művészi és erotikus ösztönfűgésben, vagy akár egzisztenciális válságokkal szembeállítva: súlyos betegséggel, halálfelelemmel vagy szeretett emberek elvesztésével. Spirituális útkeresésükkel együtt gyakran érdeklődést tanúsítanak egzotikus vallási spirituális technikákat s arra törekednek, hogy gyakorlás útján spirituális technikákat sajátítsanak el. Ez azonban a legkevésbé sem jelenti, hogy csatlakozni kívánnának az egyházhoz, mivel meggyőződésük, hogy a spiritualitás megvalósítható teljesen önállóan és egyedileg. Ugyanakkor, hogy az egyház inkább akadályt jelent a személyiségük kibontakoztatásának útján.

Másfelől alighanem minden egyházi kötődésű keresztény (legfőképpen a katolikusok) kortársai értetlenségbe ütköznek, ha aggodalmainak, kételyeinek és bosszúságának ad hangot az egyházzal kapcsolatban, s közben mégsem gondolkodik el azon, hogy felmondja az egyháztagságát. Ez az értetlenség annak a ma már magától értetődőnek és kézenfekvőnek számító felfogásnak a következménye, amely szerint a társadalmi szerveződésnek mindig és mindenütt a tagok önkéntes társulásából kell erednie, s ezért nem fogadható el az az elgondolás, miszerint bármilyen szervezeti forma előnyt élvezhet és magasabb rendű lehet az önkéntességi elvhez képest. Így tekintve korunk individualista tendenciáival alapvetően ellentétes az a meggyőződés, mely szerint az egyház ilyen jellegű szervezeti formát alkot, s egyáltalán lehetővé teszi az egyének számára, hogy higgyenek és önmagukká váljanak.

Ernst Troeltsch-nek van egy polemikus élű kifejezése azzal az individualista szemléletmóddal kapcsolatban, amely képtelen megérteni, hogy olyan közösség az egyház, amely lehetővé teszi az individualitást. Troeltsch szerint az ellenkező véleményen lévők „kultikus egyesületnek” tekintik az egyházat, olyan tár-

sulási formának, amelynek pusztán rituálék közösségi végrehajtása a feladata, személyfölötti természetű viszont nincs. E téren rendkívül bonyolult a helyzet, mivel a keresztények helyes társadalmi szerveződési formájának megítélése egyáltalán nem egységes a kereszténységen belül. A katolikusok és bizonyos mértékben az anglikánok, az ortodoxok és a lutheránusok körében is határozott körvonalú egyházfoglalommal találkozunk, a protestantizmus radikálisabb válfajai viszont pontosan ezt kifogásolták rendszeresen, s inkább kongregacionalista és egyéb, kizárólag önkéntes egyházi formákat tartottak kívánatosnak. Ezért nem állítható, hogy az egyház lényegének kérdése az egész kereszténységet intellektuális kihívással szembesíti. Eleve a katolikus egyházon belül is számos különböző kísérlet született arra, hogy olyan felfogást dolgozzanak ki, amely nem redukálja kultikus egyesületté az egyházat. Az ilyen jellegű értelmezési erőfeszítések spektruma a tekintélyelvű, hierarchikus és túlzottan centralista (a katolikus egyházban különösen a tizenkilencedik század során kialakuló) formáktól egészen addig a felfogásig húzódik, amely szerint az egyház nem más, mint „az agapé hálozata”. Karl Lehmann bíboros a hitvallásban szereplő négy egyházi ismertetőjegy (una, sancta, catholica et apostolica) alapján rendkívül szépen kifejtette,<sup>9</sup> hogy az egyház egységes, de nem uniform jellegű; szent, egyszersmind azonban bűnös is, s ezért mindig reformra szorul; missziós célkitűzésű, mint az apostolok, akikre hivatkozik; és katolikus, vagyis minden nemzeti és részleges kulturális vonás fölött álló konkrét egyetemesség jellemzi. Ebből a nézőpontból tekintve a kereszténység közös talimának mindig prioritást kell élveznie a felekezeti különbségekhez képest. Két nagy francia teológus, Henri de Lubac és Yves Congar írásai alapján *A Secular Age* [Szekuláris kor] című könyvében Charles Taylor kidolgozta az „agapé hálozata” fo-

<sup>9</sup> Karl Kardinal Lehmann: Das katholische Christentum. In Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Säkularisierung* i. m. 44–77.

galmát, s arra vállalkozott, hogy a fogalom segítségével kimutassa az egyház eszméjének (és természetesen nem az eszméjétől sokszor eltérő konkrét valóságának) sajátos modernitását: „Ennek az újfajta viszonynak a tápláló vére az agapé, amely nem fogható fel egyszerűen szabályok sorozatán keresztül, hanem csak egy olyan kapcsolat meghosszabbodásaként érthető, amely hálózaton keresztül terjed szét. Így tekintve az egyház voltaképpen nem más, mint hálózati társadalom, jóllehet egészen egyedülálló jellegű, mivel az egyházi kapcsolatok nem a kölcsönös viszonyok történelmileg ismert formáin (például a rokonságon vagy a törzsfőnökkel szemben tanúsított hűségén) keresztül valósulnak meg. Az egyház minden efféle formán túlnyúlik, mégsem alakul olyan kategoriális társasággá, amely a tagok közötti hasonlóságon (például az állampolgárság egyenlő formáján) alapul. Ehelyett folyamatosan más és más agapéviszonyok hálózattá alakul.”<sup>10</sup>

Troeltsch szerint mindenesetre „a személyes és lelkiismereti meggyőződés autonómiája az egyház esetében egyáltalán nem jelentheti a hagyományok radikális elhagyását és a pillanatnyi spontaneitás teljes uralmát”.<sup>11</sup> Az egyházban ugyanis nem kerülhet sor arra, hogy az intézményi tapasztalat történelmi kincsétárát önállóan összetákolt világképek és cselekvésformák válthatták fel, hanem csak az lehetséges, hogy az egyház tagjai „élő és személyes módon elsajátítják és továbbfűzik”, „feldolgozzák és belsővé teszik a történelmi erőket”.<sup>12</sup>

## Transzcendencia

A fejezet elején úgy fogalmaztam át Troeltsch-nek azt a gondolatát, mely szerint a spirítuális Jézus Krisztusra összpontosító figyelme mára nehezebben érthető, s hogy a transzcendencia megértése könnyen veszendőbe mehet. E megállapítás első halálára talán rejtélyesnek tűnik. Nem a „transzcendenciának” arra a felhígított értelmére gondolok, amely a vallással kapcsolatos vitákban ma oly gyakran szóba kerül, s a hétköznapi valóság bármennyű túlhaladására vonatkozhat. A transzcendenciának az a komoly felfogása lebeg a szemem előtt, amelyet a zsidóság (bár nem csak a zsidóság) az úgynevezett tengelykorban dolgozott ki. Ennek tartalma a politikai hatalom és a társadalmi egyenlőtlenség valamennyi struktúrájának radikális deszkralizálásában jellemezhető meg, amellyel a prófétáknál találkozhatunk. A keresztény hit legfontosabb elemei (a megtestesülés, a szentháromságtan) a transzcendenciának erre a „prófétái” értelmezésére támaszkodnak, amely nélkül nem is érthető meg a transzcendencia és az immanencia sajátosan keresztény összekapcsolásának teljes súlya. Az „ábrahámíta” vallások közötti párbeszédben ez a tényező fontos intellektuális kihívásként jelentkezik. Ugyanilyen fontos azonban, hogy a vallások felelem nélkül számot vessenek azokkal a huszadik századi filozófiában, kultúrában és politikában tudatosan újjakra indított törekvésekkel, amelyek célja, hogy maguk mögött hagyják a transzcendencia minden földi valóságot relativizáló követelményét. A magam részéről Martin Heidegger, George Bataille-t és kettejük számos posztmodern követőjét pontosan a transzcendencia efféle kioltásának kezdeményezőjeként könyvelem el, akárcsak, természetesen más szempontból, az elmúlt évszázad „politikai vallásait”, például a nemzetiszocializmust, amely megpróbálta visszaállítani a germán vallást, vagy a sztálinizmust, amelyben a forradalom utáni politikai rend szakrális szintre emelte önmagát és politikai veze-

<sup>10</sup> Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter* i. m. 480.

<sup>11</sup> Troeltsch: *Zukunftsmöglichkeiten* i. m. 181.

<sup>12</sup> Uo.

tőjét. Minden olyan keresztény életében, aki poszttotalitáriusnak nevezhető, vagyis aki átélte a totalitárius elnyomást, de a saját bőrén vagy a szülein keresztül a totalitárius kísértést is megtapasztalta, napjaink egyik legkomolyabb intellektuális kihívását a transzcendencia elleni támadással és a transzcendencia elvesztésével való szembenézés jelenti.<sup>13</sup>

E feladat szempontjából különösen fontos, hogy a transzcendencia eszméjének kialakulását éppúgy történeti távlatban elemezzük, mint eltűnésének okait. A transzcendencia gondolata Krisztus előtt 800 és 200 között született meg, abban az időszakban, amelyet egy már korábban, már Max Webernél felbukkanó elképzelés alapján Karl Jaspers, mint ismeretes, tengelykornak nevezett el.<sup>14</sup> Az elmult évtizedekben történeti és szociológiai szempontból Weberhez és Jaspershez képest sokkal inkább megmutatkozott a földi hatalmi berendezkedést megkérdőjelező transzcendencia-eszme politikai és morális ereje. Ennek során a tengelykornak kialakuló vallások között e szempontból megfigyelhető hasonlóság is fényszerűen derült, például az ábrahámista vallásokat a buddhizmussal és a konfucianizmussal rokonító vonásokra. Bármennyi üres frázis hangozzék is el a kultúrák elkerülhetetlen összecsapásáról, e téren megteremtődik annak a lehetőség, hogy újra felfedezzük a tengelykor utáni vallások közös jegyeit,<sup>15</sup> s az összes – vallási és sze-

<sup>13</sup> Charles Taylor minden más kortárs gondolkodónál többet tett a mai gondolkodásbeli lehetőségek strukturálása és a keresztény szellemű „inkar-  
*Ein säkulares Zeitalter* i. m. 1028. s. kkk.

<sup>14</sup> Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* i. m.  
<sup>15</sup> Ezzel kapcsolatban különösen Shmuel Eisenstadt és Robert Bellah műveire utalhatunk. Lásd például Shmuel Eisenstadt: *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*. In Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt/Main, 2005, 40–68.; Robert N. Bellah: *What is axial about the axial age? Acliones européennes de sociologie* 46 (2005), 69–90. Újabbban lásd főként Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution*. Cambridge/Mass.,

kuláris – univerzalista szövetséget kössön az anti-univerzalizmus régi és új formáival, például az egyre nagyobb teret hódító anti-izlamiizmussal szemben.

Körvonalaztam tehát négy olyan jelentős intellektuális kihívást, amellyel véleményem szerint a kereszténységnek szembe kell néznie. A felsorolás, mondanom sem kell, nem teljes körű. Azokra a kihívásokra összpontosítottam a figyelmemet, amelyek a keresztény üzenetet érintik. Véleményem szerint ehhez képest már más jellegű kihívásokat tartogatnak korunknak azok az átalakulási folyamatai, amelyek inkább politikai kérdésekhez kapcsolódnak. Természetesen nem állítom, hogy jelentéktelen feladatra vállalkozik, aki szembenéz az ökológiai kockázatokkal, a szabályozatlan pénzügyi piacokkal járó mérhetetlen veszélyekkel, a világméretű éhezés problémájával vagy a világhatalmak rendszerében bekövetkezett átalakulásokkal. Ezek a feladatok azonban valamennyi mai gondolati irányzat és értékrendszer esetében ugyanúgy jelentkeznek, azaz nem sajátosan a keresztény hithez intéznek kihívást. Másrészt egyesek felfigyelhetnek arra, hogy a felsorolásomból hiányzik két olyan szempont, amelyet sokan a legfontosabbnak tartanának.

Egyrészt eltekintettem attól, hogy a szexuális erkölccsel összefüggő problémákat jelentős intellektuális kihívásnak minősítem. Mégpedig azért, mert véleményem szerint egyértelmű, hogy a keresztény tanításnak az összes vonatkozó állítását a szeretet éthoszából kell mérítenie. Ezen a téren csak akkor merülnek fel problémák, ha nem így történik, hanem az idevágó tételeknek kétséges értékű antropológiai vagy természetjogi feltevések szolgál-  
nak alapul. Ebben az esetben például a fogamzásgátlás kérdésében a gyermekek nemzésének szempontja sajnálatos módon előnyt élvez a szeretet fizikai kifejezésével szemben; a homoszexuális kapcsolatok megítélésében problémaként jelentkezik az

2011.; Robert N. Bellah – Hans Joas (szerk.): *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge/Mass., 2012.

azonos neműség, ehelyett, hogy az a kérdés kerülné a közép-pontba, hogyan élhető meg ilyenkor két ember szeretete; a papi cölibátus lényegét könnyen félreérthetik a kívülről, mivel a szexualitással szembeni ellenséges viszony tünetének tartják, nem pedig egy olyan, szabadságot ajándékozó aszkézis jelének, amelyet egyesek szabad elhatározással, nem pedig kényszerből vállalnak, mégpedig azért, hogy teljes lényükkel átadhassák magukat a másik ember szolgálatának. Megítésem szerint e téren nem állunk szemben mélyreható intellektuális kihívással, mivel itt csak az a feladat adódik, hogy (végre) szabad teret engedjünk a szeretetről szóló keresztény üzenetnek.

A másik tényező, amelyet nem említettem, a „relativizmus diktatúrája” (Joseph Ratzinger), amely egyesek szerint szintén kihívást intéz a keresztényekhez. Eltekintve attól, hogy a nyilvános vitákkal kapcsolatban a diktatúra kifejezés rendkívül éles, és valójában nem lenne szabad alkalmazni a többségi álláspont vagy a hegemoniális álláspont támadására, eleve a relativizmus fogalmával sem jelölhetők a nyugati társadalmak nyilvános vagy egyetemi életén belül uralkodó álláspontok. Ismeretelméleti vagy erkölcsfilozófiai kérdésekben csak nagyon kevesen foglalnak állást kifejezetten a relativista szemléletmód mellett. Egyáltalán nincs szó arról, hogy többségben lennének, vagy akár csak diktatórikus kisebbséget alkotnának. Helyesebb lenne, ha a filozófiai tételek és a filozófia előtti szemléleti formák pluralizmusából indulnánk ki. Egymással versengő igazságigények küzdelmének vagyunk a tanúi, azaz többnyire nem valamely igazságigény és annak relativista tagadása áll szemben egymással. Különösen a katolikus egyháznak van ma jó oka arra, hogy önkritikus gesszussal szembenézzen az igazság téves felfogásának jegyében álló hagyományával. A középkorban, majd a tizenkilencedik században és a huszadik század elején gyakran úgy kezelte az igazságot, mintha független lenne az egyének tapasztalataitól, az egyház gondjára bízott és az egyház védelmére szoruló külön területen helyezkedne el, amelynek az egyének kötelesek engedelmesen

és készségesen alávetniük magukat. A fentebb vázolt értelemben vett poszt-totalitárius kereszténység azonban nem életképes, ha nem ismeri el, hogy a megismerési folyamatokban sokféle nézőpont érvényesülhet és a vallási tapasztalatok kifejezésének sokféle módja létezik.

A katolikus egyház különösen a tizenkilencedik században folyamodott ahhoz a szerencsétlen megoldáshoz, hogy az egyházi tanításokkal szemben tanúsított hűségként felfogott hitet még jogi szabályozásnak is alávetette. E döntés mögött olyan felfogás húzódik, amely mintegy államnak tekint az egyházat. Egészen egyszerűen már csak azért is téves ez a szemléletmód, mert az egyházból az emberek bármikor kiléphetnek, az államból viszont nem. A kvázi-államként felfogott egyház ráadásul még jogállami szempontból is fogyatékos: nem átlátható, nehézkes bürokráciája van, saját rendszerében az egyéni jogoknak nem biztosít beépített védelmet, és nem rendelkezik a szervezeti önreform mechanizmusaival.<sup>16</sup> Ez a hibás megoldás különösen akkor veszélyes, ha az intézményi struktúrák lojalitási elvárásokkal kapcsolódnak össze. Ernst-Wolfgang Böckenförde meggyőzően kimutatta, hogy az egyház azért vallott kudarcot hosszú időn át a szexuális visszaélések feltárásával és felszámolásával kapcsolatban, mert az „államérdek”, értsd: az „egyházérdek” kategóriában gondolkodott.<sup>17</sup> Ilyen esetben azonban arról van szó, hogy egy intézmény szakrális szintre helyezi önmagát – nem pedig a saját istenfogalmának szentségi igényeihez méri önmagát (mások számára is biztosítva, hogy ahhoz mérjék). Így pedig kiteszi magát annak a veszélynek, hogy nem a keresztény üzenet miatt, hanem téves okokból fogják vonzó-

<sup>16</sup> Franz Xaver Kaufmann: *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg, 2011.

<sup>17</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Das unselige Handeln nach Kirchenraison. Süddeutsche Zeitung* 2010. április 29., 2.



nak tartani – azért, mert „nagyszabású épületrom vagy minden kétség fölött álló fenséges régiség”.<sup>18</sup>

Véleményem szerint a kereszténységnek alapvetően minden eszköze megvan ahhoz, hogy szembeneézzen mind a négy vázolt kihívással. Ki kell lépnie azonban abból a védekező magatartásból, amelybe a szekularizálódás kibontakozásának évtizedei alatt kényszerült vagy kényszerítette magát, főként Európában, s azt kell mutatnia, hogy e kihívásokkal szembesülve új formában, s meggyőzően tudja megfogalmazni az üzenetét. Csak így kerülhet el, hogy végső soron jelentéktelen erkölcsi tényezőként könyveljék el. A filozófia és a teológia szüikséges, de nem elégséges eszköze az üzenet újrafogalmazásának. A történelemtudomány és a társadalomtudományok nélkül nem lehet új megvilágításba helyezni, hogy mit értünk a szentben, a transzcendenciában és a megváltáson, s kinek tartjuk a prófétákat és a Messiást; e tudasításba helyezni, hogy mit értünk a szentben, a transzcendenciában és a megváltáson, s kinek tartjuk a prófétákat és a Messiást; e tudományok nélkül a mai ember már képtelen megérteni, mit jelent, hogy magunk mögött hagyjuk az áldozatbemutatói dimenziókat, annak az Istennek az önfeláldozása révén, aki testté lett egy emberben.

## ZÁRSÓ: KIVÁNDOROL-E A KERESZTÉNYSÉG EURÓPÁBÓL?

„Gyönyörű, ragyogó idősza volt Európának, amikor egyetlen keresztény föld volt, amikor *egyetlen* kereszténység lakta ezt az emberformálta világrészt; nagyszabású közös szándék kötötte össze e hatalmas lelki birodalom legtávolabbi tartományait.”<sup>1</sup> Ezzel a híres mondattal kezdődik a korai német romantika egyik legnagyobb hatású programadó írása, Friedrich von Hardenberg, azaz Novalis („az új földet művelő”) *Die Christenheit oder Europa* [A kereszténység, avagy Európa] című töredéke. A szöveget 1799 novemberében adta elő Jénában, nyomtatásban csak jóval később, 1826-ban jelent meg, olyan címmel, amelyet nem maga Novalis választott.<sup>2</sup> A szuggesztív szövegben a múlt, a jelen és a jövő egészen különleges, egészen új típusú felfogása jelenik meg. Európa múltját Novalis a mesék vágyával telített hangján aranyló fénybe mártja; visszatekintve főként a középkort látja olyan időszaoknak, amikor még egységes volt a kereszténység. A saját korát viszont rendkívül kritikus élel mutatja be: egoizmus uralja, fullasztó racionalizmus és anyagi érdekek állnak előtérben. A visszasz állapotos és a veszteségek fő oka a jelek szerint Európa szekularizálódásában rejlik. Friedrich Schleiermachernek szintén 1799-ben a vallásról mondott beszédeithez hasonlóan Novalis írása is a francia forradalomra és annak valláspolitikai következményeire adott német értelmiségi reakciók közé tartozik. Újfajta babonák kialakulásáért is a vallás ellen indított harc

<sup>1</sup> Novalis: *Die Christenheit oder Europa* (1799). Hamburg, 1946, 1.

<sup>2</sup> Vö. Wolfgang Braungart: Subjekt Europa, Europas Subjekt. Novalis' katholische Provokation. *Die Christenheit oder Europa. Sinn und Form* 63 (2011), 542–558., 546.

<sup>18</sup> Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form* i. m. 20.

tehető felelőssé: „Ahol nincsenek istenek, ott kísértetek honolnak.”<sup>3</sup> Amilyen sivár képet fest Novalis a jelenkorról, olyan derű-európai állam fog létrejönni. Úgy véli, hogy egy nemzetek fölötti tart majd össze; az új állam megszünteti majd a felekezeti megosztottságot, és kozmopolita szellemben a többi világrészt meg fogja kizárni, hanem békés együttműködést kínál fel nekik. Novalis szemében rendkívül fontos, hogy a megújult kereszténység többé nem „szorul vallástalan módon állami határok közé”,<sup>4</sup> hanem távolságot tart minden egyes állam érdekeitől.

E helyütt nincs mód annak bemutatására, hogy milyen szereplő hatástörténete volt a szövegnek, és milyen helyet foglal el Novalis életművében. Nem csoda, hogy Németország történelmének egy egészen más helyzetében, a harmadik birodalom összeomlása után, amikor sokan a keresztény Nyugat megújulásába vetették a reményüket, Novalis elgondolásai profétai erősen tűntek. Ezekben a reakciókban ugyanakkor már nyoma sem volt annak a kozmopolita gesztusnak, amely elfogadó jöndulattal fordul a többi világrész felé – éppen ellenkezőleg. A kereszténység, az európaiság és a Nyugat ekkor elsősorban a kulturális és a politikai elzárkózást kifejező hívószavak voltak, az Oroszországtól, Ázsiától, a Kelettől és gyakran az Egyesült Államoktól való elhatárolódás szándékát fejezték ki. Ez a beszédmód radikálisan megváltozott történelmi körülmények között ma újra fellobban. Ezért fontos, hogy a könyv végén röviden még megvizsgáljuk, hogyan fest Novalis három alap gondolata napjainkban és a fentebbiek során bemutatott felismerések fényében. Volt-e Európa valaha is egységesen keresztény? Teljesen szekuláris-e ma? Valamiféle megújult kereszténység lesz-e a jövője – vagy, éppen ellenkezőleg, a kereszténység ki fog vándorolni Európából?

<sup>3</sup> Novalis: *Die Christenheit oder Europa* i. m. 22.  
<sup>4</sup> Uo. 10.

Véleményem szerint az első kérdésre egyértelműen negatív választ adhatunk. Egészen röviden hat olyan okot tudok megnevezni, amely ellene szól annak az elgondolásnak, miszerint Európa egykor egységesen keresztény volt. Ma már senki sem vitatja, hogy a zsidó vallás folyamatosan jelentős szerepet játszott Európa történelmében. De az iszlám sem csak az elmúlt évtizedek munkavállalói migrációja révén lett alkotóeleme Európának. Többek között az ibériai félszigeten és a Balkánon hosszú időn át jelen volt Európa történelmében. Azonkívül számos európai területen, főként a keleti és az északi régiókban egészen a kései középkorig megmaradtak bizonyos kereszténység előtti vallási formák. Egyes országokban, például Litvániában csak a tizennegyedik században került sor a kereszténység bevezetésére. A felülről elrendelt vallásterjesztés (többnyire ilyen-nel találkozunk) csak több nemzedéken keresztül tud széles körű hatást elérni. A kereszténység elsajátításában sokáig, talán a mai napig meghatározó szerepe van a lakosság kereszténység előtti vallásának. Az ókori (főként a görög és a római) politeizmusok sem csak egyszer (a reneszánsz idején) tettek szert jelentőségre az európai vallás- és szellemtörténetben,<sup>5</sup> hanem rendszeresen ihlető forrást vagy kihívást jelentettek. Ha egységes kereszténységről beszélünk, akkor a kereszténység belső sokféleségét is homályba burkoljuk. A reformáció és a reformáció nyomán kialakuló egyházszakadás óta egészen nyilvánvaló lett, hogy mennyire drámai módon viszonyulnak egymáshoz a kereszténység különböző formái. A vallásbékék útján megpróbálták ugyan egyensúlyi helyzetbe hozni a felekezetek közötti feszültséget (például 1555-ben és 1648-ban), a német birodalom kis mérete miatt ezek a törekvések csak igen korlátozott sikerrel

<sup>5</sup> Az elmúlt években erre többször is felhívta a figyelmet Hans Gerhard Kippenberg; vö. Hans Gerhard Kippenberg: *Europe: Arena of Pluralisation and Diversification of Religions*, *Journal of Religion in Europe* 1 (2008), 133–155.

jártak. A bennünket foglalkoztató összefüggés szempontjából fontosabb, hogy nem a reformációval jelent meg a színen – akadémia – a pluralizálódás. Az ortodox és a latin kereszténység elszakadása már évszázadokkal korábban bekövetkezett. Ráadásul a középkorban a latin egyházban jelentős mértékű sokféleség uralkodott, és az egyház rendszeresen vitába keveredett az úgynevezett eretnekmozgalmakkal. Végül a „szekuláris opció” (Charles Taylor) kialakulása, amelyről a könyvben több alkalommal szó esett, vagyis az az állapot, amelyben inkább lehetséges és elérhetővé válnak nem hívő világképek, szintén fontos lépés a pluralizálódás útján; mivel az új szekuláris világképekre adott reakció újfajta szakralizálásokra adhat iránymutatást, e téren sem csak szekularizálódásokra adhat al-

Látnunk kell tehát, hogy Európa nagyon is bővelkedik a vallási pluralizmus jegyében álló hagyományokban. Ha azt is figyelembe vesszük, hogy a különböző vallási hagyományok nem egyszerűen egymástól hermetikusan elzárva bontakoztak ki, hanem gyakran kölcsönösen hatottak egymásra (a keresztény misztikára hatással volt a zsidó misztika, Assisi Szent Ferenc számára a muszlimokkal szerzett tapasztalatai is ihlető forrást jelentettek), akkor végérvényesen megváltozik a kép.<sup>6</sup> Összességében keresztény – és amúgy a kereszténység sem volt egyszerűen európai jelenség. A keresztény Nyugatról lelkesezők könnyen figyelmen kívül hagyják, hogy a kereszténység nem csak hogy nem Európában alakult ki, de történetének korai időszakában sokfelé is elterjedt, gyakran Európa legtavolabbi peremterületein vagy Európán kívül (Örményországban, Grúziában, a koptok körében, eljutott Indiába vagy a nesztóriánusokon ke-

<sup>6</sup> Lásd Michael Borgolte csodálatos könyvét: *Juden, Christen, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300–1400 n. Chr.* München, 2006.

resztül Kínába). Nem véletlen, hogy ma, a kereszténység globalizálódásának korában újra határozottabban tudatosul ez az elfeledett vagy „elvesztett” történet.<sup>7</sup>

A második kérdésre, arra, hogy Európa nagymértékben szekularis-e, ma kétségkívül sokkal inkább pozitív válasz adódik, mint Novalis és Schleiermacher korában. Visszatekintve inkább az a meglepő, hogy 1800 körül Európa bizonyos részein általános-ságban úgy tűnt, a vallás védekező pozícióba kényszerül. A mai helyzet rendkívül összetett.<sup>8</sup> A könyv több fejezetében szó esett erről, nem utolsósorban abból a szempontból, hogy az Európán belül megfigyelhető hatalmas regionális és nemzeti különbségek vajon a modernizálódás eltérő fokával magyarázhatók-e. Az első fejezetben azt állítottam, hogy nem így van; a harmadik fejezetben a szekularizálódási folyamatok alternatív magyarázatát fejtettem ki. Mindezt nem szükséges újra elmondani. Eleget van, ha összefoglaló jelleggel annyit rögzítünk, hogy ma Európa egyes országai valóban nagymértékben szekularizáltak, a jelenség azonban nem teljesen általános, és a lakosság jelentős hányada kevés kivételtől eltekintve még a nagymértékben szekularizált országokban is vallási közösségekhez tartozik, hittételeket vall, s legalább alkalmilag részt vesz (egyénilag vagy közösségekben) vallási cselekményekben és rituálékban.

Ami a jövőt illeti, a könyv egyik fejezetében (a kilencedikben) vállalkoztam arra, hogy óvatosan előrejelzéseket fogalmazzak meg. Mindenekelőtt azt hangsúlyoztam, hogy a vallási megha-

<sup>7</sup> Philip Jenkins: *The Lost History of Christianity. The thousand-year golden age of the church in the Middle East, Africa and Asia.* Oxford, 2008.

<sup>8</sup> Jó áttekintést ad José Casanova: *Die religiöse Situation in Europa.* In Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Säkularisierung* i. m. 322–357.; Andrew Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium.* New Brunswick/N. J., 2003; Bertelsmann Stiftung (szerk.): *Woran glaubt die Welt?* i. m.; Philip Jenkins: *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis.* Oxford, 2007.

tározottságú miliók felbomlanak, de újjá is szerveződnek majd, és az Európába irányuló migrációnak nagy jelentősége van a kontinens vallási helyzetére nézve. Természetesen az is kiemelkedően fontos, hogy egyes posztkommunista országokban (például Oroszországban és Romániában) a vallás újra erőre kap. Szintén ki kell emelnünk, hogy új lehetőségeket nyit a hit előtt annak a nézetnek a megrendülése, mely szerint a modernizálódás szükségszerűen szekularizálódást eredményez. Ugyanakkor az már a hívők és a vallási közösségek meggyőző cselekvésétől függ, hogy valóra is válnak-e ezek az új lehetőségek. Európa jövője belátható időn belül nem valamiféle megújult kereszténység lesz – még akkor sem, ha valóban megújul a kereszténység. Európa jövőjében többféle vallás lesz jelen; a jövő Európájának az is szerves összetevője lesz (és a könyv ehhez próbál segítséget nyújtani), hogy a hívők és a nem hívők nyitottá váljanak majd egymásra, ha egyet tudnak érteni az erkölcsi univerzalizmus alapvető értékképzetei terén.

*A kereszténység, avagy Európa* – ez a címe Novalis írásának. Ma úgy fogalmaznám át, hogy lehetünk egyszerre európaiak (európai papártiak) és keresztények – de a két tényező egybeolvását el kell utasítanunk. A kettő szerves összekapcsolása kizáró jellegű ideológiához vezet, és felhasználja a kereszténységet ehhez az ideológiához. Jellemző, hogy (például a Törökország uniós csatlakozása körül folyó vitákban) sokszor pontosan azok hangoztatják azt az érvet, miszerint Törökország nem keresztény, akik amúgy nem sok jelentőséget tulajdonítanak a keresztény üzenetnek.<sup>9</sup> Törökország csatlakozásával szemben sokféle politikai és gazdasági érv felhozható, amelyet nem kívánok vitatni. A kulturális és a vallási érvek viszont nem lehetnek meggyőzőek. Aki

<sup>9</sup> Az érvet meggyőzően cáfolja Ute Schneider: Von Juden und Türken. Zum gegenwärtigen Diskurs über Religion, kollektive Identität und Modernisierung. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 52 (2004), 426–440.

elfogadja az európai értékeket,<sup>10</sup> az nem zárható ki efféle okokra hivatkozva.

Ennek azért is különleges jelentősége van, mert az elmúlt évtizedek migrációs folyamatai mélyrehatóan átalakították Európa vallási viszonyait. A könyv utolsó előtti fejezetében már felhívom a figyelmet arra, hogy egyáltalán nem csupán muszlim, hanem – a különböző európai országokba más-más mértékben – keresztény migránsok is érkeznek, akik a kereszténység olyan formáját hozzák magukkal, amely a missziók és a gyarmatosítás, az elmúlt évtizedekben pedig főként spontán terjedés révén létezésében és intenzitásában megerősödött. Ezért arra a kérdésre, hogy kívándorol-e a kereszténység Európából, az az ironikus válasz adható, hogy több lényeges szempontból éppenséggel bevándorol Európába! Még nem lehet látni, hogy ennek az ebben a formában teljesen meglepő folyamatnak milyen következményei lesznek Európa vallási helyzetére. A kereszténység jövőjének eshetőségeit ugyanolyan alapvetően meghatározza majd az Európa (és Észak-Amerika) és a globalizált kereszténység közötti kölcsönhatás, mint azok a világpolitikai konstellációk, amelyek konfliktusokkal terhelhetik a különböző vallások követőinek kapcsolatát. A vallások konfliktusa vagy párbeszéde, a kereszténység Európáról leváló fejlődése, a hívők és a nem hívők közötti régi szembenállás megszűnése, annak érdekében, hogy az univerzalizmus különböző formáinak képviselői szembeszegülhessenek az univerzalizmus (nacionalista vagy rasszista) képviselőivel: véleményem szerint ezek a tényezők jellemzik azt a helyzetet, amelyben a hit ma életképes választási lehetőség lehetne.

<sup>10</sup> Vö. Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Die kulturellen Werte Europas* i. m.; lásd a kötethez írt bevezetésemet: 11–39.

## A KÖNYVBEN SZEREPLŐ EGYES SZÖVEGEK EREDETI MEGJELENÉSE

A könyv több fejezete korábban megjelent tanulmányokra támaszkodik; a már megjelent szövegeket azonban a könyv előkészítésének folyamán többnyire jelentős mértékben átdolgoztam és kiegészítettem.

A bevezetés néhány szakasza megjelent: *Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte* 58 (2011), 4–7.

Az első fejezet néhány bekezdése megjelent: Adolf-Armdt-Kreis (szerk.): *Nun sag, wie hast Du's mit der Religion?* Berlin, 2006, 9–16.

A harmadik fejezet: Michael Kühnlein – Matthias Lutz-Bachmann (szerk.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin, 2011, 716–729.

A negyedik fejezet szintén megjelent: *Spurenlese. Kulturelle Wirkungen der Reformation*. Leipzig, 2012.

A hatodik fejezet egyes szakaszai megjelentek: Nelson Killius et al. (szerk.): *Die Zukunft der Bildung*. Frankfurt/Main, 2002, 58–77.

A hetedik fejezet: *Ökumenische Rundschau* 60 (2011), 30–39.

A nyolcadik fejezet: *Religion und umstrittene Moderne* (José Casanova-val és másokkal). Stuttgart, 2010, 210–223.

A kilencedik fejezet: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52 (2007), 976–987.

