

GÁBOR GYÖRGY

NAPKITÖRÉS VAGY NAPFOGYATKOZÁS?

Politikum és szakralitás,
avagy a szekuláris paradigma alkonya

Az istenek jelen vannak.

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF

Két halálhír nyomában

■ Az elmúlt szűk másfél évszázadban két különösen elhíresült gyászjelentés látott napvilágot: az egyik Isten haláláról számolt be, a másik a világtörténelem végét tette közhírré.

Az a partecédula, amely Isten halálát tudatta, s amelynek közreadója Friedrich Nietzsche volt, megszületésétől kezdve súlyos viták és értelmezési kísérletek kereszttüzébe került. Maga a nevezetes kijelentés, amely Nietzsche műveinek több helyén és különféle kontextusokban megtalálható,¹ több interpretációs lehetőséget kínált, amelyek azonban alapvetően két olvasatra támaszkodtak. Egyfelől arra, amely a 19. század eszmetörténeti hagyományaira, a racionális tudományfelfogás térhódítására, az érzékfeletti világ metafizikai tradíciója helyébe az immanens, evilági emberi cselekedeteket állító etikai szemléletre és pragmatikus gyakorlati filozófiára, az emberi ösztönök által „túlpredestinálnak” tetsző világrépre és Nietzsche radikális kereszténység- és egyházkritikájára,² a kereszténység elértéktelenedésére és a keresztény morál lejáratódására és kiüresedésére hivatkozva igyekezett felhívni a figyelmet, hogy „Isten halála” valójában az ateizmus gondolkörének a megalapozását jelenti. De legalábbis annak a korszaknak a nyitányát, amelyet Martin Buber „*Gottesfinsternis*”-ként írt le, „Istenfogyatkozás-ként”, ahol Isten nem halott ugyan, s még csak nem is tetszhalott, csupán az emberi tekintet elől



A modern ember nem jobb, mint a korábbi, semmiben sem áll a régebbiek felett, hanem más. Legfőként abban, hogy a tekintélyvel elutasítja, hogy belülről irányított, autonóm, és nem kívülről irányított, vezérelvű, hogy mindenre rákérdez, és mindent kétellyel fogad – mert mindenre rá lehet kérdezni, s van mód a kételkedésre...

fedí el a sötétség éjszakája: „Az égi fény sötétségbe borulása, Isten elsötétülése valójában annak a korszaknak a jellemzője, amelyben mi élünk... A napfogyatkozás a Nap és a szemünk között lejátszódó történés, s nem magában a Napban bekövetkezett esemény.”³

Voltaképpen ehhez az értelmezéshez kapcsolódott – mások mellett – Karl Löwith is,⁴ amikor a hit nézőpontját legfőképp a parúzia elmaradása miatt már nem tartotta elégségesnek: a kereszténység hanyatlástörténete a történelemben jelen lévőnek gondolt Isten zárójelbe tételével vette kezdetét, amivel lezárult minden személyes visszatérés lehetősége a hit világába, jöllehet „ha a modernitás Istentől elhagyott világa nem az emberi létmód egzisztenciális tragikumát fejezi ki, csupán történelmi válság, akkor meg is haladható, s nem kizárt a hazatérés”.⁵

De ugyanezt a nietschei gondolatot jeleníti meg vezérfonalként az „ateista humanizmus” drámájáról írott munkájában a „*théologie nouvelle*” egyik vezéregyénisége, Henri de Lubac jezsuita teológus, aki Isten halálhírének tulajdonítja, hogy „ugyanaz a keresztény embereszmény, amely egykor felszabadítóként hatott, immár ígának tűnik. Ugyanabban az Istenben, akiben az ember saját nagyságának letéteményesét látta, immár az ellenfelét, az emberi méltóság ellenségét szemléli... Az ember azért távolítja el Istent, hogy maga birtokolja az emberi nagyságot, amelyet valaki más birtokol illetéktelenül. Istent elutasítva szabadságunk akadályát hárítjuk el.”⁶ Lubac ugyanakkor nem hivatkozik Spinozára, holott már az *Etikában* teljesen világossá válik az a gondolat, amelynek lényege, hogy az ember önálló, független, önmagából következő racionális tettei és megfontolásai, azaz a „természetünk törvényei szerinti” ész vezérelte cselekedetek maguk az erényes cselekedetek. Az erényt az emberi autonómia alapozza meg, s nem külső-transzcendens hivatkozási pont, amely éppen nem az emberi autonomitást erősíti, hanem függőségi helyzetet teremt, ezért csak mint egyfajta külsődleges megfelelési kényszerrel vagy megfeleltetési direktívával lehet vele számolni, és nem mint az ember racionális szabadságából és autonóm belátásából fakadó következménnyel. Márpedig „erényből cselekedni tehát nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni, létünket fenntartani, s mindezt a magunk hasznának keresése alapján”.⁷

A másik értelmezés a fentiekkel ellentétben, de legalábbis azokat akcidentálisnak és másodlagos következményeknek tekintve nem egy eszme-, filozófia- vagy teológiai történeti eseménysort érzékelt,⁸ mintegy Isten halálát funkcionális gondolatként kezelve, hanem metafizikai alapvetést, egy metafizikakritikán nyugvó új metafizika létrehozásának igényével jelentkező szándékot. Heidegger volt az, aki igyekezett egyértelművé tenni, hogy az „Isten halott” tézis esetében szó sincs valamiféle „ateista alaptételről”,⁹ éppen ellenkezőleg. Miután „a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált”,¹⁰ az „Isten halott” mondás – azt gondolhatnánk – „az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki”,¹¹ holott „az Isten és a keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények tartományának neve.”¹² Vagyis „Az »Isten halott« mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért.”¹³ Heidegger óv attól, hogy az „Isten halott” mondást a hitetlenségre szimplifikáljuk, ugyanis ebben az esetben csupán „teológiai-apologetikus” módon értelmeznénk, s ezzel az érzékfeletti világ igazságáról való töprengést utasítanánk el. „Az érzékfeletti világot ez a lényegi szétbomlás az érzékfeletti lényegtelenedésének, elenyészésének (*Verwesung*) nevezzük. A keresztény hittanítástól való eltávolodás értelmében vett hitetlenség ezért a nihilizmusnak sohasem lényege vagy alapja, hanem mindig csupán következménye; hiszen meglehet, hogy maga a kereszténység is a nihilizmus egyik következménye és formája.”¹⁴

Noha Heidegger metafizikai olvasata a nietzschei szándékot tekintve jóval megalapozottabbnak tűnik, korántsem véletlen, hogy a múlt század ötvenes éveitől kezdődően a szekularizációs viták során Nietzscheben, a „gyanú mesterében”¹⁵ kiváltképp a teológusok, a keresztényellenesség megalapozóját s az ateista gondolat megalkotóját látták. Az „Isten halott” tételéből az ember újrateremtésének elkerülhetetlensége, a magasabb rendű ember (*Übermensch*) létrejöttének történelmi szükségessége következik, az eddigi történelmet felmondó s egy másik történelembe átlépő emberfeletti ember megszületése, akinek a hite – minthogy „a legfőbb értékek elértektelenednek”¹⁶ – nem kívülre, hanem önmaga felé irányul. Jean Lacroix francia baloldali filozófus kitörő lelkesedéssel konstatálja éppen Lubac könyvéről írt recenziójának apropóján az alábbiakat: „Úgy tűnik, immár 150 éve az Istenre való rákérdezés megváltoztatta az ember öntudatát... Ez az új érdeklődés elmozdult az Istentől, és az emberre irányult. Egy humanista periódusban vagyunk: az emberiség saját felszabadulását keresi. Minden olyan kérdés érdekfeszítővé vált, amely azt kutatja, hogy ebben az önfelszabadításban Isten vajon segítségünkre van, vagy éppen ellenünk.”¹⁷ Csakhogy a keresztény gondolkodók szerint az ateista a pusztá immanencia világába beleragadva nem képes észrevenni az emberben mélyen benne lévő igényt, amely egy transzcendens abszolútum felé irányul, s amely metafizikai szükségletet éppen az ateisták igyekeztek eliminálni. A „magára maradt”, vagyis Isten nélkülivé vált erkölcsi rend önmaga végét, relativizálódását és – végső soron – teljes megszűnését jelenti, minthogy Isten nemléte, avagy halála szükségszerűen vonja maga után, éppen az isteni hiányból fakadóan, az isteni törvények és előírások, parancsolatok és etikai elvárások értelmetlenségét, feleslegességét s folytonos megkérdőjelezhetőségét vagy ignorálását. Pontosan úgy, ahogy ennek Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényének kulcsjelenetében, a Nagy Inkvizítorról szóló poémájában hangot adott. Dosztojevszkij, aki számára a legfőbb kérdés – mint írja – „az bizonyos kérdés, amellyel egész életemben tudatosan és öntudatlanul gyöttrődtem – és pedig: az Isten létezése”¹⁸ Ivan Karamazov alakjában a kételkedő, az Isten ellen értelmével lázadó embert jeleníti meg. Azt az embert, aki Istent és a jézusi szeretetet elutasítva féktelen egoizmusát a „minden megengedett” elvének hirdetésével próbálja megtámogatni, s parabolájában a Nagy Inkvizítor gondolatai mögé rejtőzve szükségszerűen jut el az individualisták zsarnoki államának felmagasztalásához.

Az idők jele tehát – Chenu megfogalmazásában – „nem is maga az ateizmus, hanem az emberi méltóság”,¹⁹ ám ez az „új humanizmus, amelyben az ember önmagát, saját történelmét, saját sorsát maga irányítja”,²⁰ s amelyben az „»Isten meghalt« állítás... az emberi szabadság igenlésébe torkollik”,²¹ valójában „az ember dehumanizációjának egyik formája”, amelynek lényege, hogy az abszolútum radikális elutasításával („teljes ateizmus” – Nietzsche, Camus, Sartre) a társadalmi életből, a társadalmi és politikai cselekvések színteréről is száműzi az Istent („politikai ateizmus”).²²

Mindamellettt akadt olyan elemző, így például Peter L. Berger, aki vallásfenomenológiai megfontolásokból kiindulva állította, hogy a zsidó-keresztény hagyomány „saját sírásójává vált”,²³ amennyiben a monoteizmus megteremtett egy kozmoszon kívüli, „túl-transzcendentált” Istent, aki legfeljebb sajátos, ám a történelem immanens logikájával sokszor ellentétes megnyilvánulásaival, az ember számára racionálisan értelmezhetetlen cselekedeteivel van jelen a történelem menetében,²⁴ miközben egyfajta *szuprahistorizációs* folyamat végeredményeként kivonul a történelemből, „rejtőzködővé” válik (*Él misztatér* – *Jesája* 45,15; *Deus absconditus*), teret adva az embernek, hogy szabadon s autonóm módon immár ő maga határozza meg önnön sorsát, s végül szerephez juttatva azt az *etikai racionalizmust*, amely száműzvéen a transzcendens vagy mágikus-misztikus elemeket, nem tart igényt a továbbiakban az etika transzcendens megalapozására.²⁵

Mindenesetre az Isten halálára vonatkozó nietzschei gondolatnak a szűkebben vett, „metafizikán innen” értelmezése úgyszólván egyenes úton jutott el ama végkövetkeztetéshez, amely – akár szomorú lemondással, akár örömtől duzzadó jókedvvel – konstatálta a rettentő s az „idők jele” által egyértelműen beigazolódni látszó végkövetkeztetést, miszerint a politika terepuma Isten nélkülivé válik. Egyszóval a politikai értékek a továbbiakban nélkülözik a transzcendens meghatározottságot, egy egyetemes morális rend tételezését, amely szubszumálja a hatalmi struktúrát és a mindenkori szuverenitást. A jogi gondolkodás bázisául ezt követően nem a természetjog s kivált nem a kánonjog, hanem alapvetően a pozitív jog szolgál, s a politikai döntések nem számolnak a megismerés határain túli, azaz az érzékfeletti ható- és céloksági összefüggéseivel, egy transzcendens módon megalapozott misztikus télosz koncepciójával. Vagyis a *Respublica Christiana* egyetemes rendjét és az univerzális keresztény „commonwealth” politikát megelőző morális küldetését a szekuláris, decentralizált és plurális politikai struktúra váltja fel.

Ami a másik halálhírt illeti, Fukuyama a történelem végéről szólva, ha nem is a történésektől, ám az egyetemes történelemtől igyekezett végső búcsút venni. A történelem hegeli szellemében bízva határtalan optimizmussal szögezte le, hogy a liberális demokrácia egyetemes beköszöntével „az emberiségnek sikerült kialakítania egy olyan társadalmi formát, amely kielégíti legmélyebb és legalapvetőbb vágyait”, ahol „az alapvető elvek és intézmények nem fejlődnek tovább, mivel a valóban nagy kérdések már rendeződtek”,²⁶ s a történelem menetének immanens logikája és ésszerűsége szükségszerűen vezet el a liberális demokráciához mint „az egyetlen logikus politikai törekvés”-hez.²⁷ Innentől kezdve az egyedüli dilemmát csak az jelentheti, hogy „vajon valóban kimúlt-e a kommunizmus, vajon visszatérhet-e a vallás, a nacionalizmus vagy az ultranacionalizmus és így tovább”.²⁸

Fukuyama szerint a liberális demokrácia mint a létező világok legjobbika az államszervezés csúcsteljesítményét jelenti, amely a szovjet típusú szocialista rendszer bukásával köszöntött be. S ha Hegelnek igaza van abban, hogy a történelem célja a szabadság,²⁹ a liberális demokrácia korának eljövételével, vagyis a kiteljesedett szabadság realizálódásával a történelem befejeződött, végleg megszüntetve a hobbesi „bellum omnium contra omnes” világát s elhozva a kanti „örök béke” birodalmát.

Egyrészt Fukuyama – s ennyiben valóban a hegeli történelemszemlélet bővületében él – a *universal history*ban immanensen meglévő célképzet kiteljesedését látta, ám másrészt a történelem optimalizálhatóságával számol, s ebben az értelemben tekinti elengedhetetlen feltételnek a kommunizmus halálát s a vallások, a nacionalizmus és az ultranacionalizmus visszaszorulását. Csakis eme optimalizálhatóságból válik érthetővé a liberális értékek világtörténelmi győzelme ellenére is fennmaradó „történelem utáni” és a „történelemben bennragadó” társadalmak paralelizmusa, illetve Fukuyamának a „modernizáló diktatúrák”-kal (*modernizing dictatorship*) szemben fenntartott s a felvilágosult abszolutizmus téves analógiáján alapuló aufklerista reménye. Mindenestére mára már pontosan tudható, hogy Fukuyama eme illúziója Európa „belső határainak”, Európa „három történelmi régiója”³⁰ újra és újra revitalizálódó hagyományának fel nem ismeréséből fakadt, amelynek keserves tapasztalata, a „modernizáló diktatúrák” távolról sem modernizálni szándékozó akarata és törekvése – „unortodox” jellege – Európa több helyén (akár még az egységesnek kikiáltott Európai Unión belül is) adott.

Vagyis az emberi eltévelyedést fájdalommal és keserűséggel konstatáló álláspont („ha az embernek nem lesz Istene, Hitler és Sztálin lesz az, aki előtt tiszteleghet”³¹) éppen úgy, ahogy a világtörténelem racionális végének triumfálásáról szóló diadaljelentés az „Isten halott” koncepciójából táplálkozik. Az Isten nélküli világ zsákutcájának gondolata vagy ellenkezőleg, az eddig ismeretlen lehetőségeket nyújtó pers-

pektívája egyaránt az Istent nélkülöző s az ateizmus valamilyen formájához megtérő világ koncepciójából ered, amely „régén csupán néhány ember személyes megnyilvánulása volt, mára már széles körben elterjedt magatartásformává alakult”,³² s amely miatt „mind nagyobb tömegek”³³ hagyják el a vallásukat, s kerülnek egy a kiüresedett rációra, a lecsupaszított észérvekre és az atomizálódott és elmagányosodott emberi autonómiára hivatkozó „új humanizmus” csapdájába. Az Isten nélküli-vé váló világ (szomorú vagy örömteli) víziója az a centrális pont, ahol az ateizmust egyfajta „embertelen humanizmusként” elutasító s annak veszélyeiről értekező teológiai szemlélet összetalálkozik a szabadság fogalmát a liberális demokráciák gyakorlatára felcserélő s az ideológiai kontroverziáktól immár véglegesen mentesülő, racionális társadalmat imagináló gondolattal, amelynek működési feltétele – egyebek mellett – a vallások minden formájától való megszabadulás.

Az ötvenes-hatvanas évek „új humanizmusát” elítélő, a feltartóztathatatlanok tűnő elvilágiasodás és laicizálódás tényével konfrontálódó elmélet s Fukuyama Isten nélküli liberális demokráciája voltaképpen az időbeli-történeti keretét adja annak a teóriának, amely az ötvenes évektől mint szekularizációelmélet vált nevezetessé, a politikai és társadalomtudományi gondolkodás vezérmotívumává, s amely a nyolcvanas évek végétől fokozatosan adta át helyét a vele szemben megszülető ellenszekularizáció-elméletnek.

A bipoláris világrend megszűntével a szekularizációelmélet – minden gyászjelentés nélkül – csendben kimúlt. A szekularizációs elméletet – miként a szerzőpáros fogalmaz – „ideje a kudarcot vallott elméletek temetőjébe helyeznünk, s elhaló hangon egy *requiescat in pacét* suttognunk felette”.³⁴

Búcsú a szekuláris paradigmától

■ A szekularizációelmélet atyjaként számon tartott neves vallásszociológus, Peter L. Berger, akinek a szekularizációval szemben elfoglalt korábbi pozícióját gyakran nevezték inkoheregensnek,³⁵ egy 1996-ban napvilágot látott tanulmányában, mintegy saját korábbi elméletét is cáfolva, az alábbiakat írja: „Álláspontom szerint az a vélekedés, miszerint egy szekularizált világban élünk, hamis. A mai világ, néhány kivételtől eltekintve, éppolyan dühödten (*furiously*) vallásos, mint amilyen mindig is volt, egyes helyeken még annál is inkább. Ez azt jelenti, hogy a történészek és a társadalomtudósok szakmunkái, amelyeket »szekularizációs elméletként« tartanak számon, alapvetően tévesek. Ehhez az irodalomhoz munkásságom korábbi szakaszában én magam is hozzájárultam”³⁶ – teszi hozzá önkritikusan.

Berger az 1950-es és 60-as évek immár túlhaladottá vált szekularizációelméletének központi gondolatát a felvilágosodás³⁷ korára vezeti vissza. „A gondolat egyszerű: a modernizáció szükségszerűen vezet el a vallásos érzület hanyatlásához, a társadalomban és az egyének tudatában egyaránt. Ám pontosan erről az alapgondolatról derült ki, hogy nem helytálló. Természetesen a modernizációnak voltak szekularizációs hatásai, egyes helyeken több, másutt kevesebb. De ugyanez a modernizáció járult hozzá a nagy erejű ellenszekularizációs (*counter-secularization*) mozgásokhoz is. Továbbá a társadalom szekularizálódása nem jár együtt szükségszerűen a tudat szekularizálódásával. Számos társadalomban a vallási intézmények elvesztették hatalmukat és befolyásukat, ám a hitek és vallási szokások, régiak és újak, ettől függetlenül fennmaradtak az egyének szintjén, olykor más megnyilvánulásokkal, olykor a hitbuzgalom kirobbanó manifesztációival. És megfordítva: meg-esik, hogy a vallásiként azonosított intézmények politikai és társadalmi szerepet játszanak, miközben nagyon kevés ember számít hívőnek, s gyakorolja vallását. Összefoglalóan: vallás és modernitás viszonyrendszere meglehetősen összetett.”³⁸

A klasszikus szekuláris társadalomtudományi paradigma³⁹ megrendüléséhez alapvetően járult hozzá az egykori hidegháború bipoláris világhatalmi helyzetét felváltó új világregend beköszöntének élménye, amely nem csupán a régi birodalmak széteséséből és a kommunizmus hitelvesztéséből táplálkozott, hanem a korábbi szembenállás szekuláris jellegétől alapjaiban eltérő „etnikai és vallási alapú állampolgári lojalitás eszméjének újjáéledéséből is”.⁴⁰

Voltaképpen ez a politikai-politikafilozófiai átstrukturálódás szolgáltatta a kiindulópontját egy radikálisan új, az ún. Huntington-paradigma megszületésének (már évekkel 2011. szeptember 11. előtt⁴¹), amely a kapitalista és a szocialista berendezkedés megszűntével a civilizációkon alapuló s a civilizációs törésvonalak mentén tagolódo, „egyszerre sokpólusú és sokcivilizációjú”⁴² globális világregend leírására vállalkozott. Huntington a liberális demokrácia győzelmének fukuyamai teóriájával szemben egy olyan új világregendet látta, amelyben a primordiális, „ősi és elsődleges” identifikációs tényezők válnak meghatározóvá, így az etnikai hovatartozás, a nyelv, a szokások és hagyományok s mint a civilizációkat fundamentálisan meghatározó tényező⁴³ a kiüresedett és eljelentéktelenedett politikai és világnézeti ideológiák helyébe (újra)lépő vallás. A korábbiakban marginalizálódott primordiális tényezők – legfőképp a vallási és etnikai identitás – jelentősége tehát megnő, s ez új helyzetet teremt a politikai gyakorlatban. Eme primordiális jelenségek felerősödésének különféle változatai figyelhetők meg napjainkban: a politikai és vallási fundamentalizmus egymásra találásától az újevangelizációs-rekrisztianizációs törekvéseken át egészen addig – s erre a sajátos magyar példa hozható fel –, ahogy a politikai hatalom önmagát s a politikai közösséget egy meghatározott misztikus cél megvalósításának jogkörével ruházza fel. A konfliktusok a továbbiakban már nem a társadalmi osztályok, a szegények és a gazdagok vagy más gazdaságilag meghatározó csoportok között jelennek meg, hanem különböző kulturális entitásokhoz, eltérő etnikumokhoz és vallásokhoz tartozó népek között,⁴⁴ a legkülönbélebb törzsi, etnikai és vallási konfrontációk és etnikai tisztogatások formájában,⁴⁵ vagy akár a kimondottan vallási alapon szerveződő terrorizmus egyre erőteljesebb és agresszívabb jelenlétében.⁴⁶ És mindezzel ellentétben a hidegháború utáni politikai, gazdasági, katonai és egyéb stratégiai szövetségi rendszerek s az érdekérvényesítés új formái is egyre inkább vallási-civilizációs keretek között jönnek létre. Az azonos civilizatorikus alapokon nyugvó, azonos kultúrájú és vallású államok szövetségi rendszerei, amelyek „természetből fogva” adottnak, evidensnek, triviálisnak és atavisztikusnak tűnnek, leginkább más vallású és kultúrájú államokkal konfrontálódnak.

A 19. és 20. század nagy „varázstalanítóinak” (*Entzauberung der Welt* – „a világ varázstalanítása” kifejezést Max Weber használta), Marxnak, Comte-nak, Max Webernek, Durkheimnek vagy akár Freudnak a hosszú időn át meghatározó és úgyszólván kizárólagos társadalomtudományi érvrendszere, amelynek lényege, hogy a modernitás a maga racionális, bürokratikus, szekuláris, urbanizációs tendenciáival és a laicitás elvére építő társadalomformáló, jogalkotói és intézményszervezői szándékával végképp maga után vonja az „abszolút értékek” iránti elkötelezettségek csökkenését, és – legalábbis társadalmi értelemben és léptékben – marginalizálja a transzcendensre irányuló irracionális szándékokat és törekvéseket, úgy tűnik, súlyos korrekciókra szorul.

A különféle társadalmi megrázkódtatások, a hagyományos társadalmi kötelekek felbomlása, a globalizáció és az általánossá váló migráció okozta „külső” és „belső” válságszituációk a modernitásból való kiábrándulással, elbizonytalanodással, a hagyományos és megszokott értékrend devalválódásával vagy teljes ártértékelődésével jártak együtt. A diszharmónia, az individuális elbizonytalanodás, továbbá a globális folyamatoknak, gazdasági válságoknak, új keletű háborúknak és a globális érdekér-

vényesítésnek kitett tradicionális társadalmak, valamint a teljesen új integrációs stratégiák kialakítására kényszerülő nyugati világ egymással párhuzamosan tapasztalhatta meg, hogy a globalizáció és a lokalizáció, az univerzalizáció és a partikularizáció, a territorializáció és a deterritorializáció összefüggő folyamatok, s a globalizációs-univerzalizációs törekvések magukkal vonják a fragmentáció egyre erősödő igényét, az antimodernista vagy fundamentalista orientációt.

Mindazoknak tehát, akik a korábbiakban összeférhetetlennek és összeegyeztethetetlennek tartották a vallások társadalmi szerepének továbberosődését s kivált a fundamentalizmus és a vallási nacionalizmus jelenlétét a modern (posztmodern) világban, csalódnuk kellett. Tévedésük legfőbb oka a modernitás fogalmának tradicionális félreértelmezésében rejlik, mintha legalábbis a modernség azonosítható volna a haladás, kivált a társadalmi előrehaladás eszméjével és – tegyük hozzá – illúziójával. A modernségnek a haladás eszméjével való azonosítása közel két évszázados tévedés. Illúzió, amely az egymást követő történelmi korszakokat és politikai berendezkedéseket csakúgy, mint az emberi gondolkodás és erkölcsi tudat folyamatos alakulását egy előremutató, kiteljesedő, változó és változásában egyre pozitívabb folyamatként szemléli. Valójában azonban a modernség lényege önnön „dinamikája”,⁴⁷ az adott értékek (filozófiai, erkölcsi, politikai, tudományos-technikai, esztétikai, jogi stb.) állandó megtagadásának és továbbgondolásának, újraértelmezésének és újragalmazásának lehetősége és szükségessége. A modern ember nem jobb, mint a korábbi, semmiben sem áll a régebbiek felett, hanem más. Legfőként abban, hogy a tekintélyvelvet elutasítja, hogy belülről irányított, autonóm, és nem kívülről irányított, vezérelvű, hogy mindenre rákérdez, és mindent kétellyel fogad – mert mindenre rá lehet kérdezni, s van mód a kételkedésre –, saját elméjével gondolkodik, s nem mások tekintélye, megkérdőjelezhetetlen vezéri reputációja és nemzetvezetői presztízse az egyetlen hivatkozási alap, kritikus, önkritikus és szkeptikus, s fenntartja magának a jogot, hogy akár évezredek intézmények történelmi és társadalmi szerepvállalását is kritikával illesse.

Vagyis a modernitást nem a szükségképpeni szekularizáció határozza meg, s ugyanígy nem az újonnan jelentkező vallási nacionalizmusok megszünte, hanem a pluralitás: az, hogy a korábbi és mindenfajta monolitikus rendhez képest immár különböző hitek, értékek, ideológiák, világnézetek és ízlések, etikai és szexuális orientációk, szubkultúrák, magatartásmódok, kommunikációs formák, gondolkodási és viselkedési normatívák élnek együtt, s teszik lehetővé a világról való beszéd és a világról való gondolkodásmód sokféleségét.

Bergernek tehát igaza van, amikor leszögezi, hogy „a modernitást nem Isten hiánya, hanem a sok isten jelenléte jellemzi”,⁴⁸ egyfajta „vallási robbanás”⁴⁹ (*religious explosions*), jelesül az, hogy a lelkek piacán egymással versengve, egymással konkurrálva régi és új hittartalmak, vallási szerveződések, régi és új istenek, régi és új valláspótlékok és ezoterikus tanítások jelennek meg, s kínálnak időleges vagy végső megnyugvást az értékekben relativizálódó, egyre bizonytalanabbnak tűnő világban a másokkal és önmagával is mind sűrűbben konfrontálódó ember számára.

Vagyis elérkezett a „*revanche de Dieu*”⁵⁰ ideje, kortárs világunk legjelentősebb, „egyenesen legforradalmibb” változása, a „vallási tényezők” jelentőségének megnövekedése.⁵¹ Természetesen erről a „forradalmi változás”-ról az egykori tényleges, szociológiailag sokszor elemzett és egzakt tapasztalatokon nyugvó (a templomok kiüresedése, a pap- és lelkészutánpótlásban mutatkozó mind nagyobb hiány stb.), Európa nyugati felén, illetve egészen más okokra visszavezethetően – a kelet-európai szovjet típusú egypártrendszer monolitikus-diktatórikus ideológiai elvárásaiból fakadóan – Európa keleti részén egyaránt lezajlott szekularizációhoz képest kell és érdemes beszélni. Hiszen éppen a szekularizációs paradigma megrendülése és visszazso-

mulása volt az oka annak, hogy a katolicizmuson belül a II. Vatikáni Zsinattal elindult liberalizálódási folyamatok, a világra ablakot táró szellemiség, azaz az *aggiornamento* helyébe „Európa második evangelizációs” korszaka s „az iszlám modernizációja helyébe a modernitás iszlamizációja”⁵² lépett.

Paradoxonnak hat, de tény, hogy – mint láttuk – a modernitás plurális talaja biztosította a különféle vallások, egyházak és felekezetek globális megerősödését, a katolicizmus kelet-európai feltámadását és masszív dél-amerikai szerepvállalását, az iszlám revitalizálódását és hallatlan térnyerését, az észak- és dél-amerikai neoprotesztantizmus dinamikus terjedését, az orosz ortodoxia megújulását és hatalmi tényezőként való ismételt jelenlétét, a buddhizmus európai és amerikai megjelenését, a hinduizmus reneszánszát stb., de ugyanennek a bürokratikus racionalitáson és racionális tudományfelfogáson nyugvó modernitásnak a válsága, az abból való kiábrándulás vezetett a korábban marginalizálódott vallási és etnikai identitásfaktorok ismételt előtérbe kerüléséhez. A hagyományos társadalmi kötelek és közösségek felbomlása, a korábbiakban geográfiailag elkülönülő, ám a globalizációs és migrációs hatásokra, továbbá a befektetések, a turizmus, a média és az elektronikus kommunikáció révén fizikailag is összeérő és egy térben keveredő, eltérő vallási és kulturális hagyományok olyan pszichológiai és szociálpszichológiai anomáliákhoz és anomáliákhoz vezetnek, ahol „új identitások és lojalitások igénye teremtődik meg”.⁵³ Ebben az összefüggésben maga a fundamentalizmus is mint a modernitás kritikája a közösségi és egyéni identitás helyreállítását, a cél- és értelemadás legvégső és megkérdőjelezhetetlen, vagyis abszolút bizonyosságát kínálja. Ugyanakkor tény, hogy a szakrális kötelek nem csupán értelmet, biztonságot, iránymutatást, vigaszt és identitást nyújthatnak a gazdasági és szociális vagy egyéb egzisztenciális válságtól sújtott, kilátástalan helyzetben lévő tömegeknek, de egy erősen hierarchikus struktúráról meghatározott függelmi viszonyban⁵⁴ irányíthatóvá, befolyásolhatóvá és manipulálhatóvá teszik, s a hatalmi érdekeknek megfelelően könnyedén megregulázhatóvá, engedelmes és lojális állampolgárrá (alattvalóvá) formálhatják az egyes embert.

Aligha véletlen, hogy „ellenszekularizációs”, reszakralizálódó világunkban a „sok istennel” szembeni, evilágiasodott, a transzcendens értékek helyett evilági értékekben gondolkodó, „bűnös és romlott” szekuláris világ válik az igazi ellenféllé. A „civilizációs törésvonalak” és e törésvonalak generálta konfliktusok mellett egyre inkább érzékelhetőkké válnak azok a tendenciák (s ezek ölthetnek akár világi-politikai, akár transzcendens-teológiai jelleget vagy egyszerre mindkettőt), amelyek immár nem az egyes vallásokat és hitvilágokat állítják egymással szembe (mint egykor a pogány hitvilágot és a kereszténységet, a kereszténységet és a judaizmust, a katolicizmust és a protestantizmust, a kereszténységet vagy judaizmust és az iszlámot stb.), végtelen és befejezetlen hitvitákat gerjesztve és szakrális háborúkat robbantva ki, hanem az isteni rendet – még ha eltérő módon, különféle szokások és hagyományok mentén is – képviselő, transzcendens rendeltetésű és isteni feladattal ellátott, az erkölcsi értelemben vett Jót s az (ilyen-olyan) „Isten országát” szolgáló hatalmi törekvéseket az ezekkel szemben álló, a szent cél s az erkölcsi jó kiteljesedését pusztá léttükkel akadályozó s kizárólag evilági célokban, tervekben és vágyakban gondolkodó, az emberi szabadságot és autonómiát hirdető „ördögi birodalmakat”, magát a szekuláris univerzumot.

A vallás mint politikai erőforrás

■ Max Weber helyesen érzékelt, hogy a vallás sok más funkciója mellett az élet nehézségeire és igazságtalanságaira adott válasz, amely ezek értelmezésével és feldolgozásával növeli az ember önbizalmát. Megszünteti az ellentmondást a „valóságosan

adott” (*Sein*) és a „lennie kellene” (*Sollen*) között, s ezzel rendezetté, áttekinthetővé teszi a kaotikusnak tűnő univerzumot.⁵⁵ A vallás kognitív szerepe tehát, hogy magyarázatok hiányában magyarázattal szolgál; pszichoterápiái értelme pedig Jung szerint, hogy értelmet ad a létezésnek, csökkentvén a félelmekből és szorongásokból táplálkozó frusztráció érzületét.⁵⁶

Az emocionális és illuzórikus tényezők térnyerését s a vallás globális újjáéledésének tényét napjaink spirituális politikai törekvései a vallási érzületnek politikai erőforrássá tételével próbálják meg a maguk képére és hasonlatosságára fel- és kihasználni. Az antimodernista törekvések a modernség nagy tévedését abban látják, hogy a társadalmi életet demokratizálva megfosztották a társadalmat „eredendő” mítoszától, s a politikából kizárni törekedtek a nem racionális vágyakat, ösztönöket, szenvedélyeket. Az az eltökélt szándék, amely a nem racionális vágyakat, ösztönöket és szenvedélyeket instrumentalizálva igyekszik azokat a politika erőterébe újra beemelni, a politikai gondolkodás és cselekvés új antropológiai megalapozásának igényét veti fel, egyúttal annak megkérdőjelezését, hogy a „világosan és elkülönítetten” (*clare et distincte*) jelentkező emberi értelem és megismerés képes volna uralni vagy legalábbis kordában tartani a „sötét és felismerhetetlen” erőket, valamint az ösztönös és zsigeri megnyilvánulásokat. Az „antropológiai fordulat” a hatalom legitimációs forrásának újragondolásában kapja meg értelmét: nem a hobbesi *Leviatán*-nak az egymással versengő vágyakat és ösztönöket semlegesítő s a káoszt megszüntető evilági, racionális formájában, hanem egy régi-új legitimációs bázis hierarchikus rendjében, jelesül az ember „nem racionális vágyainak és ösztöneinek” transzcendens, az Isten állama felől érkező igazolásában vagy elutasításában, azaz az isteni szuverenitás relációjában. Carl Schmitt nevezetes megállapítását, miszerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”⁵⁷ immár visszajára fordítva elmondható, hogy napjaink antimodernista politikai filozófiájának minden jellemző fogalma szakralizált politikai fogalom.

A „nem racionális vágyak, ösztönök, szenvedélyek” legelőször a politikai nyelvezetben s az érvelési technikákban figyelhetők meg, mintegy ellehetetlenítve minden további (racionális) diskurzust, egyúttal azt a látszatot keltve, hogy a „küldetéses” attitűd *ab ovo* magában hordozza az igazságot, aminek következtében a racionális okfejtés s az elemző érvelés legalábbis szükségtelenné vagy eredendően feleslegessé válik. Annál is inkább, minthogy a beszélő voltaképpen Isten kvázi szószólójának tűnik, *navin*nak, prófétának, aki küldetéséből fakadóan az evilági képzelte, temporális és mulandó igazsággal és értékkel szemben az örök és intemporalis igazság és érték birtokosa és letéteményese.

A metaforákra, a költői képekre és hasonlatokra alapozó beszédnek a szépirodalomban, kivált a lírai műfajok mindegyikében meghatározó szerepe van. A gondolatoknak és emócióknak a legkülönfélébb képi formákba való transzponálása és megjelenítése az egyes ember érzelmeire, indulataira vagy épp ösztöneire képes igen erőteljes hatást gyakorolni, nélkülözhetetlen és pótolhatatlan „humán szükségletté” tève a líra irodalmi műnemét. Az Arisztotelész által is elemzett metafora lényege az átétel (*epiphora, translatio*) révén a fantáziának és az asszociációs lehetőségeknek nyújt tág teret, s jóllehet a megismerés folyamatában rendkívül fontos (némelyek szerint meghatározó) szerepe van, Kant – teljes joggal – a megismerést megelőlegező, ám azt nem helyettesítő szemléletmódnak nevezi a metaforát. A szemlélet számára megragadhatatlan és leírhatatlan fogalmak a metaforák és a különféle fordulatokra építő beszédmódok (trópus) közreműködésével érzéki formákhoz és alakzatokhoz jutnak, s az analógián alapuló átvitel segítségével „élményszerű” formában immár leírhatókká válnak. Azaz a tudatos gondolkodás számára elérhetetlen jelenségeket és összefüggéseket egyfajta „tudatost megelőző gondolkodás” révén képesek meg-

közelíteni, de csak megközelíteni s nem helyettesíteni. S jóllehet tudott, hogy a művészeti-képi gondolkodás mellett a tudományos-fogalmi gondolkodás sem nélkülözheti a metaforikus irányultságot, mégis az egzakt, kognitív diskurzus alapja kizárólagosan a racionális érvelés lehet, semmi más. Igaz ez természetesen a politikai gondolkodásra, annál is inkább, minthogy egy-egy ideológiai-világnézeti meggyőződés aligha válik racionálisan igazolhatóvá, avagy – a kimondottan szélsőséges esetektől eltekintve – racionálisan cáfolhatóvá, ugyanis mindezek nem függetleníthetők a szocializáció során kialakult érzelmi-emocionális hatások összességétől, eredőjétől.

A racionális érvekre, a világos és egyértelmű fogalmakra, a tényeket tiszteletben tartó állításokra, avagy a szakmai-professzionális felvetésekre alapozó politikai argumentációt az utóbbi időben érzékelhető módon egyre inkább kiszorítani látszik a metaforák képi világára építő, avagy az eleve cáfolhatatlan, tehát a racionális érvelésen és közbeszéden túli misztikus-transzcendens beszédmód és nyelvezet. Természetesen nem azzal van baj, hogy a politikai beszédek rétori fordulatai az érzelmekre is befolyást kívánnak gyakorolni, sokkal inkább azzal, hogy a kognitív gondolkodást kiszorítani látszik a kizárólagosan az emóciókra és az ösztönökre hatni szándékozó beszédmód. A diszkussziók és kontroverziák innentől kezdve értelmetlenné válnak és ellehetetlenülnek, ugyanis tények és érvek híján legfeljebb a „fizikán túli” hitviták racionális érveléstől mentes s végső soron feloldhatatlan diskurzusaira marad mód, semmi egyébre. A világos és tiszta beszéd igényét és szándékát egyre inkább felváltja a képzavaroktól hemzsegető hasonlatok univerzuma, a bizonyos hívószavak mágiikus-rituális felidézése során azonmód hálás és odaadó nyájja szelídülő hívek adrenalinszintjét garantálta mozgásba hozó, képekben gazdag – amúgy többnyire megfejthetetlen – szózuhatagok sokasága, avagy a ráción túli teológiai-biblikus beszédmód elburjánzása.

Mindenesetre tény, hogy a feltűnően gyakorinak mondható érvelési és argumentációs technika a vallásos hitre való orientáltságot egyre inkább a politikai praxisba beemelő tényezőként tartja számon. Mindenekelőtt a politikai törésvonal üdvtörténeti-eszkatológiai síkra helyezéséről, a politikai közélet transzcendens meg-alapozottságú, dualisztikus megosztásáról van szó. E felosztásban a politika aktorai, immár túl megnyilvánulásaik, programjaik és viselkedésük racionális elemezhetőségén, a Jók és Gonoszok képét öltik magukra. Elementáris, apokaliptikus küzdelem ez, ahol a szembenállás szinte időtlen idők óta adott, és amelyről nem szükséges gondolkodni, elég az elkötelezett hitre apellálva deklarálni a pozitív és negatív értékek pártok szerinti megosztását. E harcban a Gonosz időszak győzelme nem gátolhatja, legfeljebb időben kitolja a Jó végső triumfálását, az isteni gondviselés elkerülhetetlen diadalát.

A politikai cselekvésnek a Jó és Rossz kategóriájában való elhelyezése szükség-szerűen a társadalmi mechanizmusoknak valamiféle abszolút erkölcsi, spirituális vagy „isteni” törvényekre való felcseréléséhez vezet, végső soron pedig a vallás intézményét – mint a fentiekben erről már szó esett – ismét politikai erőforrássá teszi. Tény és való, két gondolkodási rendszer áll szemben egymással, a felvilágosodás és humanizmus korában gyökerező modernista, szekuláris, civil (*polgári*) demokráciák eszmerendszere és az európai civilizáció története során leginkább a katolikus politikai filozófiában teljességre jutott hierarchikus, antimodernista-spirituális politikai filozófia.

A politika átcsúsztatása a vallási mezőbe nem pusztán a racionális belátást vagy a logika szabályaira építő érvelést helyezi zárójelbe, hanem döntő szerepet szán egy „ráción túli”, a hit feltétlen jellegére bázisozó, abszolutisztikus és kizárólag emocionális igényű attitűdnek. Hiszen a vallási attitűd lényegéből s a vallás „természetadta” jellegéből következik, hogy az – saját abszolútumára koncentrálva – minden más

irányultságot tévedésnek, az igaz útról való letérésnek, az „egy és igaz Isten” elárulásának, avagy idegen istenekkel való paráználkodásnak tekint, amely azonban első sorban belátást követel, a tévelygők visszatérítését s nem feltétlenül megsemmisítésüket. Ám ha ez az attitűd politikai szempontoknak rendelődik alá, s így a legkülönbébb hatalmi játszmák részévé válik, természetes forrása lesz az univerzalisztikus vallási tudat kizárólagossá s egy vallási vagy hittétel mindenki számára követendő normává tételének, illetve az ebből fakadó valamennyi követelmény akár evilági törvényeken kívüli, ám az isteni törvénnyel harmonizáló, kötelező megvalósításának. S ekkor már voltaképpen a vallási köntösben jelentkező politikai fundamentalizmusról beszélünk.

A közönséges falvédőszövegekké silányított szentírásidezetekkel való operálás⁵⁸ a vallástörténet felől tekintve a legszokványosabb fundamentalista eljárással azonos: a szöveg tartalmi és formai elemein erőszakot téve arra törekedni, hogy a kívánt mondandó s a gyakorlati szándék (bármi legyen is az) megerősítést, isteni legitimitációt nyerjen, s ezáltal a követők, hívek és rajongók számára annak igazságtartalma megkérdőjelezhetetlenné, azaz evidenssé és triviálissá váljon. A szöveg súlyát és irányultságát nem annak értelmezése, hermeneutikai felfejtése verifikálja, hanem pusztán hovatartozása, ám a hovatartozást nem csupán – és nem elsődlegesen – a textuális-szentírási (Biblia, Korán stb.) környezete, sokkal inkább a felhasználói szándék és akarat határozza meg. A kinyilatkoztatott szót nem a kinyilatkoztatás transzcendens forrása, hanem a kinyilatkoztatás (ön)felkent közvetítője teszi „örök érvényűvé” és önmaga mondandójához alakítva egyértelművé. A fundamentum, az alapzat – látszólag – tehát az önmagában vett (szent) szöveg s az ahhoz való szó szerinti ragaszkodás, valójában azonban csak értelmezett, olvasott, az olvasás útján elsajátított szöveg létezik, magánvaló textus, *an sich* sosem. A „közvetlenül” birtokba vett írás tehát hordozójává válik annak a credónak, amelyet a vonatkozó embercsoport, politikai és/vagy vallási tömörülés abszolút – tehát megfellebbezhetetlen – igazsággá nyilvánít, s különféle hatalmi eszközökkel törekszik arra, hogy a politikát – a „legigazibb” politikát – erre alapozhassa, azt minden körülmények között (vagy ha szükséges, minden körülmény ellenére) általánossá, univerzálissá tegye.

A vallás és a vallási érzület ilyen jellegű felhasználásának, avagy „hasznosításának”, a neofita elvakultságnak természetesen nincs semmilyen vallási vagy teológiai relevanciája. Az adott politikai érdekeknek és szempontoknak megfelelően a politikai gyakorlat a legtöbb esetben szinkretista-eklektikus jellegű vallási (tév)képzeteket hoz létre, amatőr módon, ám célirányos eltökéltséggel átpolitikált teológiai képtelenségeket, amelyekben – adott esetben – ősi, prekeresztény, pogány összetevők keverednek keresztény elemekkel vagy a „nemzeti” mitikus hagyomány jelképeivel. A végeredmény afféle „plázateológia”, amely a vallási kérdésekben alulinformált és alultájékozott széles tömegek igényeit elégíti ki, s ahol meghitten keveredik katolicizmus és protestantizmus, manicheus dualizmus vagy a keresztényi tanítást zsbivásári terméké lefokozó blaszfemikus gondolat, sámánizmus és turul ősképek, vérközösség és a jelekből olvasás tudománya, zsidóságtól megfosztott pártuszkíta Jézus és a Föld szívcsakrája. Ebből mindenki kedvére meríthet, s a politikai gépezet egyfajta hittrösztként üzemelve kísérli meg kielégíteni az ösztönös, zsigeri indulatokat és emóciókat. A hitvilágot magukénak vallók a politika lényegét jelentő kritikai és önkritikai attitűdöt nem ismerik, s a küldetésstudattal megáldott Vezért sérthetetlennek tekintik, aki morális felsőbbrendűségéből, bölcsességéből és profetikusan szárnyaló szavaiból következően abszolút és megrendíthetetlen tekintélynek örvend.

A metafizikai törésvonal, amelyet a nyelv politikai instrumentalizálódása a szent beszédek és szentírási idézetek eszköztárával ír le, állandósult, s immár bebizonyo-

sodott, hogy evilági keretek között csak továbbhasadni képes, „külső”, azaz transzcendens beavatkozás nélkül megszűnni aligha. Bármilyen legyen az adott állapot, akár győzelemre, akár vesztesre álló is, annak pontos, adekvát és a hívek számára feltétel nélkül elfogadható leírására egyedül az adott szentírási szöveg mint politikai „előkép” vagy prefiguráció képes csupán. A politikai helyzetelemzés a metafizikai síkra terelt „kinyilatkoztatott” leírás és elemzés mögé szorul.

Ahogy fentebb már utaltunk rá, egy transzcendens megalapozású „állami *telosz*” koncepció, vagyis a politikai cselekvésnek a Jó és Rossz kategóriájában való elhelyezése szükségszerűen vezet el a társadalmi mechanizmusoknak valamiféle abszolút erkölcsi, spirituális vagy „isteni” törvényekre való felcseréléséhez. A világnak eme manicheus-dualista felfogása, azaz Jókra és Gonoszokra való meglehetősen szimplifikáló kettéosztása egyik oldalon a Legfőbb Jó (*Summum Bonum*) megtestesülésével, másik oldalon a Legfőbb Rossz (*Summum Malum*) perszonifikációjával immár nem a megszokott politikai diskurzusok, kontroverziák és demokratikus folyamatok struktúráját veszi igénybe, hanem valami egészen mást: szakrális-spirituális háborúra van szükség, amelynek során a saját politikai hitünket egyetemes érvényűnek tekintve megszabadítjuk az emberiséget (de legalábbis saját közösségünket) az erkölcstelen, gonosz, beteges és romlott s ebbéli tulajdonságai miatt az igazakra állandó fenyegetést jelentő ellenségtől. Ezt az ellenségképet a maga transzcendens vagy mágius-atavisztikus megjelenésében betöltheti a politikai-világnézeti „másik oldal” (jobb vagy bal, konzervatív vagy liberális stb.), de betöltheti a „másik” mint etnikum, mint „másként vagy másban hívő” stb. Az ellenségnek egyfajta esszencializálása vagy másként kifejezve – ahogy ezt Edelman teszi – a „politikai ellenség konstruálása”⁵⁹, az ellenséggel való rögeszmés foglalkozás s a rá való folyamatos hivatkozás a fennálló és állandósuló fenyegetettséget szándékozik eltúlozni, legfőképpen azért, hogy mintegy racionalizálja az ellenséggel szembeni drakói lépések megtételének szükségességét és elkerülhetetlenségét, s igazolást nyerjen a megszokottól és konszenzuálisan elfogadottól eltérő eszközöknek az igénybevétele. Minthogy valláserkölcshelyzetben bizonyított, hogy az ellenség (politikai) megsemmisítése vagy ellehetetlenítése a transzcendens jogrenddel, a természetjoggal megegyező, azaz Istennek tetsző tevékenység, a *justa causa* (igaz ügy) keresztény erkölcsi konnotációval való ellátása a *justum bellum* (igazságos háború) politikai koncepcióját metafizikai síkra helyezi át, s a politikai szándékok itt és most jellegét *sub specie aeternitatis* üdvtörténeti keretbe ágyazza be. A hatalom átmoralizálása, illetve ama törekvés, hogy a valláserkölcsi rendet rá lehessen kényszeríteni a társadalomra, s a valláserkölcstől elvárnak kértől lehessen kérni a hatalomtól, nemcsak a szekuláris demokráciától idegen elem, hanem – s ami ennél súlyosabb – egy olyasfajta szupraracionális legitimációs törekvés, amely a magasabb rendű értékek védelméről lévén szó végső soron mindent igazol, s mindent megengedhetővé tesz, akár még a konszenzuális elveken nyugvó demokratikus szabályok (demokratikus választás, alkotmányozás, parlamentarizmus, törvényalkotás, alapvető emberi jogok stb.) megkérdőjelezését, megkerülését vagy „szükségkörülményekben” azok felrúgását is.

A hatalom szakrális jellegét ölt, s az „istentől küldött tanító” (Jn 3,2) megistenülése nem *post mortem*, hanem már az érintett életében és politikai pályafutása során bekövetkezik. A 20. század végi, 21. század eleji világban – így Európa több helyén is – nagy számban tűnnek fel azok a politikai szereplők, akiknek politikusi-vezetői credója szerint a földi-evilági hatalom az isteni autoritásból ered, s az alkotmány és a törvények feletti legitimációjukat ezen legfőbb autoritás transzcendens jellege biztosítja. A diktatórikus attitűd különös szeretettel hivatkozik a minden történelmi korban felülemelkedő, örök és abszolút irányadónak tekintett valláserkölcstől származó szellemiségre. Ezért egyik legfőbb küldetésének tekinti a nemzetnevelői funkció betöltését és

legfőbb koordinálását, egyfajta „új ember” állami megtervezését, kivitelezését és megeremtését, legfőképp az iskolarendszeren, a humán tantárgyak újraanonizálásán, a nemzeti történelemnek, kiemelkedő személyiségeinek és jelképeinek újraértelmezésén és átrajzolásán, avagy a hittan és az erkölcsstan kötelező jellegű bevezetésén keresztül. A vezér küldetése a „felborult erkölcsi rend” helyreállítása, mint-hogy isteni küldetését kiváltképp a „kizökkent idő helyretolása” legitimálja, démonivá, de legalábbis tartuffe-ivé téve a helyzetet: ő maga – mint a transzcendens erkölcsi törvény felkentje – megkérdőjelezhetetlen morális instanciává magasztosult, következképp mindenki más, aki tőle eltérő álláspontra helyezkedik, csak a perszonifikálódott gonosszal, magával a Sátánnal válhat egylényegűvé.

A valláserkölcsnek a politika terebélyesítésébe való áttemelése s a vallás- és természetjog tételeinek politikai (tehát a hatalom megszerzésének, megtartásának vagy befolyásolásának szándékával történő) hangoztatása a plurális, vallásokban, világnézetekben és ideológiákban sokszínű Európa civil közkerkölcsével és jogfilozófiájával való direkt szembefordulás. Ez a szándék a legszemélyesebb és legintimebb privát szférából kiemelt valláserkölcs politikai úton történő, törvényekbe foglalt, tehát kötelező erejű és normatív funkciójú állami érvényesítését tűzi ki céljául, függetlenül attól, hogy a sokszorososan tagolt társadalmat egyszerre népesítik be hívók és nem hívók, vallásosak és ateisták s vallási orientáltságukban is elkülönülő, különféle hitelveket valló személyek. A valláserkölcs hangsúlyozása és előtérbe állítása nemcsak annak *expressis verbis* állításával vagy csendes sugalmazásával egyenlő, miszerint a felekezetenkívüliség a bűn legfőbb forrása, hanem egyúttal egy monolitikus és transzcendens vonatkozásai miatt senki számára nem megkérdőjelezhető vagy kétségbe nem vonható, vallási hitelvek által megalapozott jogrendszer kilitáshoz helyezése is.

Ez utóbbi szándék jelent meg az Európai Unió Alkotmányával kapcsolatosan is, ahol legfőként Lengyelország⁶⁰ és Írország célkitűzése az volt, hogy a Preambulumban kapjon helyet Istenre vagy a kereszténységre való hivatkozás. Jóllehet a vita során többen igyekeztek azt a látszatot kelteni, mintha pusztán Európa történeti és kulturális hagyományáról lenne szó, valójában a kérdés súlyos jogfilozófiai konzekvenciákat vetett fel, s lényegében az állam(ok) fölötti szimbolikus és tényleges befolyás lehetőségét tartalmazta. Az ellenérvelők – legerőteljesebben Franciaország és a Benelux államok – a történeti-kulturális szempontokra válaszként azt mondták, hogy ha a kereszténység helyet kap a szövegben, akkor ugyanígy meg kell említeni a mai Európa arculatának más formálóit és alakítóit is, így a görög-római hagyományt (a tudományos-filozófiai és művészeti tradíciójától a római jogig), a zsidóság biblikus és posztbiblikus hagyományát, a humanizmust, a racionalizmust és a felvilágosodást.

De ennél sokkal súlyosabb elvi jellegű ellenérv volt az, miszerint a vallások és az egyházak a modern demokráciában nem rendelkezhetnek legitimációs szereppel, közjogi kiváltságokkal, s az egyházak hitelveit nem lehet kötelezővé tenni egy sokszínű, világnézetekben és hitelvekben gazdag plurális demokráciában. Azaz a hitelveket a hívók szabadon megélhetik és gyakorolhatják, szabad elhatározásból követik és betarthatják egyházuk, felekezetük tanítását és elvárását, mondjuk az abortusz vagy az eutanázia kérdésében – a vallási és lelkiismereti szabadság alkotmányos és törvényes garantálása a demokratikus állam kötelessége –, ám az egyházak tanításai, az egyes hitelvek nem válhatnak a törvényalkotás mindenki számára kötelezően követendő normatívájává egy sokszorososan tagolt, modern szekuláris államban. Azaz jogszabályokat hittételek nem igazolhatnak és nem is legitimálhatnak. Ha az uniós alkotmány tartalmazná a kereszténységre vagy akár csak az Isten nevére való hivatkozást, az egyes államok törvényhozásának eleve meg lenne kötve a keze a társada-

lom sokszínűségét és eltérő jellegét tekintetbe vevő szabályozást illetően olyan kérdésekben, mint például éppen az abortusz, az eutanázia, a női önrendelkezési jogok, az azonos neműek párkapcsolata stb. Berger óvatosan ugyan, de egyértelműen fogalmaz: „Kell-e hát az EU-alkotmánynak kitérnie az európai vallástörténetre?... nyilvánvaló, hogy ez a téma Pandora szelencéjét nyithatja fel, tele a vizsály magvait elhintő kérdésekkel Európa lényegéről és jövőjéről.”⁶¹

Mindenesetre meglehetősen szimptomatikusnak tűnik, hogy a neves amerikai katolikus szerző, II. János Pál életrajzírója, George Weigel – aki egyébként rendkívüli erővel szorgalmazta, egyfajta *invocatio Dei* passzusként,⁶² Isten és az Isten előtti felelősség gondolatának beépítését az európai alkotmányba, kiemelve, hogy a keresztény örökség említése nélküli procedurális demokrácia a jövőben „semmi szerepet sem szán a morális kérdéseknek a kormányzásban, a közügyek gyakorlásában, a jogrend értelmezésében és a szabadság meghatározásában, amit a demokrácia ténylegesen megtestesít”⁶³ – egy helyen az alábbiakat mondja: „Úgy tűnik, évek óta ez a forogatókönyv irányítja a Vatikánt: az egyesülő Európának fel kell tennie a kérdést, vajon mi lehet egységének forrása. S erre végső soron egyetlen válasz adódik: a kereszténység. Ennélfogva a leglelkesebb vatikáni »Európa-pártiak« az Európai Unióban és annak bővítésében evangéliumi lehetőséget látnak, lehetőséget, hogy megfordítsák az európai szekularizáció évszázados folyamatát. Brüsszel, amely azon van, hogy Európa hátralévő maradékát is »Belgiummá« tegye, éppen ellenkezőleg, Európa maradékát is Lengyelországgá fogja tenni.”⁶⁴

Vagyis a vallások demonstratív módon ismét igényt formálnak a közélet bizonyos területeire. A modern szekuláris állam megkérdőjelezésének politikai következményén túl az antimodernista vallási megújulás közvetlenül is befolyásolja a pártpolitikai mozgásokat, a közélet tematizálását, illetve a választói magatartást. „A vallási ideológia (*religious ideology*) akkor válik fontossá a politikában, amikor egy hitrendszerből egy politikai mozgalomban testet öltő politikai ideológiává (*political ideology*) válik, és amikor ez a mozgalom hatalomra vagy tömegtámogatottságra tesz szert.”⁶⁵ Ez az antimodernista vallási újjáéledés politikai értelemben a jobboldal vagy a szélsőjobb támogatásával s e politikai irányzatok erősödésével jár együtt. A vallási ortodoxia erősödése a demokratikus-liberális politikai irányvonal gyengülését és a politikai konzervativizmus, az autoritarianizmus és az eldöntettség kiszélesedését vonja maga után.⁶⁶ Ennek megfelelően Altemeyer a vallásos elkötelezettség és a jobboldali autoritarianizmus között fennálló szoros korrelációra hívja fel a figyelmet.⁶⁷ Az autoritariánus személyiség nem véletlenül válik ennek a gondolkodásmódnak a legfőbb és legszilárdabb bázisává, minthogy – a demokratikus személyiséggel ellentétben – ezt a személyiségtípust az idegenekkel és a társadalmi konvencióktól eltérőkkel szembeni intolerancia jellemzi, továbbá az, hogy politikai és spirituális értelemben egyaránt erős vezetőre van szüksége, és igényli a természetfeletti erők támaszát.⁶⁸ Vagyis az egyéni érdekek ütköztetésére építő modern demokráciák kiüresedéséről van szó, s arról, hogy a demokrácia hagyományait nem (vagy alig-alig) ismerő és megélő népesség (nagyreszt a kelet-európai rendszerváltó országok lakossága s az Európába bevándorló tömegek) továbbra sem tudnak mit kezdeni a demokratikus intézményrendszerrel, helyette afféle etatista módon az állami fensőbbség és tekintély kegyeire, ígéreteire és ilyen vagy olyan megoldásaira számítanak.

A fentiekben bemutatott vallási ihletésű politikai argumentáció két elem különös indíttatású összevegyítésére épít. A politika mint *techné* a mindennapok kihívásaira kínál racionális, azaz indokolható, levezethető és adott esetben cáfolható választ. Magyarán a politikai praxis lehet „jó” vagy „rossz”, „igaz” vagy „hamis”. Ám a vallások és hitvilágok között kognitív értelemben nem lehet igazról és hamisról beszélni,

hiszen a maga módján valamennyi „igaz”: más és más körülmények között mind-egyik „elfogadható”, amennyiben mindegyik több-kevesebb fogalmi, érzelmi irányultsággal és tudományos igényű rendezettséggel az emberi lét feltételeire adja meg a maga választát. A politika „itt és most”-jának művészetét és *technéjét* az isteni szuverén időn kívülsége, intemporalitása, illetve az annak való megfelelés morális parancsolata veszi át, hiszen „az örök erkölcsi paranccsal” kell harmonizálni, a „magasabb rendű célok”, „a magasabb rendű ügy szolgálatába” szegődve. A politika feladata, hogy a *corpus Christi* transzcendens kollektívizmusát átfordítsa evilági, immans kollektivitássá, ám a reflektálás kölcsönös lehetőségét és szükségességét fenn kell tartani. Csak ebben a metszetben válhat valósággá a *societas perfecta*, amelynek státuszát súlyosan veszélyezteti az evilági értékeket és szempontokat magában foglaló *civitas terrena*.

Társadalomfilozófiával és társadalomelmélettel foglalkozó gondolkodók közül manapság egyre többen beszélnek egy újra fenyegető barbárság koráról, egy ismétlenül elérkező „sötét középkor” vészjósló réméről,⁶⁹ ahol az ősi vallási és etnikai identitások globális méretű összecsapásokhoz vezetnek el, magukkal rántva „a civilizációs értékek tárházát”.

Álláspontom és reményeim szerint kizárólagosan éppen „a civilizációs értékek tárházában” reménykedhetünk, mint amely gátat szab(hat) a világ ismételt (s netán végleges) sötétbe borulásának.

A végleges napfogyatkozásnak.

■ JEGYZETEK

1. Mindenekelőtt *A vidám tudomány* harmadik kötetének *Esztelen ember* címet viselő 125-ös számú aforizmájában, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (Ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari) Verlag Walter de Gruyter, München–Berlin–New York, 1980. (A továbbiakban *KSA*), 3. 480. skk., továbbá *A vidám tudományt* egy ötödik könyvvel kiegészítő, *Honnan a vidámságunk* címet viselő 343-as számú aforizmájában, in: Uő: *A vidám tudomány.* (Ford. Romhányi Török Gábor) Holnap Kiadó, Bp., 1997. 251.; az 1881. őszi jegyzetfüzet egy helyén, in: *KSA*, 9. 577; uo. 590; vagy az *Im-igyen szóla Zarathustra* első kötete zárófejezetének végén (itt a „Meghalt minden isten: íme, azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember éljen” formában), in: *KSA*, 4. 102.
2. Nietzsche legerőteljesebb kereszténységkritikája utolsó filozófiai művében, *Az Antikrisztusban* található, ahol – egyebek mellett – így ír: „A keresztény istenfogalom – vagyis Isten mint a betegek istene, Isten mint pók, Isten mint szellem – a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak; az Isten-típus leszálló ágú fejlődésében talán ő mutatja a mélypontot. Isten, aki az *élet ellentettjévé* korszakult, ahe-lyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten mint az étellel, a természettel, az élet akarásával szembeni gyűlölség hírnöke! Isten – az »evilági« mindennemű megrágalmazásának s a »túlvilági«-ról szóló mindennemű hazugságnak a képlete! Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!...” Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre.* (Ford., jegyz., utószó: Csejtei Dezső) Ictus Kiadó, h.n., 1993.
3. Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie.* In: Uő: *Werke. I. Schriften zur Philosophie.* Kösel Verlag – Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg, 1962. 503–603. 520.
4. Vö. Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.* Kohlhammer, Stuttgart, 1956; Uő: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
5. Jürgen Habermas: *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein.* In: Uő: *Philosophisch-politische Profile.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 195–216. 200.
6. Henri de Lubac: *Le drame de l'humanisme athée.* Union générale d'éditions, Paris, 1965. 4–5.
7. Spinoza: *Etika.* (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1952. 273.
8. Isten halálának filozófia- és teológiatörténetileg legalaposabb vizsgálatát lásd Eugen Biser: „*Gott ist tot*”. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins.* Kösel Verlag, München, 1962.
9. Martin Heidegger: *Nietzsche.* I–II. Günther Neske, Pfullingen, 1961. I. 348.
10. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány.* 343.
11. Martin Heidegger: *Nietzsche mondása: »Isten halott«.* (Ford. Czeglédi András). In: Uő: *Rejtektutak.* Osiris Kiadó, Bp., 2006. 183–232. 186.
12. Uo. 189.
13. Uo. 190.
14. Uo. 193.
15. Ricoeur nevezi Marxot, Nietzschét és Freudot a „gyanú mestereinek” (*maîtres du soupçon*), in: Paul Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Éditions du Seuil, Paris, 2006. 42–44.
16. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása.* (Ford. Romhányi Török Gábor) Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 15.

17. Jean Lacroix: *Sur le drame de l'humanisme athée*. Esprit, avril 1945. 732–734. 732.
18. Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Levél A. Ny. Majkovnak*. (Ford. G. Lányi Márta). In: *Uő: Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, Bp., 1972. 631–637. 635.
19. Marie-Dominique Chenu: *Les signes du temps. Réflexion théologique*. In: *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*, II (Commentaires). Les Éditions du Cerf, Paris, 1967. 217.
20. Henri de Lubac: *Affrontements mystiques*. Éditions du Témoignage chrétien, Paris, 1950. 20–21.
21. Jean Yves Jolif: *Signification humaine de l'athéisme contemporain*. Économie et Humanisme 1956. 97. sz. 195–206. 202.
22. Étienne Borne: *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1959. 22, 48, 66, 67, 96–97.
23. Peter L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday, Garden City, New York, 1967. 129.
24. Az ún. holokausz-teológia centrális problémájáról van szó, arról a súlyos metafizikai és a teodicea lényegét érintő kérdéstről, hogy beszélhetünk-e még a Soa megtörténte után az Isten által teremtett, az isteni felügyelet és gondviselés alá tartozó, jelentéssel és céllal rendelkező történelemnek és az emberi létezésnek az értelméről. Van-e még Isten, s ha van, hogyan volt lehetséges Auschwitz? Megőrizte-e biblikus szemantikai értelmét az Örökkévaló ismeretét kifejező *jad'a* (ismer) ige, amely Isten és ember személyes kapcsolatát feltételezi? Ha a zsidóság hite – Leo Baeck kifejezését használva – „*Polaritätsreligion*”, a Titok és a Törvény feszült-ségében élő zsidóság képes-e még ezután a legcsekélyebb értelem tulajdonítani a Titoknak? Lásd ehhez Martin Buber: *Der Dialog zwischen Himmel und Erde*. In: *Uő: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Verlag Lambert Schneider GmbH, Gerlingen, 1993. 169–179; Abraham Joshua Heschel: *Man is not alone. A Philosophy of Religion*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1951; *Uő: God in Search of Man*. Farrar, Straus and Cudahy, New York, 1955; Leo Baeck: *Dieses Volk. Jüdische Existenz*. I–II. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1957; Louis Jacobs: *A Jewish Theology*. Darton, Longman & Todd Ltd., London, 1973; Ignaz Maybaum: *The Face of God after Auschwitz*. Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1965; Emil Fackenheim: *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York–London, 1970; Eliezer Berkovits: *Faith after the Holocaust*. Ktav, New York, 1973; *Uő: Death of God*. Judaism 1971. 20. sz. 73–86.
25. Lásd Peter L. Berger: i. m. 115–121. A probléma súlyát mi sem jelzi jobban, mint például az, hogy a kérdés népszerűbb formában is folyamatosan jelen van. A Philosophie Magazine legutóbbi száma az alábbi vezérmotívumra építkezik: „Peut-on fonder une morale sans dieu?” (Megalapozható-e a morál Isten nélkül?), Philosophie Magazine 2014. 78. sz. 45–67.
26. Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember*. (Ford. Somogyi Pál László, a jegyz. M. Nagy Miklós ford.) Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 7.
27. Uo. 8. Hegel is a történelem általános céljáról beszélt, „a világ végcéljáról”, „az ésszerűről”, „az önmagában létezőről, amely által érteke van mindennek”. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1966. 17.
28. Francis Fukuyama: i. m. 19.
29. „A világtörténet... azt tárgyalja, hogyan fejlődik a szellem tudata szabadságáról, és hogyan valósítja ezt meg az ilyen tudat. A fejlődés magával hozza, hogy fokozata, sora a szabadság további meghatározásainak, amelyeket a dolognak, azaz itt a maga előtt tudatosá váló szabadság természetének fogalma hoz létre.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: i. m. 126.
30. Lásd ehhez Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: *Uő: Válogatott tanulmányok (1945–1949)*. II. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1986. 185–265. (különösen a *Közép- és Kelet-Európa politikai struktúrájának deformálódása* c. fejezet, 212–217.); *Uő: A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme*. In: uo. 487–504; *Uő: Eltorzult magyar alkat, zsákutcsa magyar történelem*. In: uo. 571–619; továbbá Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Magvető Kiadó, Bp., 1983.
31. T. S. Eliot: *The Idea of a Christian Society*. Harcourt, Brace and Company, New York, 1940. 64.
32. Jean Daniélou: *Foi et mentalité contemporaine*. Études 1954. 12. sz. 289–310. 289.
33. *Gaudium et spes*, 7. In: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Bp., 1975. 446–509. 449.
34. Rodney Stark – Roger Finke: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2000. 79.
35. Lásd például Olivier Tschannen: *Les théories de la sécularisation*. Librairie Droz S.A., Genève, 1992. 267.
36. Peter L. Berger: *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. (Ed. Peter L. Berger) Ethics and Public Policy Center – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Washington, D.C.–Michigan, 1992. 1–18. 2.
37. A felvilágosodás korának általános vallás- és egyházkritikájából most csak Rousseau nevezetes és nagyon komoly hatást gyakorló gondolatát idézzük fel. A társadalmi szerződésről írott munkájában beszél a „merőben polgári hitvallás”-ról, amelynek a tételei nem vallási dogmák, „hanem a társas együttélés elvei”, és senki sem kötelezhető arra, hogy „higgyen e tételekben”, majd így folytatja: „Most, hogy nincs és nem is lehet többé kizárólagos nemzeti vallás, minden vallást meg kell tűrni, ha az is megtűri a többieket, és tantételei nem mondanak ellent a polgár köteletségeinek. De aki azt merészeli mondani: az egyházon kívül nincs üdvözülés, azt ki kell tűzni az államból, hacsak az állam nem egyház, s a fejedelem nem egyházfő. Az ilyen dogma csak teoretikus kormányzatban lehet jó, mindenütt másutt ártalmas.” Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. In: *Uő: Értekezések és filozófiai levelek*. (Ford. Kis János) Magyar Helikon, Bp., 1978. 463–618. 605. sk.
38. Uo. 2–3.
39. A paradigmá fogalmát szigorúan a kuhni felfogásnak megfelelően használom: „Annak, hogy egy elméletet paradigmaként elfogadjanak, az a feltétele, hogy jobbnak látszék versenytársainál, de nem szükséges megmagyarázni – és valóban soha nem is magyaráz meg – minden, vele szembeesíthető ténny.” Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat Kiadó, Bp., 1984. 38.

40. Mark Juergensmeyer: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1993. 1.
41. Huntington nevezetes cikke 1993-ban jelent meg (Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs*, 1993. nyár. 22–49.), és az átfogó könyve 1996-ban. A továbbiakban ennek az alábbi kiadását használom: Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. (Ford. Pusztai Dóra – Gátsity Mila – Gecsényi Györgyi) Európa Könyvkiadó, Bp., 1998.
42. Uo. 15. Huntington az alábbi civilizációkat különbözteti meg: 1. Kína (konfucianizmus, taoizmus, buddhizmus – a délkelet-ázsiai térségre kiterjedve); 2. Japán (sintoizmus, buddhizmus – az egyetlen távol-keleti civilizáció); 3. Hindu (hinduizmus, amely központi jelentőségű a szubkontinens kultúrájában); 4. Iszlám (Észak-Afrika, Ibériai-félsziget, Közép-Ázsia, Délkelet-Ázsia – alcivilizációi: arab, török, persza, maláj); 5. Ortodox (oroszosági központú, bizánci eredetű, a nyugati kereszténységgel szembeni, bürokratikus zsarnokságot létrehozó, a reneszánsz, a reformáció és a felvilágosodás hatásai és következményei nélkül); 6. Nyugati (a nyugati kereszténység terrénuma, Európa, Észak-Amerika, Ausztrália és Új-Zéland); 7. Latin-amerikai (homogén katolikus + őshonos kultúrák és vallások, korporatív, tekintélyelvű); 8. Afrikai (vitatott, minthogy az északi és a keleti partja iszlám, ennél fogva a szubszaharai Afrikára vonatkozik, erős törzsi identitással). Végezetül kérdés, hogy beszélhetünk-e zsidó civilizációról. Jóllehet lélekszámát tekintve aligha, mégis – álláspontom szerint – igen. Ennek kifejtésére jelen körülmények között nincs mód, csupán jelzem az izraeli és észak-amerikai ortodox zsidóság masszív és egyre erősödő jelenlétét. A kérdéshez lásd Mordecai M. Kaplan: *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. The Jewish Publication Society of America and the Reconstructionist Press, Philadelphia, 1981.
43. „A vallás a civilizációk középpontjának a legerőteljesebb jellegzetessége volt a múltban, s maradt a jelenben egyaránt.” Fernand Braudel: *Grammaire des civilisations*. Flammarion, Paris, 2013. 66.
44. Huntington – egyebek mellett – a hajdani Jugoszláviai belüli etnikai konfliktus vallási-civilizatorikus strukturálódására hozza fel példának a következőket: „Oroszország az ortodox Szerbia, Németország pedig a katolikus Horvátország ügyét karolta fel, a muzulmán államok a boszniai kormányt segítették, míg a szerbek harcban álltak a horvátokkal, illetve a boszniai és az albán muzulmánokkal.” Samuel P. Huntington: i. m. 198.
45. Vö. uo. 38–39. Ehhez még lásd Daniel Patrick Moynihan: *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*. Oxford University Press, Oxford, 1993.
46. Lásd ehhez Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 2001.
47. Lásd Heller Ágnes: *Mi a modernitás?* In: Uő: *Megtestesülés*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005. 84–97.
48. Peter L. Berger: *Secularization Falsified*. First Things, <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified>.
- Rendkívül elgondolkodtató Bergernek az a véleménye, hogy az Egyesült Államokat, amely nem pusztán része, hanem bizonyos értelemben motorja is a modernitásnak, sosem érintette meg igazából a szekularitás. Berger ezt annak tudja be, hogy az Egyesült Államok alkotmányának első kiegészítő cikkelye, a *First Amendment* garantálja a szabad vallásgyakorlást, miközben megtiltja a kormánynak, hogy állam-egyházi jellegű alkotmányt juttasson érvényre, s azt, hogy bármely egyházat preferáljon. Ahogy Berger fogalmaz, „a vallás említésének hiánya nem lett akadály a vallás virágzásának”. Vagyis az állam és az egyház következetes elválasztásával, az állami támogatások megvonásával olyan versenyhelyzet jött létre, amely gondoskodott az intézmények életképességéről, továbbá „minden egyház, amelyet nem azonosítanak az állammal, elkerüli azt a kiábrándulást, amely az államot előbb vagy utóbb eléri”. Berger kérdését magunk is feltehetnénk: „Lehet, hogy Európa tanulhatna ebből valamit?” Peter L. Berger: *Vallás és európai integráció. Néhány megjegyzés Amerikából*. 2000, 2004. december. 13–18.
49. Peter L. Berger: *Secularization Falsified*.
50. Lásd Gilles Kepel: *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Éditions du Seuil, Paris, 1991.
51. Lásd Philip Jenkins: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2001. 1.
52. Gilles Kepel: i. m. 14.
53. Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press, New Haven and London, 1968. 37.
54. Lásd Bertrand Badie – Marie-Claude Smouts: *A visszajára forduló világ. A nemzetközi színtér szociológiája*. Aula, Bp., 1998. 50.
55. Lásd Max Weber: *Vallásszociológia. (A vallási közösségek típusai)*. In: Uő: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai, 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások)*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1992; Uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Gondolat, Bp., 1982.
56. Carl Gustav Jung: *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról*. Scolar Kiadó, Bp., 2005; különösen a *Pszichológia és vallás* c. rész. 20–121.
57. Carl Schmitt: *Politikai teológia*. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Bp., 1992. 19.
58. A Biblia politikai felhasználásáról írt tanulmányában említ meg a szerző több politikust, például Nicolas Sarkozyt, akik politikai megnyilvánulásaiukkor politikai érdekeiknek megfelelően citálták a biblikus textust. Lásd Jacques Vermeulen: *Utiliser la Bible en politique? In: Dieu et César, séparés pour coopérer?* (Ed. Jean-Yves Baziou – Jean-Luc Blaquiart – Olivier Bobineau) Desclée de Brouwer, Paris, 2010. 11–26.
59. Murray Edelman: *Politikai ellenségek konstruálása*. In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*. Jászóvegy Könyvek, Bp., 1998. 88–123.
60. Jó áttekintést nyújt a lengyelországi politikai katolicizmus történetéről és jelenéről José Casanova: *A katolikus Lengyelország a kereszténység utáni Európában*. 2000, 2004. december. 5–12.
61. Peter L. Berger: *Vallás és európai integráció. Néhány megjegyzés Amerikából*. 18.

62. Georg Weigel: *The Cub and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*. Basic Books, New York, 2005. 78.
63. Uo. 136.
64. Uo. 148.
65. Daphna Canetti-Nisim: *Two Religious Meaning Systems, One Political Belief System: Religiosity, Alternative Religiosity and Political Extremism*. In: *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. (Eds. Leonard Weinberg – Ami Pedahzur) Frank Cass, London, Portland OR, 2004. 35–54. 41.
66. Uo. 41.
67. Lásd Bob Altemeyer: *The Authoritarian Specter*. Harvard University Press, Cambridge–London, 1996.
68. Lásd ehhez Theodor W. Adorno – Else Frenkel-Brunswik – Daniel J. Levinson – R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*. Harper and Brothers, New York, 1950.
69. Vö. többek között Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. 557; Umberto Eco: *Az új középkor*. (Vál. Barna Imre, ford. Barna Imre – Schéry András – Szénási Ferenc) Európa Könyvkiadó, Bp., 1992.

