

GÁNÓCZY SÁNDOR

ATEIZMUS ÉS SZEKULARIZÁCIÓ MINT TEOLÓGIAI TÉMÁK

Az I. és II. Vatikáni Zsinat tanítása

■ A jelenleg hangadó keresztény teológia számára az ateizmus és a szekularizáció jelenségei fontos problémákat képeznek. Különösen igaz ez a II. Vatikáni Zsinat óta, ahol a hagyományos hitvédő alapállás helyett a dialógus keresése lett mérvadó. Az 1870-ben véget ért I. Vatikáni Zsinat még megelégedett azzal, hogy a korabeli racionalizmus követőit kiátkozza, és pedig azzal érvelve, hogy a racionalizmus állítása ellenére az emberi értelem képes saját erejéből és a teremtett dolgok megfigyelése révén „az egy igaz Istent mint Teremtőnket és Urunkat megismerni”.¹ Eszerint a zsinat, a filozófiai „teizmus” értelmében, Isten létezésének bizonyíthatósága mellett tört lándzsát. Ugyanakkor az istentagadást vagy vétkes tudatlanságnak, vagy egyenesen bűnnek nyilvánította.

Az első világháború után egyre inkább a kommunizmus mutatkozott az ateista ideológia legjellegzetesebb formájának. A katolikus tanítóhivatal könnyen ki tudta mutatni, hogy itt egy totalitárius ateizmusról van szó, és hogy ez, minden ígérete ellenére, nem az elnyomott társadalmi osztályok felszabadításához, hanem sokkal inkább elnyomó diktatúrákhoz és a vallásüldözés különböző formáihoz vezetett. Ebből a tapasztalatból kiindulva nem volt nehéz az ateizmus többi fajtáját is az embertelenség vádjával illetni.²

Az 1965-ben befejezett II. Vatikáni Zsinat jelentős változást hozott. Elítélő kijelentésektől tartózkodott. Az ateizmust tárgyilagos módon korunk egyik jellegzetességének nevezte, és ugyanakkor okozati elemzés tárgyává tette. Felvetette a kér-



Az újkor, minden mitikus és szakrális világértelmezést maga mögött hagyva, az emberi megismerés világi jellegét és annak öntörvényűségét követelte és követeli.

dést, miért és milyen körülmények között vallják magukat sokan ateistáknak. A *Gaudium et spes* című lelkipásztori konstitúció megkísérli ennek a világnézetnek a „gyökereit” azonosítani.³

A szöveg szerzői nem mulasztják el a kimondottan tagadó ateizmust az agnoszticizmustól megkülönböztetni, amiben egy finom utalást lehet találni az ún. „negatív teológiára”, amely abból indul ki, hogy Isten létezéséről és létéről sokkal többet nem tudunk, mint amennyit tudunk. Következésképpen nem helyes az ún. „istenbizonyítékoknak” több jelentőséget tulajdonítani, mint egy hipotézisnek, illetve feltételezésnek. Tudvalevőleg a Biblia sem él „metafizikai istenérvekkel”, hanem „az emberi élettapasztalatot tükröző metaforákkal és példabeszédekkel”.⁴

Ugyanakkor a szöveg utal a természettudományos kutatás berkeiben mutatkozó hajlamra, amelynél fogva csakis olyan ténymegállapításokat tartanak a valóságnak megfelelőnek, amelyek a tudományos megfigyelés, tapasztalás, számítás és kísérlet eszközeivel lettek „verifikálva”. Amennyiben ezt az igazságfogalmat az emberre mint egészre alkalmazzák, a redukcionizmus végletébe esnek.

Megkérdőjelezi a zsinat az ateista világnézetnek azt az önelégültségre hajló formáját is, amely szerint az embernek nincs szüksége istenhitre, hogy önmagát teljes mértékben meg tudja valósítani. Természetesen itt sok minden függ attól, hogy az így gondolkodó személy milyen istenképből indul ki. Nem biztos, hogy ez a kép megegyezik a Jézus által kinyilatkoztatott és átélt istenképpel. Lehet az torzkép is.

De talán a legelterjedtebb módja az istentagadásnak az, amely jogosultságát az egyház történelmében Isten nevében elkövetett vagy megtűrt embertelenségek elutasításában látja. Az itt a kérdés, hogy miként lehet egy olyan Istenben bízó hittel hinni, akit egy gyakorlatilag istentelen egyház hirdet. A klasszikus érvelés ebben az összefüggésben főleg az inkvizícióra utal, amely erőszakkal próbálta az igaz hit elfogadását elérni, amelynek állítólagos tárgya a szeretet és a szabadság Istene. Itt az ateista állásfoglalás az egyházi elmélet és gyakorlat közötti ellentmondásra támaszkodik, és az istenkritika egybeesik az egyház-, illetve valláskritikával.

Ebben az összefüggésben érthető, hogy a zsinat a vitatott istenkérdést nem pusztán a lét, hanem ugyanakkor az együtt-lét szintjén kívánja felvetni. Arra utal, hogy a felebaráti szeretet gyakorlása, amelyben a hitelesen keresztény istenhit elengedhetetlen erkölcsi következménye áll, abban a meglátásban találja alapját, hogy az Újszövetség Istene nem magányos egyeduralkodó, hanem egyenlő alanyok szeretetközössége. Így kerül be az ateizmus elemzésébe és vitatásába az Atya, a Fiú és a Szentlélek közösségének megemlézése.⁵

Az utalás emlékeztet Erik Peterson tételére, amely szerint a Szentháromság mint egyenlő személyek közössége előképe és sugalmazása lehet egy valóban demokratikus társadalomnak is.⁶

De a II. Vatikáni Zsinat nemcsak annyiban újít, hogy számot vet korunk ateizmusainak sokféleségével, és azokat elméleti válaszadásra méltatja, hanem azzal is, hogy állást foglal a magukat ateistáknak valló személyek sorsára vonatkozólag is. A *Lumen gentium* konstitúcióban ezt olvassuk: „Az isteni gondviselés nem utasítja el a szükséges segítséget azok üdvösségéhez, akik saját hibájukon kívül nem érkeztek még el Isten világos ismeretéhez, de becsületes életre törekcsenek. Mindazt, ami náluk jó és igaz, az egyház az Evangélium előkészítésének tekinti.”⁷ A hitelesítés kérdéseivel foglalkozó dokumentumban pedig ez áll: „Isten azokat az embereket is el tudja vezetni a hithez, akik saját hibájukon kívül nem ismerik az Evangéliumot, olyan utakon, amelyeket egyedül Ő ismer.”⁸

■ Természetesen a keresztény teológus ebben a témakörben nem csupán az egyházi tanítóhivatal szócsöve. Amennyiben tevékenysége tudomány, egyénileg is kutatást folytat, például úgy, hogy az ateista gondolkodók műveit tanulmányozza, és alapvető szándékaik és megvallott nézeteik után kérdez. Ez az eljárás lehetővé teszi, hogy jobban lássa, miben gondolkodik egy adott szerző másként vagy esetleg hasonló módon, mint ő. Amennyiben közös értékeket fedez fel, jobb esélyek adódnak nemcsak a párbeszédre, de annak alapján együttműködésre is.

Néhány példát szeretnék felhozni, amelyekben egyéni kutatásom eredményei is szóhoz jutnak. Kezdem Spinozával. Nem kis csodálkozásomra szolgált, hogy néhány filozófus benne egy bizonyos racionalista ateizmus kezdeményezőjét, sőt képviselőjét látja. Szerintem ez súlyos tévedés. Főleg az az állítás nem állja meg a helyét, hogy ez a nagy gondolkodó Isten létét az anyagi természettel azonosítva (*deus sive natura*) a panteizmus mellett tett volna hitet. Spinoza valójában Istent mint az „abszolút végtelen létezőt” definiálta, aki minden más létezőnek okozója, aki szükségszerűen más, mint a teremtmények, aki teljes mértékben szabad, és aki mindent, ami csak létezik, magában foglal. Eszerint sokkal inkább pan-en-teizmusról van szó, mintsem panteizmusról. Az alapvető különbséget Isten és a nem isteni létezők között Spinoza azzal fejezi ki, hogy csakis az előbbit nevezi „*natura naturans*”-nak, azaz természetteremtő természetnek, míg az utóbbiakat csupán a „*natura naturata*”, vagyis a természetté tett természet képviselőinek tekinti. Mindez nem mond ellent a Bibliának és a keresztény teremtéstannak.⁹

Közös értéket látok még abban is, hogy Spinoza éppúgy ellenszegül Descartes dualista embertanának, mint azt a modern teológiai antropológia teszi: az ember nem egy halandó testi és egy halhatatlan lelki szubsztanciából tevődik össze, hanem a maga egészében szétválaszthatatlanul egy testi-lelki létező. Ez érvényes a kérdés istentani vetületére is, nevezetesen a megtestesülés fogalmában.

Egy másik közös érték: a Biblia történeti-kritikai értelmezése. Joggal tekintjük Spinozát a katolikus Richard Simon (+1712) mellett a modern bibliamagyarázat megalapozójának. Ez a módszer jut érvényre filozófusunk nagy teológiai művében, a *Tractatus theologico-politicus*-ban is, ahol az Ó- és az Újszövetség szövegeit mint valóban zsidó-keresztény biblikus magyarázza. Hogy egy ilyen gondolkodót az ateisták közé lehetne sorolni, azt igen kétségesnek tartom. Sokkal inkább tekinthető egy olyan szekularizált és demokratikus társadalom előfutárának, amelyben azonban a radikális humanizmus nem követel istentagadást.¹⁰

Egy másik példát Ludwig Feuerbachban látok. Nála az ember nincs már Istenben mint mindent átfogó valóságban, hanem Isten pusztán mint képzelete teremtménye áll szemben vele: „Az isteni lét nem más, mint az emberi, jobban mondva az emberi lét, amennyiben azt az egyéni, valóságos és testi embertől elkülönítve képzeljük el, és mint az istenit tiszteljük.”¹¹ Következőleg a teológiát ki kell cserélnünk egy olyan antropológiával, amely az istenkérdést teljes mértékben mint emberkérdést tárgyalja, és pedig mint a szerencsétlen egyed vágyalmát egy földöntúli boldogságról. Kielégületlen öntudatunk „vetíti ki”, képzelet el azt az elérhetetlen ideált, amelyet istennek nevez.

Úgy vélem, hogy ebben az elméletben is fel lehet fedezni egy közös értéket. Azt, amelyet a keresztény teológia is ismer mint az ember vágyát a kiteljesedésre, azaz üdvösségre. A hívő maga is legegényibb várakozásait investálja istenhitébe, amikor is abban bíz, aki neki átfogó és örök boldogságot ígér. Természetesen a teológia szemében nem ez a vágy „teremti” Istent, hanem a szeretet Istene közeledik a vágyakozó emberhez, elsősorban Jézus személyében.

Marx követi Feuerbachot, amennyiben a valláskérdést a kiteljesedésében megátolt, elnyomott ember szempontjából veti fel. De ő nem a boldogtalan egyed, hanem a kihasznált társadalmi osztályok sorsával akar foglalkozni. Kiindulópontja nem pszichológiai, hanem inkább szociológiai és politikai. Mindenekelőtt azokat a gazdasági és társadalmi körülményeket elemzi, amelyek között az iparosodó európai országok munkásosztályai kénytelenek élni. Innen vonja le a következtetést, hogy a dolgozó tömegek csakis anyagi életfeltételeik forradalmi változásától várhatnak egy jobb jövőt, nem pedig valamiféle vallásos magatartástól. Az „új ember” nem az égből fog alászállni, hanem a saját erejéből fog előtörni és magát mint szabad embert megvalósítani. A vallás, bár lehet egy ideig „az elnyomott teremtmény sóhaja”, anélkül hogy megszűnne „a nép ópiuma” lenni, életharcában végül is gátolja, erőtlentí. Mit eredményezhet a vallás? Talán „tiltakozást a valóságos nyomor ellen”, amely sokaknak ezt a világot „siralomvölgygé” teszi. De mint ilyen is előbb még szigorú kritikán kell átesnie, hogy hozzá tudjon járulni az elnyomottak tényleges felszabadulásához.¹²

Minden arra mutat, hogy Marx szemében a vallás elsősorban isteni tekintélyre hivatkozó törvények, hagyományok, szertartások, tanok kritikátlan követésében áll, a hatalmi eszközökkel élő klérus vezetése alatt, és sokkal kevésbé abban a személyes meggyőződés alapján megélt, a megtestesülés Istenébe vetett hitben, amely, mint Szent Pál hangsúlyozza, a felebaráti szeretetben tevékeny (vö. Gal 5,6). Marx nem tesz különbséget vallás és hit között, úgyhogy istentagadása főleg a vallás elutasításában, illetve kritikájában talál kifejezést, és nem látszik tudomásul venni a francia Frédéric Ozanam vagy a német Wilhelm Emmanuel von Ketteler, sem a keresztényszocializmus más, korabeli képviselőinek tevékenységét, akik hitüket a Szent Pál-i elv értelmében mindenekelőtt a szociális igazságosság terén kívánták gyümölcösöztetni.

Szerintem a keresztény és a marxista világnézet közös értékeit főleg a neomarxisták, Vitezslav Gardavský, Milan Machovec, Roger Garaudy és főleg Ernst Bloch mutatták ki. Bloch egyenesen az istenkérdést emelte ki, amikor is azt írta, hogy az Exodus Istene nemcsak a nép felszabadítójának bizonyul, hanem léte legmélyén, lényegében (*Seinsbeschaffenheit*) az emberiség jövőjét képviseli. Az Isten név jelentése nem más, mint a „még nem megvalósult emberi lét ideálja”.¹³ A marxista humanizmus elsődleges feladata nem a vallás és az egyház elleni harc, hanem az, hogy mint a zsidó-keresztény világnézet „törvényesen elismert örököse” lépjen fel. A marxizmusnak más neomarxisták szerint is szüksége van a kereszténység humanista értékeire, hogy ne essen a sztálinista barbarizmus végleteibe.¹⁴

Semmi sem fejezi ki jobban azt, hogy a diktatúrát elutasító szocialista humanizmus osztja a Bibliában gyökerező ideálokat, mint a latin-amerikai felszabadulási mozgalmak, amelyekben a két különböző világnézet képviselői együtt tudtak működni. Ezt tükrözi vissza az elmélet terén az ún. „felszabadítási teológia”.

Nietzsche ateizmusa szintén helyet kaphat ebben a fejezetben. Ő ugyanis mint a korlátlan emberi szabadság apostola és minden vallásos gyámkodás elutasítója óhajtott az „*Übermensch*” eljövételét, aki egyedül dönt sorsáról, „túl minden jón és rosszon”. E célból hirdette meg Isten halálát, anélkül hogy pontosította volna, milyen istenét. De ugyanakkor csaknem a nagy misztikusok módjára érezte azt a nagy úrt és azt a nagy „hideget”, amelyet az eltávolított Isten maga helyett hagy. Ebbe az ürbe kiáltotta bele egyszer: „gyere vissza!”

Ami Freud ateizmusát illeti, mely a vallást ösztönök hatása alatt létrejövő és betegesnek mondható illúzióknak tekinti, amely megakadályozza az embert, hogy valóban érett, öntudatos és szabad felnőttné legyen, abban is lehet, egy kis jóakarattal, közös értékeket felfedezni. Gondoljunk csak a Szent Pál-i vallomásra: „Gyermekkoromban úgy beszéltem, mint a gyermek [...], úgy ítéltam, mint a gyermek. De amikor el-

értem a férfikort, elhagytam a gyermek szokásait.” (1 Kor 13,11) A krisztusi hit is szellemi érettséget ígér a hívőnek.

Végül gondolatmenetem továbbvitele érdekében nagyon fontos a természettudományok metodológiai *a*-teizmusát megemlíteni. Számukra az „isten nélküli” beszéd egyszerűen a kutatáshoz elengedhetetlen tárgyilagosság előfeltétele. A fizikus és a biológus nem teheti függővé megismerését szubjektív meggyőződésektől, így egyéni hitétől vagy világnézetétől. Tudományos következtetései ettől függetlenek, érvelésében az istenkérdés nem játszhat szerepet. Tehát még a teológus is, sőt mindenekelőtt ő, elfogadhatja Laplace Napóleonnak adott válaszát: „Fenség, nekem nincs szükségem az Isten-hipotézisre.” Szintúgy igazat adhat Bertolt Brechtnek, aki a pilóta kijelentését idézte: „Amikor repülök, ateista vagyok.” Mindazonáltal teológiai szempontból ezekben a kijelentésekben is egy közös érték mutatkozik meg: az objektív, tárgyilagos megismerés és beszéd értéke. Ez készleti a hittudományt is például arra, hogy Jézusról, ha csak lehet, a történelmileg igazolható információkból kiindulva beszéljen.

A tudományok által követelt istennélküliség tehát nem ideológiailag, hanem módszertanilag indokolt. Mint ilyen, jó példa arra, amit a „szekularizáció” fogalma fejez ki. Az újkor, minden mitikus és szakrális világertelmezést maga mögött hagyva, az emberi megismerés világi jellegét és annak öntörvényűségét követelte és követeli.

Ateista humanizmus és teológiai antropológia

■ Az említett, szórványosan megtalálható közös értékek csak részleges módon hozzák egymáshoz közel korunk „istenes” és „istentelen” világnézeteit. Egy ennél jelentősebb és szorosabb közeledést ígér az a teológiai rendszer, amelyet „teológiai antropológiának” nevezünk, és amely alapvetőbb szinten felel meg az ateista humanizmusok célkitűzéseinek. Ez az új hittani embertan jelentős katolikus és protestáns teológusok munkájának köszönhető.

Az előbbieket között kimagasló szerepet játszott Yves Congar, aki újtomista elvekből kiindulva egy erősen evilági emberfogalmat dolgozott ki, és annak alapján lett a II. Vatikáni Zsinat egyik legbefolyásosabb teoretikusa. Nagy részben neki köszönhető a *Gaudium et spes* című lelkipásztori konstitúció megfogalmazása, szintúgy a világi hívek egyházi hivatását kifejtő teológia.¹⁵ Az ő befolyására jött létre a római hatóságok ellenszenvét kiváltó ún. *nouvelle théologie*, amely nagy jelentőséget tulajdonított az ateista humanizmus képviselőivel folytatott párbeszédnek.

Német részről a zsinat munkáját főleg Karl Rahner inspirálta. Az ő érdeme volt a felvilágosodásban gyökerező és Kant által továbbgondolt „*Wende zum Subjekt*”-nek, az emberi alanyiságot a filozófia központjába helyező törekvésnek a keresztény hit-tanban való érvényre juttatása. Számára az ember „*Wesen der Transzendenz*”, transzcendentális létező, aki csak úgy talál önmagára, ha önmagán túlhalad, ha a más létező felé újra meg újra megnyílik. Teheti ezt az Istenbe vetett hit aktusában vagy egy nem isteninek ítélt abszolútum igenlésében, ám mindkét esetben ugyanaz a szellemi törekvés jut érvényre, éspedig úgy, hogy nem pusztán az értelem, hanem az egész ember – akarat, szeretet, érzelem – mozgósítja magát.

Következőleg az a vallási törekvés, amely a teizmus értelmében mindent az ésszerű istenbizonyítékoktól vár el, és Istent magát a legmagasabb rendű létezővel vagy a természetes oksági láncolatok első okával azonosítja, nem felel meg az ember valóságos igényének. Ezzel szemben sokkal jobban megfelelni látszik neki az emberhez közel jövő, sőt Jézus személyében emberré lett Isten. Benne lesz nyilvánvaló, mint Rahner hangsúlyozza, hogy az isteni szeretet lényegében emberközpontú. Ezért minden hiteles keresztény beszéd Istenről egyben emberről szóló beszéd, an-

nak alanyiságát értékelő teológia. Az „isteni” és az „emberi” korrelatív fogalmak. Ez a dolog még akkor is így áll, ha valaki teljes jóhiszeműséggel úgy véli, hogy az „istenit” az „emberi” ellentétéként tagadnia kell.¹⁶

A jóhiszeműség kérdése természetesen nem a pusztá elmélet, hanem az erkölcsi gyakorlat szintjén kap megfelelő választ. Így az olyan istentagadók és nem keresztények, akik nem ismervén Jézust és az Ő evangéliumát, gyakorlatilag a szerint élnek, Rahner teológiája alapján megérdemlik az „*anonyme Christen*”, vagyis a „névtelen keresztények” megnevezést.¹⁷

Református oldalról főleg Karl Barth kísérelte meg az ateista humanizmusokat teológiailag értelmezni. Érvelésének kiindulópontjához tartozik a vallás és a hit közötti lényegi különbség elemzése. Mi a hit? Az ó- és újszövetségi írások egybehangzó tanítása szerint olyan bizalom a megbízhatónak bizonyult Istenben, amely a felebaráti szeretet gyakorlására indít.¹⁸ Az Evangélium értelmében vett bízó hit nem merül ki egy adott tan elfogadásában, hanem értelmünket, akaratunkat és érzésvilágunkat egyaránt mozgósítja. Ez a magatartás nemcsak Istenre és Krisztusra irányul, hanem magában foglalja a személyek közötti viszonyokat, például baráti, házastársi és szövetségi hűségekre is készlet. Minden változatában egyéni meggyőződést és önátadást feltételez.

Ezzel szemben a vallás csak az ágostoni „*religio*” értelmében kölcsönös viszonyt jelentő viselkedés. A nagyon elterjedt cicerói definíció szerint a vallás kultikus, rituális és erkölcsi előírások ismeretében és lelkiismeretes követésében áll. A döntő számára a szabály, a törvény, a hagyomány, az intézmény, a nem vitatható tekintély. Szerintem ilyen értelemben az iszlámot lehet a legvallásosabb vallásnak tekinteni, még ha részben a bízó hitnek is jelentőséget tulajdonít. A nyugati kereszténység történetében a teista filozófia, amely egy bizonyítható istenség vallásos tiszteletét követeli, hasonló magatartást képvisel.

Mármost Barth szigorú kritikát gyakorol egy olyan kereszténységen, amely az itt körülírt magatartással azonosul, és nem az Isten kegyelmébe vetett bizalomból indul ki. Bírálata mögött Luther és Kálvin „*sola fide*” elve áll. Barth a két nagy reformátorral egyetértve marasztalja el mind a teista istenbizonyítékokat, mind a szabálybetartásban és érdemkeresésben álló vallásosságot.¹⁹

Ami az egyházi témakört illeti, Barth minden államvallási törekvést a hiteles kereszténységgel összeegyeztethetetlennek ítél. Ismeretes ellenállása a nemzetiszocialista kormánnyal kiegyező Deutsche Christen mozgalommal szemben. Ebben csúcsosodott ki talán legvilágosabban valláskritikája, úgyszintén az a meggyőződése, hogy egyedül a hit szellemében történő igehirdetéssel, nem pedig hatalmi eszközökkel lehet uralkodó államateizmusokkal hatásosan szembeszállni.

Milyen istenkép jutott itt érvényre? Minden bizonnyal nem a teisták bizonyítható Mindenhatója. Szintén nem a metafizika szenvedésre képtelen, elvont istensége. A kálvinista Barth egész érvelését a megfeszített Krisztusra mint az emberrel együtt szenvedő Istenre összpontosítja. Szerinte a hiteles keresztény hit csak innen indulhat ki. Már ezért sem vonatkozhat rá az ateizmusok jó részének kritikája. Más szóval a legtöbb ateizmus inkább vallásellenes, mint hitellenes. Mivel a krisztushit a halandó emberré lett Istenben bízik meg, igazából nem vádolható a radikális humanizmusok elvetésével.

Jürgen Moltmann messzemenően követi Barth-ot, amikor Krisztust a „megfeszített Istennek”²⁰ nevezi. De számára ugyanaz az Isten, aki emberszeretete hatalmából minden halandónak szavahihető módon ígér új életet és jövőt, joggal nevezhető a reménység Istenének is.²¹ Így érthető, hogy Moltmann *Theologie der Hoffnung* című művében dialógust keres Ernst Blochhal, a *Prinzip der Hoffnung* szerzőjével. Fontos, hogy a neomarxista filozófus szemében Jahvé az Exodus istene, aki egy népközösség

felszabadulását teszi lehetővé, méltán hordozva elképzelt léte mélyén egy jobb jövő ígérését: „*Er hat das Futurum als Seinsbeschaffenheit.*”²² Ritkán hivatkozott egy ateista gondolkodó ilyen messzemenően a Bibliára, és még ritkábban látta Jézusban egy evilági messianizmus képviselőjét, sőt egyenesen a még befejezetlen emberiség Befejezőjét. Ebben az összefüggésben válik érthetővé Bloch kihívó kijelentése: „Csak egy ateista lehet jó keresztény, és csak egy keresztény lehet jó ateista.”²³ A két ellentétes világnézet érdekes módon talál egymásra egy humanista messianizmus terén.

Mindez nem lehet közömbös jelenleg folyamatban levő szellemtörténetünk szempontjából, amelyben számos nagyon különböző társadalom keresi világi, szekuláris jellegének érvényre juttatását.

Szekularizáció és laicizálódás teológiai szempontból

■ Szekularizáción egy adott társadalom világi jellegének olyan érvényre juttatását értem, amely a vallási hagyományok befolyásának csökkentésével, sőt kiszorításával jár. Laicizáláson pedig ennek a folyamatnak egyik kihatását, amely egy adott államnak az egyházakhoz való viszonyát érinti, amennyiben irántuk a teljes semlegesség álláspontját foglalja el. Mindegyiket egyenjogúnak tekinti, egyiket sem részesíti kiváltságos elbánásban, ugyanakkor mindegyik működési szabadságát garantálni kívánja.

Ilyen értelemben tekinti magát például a jelenlegi Francia Köztársaság „*état laïc*”-nak, és követi az állam és az egyházak közötti „*séparation*” elvét. Bár ez az elv egy magát gyakorlatilag államvallásnak tekintő katolicizmus ellen folytatott kultúrharcban kristályosodott ki, jelenlegi követői többnyire tartózkodnak minden militáns vallásellenességtől. Nem hajlanak egyházüldözésre, inkább a különböző felekezetek egyenjogúságát kívánják elősegíteni. Így engedik például az állami iskolák mellett a katolikus, protestáns, zsidó és újabban mohamedán „szabad iskolákat” (*écoles libres*) működni, azzal a feltétellel, hogy anyagi fenntartásukról nagy részben a tanulók szülei gondoskodjanak.

A „laikus” iskolapolitika mögött nem áll szükségszerűen ateista ideológia. Sőt mi több: magukat vallástalannak valló szülők gyakran katolikus iskolákba íratják be gyermekeiket, mert ezeknek tulajdonítanak nemcsak jobb tanítási színvonalat, hanem az erkölcsi nevelés lehetőségét is.

De térjünk vissza a francia „*laïcité*” gyakorlatától a szekularizáció elméletére. Korunkra jellemzően ez a felvilágosodás gondolkodóinak köszönhető vagy legalábbis általuk kihangsúlyozott érték nemcsak filozófiai, hanem teológiai átgondolás tárgyává is lett. Hely hiányában itt csak az evangélikus Friedrich Gogartenre és a katolikus Johann Baptist Metzre szeretnék utalni. Előbbi kimutatta, hogy ez az érték, vagyis a „világ” világiságának értékelése már a bibliai Teremtés könyvében megtalálható. Szembeszállva az akkori nagy befolyású mitikus vallásokkal ez a szöveg nem tekinti az égitesteket istenségeknek, hanem egyszerűen az élők szolgálatában álló világitóeszközöknek és ilyeneként önértékű teremtményeknek (Ter 1,14-18). Más szóval nem a természetfeletti erők adnak nekik önnön működésükre vonatkozó létjogosultságot és értelmet, hanem a Teremtés könyve önmagukban, tehát evilági képességeik alapján értékeli őket.²⁴ Talán még a modern korban felfedezett önszervezés fogalma is átdereng a következő istenszavakban: „Hozzon elő a föld élőlényeket fajuk szerint” (Ter 1,24), „a vizek teljenek meg élőlények sokaságával” (Ter 1,20). Hozzátehetnénk: mindez történéjk saját erejükből. Következőleg nem csupán mint a szakrális hatalom függvénye és eszköze ér valamit, sőt sokat mindaz, ami profán.

Amikor a zsidóságból kifejlődött a kereszténység, és a környező, államvallásként fellépő római politeizmusban istenített császár imádatát elutasította, ezért sokszor a

vértanúság árát fizetvén, szintén ebben a bibliai szellemben foglalt állást. Érdekes módon emiatt a császári hatóságok a keresztényeket az „*atheoi*”, vagyis az ateista névvel illették. Micsoda félreértés, mondhatnánk, ha arra gondolunk, hogy már Jézus is tanította: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (Mt 22,21; vö. Róm 13,7). A kettő között nem az alá- és fölrendeltség viszonya tehát a mérvadó, hanem az egymás mellé rendeltségé és a kölcsönös kiegészítésre hivatott együttműködésé.

A II. Vatikáni Zsinat teológiája ideológiai visszaesésnek tekinti azt a tényt, hogy a politikai érdekből kereszténnyé lett Konstantin császár államvallássá tette a kereszténységet, ami részben az állami és az egyházi hatalom összemosásához vezetett. A későbbi pápaság szintén elfelejteni látszott a jézusi kijelentésben megkövetelt egyensúlyt, amikor a világi hatalmat gyámsága alá igyekezett vetni. Gondoljunk csak a canossai „diadalra” vagy az inkvizícióra, amelyek esetében a szakrális hatalom nem habozott rákényszeríteni magát a világra, a profánra. Érthető, hogy a francia forradalom erre az állapotra szenvedélyes egyházellenességgel, sőt ateista erőszakkal reagált. Hogy ezután a maga részéről az „értelem istennőjét” emelte oltárra, siralmas példáját mutatta egy profán módon istenített világiasságnak.

A katolikus Metz szintén ezekből a történelmi tényekből kiindulva követeli a modern kereszténységtől a világi méltóságában teljes mértékben tiszteletben tartott társadalom önkritikával kezdődő szolgálatát. Ebben áll az általa továbbfejlesztett, de mint említettem, már Erik Petersonnál jelen levő „*politische Theologie*” célkitűzése,²⁵ amely szintén a szekularizáció értékére épít. Szerinte a keresztény világközösségnek úgy kell „beletestesülnie” a társadalmakba, hogy azok világi önértékűségét szolgálatkész módon előmozdítsa.²⁶ Ebben a szellemben próbált Metz nemcsak a dél- és közép-amerikai „felszabadítási teológia” képviselőivel, hanem neomarxista filozófusokkal is dialógust folytatni.

De a világ világiságának teológiai értékelése és szolgálata mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat érdeme. Ezt mutatja főleg a zsinat két dokumentuma: a *Gaudium et spes* (= GS), amelynek témája az egyház a mai világban, és az *Apostolicam actuositatem* (= AA), a világi hívek, azaz a laikusok apostoli hivatásáról szóló dekrétum.

A GS arra vonatkozóan kíván útmutatást adni, hogyan legyen a keresztény világközösség oly módon „kovásza” a társadalmak előrehaladásának, hogy azért sajátosan keresztény szellemben felelősséget vállal. Ilyen értelemben beszél a családról, a férfi és a nő viszonyáról, a gyermekáldásról, a kultúra, a közoktatás, a gazdaság, a nemzetközi együttműködés, a társadalmi igazságosság és a világbéke kérdéseiről. A hangsúlyt arra helyezi, hogy mindezeknek a kérdéseknek a megválaszolása azzal az előfeltétellel történik, hogy az egyház „a világi dolgok autonómiáját” nemcsak elismeri, hanem elősegíteni is kívánja.

Az AA a szekularizáció teológiáját olyan értelemben képviseli, hogy leírja, milyen módon hivatott minden megkeresztelt, „világi” hívő az egyházon belül és annak határain túl az evangéliumi hitet terjeszteni. A szöveg három kiváltságos teret emel ki: a családot, az egyesületeket és az egyházi tanácsokét.

A család annyiban „apostoli” tevékenység tere, amennyiben az anyák és az apák gyermekeiknek nemcsak nevelői, hanem első „hitterjesztői”, legalábbis a családi közösség ideális formájában. (A napjainkban egyre inkább terjedő „egyszülős család” és az újráházasodott elváltak kérdése itt még nem kerül szóba.) A házasság szentsége értelmében megélt családi közösségre jól illik az „*ecclesia domestica*”, vagyis a „házi egyház” fogalma. A zsinat ennek kapcsán a következő szövegekre utal: Róm 16,1-16 és ApCsel 11,9-21 (AA 1), amelyek tanúsága szerint az ősegyházban léteztek házaspárok által vezetett kis létszámú egyházi közösségek.

Az egyesületek azáltal fejtenek ki apostoli tevékenységet, hogy a közös lakóhely, munkahely vagy családi állapot szolgálatot alkalmat a hitet és a hitéletet érintő eszmecserékre és azok alapján szervezett közös tevékenységekre. Itt a szociális kérdések állnak az előtérben (vö. AA 12, 15 és 19).

A különböző egyházközösségi, egyházmegyei munkakörök és a felekezeti tanácsok egyre bővülő közreműködési lehetőségeket biztosítanak a laikusoknak, hiszen így tudják a klérus képviselőit saját szakértelmük alapján támogatni. A kényes kérdés itt az, hogy mennyiben honorálja a hierarchia a világi szakértők véleményét, és mennyiben engedi őket részesülni a döntés felelősségében. Egy ilyen téren tevékenkedő hölgy tréfás komolysággal megfogalmazott szavai szerint a nők az egyházban jelenleg bármit csinálhatnak, kivéve a döntést. A nők egyházi státusa még mindig vita tárgyát képezi. Az egyenjogúság elméleti hangoztatása nem elégíti ki az apostoli tevékenységre készen álló női hívőket (vö. AA 26).

Mindhárom téren előtérbe került azonban egy alapvető megfontolás. A világi hívek egyházi tevékenysége feltételezi autonómiájuk messzemenő tiszteletben tartását, ugyanis nem mint a felszentelt papság szolgálói vagy megbízottai hivatottak mindezekre a tevékenységekre. Az „*actio catholica*” nem az alárendelt munkatársi szerepkörben merül ki, hanem jogot ad öntevékeny és kreatív kezdeményezésekre is (AA 27).²⁷ Ezen a téren is nagy várakozással fordul a világi hívek sokasága Ferenc pápa felé. Hogy a szükséges reformokat nem fogja elmulasztani, talán már az is remélni engedi, hogy Róma jelenlegi püspöke teljes mértékben érvényre akarja juttatni a II. Vatikáni Zsinat kollegialitásával. Ez az egyház nem akar többé merev monarchia, illetve hierarchia lenni.

Néhány következtetés

■ 1. Az ateizmus a kutató teológus szemében ma nem annyira veszélyt és akadályt, mint inkább kihívást jelent, amelyre a megértés és a dialógus eszközeivel lehet válaszolni, többek között közös értékek felfedésével és azok átvitásával.

2. Az államvallási törekvések ma az Evangélium szellemével összeegyeztethetlenebbeknek tűnnek, mint valaha. Hatalmi eszközök bevetésétől várni a saját felekezeti tanainak érvényre jutását olyan hozzáállás, amelyet nem lehet hiteles krisztusi elvekkel igazolni.

3. A szekularizáció nem szükségszerűen istentelen folyamat. Gyökerei részben a Biblia talajába nyúlnak vissza. A laicizálás nem mond ellent egy adott egyház és egy adott állam békés együttélésének.

4. A laikusok felelős részvétele az egyházak kormányzásában éppúgy evangéliumi, mint modern követelmény. A nők egyenjogúsítása az egyházban, nevezetesen a katolikusban és az ortodoxban további reformokra szorul.

■ JEGYZETEK

1. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Herder, Freiburg–Basel–Wien–Rom, 1991. 3025, 3004.
2. Uo. 3371–3774. és 3865.
3. *Gaudium et spes* (= GS) 19.
4. Lásd Gánóczy Sándor: *Milyen értelemben lehet tudomány a keresztény teológia?* Magyar Tudomány 2012. 10. sz. 1256–1267. 1256.
5. GS 21/5.
6. Erik Peterson: *Monotheismus als politisches Problem*. Hegner, Leipzig, 1935.
7. *Lumen gentium* (= LG) 16/1.
8. *Ad gentes* (= AG) 7/1.
9. Baruch Spinoza: *Éthique*. Trad. Charles Appuhn. Flammarion, Paris, 2004. 40–44.
10. Vö. Alexandre Ganoczy: *Christianisme et neurosciences. Pour une théologie de l'animal humain*. Odile Jacob, Paris, 2008. 252–257.
11. Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1974. 54–55.

12. Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Paris, 1884. Lásd szintén Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. I. Berlin/DDR, 1976. 378–380.
13. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967. 1523.
14. Lásd Helmuth Rolfes: *Atheismus/Theismus*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. I. Hrsg. v. Peter Eicher. Kösel, München, 1984. 61–78; itt : 66.
15. Yves Congar: *Jalons pour une théologie du laïcité*. Cerf, Paris, 1954.
16. Karl Rahner: *Atheismus*. In: *Sacramentum Mundi*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1969. 372–383.
17. Karl Rahner: *Atheismus als implizites Christentum*. *Schriften zur Theologie*. III. Benziger, Einsiedeln–Zürich–Köln, 1964. 419–439.
18. Alexandre Ganoczy: *Confiance par-delà la méfiance*. Cerf, Paris, 2013. 297–345.
19. Vö. Karl Barth : *Römerbrief*. Theologischer Verlag. Zürich, 1919.
20. Jürgen Moltmann: *Der Gekreuzigte Gott*. Kaiser, München, 1972.
21. Uó: *Theologie der Hoffnung*. Kaiser, München 1968.
22. Lásd Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
23. Uo. 6.
24. Friedrich Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem*. Friedrich Vorwerk, Stuttgart, 1958.
25. Johann Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*. Grünewald, Mainz, 1968.
26. Uo. 11–45.
27. Vö Anne Soupa – Christine Pedotti: *Les pieds dans le bénitier*. Presses de la Renaissance, Paris, 2010.

