

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KAR

**Új evangelizáció és kultúra**  
**A keresztény üzenet létjogosultsága és dialógus képessége a posztmodern**  
**társadalomban**

Doktori dolgozat

Készítette: Nádor Koppány Zsombor

Konzulens: Dr. Kránitz Mihály

Budapest, 2020

## Tartalom

Bibliográfia. Felhasznált és vonatkozó irodalom .....	3
Bevezetés.....	36
I. Fogalmi, történeti meghatározás.....	39
1. A kultúra és civilizáció, mint jelenség.....	39
1.1. Az antikvitás kultúrafogalma.....	39
1.2. Kultúramítoszok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása.....	41
1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása.....	44
1.4. A kultúra fogalmának a változása a XX. században.....	46
2. A kultúra keresztény fogalma.....	51
2.1. A <i>cultura christiana</i> .....	51
2.2. Az egység megtörése és az újkor okozta kihívások.....	52
2.3. Keresztény kultúrafogalom a modernitás béklyójában.....	54
2.4. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója .....	56
2.5. A katolikus egyház kultúraértelmezései a Zsinat után.....	60
2.5.1. VI. Pál és az <i>Evangelii nuntiandi</i> apostoli buzdítás látásmódja..	60
2.5.2. Szent II. János Pál pápa és az inkulturáció.....	62
2.5.3. XVI. Benedek pápa kultúraértelmezése.....	63
2.5.4. Ferenc pápa kultúrafelfogása.....	65
II. Az evangelizáció, mint jelenség a társadalomban.....	68
1. Kereszténység és kultúra.....	68
1.1. A probléma gyökerei.....	68
1.2. Megoldási javaslatok a felvilágosodástól a posztmodernig.....	69
1.2.1. Krisztus a kultúrával szemben.....	70
1.2.2. A kultúra Krisztusa.....	72
1.2.3. Krisztus a kultúra felett.....	76
2. A hit védelme.....	85
2.1. Az apologetika fogalma.....	85
2.2. Hitvédelem az őskereszténységtől a párbeszéd korszakáig.....	86
2.2.1. Az evangélium védelme és továbbadása az ősegyházban.....	86
2.2.2. Az intézményes hitvédelem kora.....	90
2.2.3. A párbeszéd, mint a hitvédelem eszköze.....	91
3. Az ateista humanizmus és a posztmodern csődje.....	93

3.1. Az ateizmus fogalma és kialakulásának okai.....	93
3.2. Az ateizmus történetének áttekintése és főbb irányai.....	95
3.2.1. A francia forradalom és a hozzá kapcsolódó ateizmus.....	95
3.2.2. Az ateizmus szellemi megalapozói.....	98
3.2.3. Ateizmus és természettudomány.....	101
3.2.4. Isten halála és az egzisztencialista ateizmus.....	104
3.3. Az ateista humanizmus csődje.....	106
3.4. A posztmodern fogalma és jelensége.....	107
III. A keresztény örömhír napjaink kultúrájában. A kialakult helyzet és kísérlet a válaszadásra.	
1. A posztmodern világérzés hatása a vallási gondolkodásra .....	112
1.1. Posztmodern, vallás és szekularizáció.....	112
1.2. Posztmodern az egyházban, egyház a posztmodernben.....	123
1.3. Egy hamis spiritualizmus kísértése és a keresztény lelkiesség.....	126
1.4. A vallásszociológia segítségül hívása.....	132
2. A XX. század második felének új teológiai hangsúlyai.....	135
2.1. Rövid kitekintés: A <i>nouvelle théologie</i> és a II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai változások a római katolikus egyházban.....	135
2.2. Az emberi kultúra fejlődésének teljessége a <i>Populorum progressio</i> és a <i>Caritas in veritate</i> tanítása tükrében.....	145
2.3. Felhívás egy földrész lelkéért: Szent II. János Pál pápa tanítása az <i>Ecclesia in Europa</i> kezdetű apostoli buzdításban.....	154
IV. Új helyzet: az evangelizáció továbbadása a posztmodern társadalomban.....	161
1. A kereszténység 'kulturális lehetőségei' és sajátos küldetése napjaink európai kultúrájában.....	161
1.1. A kulturális pluralizmus teológiai vetületei.....	161
1.2. Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége.....	168
1.3. Apologetikai megfontolások a XXI. század elején.....	178
2. Tanúságtétel és új evangelizáció.....	184
2.1. Közösségi tanúságtétel: a jellé vált egyház egy pluralista világban.....	184
2.2. Egyéni tanúságtétel: a hívő ember napjaink kultúrájában.....	191
2.3. Új evangelizáció Európában, a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak pápai tanításának tükrében.....	198
Befejezés.....	204
Idegen nyelvű összefoglalás.....	207

## Bibliográfia

### Felhasznált és vonatkozó irodalom

#### 1. Bibliakiadások

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1997.

*Biblia, Káldi–Neovulgata*, Szent Jeromos Bibliatársaság, Budapest 2015.

*Biblia Sacra Vulgata*, GBS, Stuttgart 1994.

*Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SZIT, Budapest 2015.

*Biblia. Revideált Új Fordítás*, Kálvin Kiadó, Budapest 2014.

*Good News Bible*, The Bible Societies, HarperCollins, London 2012.

*Novum Testamentum Graece*, (27. edition) GBS, Stuttgart 2016

*Szent Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Magyar Bibliatársulat, Budapest 2018.

#### 2. Szótárak, lexikonok

*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, (szerk. Geisler, N.), Baker Books, Michigan 1999.

*Biblikus Teológiai Szótár*, (szerk. León, X.–Dofour), SZIT, Budapest 2009.

*Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

*Dictionnaire des religions*, (szerk. Eliade, M. – Couliano, I. P.), Plon, Paris 1990.

*Dictionnaire des religions*, (szerk. Poupard, P.), PUF, Paris 1984.

*Dictionnaire de théologie*, (szerk. Eicher, P.), Cerf, Paris 1988.

*Dizionario di teologia fondamentale*, (szerk. Latourelle, R.– Fisichella, R.), Cittadella Editrice, Assisi, 1990.

GIBELLINI, R., *La Teologia del XX<sup>mo</sup> secolo*, Quariniana, Brescia 1992.

HAAG, H., *Bibliai lexikon*, (szerk. Viczián, J.–Putnokyné, R. P.– Vándorné, T.K.), SZIT, Budapest 1989.

*Hitvallások és az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, (szerk. Denzinger, H.– Hünermann, P.), SZIT, Budapest 2004.

*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I-III., (szerk. Andersen, A.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980-1984.

KÖNIG, F., *Religionswissenschaftliche Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Herder, Freiburg, 1956.

KRÁNITZ, M.– SZOPKÓ, M., *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, SZIT, Budapest 2016<sup>3</sup>.

*Lexikon der katholischen Dogmatik I*, (szerk. Beinert, W.), Herder, Freiburg 1987.

*Magyar Katolikus Lexikon I-XVI*, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2004-2013.

MONDIN, B., *Pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001.

*Neues Theologisches Wörterbuch*, (szerk. Vorgrimler, H.), Herder, Freiburg 2000.

*Nuovo dizionario di teologia* (szerk. Barbaglio, G.– Dianich, S.), Paoline, Cinisello Balsamo 1996.

*Nuovo dizionario di teologia biblica* (szerk. Rossano, P.– Ravasi, G.– Ghirlanda, A.), Paoline, Cinisello Balsamo 1994.

RAHNER, K.– VORGRIMLER, H., *Teológiai kieszótár*, SZIT, Budapest 1980.

SCHÜTZ, CHR., *A keresztény szellemiség lexikona*, SZIT, Budapest 1993.

*Storia della Teologia I-III* (szerk. Dal Covolo, E.– Fisichella, R.), EDB, Bologna 1995.

*Storia della Teologia I-IV* (szerk. Pacomio, L.), Piemme, Casale Monferrato 1993-1997.

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X* (szerk. Kittel, G.), Stuttgart 1933-1979.

### 3. Tanulmányok

*A kereszténység és az európai tradíció*, (szerk. Tallár, F.), Osiris, Budapest 2001.

*Az értelmezés hatalma*, (szerk. Geertz, C.), Századvég Kiadó, Budapest 1944.

ADAM, K., *A katolicizmus lényege*, SZIT, Budapest 1936.

ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, SZIT, Budapest 2001.

ALLEN, D., *Christian Belief in a Postmodern World*, John Knox Press, Louisville 1989.

AMALADOSS, M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, EMI, Bologna 2000.

ANZENBACHER, A., *Keresztény társadalometika*, SZIT, Budapest 2001.

AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatosa I-II*, Gede Testvérek, Budapest 2014.

ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, Európa Kiadó, Budapest 1987.

ARNOLD, M., *Culture and Anarchy*, Cornhill, London 1869.

ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2018.

*Az Egyház a 21. században* (szerk., Kock, M.) Kálvin Kiadó, Budapest 2004.

*Az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd útja*, (szerk. Nagypál, Sz.), L' Harmattan, Pannonhalma 2009.

- BALTHASAR, H. U. von, *A dicsőség felfénylése I-III.*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004-2007.
- BALTHASAR, H. U. von, *A Theology of History*, Ignatius Press, San Francisco 1994.
- BALTHASAR, H. U. von, *La verità è sinfonica: Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaka Book, Milano 1991.
- BANNIARD, M., *La genesi culturale dell'Europa (V-VIII secolo)*, Laterza, Roma 1994.
- BARNARD, A., *Storia del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 2002.
- BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelischer Verlag A.G., Zürich 1957.
- BEINERT, W., *A kereszténység. A szabadság lélegzete*, Vigilia Kiadó, Budapest 2005.
- BÉKÉS, G., *Istenkeresés*, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma 1991.
- BELLAH, R. N., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, London 2011.
- BENATAR, D., *Better never to have Been: The harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- BENEDICT, R. F., *Patterns of Culture*, Mariner Books, Boston 2005.
- BERAN, F.– LENHARDT, V., *Az ember útja. Az Egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 2017.
- BERGER, P. L.– HUNTINGTON, S., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York, Oxford University Press 2002.
- BERGER, P. L., *The Desecularization of the World. A Global Overview*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1999.
- BERGER, S., *Religion in West European Politics*, London, Frank Cass 1982.
- BERGSON, H., *Az erkölcs és a vallás két forrása*, SZIT, Budapest 2002.
- BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- BARNARD, A., *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- BLONDEL, M., *L'azione*, La Scuola, Brescia 1970.
- BOCKMUEHL, K., *The Story of Modern Protestant Theology*, Regent College Publishing, Vancouver 2007.
- BODA, L., *Inkulturáció, Egyház, Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése*, Mundecon Kiadó, Budapest 1994, 113-116.
- BOHANNAN, P.–GLAZER, M., *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem Kiadó, Budapest 1997.

- BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, Jel Kiadó, Budapest 2007.
- BOSCH, D. J., *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat Kiadó, Budapest 2005.
- BOYLE, N., *Who are We now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh-Notre Dame 1998.
- BÖCKENFÖRDE, E., *Staat–Gesellschaft–Kirche*, Herder, Freiburg 1983.
- BROWN, P., *Az európai kereszténység kialakulása*, Osiris, Budapest 1999.
- BRUCE, F. F., *The Defense of the Gospel in the New Testament*, MI: Eerdmans, Grand Rapids, 1959.
- BRUNI, L.– ZAMAGNI, S., *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jóllét*, L'Harmattan, Budapest 2013.
- BUBER, M., *Königtum Gottes*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1956.
- BÜRKLE, H., *Az istenkereső ember. A világvallások istenkeresése*, Agapé Kiadó, Szeged 1998.
- CAMERON, H., *Social capital in Britain: are Hall's membership figures a reliable guide?*, ARNOVA, Miami 2001.
- CAMUS, A., *Regényei. Közöny. A pestis. A bukás*, Európa Kiadó, Budapest 1970.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- CASSIRER, E., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven 1944.
- CHADWICK, H., *A korai egyház*, Osiris, Budapest 1999.
- CHADWICK, O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- CHARTIER, R., *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- CHENU, M.– D., *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest 1999.
- CHENU, M.– D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985.
- CAHONNEE, L. E., *The Dilemma of Modernity, Philosophy, Culture, and anti-culture*, State University of New York Press, Albany 1988.
- CLOONEY, F. X., *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.
- COLERIDGE, S. T., *On the Constitution of Church and State*, (szerk., Barrel, J.), Routledge and Kegan Paul, London, 1972.
- CONGAR, Y., *Szeretem az egyházat*, Vigilia Kiadó, Budapest 1994.

- COX, H., *Religion in the secular City: toward a postmodern Theology*, Simon and Schuster, New York 1984.
- CROISSET, M., *A görög kultúra*, Holnap Kiadó, Budapest 1994.
- CULLMANN, O., *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000.
- D’COSTA, G., *The making and meaning of Religions*, Wiley–Blackwell, Oxford 2009.
- DANIELOU, J., *A történelem misztériuma*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006.
- DARWIN, C., *A fajok eredete*, Typotex Kiadó, Budapest 2005.
- DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2010.
- DAVIE, G., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- DAVIS, J. M., *New Buildings on Old Foundations*, International Missionary Council, New York 1947.
- DAWKINS, R., *A vak órásmester*, Kossuth Kiadó, Budapest 2005.
- DAWSON, C., *Európa születése*, Athenaeum Kiadó, Budapest é.n.
- DAWSON, Ch. *Religion and Culture*, Gifford Lectures, New York 1948.
- DERRIDA, J., *Grammatológia*, Typotex, Budapest 2014.
- DESCARTES, R., *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest 1994.
- DHAVAMONY, M., *Christian Theology of Inculturation*, PUG, Roma 1997.
- DIANICH, S., *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, EDB, Bologna 2016.
- DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern, Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, SZIT–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2012.
- DOBBELAERE, K., *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, Frankfurt 2002.
- DOWNS, A., *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Brothers, New York 1957.
- DULLES, A., *A History of Apologetics*, Ignatius Press, San Francisco 2005.
- DULLES, A., *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 2001.
- EBELING, G., *Isten és szó*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995.
- ELIAS, N., *A civilizáció folyamata*, Gondolat Kiadó, Budapest 2004.
- ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, Budapest, SZIT 2003.
- ERDŐ, P., *Egyház, kultúra, társadalom– beszélések, írások, interjúk*, SZIT, Budapest 2011.
- ERIKSEN, T. H., *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába*, Gondolat Kiadó, Budapest 2009.
- ETZIONI, A., *The Moral Dimension toward a New Economics*, The Free Press, New York 1988.



- FISICHELLA, R., *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- FITZGERALD, M. L., *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2007.
- FRAZER, J. G., *Az aranyág*, Osiris, Budapest 2019.
- FRENYÓ, Z., *Korfordulón*, MTA Filozófiai Intézet, Budapest 2015.
- FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, Kairosz Kiadó, Budapest 2018.
- FRENYÓ, Z.– TURGONYI, Z., *Jacques Maritain*, L'Harmattan, Budapest 2006.
- FREUD, S., *Egy illúzió jövője*, Párbeszéd Kiadó, Budapest 1991.
- FREUD, S., *Mózes és az egyistenhit*, Bibliotheca Kiadó, Budapest 1946.
- FREUD, S., *Totem és tabu*, Belső Egészség Kiadó, Budapest 2011.
- GADAMER, H. G., *Igazság és módszer*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984.
- GAITA, R., *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, Melbourne 1999.
- GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura*, San Paolo Edizioni, Milano 1999.
- GÁL, F., *A hit ébresztése*, SZIT, Budapest 1967.
- GEERTZ, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998.
- GEISLER, N. L., *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books, Michigan 1999.
- GERÉB, J., *A római kultúra legjelentősebb vonásai*, Anakreón Kiadó, Budapest 1995.
- GIUSSANI, L., *A modern ember vallási tudata. A keresztény tapasztalat útján*, Vigilia Kiadó, Budapest 1994.
- GOGARTEN, FR., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953.
- GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában*, Gondolat Kiadó, Budapest 2018.
- GREEN, M., *Evangelism and the Local Church*, SCM Press, London, 1983.
- GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2018.
- GUARDINI, R., *Az újkor vége. A hatalom*, Vigilia Kiadó, Budapest 1994.
- HABERMAS, J., *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Gondolat Kiadó, Budapest 2011.
- HABERMAS, J., *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*, Barankovics Alapítvány–Gondolat Kiadó, Budapest 2007.
- HABERMAS, J., *Megismerés és érdek*, Jelenkor Kiadó, Budapest 2005.

- HABERMAS, J.– LYOTARD, J. F.– RORTY, R., *A posztmodern állapot*, Századvég–Gondolat Kiadó, Budapest 1993.
- HARNACK, A. V., *A kereszténység lényege*, Osiris, Budapest 2000.
- HAUERWAS, S., *A Community of Character: toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- HEGEL, G. W. F., *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983.
- HERDER, J. G., *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978.
- HICK, J., *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, London 1974.
- HITCHENS, C. E., *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, New York 2009.
- HOBBS, Th., *A Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, Kossuth Kiadó, Budapest 1999.
- HOWES, G., *The Art of the Sacred: An Introduction to the Aesthetics of Art and Belief*, I. B. Taurus, London 2007.
- HÖFFNER, J., *Keresztény társadalmi tanítás*, SZIT, Budapest 2002.
- HUSSERL, E., *Az európai emberiség válsága és a filozófia*, Gondolat Kiadó, Budapest 1972.
- INSOLE, C., *The Politics of Human Frailty: a Theological Defense of Political Liberalism*, London– Notre Dame, IN 2004.
- JASPERS, K., *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, London 2011.
- JÁKI, SZ., *Világegyetem és hitvallás*, Ecclesia, Budapest 1993.
- JEDIN, H., *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998.
- JOAS, H., *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?*, Vigilia Kiadó, Budapest 2014.
- KAPLAN, L., *Fundamentalism in Comperative Perspective*, University of Massachusetts Press, Amherst 1992.
- KAVANAUGH, J. F., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkiisége*, Ursus Libris– Altern Csoport, Budapest 2003.
- KECSKÉS, P., *A keresztény társadalomelmélet alapjai*, SZIT, Budapest 1938.
- KIERKEGAARD, S., *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz, Budapest 1998.
- KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, PPKE BTK egyetemi jegyzet, Budapest 2012.
- KLEMM, G., *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, B. G. Teubner, Leipzig 1843-1852.

- KOŁAKOWSKA, A., *Kultúrák háborúi és más harcok*, Örökség Kultúrpolitikai Intézet, Budapest 2016.
- KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World. Missiological Classic Series 6*, Centre for Contemporary Christianity, Belfast 1956.
- KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, SZIT, Budapest 2018.
- KRÁNITZ, M., *Alapvető hittan*, SZIT, Budapest 2019.
- KROEBER, A. L., *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, Harcourt, Brace and World, New York 1963.
- KROEBER, A. L., *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1949.
- KROEBER, A. L.– KLUCKHOHN, C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge 1952.
- KUSSBACH, E.– VÖRÖS I., *Európa, mint keresztény értékközösség*, Hanns Seidel Alapítvány, Budapest 1996.
- LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz, Budapest 1998.
- LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2007.
- LAFONT, Gh., *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, EDB, Bologna 2017.
- LAMARCK, J–B., *Zoological Philosophy*, Hafner Publishing Co, New York 2002.
- LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, SZIT, Budapest 2010.
- LEINSLE, U. G., *A skolasztikus teológia története*, Osiris, Budapest, 2007.
- LÉVI–STRAUSS, Cl., *Strukturális antropológia I-II.*, Osiris, Budapest 2001.
- LEWIS, C. S., *Az öröm vonzásában*, Harmat Kiadó, Budapest 1993.
- LINTON, R., *The Tree of Culture*, Alfred A. Knopf, New York 1955.
- LOHFINK, G., *Milyennek akarta Jézus a közösséget?*, Egyházfórum, Budapest 1990.
- LÖVITH, K., *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz, Budapest 1996.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York 1967.
- LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger– XVI. Benedek papa élete és műve*, SZIT, Budapest 2016.
- LUSTIGIER, J–M., *Emberhez méltón*, Vigilia Kiadó, Budapest 1997.
- MACINTYRE, A., *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest 1999.
- MACINTYRE, A.– RICOEUR, P., *The Religious Significance of Atheism*, Columbia Press University, New York 1969.

- MALINOWSKI, B., *The Dynamics of Culture Change*, Yale University Press, New Haven 1945.
- MALINOWSKI, B., *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, University of North Carolina Press, Durham 1944.
- MARITAIN, J., *A garrone-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, SZIT–Kairosz, Budapest 1999.
- MARITAIN, J., *Az igazi humanizmus– Egy új keresztény társadalom evilági és lelki vonatkozásai*, SZIT–Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak–Budapest 1996.
- MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, Atlantisz, Budapest 2017.
- MARVIN, F. S., *The Unity of Western Civilization*, London, Oxford University Press 1936.
- MÁTÉ–TÓTH, A. *Egyház a pokol kapujában*, Agapé Kiadó, Szeged 2006.
- MAY, W. W., *Dominating Spires of Business and Social Responsibility*, Guss and Hain Publishers, Cambridge 1982.
- MCGOWAN, J., *Postmodernism and its Critics*, Cornell University Press, Ithaca, New York–London 1991.
- MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, SZIT, Budapest 2008.
- MCGRATH, A., *Híd. Új utak az apologetikában*, Harmat Kiadó, Budapest 1997.
- MCGRATH, A., *Making Sense of the Cross*, Inter–Varsity Press, Leicester 1992.
- MELLOR, A., *Karl Rahner, Culture and Evangelization: New Approaches in an Australian Setting*, Leiden, Boston 2017.
- MERTON, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York 1949.
- METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie. Új teológia. A modernizmus örököse, a II. Vatikáni Zsinat előfutára*, SZIT, Budapest 2018.
- METZ, J., B., *Az új politikai teológia alapkérdései*, L'Harmattan, Budapest 2004.
- MIHÁLYI, G., *Új módon vagyunk egyház. A II. Vatikáni zsinat egyházszemlélete*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1999.
- MILLS, C. W., *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York 1959.
- MITCHELL, B., *Morality, Religious and Secular*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája*, Kairosz, Budapest 2007.
- MOLTMANN, J., *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte unserer Zeit*, Gütersloher-Verlagshaus, Gütersloh 2015.
- MOLTMANN, J., *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, SCM Press, London 2010.

- MONOD, J., *Chance and Necessity*, Vintage Books, New York 1972.
- MÜLLER, A., *Kereszténység. Gettó vagy kivonulás?*, Egyházfórum Kiadó, Budapest 1992.
- NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat Kiadó, Budapest 2006.
- NEWMAN, J. H., *The Idea of a University*, Oxford University Press, Oxford 1960.
- NIEBUHR, R. H., *Krisztus és kultúra*, Harmat Kiadó–Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, Budapest–Sárospatak 2006.
- NIETZSCHE, F., *A vidám tudomány*, Attraktor, Budapest 2018.
- NIETZSCHE, F., *Im-ígyen szólt Zarathustra*, Digi-Book Kiadó, Budapest 2015.
- NORTHROP, F. S. C., *The Meeting of East and West*, Ox Bow Press, New York 1979.
- NOVALIS, *A kereszténység avagy Európa*, Európa Kiadó, Budapest 1991.
- O'DONOVAN, O., *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- ODEN, T. C., *After Modernity... What? Agenda for Theology*, MI: Zondervan, Grand Rapids, 1989.
- Ókersztény írók I-XX*, (szerk. Vanyó, L.), SZIT, Budapest 1980-2009.
- Ókori kersztény írók. Apostoli atyák*, (szerk. Perendy, L.), SZIT, Budapest 2018.
- OTTO, R., *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997.
- O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015.
- ŐRSY, L., *Életerős zsinat*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2017.
- PALEY, W., *A View of the Evidence of Christianity*, BiblioLife, Charleston 2007.
- PATSCH, F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai I*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest 2014.
- PROHÁSZKA, O., *Modern katolicizmus. Válogatás Prohászka műveiből* (szerk. Koncz, L.), SZIT, Budapest 1990.
- POLÁNYI, M., *Tudomány és ember*, Argumentum Kiadó, Budapest 1997.
- PUSKELY, M., *A keresztény Európa szellemi gyökerei. Az öreg földrész hagiográfiája*, Kairosz, Budapest 2004.
- RAHNER, K., *Egyházreform. Lehetőség és feladat*, Egyházfórum Kiadó, Budapest 1994.
- RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón. Beszélgetés Peter Seewalddal*, SZIT, Budapest 1997.
- RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*, SZIT, Budapest 2008.
- RATZINGER, J., *Benedek Európája a kultúrák válságában*, SZIT, Budapest 2005.
- RATZINGER, J., *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*, Vigilia Kiadó, Budapest 1990.

- RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2008.
- RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.
- RATZINGER, J., *Értékek az átalakulás idején. Helytállás a jövő kihívásaival szemben*, Don Bosco Kiadó, Budapest 2006.
- RATZINGER, J., *Isten és a világ: hit és élet korunkban*, SZIT, Budapest 2004.
- RAWLS, J., *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Budapest 1997.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005.
- REGGUZZONI, G., *Modernità e secolarizzazione*, Uneiversità Cattolica del Sacro Couore, Milano 2006.
- RICCI, F., *Cronache d'Europa perdute e ritrovate*, CSEO, Bologna 1990.
- RIES, J., *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*, Typotex Kiadó, Budapest 2003.
- ROBERTS, R., *Religion, Theology and the Human Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- RUSSEL, B., *A nyugati filozófia története*, Göncöl Kiadó, Budapest 2004.
- RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, Ecclesia– Kairosz, Budapest 1997.
- SANDEL, M., *What's the Right Thing to Do?*, Allan Lane, London 2009.
- SARDAR, Z.– ABRAMS, I., *Introducing Chaos*, Icon Books, UK- Totem Books, USA 2004.
- SARTRE, J. P., *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest 2006.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *A vallásról*, Osiris, Budapest 2000.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Hermeneutik und Kritik*, Manfred Frank, Frankfurt 1965.
- SCHÖNBORN, C., *Egység a hitben*, Paulus Hungarus– Kairosz, Budapest 2000.
- SCHUMAN, R., *Európáért*, Pro Pannónia Kiadói Alapítvány, Pécs 2004.
- SEGESVÁRY, V., *A nyugati civilizáció ezredvégi válsága*, Kairosz, Budapest 2001.
- SEN, A. K., *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987.
- SKINNER, Q., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- SMITH, G., *A Short History of Secularism*, I. B. Tauris, London 2008.
- SMITH, M. A., *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian– Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston 1995.
- SPENGLER, O., *A nyugat alkonya: a világtörténelem morfológiájának körvonalai*, Budapest, Európa Kiadó 1994.
- SPROUL, R. C., *Classical Apologetics*, MI: Zondervan, Grand Rapids, 1984.

- SZABÓ, F., *Keresztények az ezredfordulón– összegyűjtött tanulmányok*, Távlatok, Budapest 2001.
- SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001.
- SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról*, Kairosz, Budapest 2005-2009.
- Szent Ágoston vallomásai*, SZIT, Budapest 2015.
- SZIGETI, SZ.– FRIVALDSZKY, J., *A jó kormányzásról. Elmélet és kihívások*, L'Harmattan, Budapest 2012.
- TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Peter Smith, Gloucester 1962.
- TAYLOR, C., *A Secular Age*, Cambridge MA, Cambridge 2007.
- TAYLOR, C., *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, Columbia University Press, New York 2011.
- The Judeo– Christian Vision and the Modern Corporation*, (szerk. Williams– O. F., Houck, J. W.), University of Notre Dame, Notre Dame 1982.
- TILLICH, P., *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest 1996.
- TOYNBEE, A. J., *Christianity among the Religions of the World*, OUP, London 1958.
- TOYNBEE, A., *Tanulmány a történelemről*, Pannonhalma 1994.
- TORELL, J–P., *La théologie catholique*, Cerf, Paris 2008.
- TORNIELLI, A., *Ferenc pápa élete, eszméi, szavai*, SZIT, Budapest 2013.
- TROELTSCH, E., *Christian Thought*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 1999.
- TURNER, V. W., *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest 2002.
- TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, J. Murray, London 1871.
- Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. MTA Filozófiai Intézete–Áron Kiadó, Budapest 1995.
- VANYÓ, L., *Ókeresztény írók I-XIX*, SZIT, Budapest 1980-2006.
- VANZIN, F. V. C., *L'evangelizzazione delle culture*, Istituto Saveriano Missioni Estere, Prama 1955.
- VARILLON, F., *A hit öröme. Az élet öröme*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1998.
- VIDLER, A., *A Variety of Catholic Modernists*, UP, Cambridge 1970.
- WARNER, M.– ANTWERPEN, J.– CALHOUN, C., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2010.
- WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest 1995.
- WEBER, M., *Gazdaság és társadalom*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1992.
- WEILER, J. H. H., *Keresztény Európa*, SZIT, Budapest 2006.

WEILER, J. H. H., *L' Unione Europea. Istituzioni, ordinamento e politiche*, Il Mulino, Bologna 2001.

WEILER, J. H. H., *The European Parliament and its Foreign affairs Committees*, Cedam, Padua– Oceana, New York 1982.

WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2014.

WILTGEN, R. M., *A Rajna a Tiberiszbe ömlött. A II. Vatikáni Zsinat története*, SZIT, Budapest 1998.

YANCEY, P., *Keresztények és politika*, Budapest, Harmat Kiadó 2013.

#### 4. Cikk, tanulmányok

*A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára. Varia Theologica V*, (szerk. Puskás, A.– Perendy, L.), SZIT, Budapest 2013.

„Az egyházak közös tanúságtétele Európában”– Kiss Sándor interjúja Rüdiger Noll német evangélikus lelképásztornal in *Confessio*, Budapest, (2010/4.), 61-70.

ACERBI, A., *A Szentszék és Európa in Távlatok*, Budapest, (1997/1.), 69-77.

ALTERMATT–U., METZGER, F., *Vallás és kultúra. Kortörténeti távlatok in Mérleg*, Budapest, (2010/1-2.), 42-77.

ANDERSON, C. A., *The Christian Family for the Life of the World in Anthropotes*, Siena, (2007/2.), 105-108.

ANDERSON, C. A., *Which Society? The Love that Generates the Common Good in Anthropotes*, Siena, (2012/1.), 141-160.

ANDRZEJ, J., *A 21. század kereszténye in Vigila*, Budapest, (1995/11.), 802-806.

ANGROSINO, M., *Az egyház és a kultúra küldetése in Vigila*, Budapest, (1996/6.), 418-423.

ANTON, E., *Mission Impossible? Pope Benedict XVI and Interreligious Dialogue in Theological Studies*, Chicago, (2017/12.), 879-904.

APPEL, K., *Cristianesimo come visione di un nuovo umanesimo. (Considerazioni teologiche e storico filosofiche a partire dalla Bibbia, Hegel e Musil) in Teologia*, Milano, (2013/2.), 177-214.

ARIARAJAH, S. W., *Towards a Theology of Dialogue in The Ecumenical Review*, Karlsruhe, (1977/1.), 3-11.

ARINZE, F., *Spirituality in Dialogue in Pro Dialogo* (1977/3.), 371-376.

ARMOGATHE, J. R., *A katolikus egyház és a demokrácia in Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 3-10.



- ASCIONE, A., *Miserie della felicità postmoderna* in *Rivista di Teologia*, Asprenas, Napoli, (2011/1-2.), 9-26.
- ASZALÓS, J., *Milyen egyházat akarunk?* in *Vigila*, Budapest, (1992/11.), 815-819.
- BABARCZY, E., *Síralmas posztmodern* in *Replika* 30, Budapest, (1998/6.), 51-61.
- BALÁS, E., *Kereszténység és piaci szabadság* in *Kommentár*, Budapest, (2009/6.), 17- 26.
- BALÁS, E., *Szolidaritás– az új európai jövő záloga* in *Távlatok*, Budapest, (2006/2.), 142-152.
- BALÁZS, Z., *Az evangéliumi bölcsesség ereje. Politika, gazdaság és a civil társadalom kapcsolatrendszerére XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájában* in *Vigilia*, Budapest, (2010/1.), 64-67.
- BALÁZS, Z., *Egyetemesség, párbeszéd, társadalmi tanítás: sikerek és kudarcok a Gaudium et spes után* in *Vigilia*, Budapest, (2012/10.), 747-754.
- BALÁZS, Z., *Új kihívások a társadalmi tanításban* in *Vigilia*, Budapest, (2006/8.), 589-594.
- BARITZ, S. L., *Az életet szolgáló gazdaság* in *Sapientiana*, Budapest, (2010/1.), 76-86.
- BARRAJÓN, P., *Il valore della tecnica per lo sviluppo integrale della persona umana nella Caritas in Veritate* in *Alpha Omega*, Roma, (2010/3.), 393-410.
- BÉKÉS, G., *Életszentség a szekularizált világban?* in *Vigila*, Budapest, (1991/5.), 322-326.
- BÉKÉS, G., *Kereszténység a harmadik évezred küszöbén* in *Vigila*, Budapest, (1990/9.), 647-650.
- BERAN, F., *Etika a politikában* in *Távlatok*, Budapest, (2004/1.), 17-22.
- BERAN, F., *Keresztények a közös Európáért* in *Távlatok*, Budapest, (1998/2.), 246-247.
- BERGER, P. L., *God in a World of Gods* in *First Things*, New York, (1993/8.)
- BERGER, P. L., *Meghamisított szekularizáció* in *Mérleg* 45, Budapest, (2009.), 2-13.
- BERGOGLIO, J. M., *Il pluralismo teologico* in *La Civiltà Cattolica* (21 febbraio 2015), 313-315.
- BEUTTER, F., *Személy és gazdaság* in *Vigila*, Budapest, (1994/2.), 96-101.
- BIAGI, L., *Il primato del bene commune e la responsabilità dei laici cattolici* in *Credere Oggi*, Padova, (2013/5.), 68-80.
- BLANCHENTSTEIN, M., *A keresztény cselekvés esélyei* in *Vigila*, Budapest, (1992/1.), 7-10.
- BODA, L., *Visszatérnek-e a szentek Európába?* in *Távlatok*, Budapest, (1993/4-5.), 604-606.
- BODA, L.–BODNÁR, B., *Európai öntudat* in *Vigila*, Budapest, (1994/7.), 518-520.
- BODÓ, M., *A keresztény hit szerepe Európa mai és holnapi kultúrájában* in *Vigilia*, Budapest, (2013/2.), 103- 112.
- BOLBERITZ, P., *Keresztény örökségünk* in *Communio*, Budapest (2003-2004.), 67-82.

- BORSOS, SZ., *A párbeszéd kultúrájának gyakorlati filozófiája* in *Vigila*, Budapest, (2013/6.), 412-421.
- BOROS JÁNOS: *Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója (Kísérlet egy tudáselméleti megkülönböztetésre)* in *Jelenkor*, Budapest, (1999/3.), 298-306.
- BRACKEN, J. A., *Universal Intersubjectivity as the Basis for a new World View* in *Milltown Studies*, Dublin, (2010/4.), 19-36.
- BRAGUE, R., *Európa: minden út Rómába vezet* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 42-52.
- BRANCATO, F., *La lettera enciclica Spe Salvi di Papa Benedetto XVI* in *Synaxis*, Catania, (2008/1.), 7-44.
- BUCHER, R., *Teológia és posztszekuláris kor* in *Mérleg*, Budapest, (2008/3.), 324-332.
- BUSEK, E., *Európai perspektívák* in *Vigilia*, Budapest, (2000/11.), 802-813.
- CAFFARRA, C., *A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all' uomo* in *Anthropotes*, Cantagalli, (2011/1.), 11-22.
- CALTAGIRONE, C., *Dalla democrazia Cristiana alla dispersione dei cattolici nello scenario politico italiano. Unità politica dei cattolici: un mito perduto?* in *Credere Oggi*, Padova, (2013/5.), 31-41.
- CARLOTTI, P., *Caritas in veritate. Per una teologica dello sviluppo umane integrale* in *Salesianum*, Roma, (2010/4.), 655-698.
- CASANOVA, J., *A vallás helye a szekuláris Európában* in *Irodalmi és Társadalmi havi lap*, Budapest, (2010/9.), 1-9.
- CASANOVA, J., *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective* in *The Hedgehor Review* 8, Charlottesville, (2006.), 7-22.
- CASANOVA, J., *Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung in Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2013, 83-119.
- CHARENTENAY, P., *A francia 'nem' in Távlatok*, Budapest, (2005/3.), 325-340.
- CHARENTENAY, P., *Charta Európa számára* in *Távlatok*, Budapest, (2001/1.), 60-68.
- CIRELLI, A., *The Christian Realism of Benedict XVI* in *Gregorianum*, Roma, (2010/4.), 709-734.
- CLAGUE, J., *The Historicity and Progress of Morality: some Catholic Contributions* in *Louvain Studies*, Leuven, (2011/1-2.), 200-215.
- CLARK, M. J., *Pope Francis and the Christological Dimensions of Solidarity in Catholic Social Teaching* in *Theological Studies*, Chicago, (2019/3.), 102-122.
- COLLIER, G. M., *'La esigenze dell' amore non contraddicono quelle della ragione' (CV 30)* in *Camillianum*, Roma, (2012/3.), 135-142.

- CONGAR, Y., *Christianity as Faith and as Culture in East Asian Pastoral Review*, 1981/3, 304-319.
- CSÁK, J.– MIKE K.– SZALAI, Á., *A szeretet társadalmi tanítása. Javaslat XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájának értelmezésére in Kommentár*, Budapest, (2009/4.), 3-15.
- CSELÉNYI, I., *Az egyházi jövő szolgálata in Athanasiana*, Nyíregyháza, 1996, 47-60.
- DALFERTH, I. U., *Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular in Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, (2010.), 317-345.
- DAVIE, G., *Religion in 21<sup>st</sup> Century Europe: Framing the Debate in Irish Theological Quarterly* Maynooth, (2013/3.), 279-293.
- DE ANDYA, Y., *Európa keresztény gyökerei in Communio*, Budapest, (1994/2.)
- DELÉTRAZ, H., *Az egyház hozzájárulása az európai egységhez in Távlatok*, Budapest, (1998/2.), 195-208.
- DIÓSI, D., *Participatio actuosa és a posztmodern in A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, (szerk. Puskás, A.– Perendy, L.), SZIT, Budapest 2013, 187-198.
- DIÓSI, D., *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere? in Vigilia*, Budapest, (2011/10.), 722-730.
- DOBSZAY, L., *'Regnum Dei intra vos est'. A kereszténység és liberalizmus témaköréhez in Vigila*, Budapest, (1993/10.), 722-729.
- DORÉ, J., *Európa szelleme in Távlatok*, Budapest, (2001/2.), 226-232.
- DOTOLO, C., *Con quale Christianesimo? In ascolto dei segni del tempo postmoderno in Antonianum*, Roma, (2012/4.), 649-660.
- EGAN, J., *Theology and Culture in Central and Eastern Europe in Milltown Studies*, Dublin, (2010/4.), 69-80.
- ELIOT, T. S., *Egy keresztény társadalom eszméje in Vigila*, Budapest, (1993/8.), 562-566.
- ENDERFFY, Z., *Dominum terrae: uralom vagy gondoskodás? in Vigila*, Budapest, (1994/9.), 681-686.
- ENDREFFY, Z., *Igazságosság, béke és a teremtett világ megóvása in Vigila*, Budapest, (1990/4.), 242-246.
- ERDŐ, P., *A katolikus nevelés szükségessége a mai Európában– Magyar szemmel in Katolikus Pedagógia*, Budapest, (2010/1.), 34-39.
- ERDŐ, P., *A püspöki kar szerepe a modern államban in Vigilia*, Budapest, (1998/1.), 2-8.
- ERDŐ, P., *Az európai kultúra keresztény gyökerei és a katolikus egyetemek in Vigilia*, Budapest, (2005/5.), 385-391.

- ERDŐ, P., *Egyház és állam kapcsolata a mai magyar jogban* in *Távlatok*, Budapest (1994/6.), 664-669.
- ERDŐ, P., *Katolikus nevelés és kultúra* in *Communio*, Budapest (2006/3-4.), 146-150.
- ERDŐ, P., *Kultúránk világnézeti alapjai és az emberi jogok problémája* in *Vigilia*, Budapest, (2010/3.), 166-172.
- ERDŐ, P., *Szent II. János Pál pápa eszmeisége. Egyetemes pásztor a változó Európában* in *Vigilia*, Budapest, (2017/8.), 562-568.
- ETCHEGARAY, R., *A katolikus egyház szociális tanítása* in *Vigilia*, Budapest, (1992/2.), 92-96.
- ETCHEGARAY, R., *Keresztény kultúra és emberi jogok* in *Vigilia*, Budapest, (1990/4.), 247-253.
- Európai unalom?– Kiss Sándor beszélget Hámori Ádámmal* in *Confessio*, Budapest, (2010/4.), 16-24.
- FABINYI, T., *A kereszténység nyilvános képviselése* in *Vigilia*, Budapest, (2017/7.), 541-547.
- FARKAS, B., *A szolidaritás a társadalmi– gazdasági szerződésben* in *Vigilia*, Budapest, (1999/9.), 663-675.
- FARKAS, B., *A társadalmi igazságosságról* in *Vigilia*, Budapest, (1990/10.), 727-730.
- FARKAS, S., *A lelkiismeret kultúrája és Európa jövője* in *Theologiai Szemle*, Budapest, (2011/1.), 44-46.
- FILA, B., *Isten szavának teológusa, Karl Barth* in *Vigilia* (1987/1.), 2-7.
- FORNERO, G., *'La scelta tra le due razionalità' (CV 74)* in *Camillianum*, Roma, (2012/3.), 165-166.
- FOSSION, A., *Annuncio e proposta delle fede oggi* in *Scuola Cattolica*, Milano, (2013/3.), 291-313.
- FÖLDVÁRI, M.– ROSTA, G., *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei* in *Szociológiai Szemle* 8, Budapest, (1998/1.), 127-137.
- FRENYÓ, Z., *A keresztény filozófia, mint „Nagy Elmélet”* in *Scintillae Sapientiae* 2, *Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (szerk. Bakos, G.), L'Harmattan– Sapientia, Budapest 2012, 57-64.
- FROELICH, G., *The equivocal Status of Bonum Commune* in *New Scholasticism*, (1989/ winter), 38-57.
- GÁJER, L., *A fiataloknak meghirdetett üzenet ereje* in *Vigilia*, Budapest, (2019/4.), 249-256.
- GÁRDONYI, M., *II. János Pál víziója Európáról* in *Vigilia*, Budapest, (2004/9.), 649-657.

- GARRIGOU–LAGRANGE, R., *Hová vezet minket az új teológia?* in *Tanítvány*, Budapest 2014, 54-73.
- GÁSPÁR, CS. L., *A vallás a modern világban* in *Vigilia*, Budapest, (2001/1.), 25-29.
- GERL, H. B., *Milyen világot kell újra evangelizálni?* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 11-14.
- GHIRLANDA, G., *Movimenti ecclesiali e istituti di vita consacrata nella chiesa e nella società di oggi* in *Periodica di Re Canonica*, Roma, (2012/1-2.), 7-65.
- GOMBÁR, CS., *A szolidaritásról és annak hiányáról* in *Vigilia*, Budapest, (1999/9.), 650-662.
- GORDOS, Á. I., *Az Európai Unió önazonossága– az európai értékek* in *Confessio*, Budapest, (2010/4.), 41-49.
- GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete* in *Vigilia*, Budapest, (2016/2.), 86-95.
- GÖRFÖL, T., *A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján (Bernhard Welte gondolati kísérlete korunk összefüggésében)* in *Vigila*, Budapest, (2013/7.), 482-490.
- GÖRFÖL, T., *A vallás alakváltozásai korunkban* in *Vigila*, Budapest, (2019/5.), 322-331.
- GÖRFÖL, T., *Az identitás és a végérvényesség ajánlata* in *Vigilia*, Budapest, (2013/2.), 82-92.
- GRIMALDI, F., *Fede e Ragione: dalla 'post– modernità nichilista' verso la 'post– modernità costruttiva'* in *Laós*, Catania, (2013/1.), 31-48.
- GROCHOLEWSKI, Z., CARD., *A Hittudományi Főiskola küldetése az 'Az egyház Európában' apostoli buzdítás fényében* in *Athanasiana*, Nyíregyháza 2003, 13-18.
- GUARDINI, R., *Európa– valóság és feladat* in *Vigilia*, Budapest, (2001/10.), 729-738.
- GYULAY, E., *Egyház és politika tizenöt éve* in *Távlatok*, Budapest, (2005/4.), 416-421.
- HABERMAS, J., *Hit, tudás– megnyitás* in *Nagyvilág* (2001/12.), 1905-1912.
- HALDANE, J., *The Future of the University: Philosophy, Education and the Catholic Tradition* in *American Catholic Philosophical*, Charlottesvile, (2013/3.), 731-750.
- HALÍK, T., *Európa lelke. Oltár az ismeretlen Istennek* in *Mérleg*, Budapest, (2010/1-2.), 201-210.
- HALÍK, T., *Európai változások– ember és társadalom lelki megújulása* in *Vigila*, Budapest, (1993/2.), 124-128.
- HALLENCREUTZ, C. F., *Dialogue and Community: Reflections from an European Periphery* in *The Ecumenical Review* (1977/1.), 12-14.
- HAMVAS, B., *Athén és Jeruzsálem* in *Katolikus Szemle*, (1939/7.), 413-418.
- HANKOVSKY, T., *A kultúra, mint a hit kifejeződése* in *Sapientiana*, Budapest, (2013/1.), 43-53.
- HEIDL, GY., *Katolikus értelmiség* in *Vigilia*, Budapest, (2011/9.), 655-659.

- HEINZ, S., *Az egyház és a keresztények az államszocializmusban* in *Vigila*, Budapest, (1991/2.), 92-98.
- HILARIE, Y. M., *Naprakész társadalmi tanítás* in *Communio*, Budapest (2010/3-4.), 63-81.
- HILARIE, Y. M., *Politikai vagy szociális katolicizmus? Gondolatok a világi hívők vallási mozgalmáról Európában (1860-1914)*, in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 30-41.
- HOGAN, L., *Human Rights and the Politics of Universality: insights from History* in *Louvain Studies*, Leuven, (2011/1-2.), 181-199.
- HORÁNYI, Ö., *A társadalmi konfliktusok és az egyház* in *Vigilia*, Budapest, (1996/5.), 322-327.
- HORVÁTH, S., *Szent Tamás állameszméje* in *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál* (szerk. Horváth, S.), SZIT, Budapest 1944, 269-336.
- HORVÁTH– SZABÓ, K., *Az én és a vallás a posztmodern korban* in *Távlatok* 56, Budapest, (2002/2.), 238-247.
- ITALO, S., *Nodi della frammentazione nel pluralismo della società e della chiesa*, in *Credere oggi*, (Edizioni Messaggero), Padova, (2011/5.), 34-43.
- JANKA, F., *A hit helyzetéről és jövőjéről Európában* in *Vigila*, Budapest, (2013/4.), 242-251.
- JÁNÓCZY, S., *Az Európai Unió válsága és hivatása teológiai szemszögből* in *Vigilia*, Budapest, (2004/9.), 658-663.
- JELENITS, I., *Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra* in *Vigilia*, Budapest, (2010/3.), 185-190.
- JERUMANIS, A–M., *A keresztény ember az időben – kereszténynek lenni küldetés a világban* in *Communio*, Budapest, (2018/3-4.), 87-101.
- JITIANU, L., *A kulturális anamnézis sodrása ellen* in *Studia Theologica*, Gyulaféhevár, (2009/1.), 21-36.
- JITIANU, L., *Egyház a mai világban. Kihívások és feladatok* in *Pannonhalmi Szemle*, Pannonhalma, (2017/1.), 15-33.
- KADA, L., *Az európai integráció és a keresztény értékek* in *Vigila*, Budapest, (1993/8.), 567-574.
- KARASSZON, I., *Európa és elnökség* in *Confessio*, Budapest, (2010/4.), 56-60.
- KARASSZON, I., *Európa mostani problémái* in *Confessio*, Budapest, (2015/3-4.), 9-16.
- KARASSZON, I., *Keresztyén identitás a 21. századi kultúrában* in *Confessio*, Budapest, (2016/2.), 19-25.

- KASPER, W., *Egyház, mere tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962-2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002.
- KATUS, L., *Európa és az európaiság* in *Vigila*, Budapest, (1992/1.), 5-7.
- Keresztények egysége egyenlő partnerek között?– a Confessio interjúja Konrad Raiserral* in *Confessio*, Budapest, (2010/4.), 80-85.
- KERKOFFS, J., *Európa ma– az egyházak szemszögéből nézve* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 15-21.
- KESZELI, S.– KOVÁCS KRASSÓ A., *Az egyéni és közösségi megújulás lehetőségei régebbi lelkiismereti hagyományok útján* in *Deliberationes*, Szeged, (2011/2.), 158-176.
- KINDLER, J., *A szubszidiaritásról* in *Vigila*, Budapest, (1994/2.), 102-104.
- KINSKY, F., *Útban a fejlődés és a demokrácia felé Közép-Európában* in *Távlatok*, Budapest, (1993/4-5.), 428-436.
- KNAUER, P., *A hit alapvetése napjainkban. Hogyan épül újjá a fundamentális teológia?* in *Mérleg*, Budapest, (2015.), 114-121.
- KOLOZSI, Á., *Vallás és modernitás. Hétköznapiág és szakralitás a kulturális antropológiában* in *Vigilia*, Budapest, (2008/5.), 331-339.
- KOMORÓCZY, G., *Egyházak szerepe az európai integrációban* in *A vallások és az európai integráció II*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 37-40.
- KOPIEC, M. A., *Il concetto cristiano della rivelazione nel contesto del pluralismo religioso* in *Antoniano*, Roma, (2010/3.), 377-398.
- KORMOS, J., *Az igazság és a szeretet mint az emberbarát etika alapja* in *Scintillae Sapientiae 2, Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (szerk. Bakos, G.), L'Harmattan– Sapientia, Budapest 2012, 11-20.
- KOVÁCS, K. Z., *A keresztény társadalomelmélet hatása a magyar közéletben* in *Távlatok*, Budapest, (1992/7.), 335-345.
- KOZMA, T., *Egyház és közoktatás* in *Vigila*, Budapest, (1994/4.), 242-250.
- KRÁNITZ, M., *A család és az egyház útja* in *Teológia*, Budapest, (2013/3-4.), 142-155.
- KRÁNITZ, M., *A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus pápai* in *Teológia*, Budapest, (2012/1-2.), 57-72.
- KRÁNITZ, M., *A vallási pluralizmus* in *Teológia*, Budapest, (2001/1-2.), 39-53.
- KRÁNITZ, M., *Az új Ökumenikus Charta* in *Teológia*, Budapest, (2001/3-4.), 39-43.
- KRÁNITZ, M., *Lundi közös állásfoglalás a keresztény egységről* in *Teológia*, Budapest, (2016/3-4.), 162-168.

- KRÁNITZ, M., *Modern hitvédelem in Teológia*, Budapest, (2017/3-4.), 135-138.
- KRÁNITZ, M., *Teológiai irányzatok az Egyházban in Teológia*, Budapest, (2015/1-2.), 41-50.
- KRÁNITZ, M., *Theology of Inculturation among Churches at the beginning of the 21<sup>st</sup> Century and the Role of the Catholic Theological Institutions in Folia Theologica et Canonica*, Budapest, (2012/1.), 11-18.
- KRÁNITZ, M., *Új magvetés? Keresztényüldözés és vallásközi párbeszéd in Teológia*, Budapest, (2014/3-4.), 138-143.
- KUKLAY, A.– DABÓCZI, M., 'Európa atyja': Robert Schuman in *Távlatok*, Budapest, (1998/2.), 224-229.
- KUSSBACH, E., *Keresztény Európa és európai integráció in Vigilia*, Budapest, (1997/4.), 265-273.
- LACAN, M. F., *A hit antropológiai struktúrája in Teológia*, Budapest, (2013/3-4.), 205-218.
- LÁZÁR, K. Á., *A vallási tapasztalattól a tömegkultúrán túl in Vigilia*, Budapest, (2013/7.), 501-509.
- LÁZÁR, K. Á., *Az új politikai teológia in Távlatok*, Budapest, (2006/2.), 133-141.
- LÁZÁR, K. Á., *Szekularizált politika és egyházi kultúra in Távlatok*, Budapest, (2005/3.), 269-275.
- LÁZÁR, K. Á., *Párbeszéd egy nem tetszőleges partnerrel in Vigilia*, Budapest, (2011/9.), 669-675.
- LAURINYECZ, M., *A megtérés közösségi formái Ferenc pápa Evangelii Gaudium című közösségi buzdításában in Teológia*, Budapest, (2015/3-4.), 182-189.
- LEHMANN, K., *Mit jelent Európa újra evangelizálása? in Communio*, Budapest, (1993/2.), 3-10.
- LÉVI–STRAUSS, C., *A mítoszok struktúrája in Strukturalizmus I*, (szerk. Hankiss, E.), Európa Kiadó, Budapest 1971, 134-148.
- LIEBFRIED, S., *The Western Welfare State and Capitalist Democracies in Europe. The History of an indissoluble Marriage and some Implications for its Future in ET Studies*, Leuven, (2012/1.), 3-20.
- LIVI, A., *La fede, il dubbio e la nuova evangelizzazione in Sacrum Ministerium*, Roma, (2013/1.), 89-99.
- LIVIU, J., *A kulturális anamnézis sodrása ellen in Studia Theologica*, Gyulafehérvár, (2009/1.), 21-36.
- LOFFELD, J., *Városi cseppfolyósodások– A város, mint az élet és a vallás jelenkori feltételeinek a paradigmája in Communio*, Budapest, (2016/3-4.), 46-47.



- LOPPERT, CS., *A technokrácia kritikája. XVI. Benedek pápa szociális enciklikájának sajtóvisszhangja* in *Valóság*, Budapest, (2009/8.), 116-121.
- LUBAC, H. de, *Surnaturel: Études historiques*, Cerf, Párizs 1946.
- LUKÁCS, L., *A hit zarándokútján– az egyház communiójával* in *Communio*, Budapest, (2017/1-2.), 3-23.
- LUSTIGER, J–M., *Erkölc, vallás és társadalom* in *Vigilia*, Budapest, (1997/4.), 259-264.
- LUSTIGER, J–M., *Európa szellemi dimenziója* in *Vigila*, Budapest, (1990/7.), 483-490.
- LUSTIGER, J–M., *Igen, az egyház politizál* in *Vigila*, Budapest, (1990/2.), 80-82.
- LUSTIGIER, J–M., *Krisztus újszerűsége és a posztmodern korszak* in *Vigila*, Budapest, (1991/1.), 2-8.
- LUSTIGER, J–M., *Liberalizmus a politikai és társadalmi életben* in *Vigila*, Budapest, (1993/2.), 111-117.
- LYOTARD, J. F., *Mi a posztmodern?* in *Nagyvilág*, 1988, 419-426.
- MAGNONI, W., *La famiglia Cristiana come cellula vitale della società* in *Scuola Cattolica*, Milano, (2012/2.), 221-237.
- MAIER, H., *A keresztények és a politika* in *Vigila*, Budapest, (1990/2.), 82-83.
- MANCUSO, V., *Theology of Relation, Pagan Postmodernity and the Refounding of Christianity* in *ET Studies*, Leuven, (2010/2.), 213-232.
- MANGION, C., *On the Dialogical Engagement between Theology and Popular Culture* in *Milltown Studies*, Dublin, (2010/4.), 37-68.
- MARIA, A., *Caritas in veritate. Appunti sul rapporto tra carità e verità* in *Laós*, Catania, (2012/2.), 15-30.
- MARIA, A., *La fede cristiana: che cos'è* in *Laós*, Catania, (2013/2.), 3-20.
- MARTÍ, F., *Keresztény felelősség egy megosztott világban* in *Vigilia*, Budapest, (1997/2.), 113-120.
- MARTIN, D., *Secularization and the Future of Christianity* in *Journal of Contemporary Religion*, (2005/2), 145-160.
- MARTINI, C. M., *Keresztények Európában* in *Vigila*, Budapest, (1992/1.), 2-4.
- MÁRTONFFY, M., *Európai civilizáció és katolikus hitértelmezés* in *Pannonhalmi Szemle*, Pannonhalma, (1994/2.)
- MARX, K., *A hegeli jogfilozófia kritikájához* in *Válogatás Marx és Engels műveiből I-II*, Kossuth Kiadó, Budapest é.n.

- MÁTHÉ, A., *Szeretet, igazság, proximitás in Scintillae Sapientiae 2, Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (szerk. Bakos, G.), L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2012, 21-32.
- MÁTHÉ–TÓTH, A., *A keresztény hit európai dimenziói in Vigila*, Budapest, (2013/6.), 402-411.
- MATURKANIC, P., *L'annuncio del Vangelo in Europa in Angelicum*, Urbe, (2012/1.), 65-82.
- MAZUR, J., *Il valore del lavoro sociale in Angelicum*, Urbe, (2010/2.), 443-446.
- MAZUR, J., *Lavoro sociale ed economica sociale nella prospettiva dell' enciclica Caritas in veritate in Angelicum*, Urbe, (2011/2.), 425-434.
- MAZZOLINI, S., *Vissuti che trasformato le tradizioni. Una rilettura di Gaudium et spes 58 in Urbaniana University Journal*, Città del Vaticano, (2013/2.), 103-118.
- MELINA, L., *Dall' Humanae vitae alla Deus caritas est: sviluppo del pensiero teologico sull' amore umano in Anthropotes*, Siena, (2008/1.), 165-178.
- MÉNDEZ, J. M., *Gazdasági válság vagy az értékek válsága? in Communio*, Budapest (2010/3-4.), 40-62.
- MERECKI, J., *Religione nell' età postmoderna. Alcune riflessioni a partire da Robert Spaeman in Anthropotes*, Siena, (2010/2.), 277-288.
- MICHELIN, É., *A 'világ' a II. Vatikáni Zsinat szerint in Communio*, Budapest (2005/4.), 179-192.
- MILLESOLI, S.–STURZO, D., *Moralizzare la vita pubblica in Synaxis*, Catania, (2008/1.), 45-58.
- MINNERATH, R., *How should State and Church Interact? in The Jurist*, Washington, (2010/2.), 473-486.
- MOINGT, J., *Átadható-e a hit? in Mérleg*, Budapest, (2010/3-4.), 44-56.
- MOISSET, J. P., *A zsinat utáni egyház helyzete a nyugati világban in Pannonhalmi Szemle, Pannonhalma*, (2012/3.), 30-37.
- MOLNÁR, T., *A liberális ideológia és a kereszténység in Vigila*, Budapest, (1991/5.), 358-363.
- NAGY, E., *Jog, morál, materializmus Kelet–Európában in Vigila*, Budapest, (1992/1.), 10-17.
- NAGY, F., *Jézus – és a jog, a hatalom, az állam in Távlatok*, Budapest, (1991/1.), 29-34.
- NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben: A vallásközi párbeszéd ökumenikus keretfeltételei in Békés Gellért Ökumenikus Könyvek III, A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből* (szerk. Nagypál, Sz.), L'Harmattan, Budapest 2011, 61-75.

- NEMESHEGYI, P., *Az európai uniós identitás keresztény képe* in *Távlatok*, Budapest, (2001/3.), 355-366.
- NEMESHEGYI, P., *Megszületett az európai Charta Oecumenica* in *Távlatok*, Budapest, (2001/2.), 200-205.
- NÉMETH, G., *A keresztény hit szerepe Európa mai és holnapi kultúrájában* in *Vigila*, Budapest, (2013/8.), 570-580.
- NYÍRI, T., *A keresztény azonosság* in *Vigilia*, Budapest, (2010/2.), 91-97.
- NYÍRI, T., *Az értelmiség és az egyház* in *Vigila*, Budapest, (1993/12.), 895-902.
- NYÍRI, T., *Egyház, állam, demokrácia* in *Vigila*, Budapest, (1992/2.), 82-91.
- Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések* (szerk. Bugár, I., Pesthy M.), SZIT, Budapest 2010.
- ORMEROD, N.– OSLINGTON– KONING, R., *The Development of Catholic Social Teaching on Economics: Bernard Lonergan and Benedict XVI* in *Theological Studies*, San Francisco, (2012/2.), 391-421.
- OROSZ, G. V., *Keresztény értékek a civil társadalomban* in *Theologiai Szemle*, Budapest, (2012/3.), 178-179.
- ŐRSY, L., *Az egyház küldetése és az evilági társadalom* in *Vigila*, Budapest, (1995/1.), 22-26.
- ŐRSY, L., *Új horizont felé* in *Vigilia*, Budapest, (1994/8.), 562-576.
- OVIEDO, L.– CANTERAS, M., *Is there a Limit to Religions Decline?* in *Antonianum*, Roma, (2010/2.), 243-272.
- PACZOLAY, P., *Az állam és a közjó a katolikus társadalmi tanításban* in *Távlatok*, Budapest, (1997/3-4.), 286-296.
- PÁLVÖLGYI, M., *Az egyház tanítani akar* in *Vigila*, Budapest, (1994/3.), 182-191.
- PASKAI, L., *A keresztény értelmiség szerepéről* in *Vigila*, Budapest, (1993/12.), 952-955.
- PASKAI, L., *A keresztények jelenléte a társadalomban* in *Vigila*, Budapest, (1992/6.), 402-122.
- PASKAI, L., *Keresztény elkötelezettség a politikai és társadalmi életben* in *Vigila*, Budapest, (1990/6.), 402-406.
- PASKAI, L., *Kereszténység és liberalizmus* in *Vigila*, Budapest, (1993/5.), 402-407.
- PATOCKA, J., *Európa és az európai örökség* in *Vigilia*, Budapest, (1995/3.), 220-232.
- PECCHENINO, R., *Truth, Charity and dismal Science: an Economist's Response to Caritas in Veritate* in *Irish Theological Quarterly*, Maynooth, (2011/3.), 278-292.
- PEREZ, F. J. F.– LAUDADIO, A., *L'ateismo come disvalore, Risultati di una verifica empirica* in *Alpha Omega*, Roma, (2010/2.), 257-268.

- PETRINI, M., *La recensione pastorale dell' enciclica Caritas in Veritate in Camillianum*, Roma, (2012/3.), 175-194.
- PIACENZA, M., *Essere Chiesa nell' epoca moderna: il contributo del Concilio Ecumenico Vaticano II in Sacrum Ministerium*, Roma, (2012/1-2.), 186-199.
- PIANA, G., *Tra religione civile e laicità dello Stato il dilemma dei cattolici in politica in Credere Oggi*, Padova, (2013/5.), 42-54.
- PIERCE, G., *Should Catholics be more Moral than other Workers in Catholic News Service*, (1992/3.)
- PIZZO, F., *Fede Cristiana e impegno pubblico in Rivista di Teologia*, Asprenas, Napoli, (2013/1-2.), 207-230.
- PIZZUTI, D., *La religione in prospettiva sociologica. Studi del mondo anglosassone in Rivista di Teologia*, Asprenas, Napoli, (2011/3-4.), 321-344.
- POTTMEYER, H. J., *Párbeszédstruktúrák az Egyházban és a II. Vatikánum communio-teológiája in Communio*, Budapest, (2012/3-4.), 42-57.
- POUPARD, P., *Felragyogtatni Európát szellemi dimenziójában in Távlatok*, Budapest, (2001/2.), 232-242.
- POUPARD, P., *Kereszténység és kultúra in Vigilia*, Budapest, (2001/9.), 642-645.
- POUPARD, P., *La fede e la scienza oggi in Angelicum*, Urbe, (2010/1.), 13-24.
- PRESTI, A., *'Solo con la verità' (CV9) in Camillianum*, Roma, (2012/3.), 167-174.
- PREZZI, L., *Cristianesimo e identità europea. Esortazione postsinodale: 'Ecclesia in Europa' in Il Regno* (2003/4.), 434-435.
- PRODI, R., *Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak in Távlatok*, Budapest, (2004/3.), 320-325.
- PROHÁSZKA, O., *Prohászka Ottokár összegyűjtött Munkái I–XXV* (szerk. Schütz, A.), SZIT, Budapest 1928-1929.
- PULAY, GY., *Keresztény, magyar és európai in Vigilia*, Budapest, (1999/1.), 2-9.
- PUSKÁS, A., *A világi krisztushívők hivatása és küldetése in Vigilia*, Budapest, (2010/6.).
- RAHNER, K., *A jövő egyházának spiritualitása in Vigilia*, Budapest, (2012/12.), 891-899.
- RAHNER K., *A kereszténység és a nem keresztény vallások in Isten: rejtelem*, Egyházfórum Kiadó, Budapest 1994, 51-66.
- RAINER, B., *Teológia és „posztszekuláris” kor in Mérleg* 44, Budapest, (2008.), 324-332.
- RATZINGER, J., *A hit és a teológia jelenlegi helyzete in Athanasiana*, Nyíregyháza, 2005, 19-34.
- RATZINGER, J., *A hit mai akadályai in Vigilia*, Budapest, (1990/1.), 10-15.

- RATZINGER, J., *Egyház és gazdaság. Felelősség a világgazdaság jövőjéért* in *Communio*, Budapest (2009/3-4.), 132-139.
- RATZINGER, J., *Európa– a keresztényeket kötelező örökség* in *Vigilia*, Budapest, (2004/9.), 642-648.
- RATZINGER, J., *Európa a kultúrák válságában* in *Communio*, Budapest (2006/1-2.), 79-84.
- RATZINGER, J., *Hit és jövő* in *Communio*, Budapest (2007/1-2.), 8-15.
- RATZINGER, J., *Le kell-e mondanunk a kereszténységről a modern világban?* in *Vigilia*, Budapest, (1990/2.), 84-91.
- RAUBER, K. J., *Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével* in *Teológia*, Budapest, (1998/1-2.), 1-9.
- REALI, N., *Missione della famiglia, piccolo chiesa domestica* in *Anthropotes*, Siena, (2007/2.), 215-232.
- REGGUZONI, G., *A civil vallás nacionalizmus és globalizmus között* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 11-24.
- REIKERSTORFER, J., *Zsidó– keresztény örökség Jürgen Habermas és Johann Baptist Metz vitájában* in *Vigilia*, Budapest, (2009/1.), 11-15.
- RENÖCKL, H., *Identitás és tájékozódás egy áttekinthetetlen korban* in *Vigilia* (1997/10.), 742-751.
- RIORDAN, P., *The Common Good Goes Global* in *Milltown Studies*, Dublin, (2011/4.), 21-36.
- RITOÓK, ZS., *Megismerés, vallás, kereszténység* in *Vigilia*, Budapest, (2010/3.), 173-176.
- ROKAY, Z., *'Felelősség'– mi az?* in *Teológia*, Budapest, (2018/3-4.), 156-165
- ROSSOUW, G. J., *Gazdaságetika: hová tűntek a keresztények?* in *Vigilia*, Budapest, (1997/3.), 177-191.
- ROSTA, G., *Vallásosság a mai Magyarországon* in *Vigilia*, Budapest, (2011/10.), 741-750.
- RÓZSA, H., *A Biblia szerepe az európai keresztény kultúrában* in *Távlatok*, Budapest, (2005/3.), 320-334.
- RUINI, C., *La famiglia Cristiana per la vita del mondo* in *Anthropotes*, Siena, (2007/2.), 49-56.
- SÁRKÁNY, P., *Isten– és személyfelejtés* in *Scintillae Sapientiae 2, Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (szerk. Bakos, G.), L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2012, 33-40.
- SÁVAI, J., *A keresztény nevelő, a hit tanúja* in *Deliberationes*, Szeged, (2012/1.), 166-183.
- SCARDILLO, G., *Brevi appunti sul „dialogo” in genere e tra le religioni* in *Laós*, Catania, (2018/2.) 43-52.

- SCHASCHING, J., *A pápák szociális enciklikái* in *Távlatok*, Budapest, (1991/1.), 16-28.
- SCHILLEBEECKX, E., *Isten– az ember jövője. Új istenkép, szekularizálódás és az ember jövője a földön* in *Mérleg*, <http://www.merleg-digest.eu/isten-az-ember-jovoje-uj-istenkep-szekularizalodas-es-az-ember-jovoje-a-foldon/> (kutatás ideje: 2019. április 24.)
- SCHÖGEL, H., *A demokrácia az erényből és az erényekkel él* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 25-36.
- SCHÖNBORN, C., *Idegen test vagy gyökér?* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 37-52.
- SCOLA, A., *Deus Caritas est: unità dell' amore e volto dell' uomo* in *Familia et Vita*, Città del Vaticano, (2013/1-2.), 25-30.
- SEREGÉLY, I., *Az elmúlt 15 év katolikus szemmel* in *Távlatok*, Budapest, (2005/4.), 422-427.
- SEREGÉLY, I., *Értékrend a jövő érdekében* in *Távlatok*, Budapest, (1997/5.), 568-572.
- SESZTÁK, I., *A keresztény hit sajátosságai* in *Athanasiana*, Nyíregyháza, 2008, 75-82.
- SEVESO, B., *Cristiani in Europa. Sulla trace di un riorientamento* in *Teologia*, Milano, (2013/2.), 215-239.
- SGRECCIA, P., *Introduzione: una nuova sintesi umanistica* in *Camillianum*, Roma, (2012/3.), 125-134.
- SIMPSON, J., *The Stark-Bainbridge theory of religion* in *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990/3.), 367-371.
- SÍK, S., *Hétköznapi kereszténység* in *Vigilia*, Budapest, (2010/2.), 85-91.
- SODI, M., *La politica tra giustizia e pace quale rapporto con i sacramenti?* in *Credere Oggi*, Padova, (2013/5.), 92-105.
- STRAUB, E., *A Nyugat önfeledtsége. Az evangélium, mint a szekularizált világ végső magyarázata* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 22-29.
- SURJÁN, L., *Politikai demokrácia keresztény szemmel* in *Távlatok*, Budapest, (1992/7.), 360-367.
- SZABÓ, F., *A közgazdaságtan és a politika– keresztény szemmel* in *Távlatok* (1997/3-4.), 275-285.
- SZABÓ, F., *Egyházunk a korfordulón. A zsinattól II. János Pálig* in *Vigila*, Budapest, (1991/1.), 14-20.
- SZABÓ, F., *Emberi jövő és keresztény reménység* in *Vigila*, Budapest, (1991/10.), 722-725.
- SZABÓ, F., *Etikai támpontok a szekularizált világban* in *Távlatok*, Budapest, (1999/3.), 323-334.
- SZABÓ, F., *Európa a nizzai Egyesült Európa– csúcs után* in *Távlatok*, Budapest, (2001/1.), 69-70.

- SZABÓ, F., *J. Maritain politikai filozófiája* in *Távlatok*, Budapest, (2004/1.), 3-11.
- SZABÓ, F., *Keresztények a világban* in *Távlatok*, Budapest, (1991/1.), 4-15.
- SZABÓ, F., *Politikai közösség Krisztus fényében* in *Távlatok*, Budapest, (1992/7.), 291-300.
- SZABÓ, I., *Szolidaritás és szociálpolitika* in *Vigilia*, Budapest, (1996/4.), 282-284.
- SZÉKELY, D., *Keresztény értelmiség és apostolkodás* in *Studia Theologica*, Gyulaféhevár, (2010/2.), 269-282.
- SZENNAY, A., *Magyar egyházunk– a harmadik évezred küszöbén* in *Vigila*, Budapest, (1991/9.), 642-649.
- SZIGETI, A., *A szociális jogok perspektívái a XXI. század elején* in *Deliberationes*, Szeged, (2010/1.), 189-210.
- SZIGETI, A., *A társadalmi szolidaritás és ennek alkotmányos vetületei* in *Deliberationes*, Szeged, (2011/1.), 150-165.
- SZIGETI, A., *The Relationship between Social Rights and the Right to Education in the Mirror of Human Rights* in *Deliberationes*, Szeged, (2010/2.), 167-196.
- SZŰCS, F., *A 21. századi ember feleletkeresése az élet kérdéseire* in *Confessio*, Budapest, (2018/3.), 6-11.
- SZŰCS, F., *Az európai kultúra gyökerei és távlata* in *Confessio*, Budapest, (2016/2.), 5-13.
- TAMÁS, P., *Egyházi mozgásterek a társadalomban* in *Vigilia*, Budapest, (1996/5.), 328-342.
- TAMÁS, P., *Leépülő társadalmi szolidaritás és megroppant jóléti állam* in *Vigilia*, Budapest, (1996/9.), 711-716.
- TERRIN, A. N., *La visione sapienziale nel mondo esoterico. Rilevanza per il mondo cristiano* in *Credere Oggi*, Padova, (2019/1.), 9-26.
- TEUFEL, E., *Hogyan jobbítsunk Európa állapotán?* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 53-58.
- TISO, N., *Le scuole diocesane di formazione all' impegno sociale e politico: una speranza concreta* in *Credere Oggi*, Padova, (2013/5.), 81-91.
- TOMKA, F., *A nizzai emberi jogi charta és a Konvent. Egy európai alkotmány felé?* in *Távlatok*, Budapest, (2002/2.), 316-319.
- TOMKA, F., *Az új evangelizáció lelkesége Ferenc pápa tanításában* in *Vigilia* (2016/3.), 225-230.
- TOMKA, F.–TOMKA, M., *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 443-474.

- TOMKA, M., *A katolikus egyház a pluralista társadalomban* in *Vigilia*, Budapest, (1994/7.), 482-493.
- TOMKA, M., *A keresztények politikai elkötelezettsége Magyarországon* in *Távlatok*, Budapest, (1991/1.), 35-45.
- TOMKA, M., *A vallásosság mérése. Módszertani tépelődések* in *Magyar Pszichológiai Szemle*, Budapest, (1973/1-2.), 122-135.
- TOMKA, M., *Egyház és 'civil társadalom'* in *Vigilia*, Budapest, (1998/5.), 331-343.
- TOMKA, M., *Egyház és politika* in *Vigilia*, Budapest, (1990/3.), 198-205.
- TOMKA, M., *Hagyományos (vallási) értékek a modern társadalomban* in *Educatio*, Budapest, (2001/3.), 419-433.
- TOMKA, M., *Mire való az egyház? Az egyház küldetése a mai világban* in *Vigilia*, Budapest, (1993/10.), 730-735.
- TOMKA, M., *Vallásosság Kelet–Közép-Európában. Tények és értelmezések* in *Szociológiai Szemle* 19, Budapest, (2009/3.), 64-79.
- TORNYA, E., *A posztmoden spiritualitás keresztény képviselői* in *Vigilia*, Budapest, (2017/7.), 482-492.
- TÖRÖK, B., *Differenciálódó társadalom– változó egyház* in *Vigilia*, Budapest, (2012/10.), 740-746.
- TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása* in *Vigilia*, Budapest, (2012/10.), 731-739.
- TÖRÖK, CS., *Alkonyok és hajnalok* in *Vigilia*, Budapest, (2018/9.), 660- 668.
- TÖRÖK, CS., *Európa identitása és a kereszténység* in *Vigilia*, Budapest, (2013/2.), 93- 102.
- TÖRÖK, CS., *Megszabadított szabadság* in *Communio*, Budapest, (2011/3-4.), 59-71.
- TÖRÖK, J., *A keresztény történelemszemlélet és Európa* in *Vigilia*, Budapest, (1994/7.), 512-517.
- TÓTH, P. P., *A keresztény értelmiség és korunk kultúrája* in *Vigilia*, Budapest, (1997/2.), 122-124.
- TRINGER, L., *Társadalmi méretű kóros jelenségek* in *Deliberationes*, Szeged, (2012/1.), 199-205.
- TUBA, I., *Erkölc és gazdaság* in *Vigilia*, Budapest, (1994/2.), 88-95.
- TURGONYI, Z., *A közjó újrafelfedezése* in *Scintillae Sapientiae 2, Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (szerk. Bakos, G.), L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2012, 41-56.
- TURJILLO, A. L., *Nuova visione della globalizzazione: questioni demografiche e famiglia* in *Alpha Omega*, Roma, (2002/2.), 235-253.



- VARGA, SZ., *Christianitas és Európai Unió* in *Vigilia*, Budapest, (2004/9.), 679-685.
- VÁRSZEGI, A., *A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai* in *Vigilia*, Budapest, (2019/2.), 91-97.
- VÁRSZEGI, A., *Keresztény szabadság* in *Vigilia*, Budapest, (1994/6.), 418-420.
- VÁRSZEGI, A., *Kereszténység és kultúra. Megközelítések* in *Vigilia*, Budapest, (2010/3.), 198-202.
- VÁRSZEGI, A., *Mivel járulhat hozzá az ábrahámiai vallások párbeszéde az európai államok és társadalmak együttműködéséhez?* in *Békés Gellért Ökumenikus Könyvek III, A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből* (szerk. Nagypál, Sz.), L'Harmattan, Budapest 2011, 15-21.
- VERSALDI, G., *Il contributo della scienza teologica in una società pluralista* in *Rivista di Teologia Asprenas* 64, Napoli (2017/2-4.), 179-195.
- VÉRTESALJAI, L., *A II. rendkívüli Európa– szinódus* in *Távlatok*, Budapest, (1999/4.), 538-543.
- VID, M., *A kereszténység jövője* in *Vigilia*, Budapest, (1969/1.), 41-50.
- VID, M., *Az 'elkereszténytelenedés' jelenségéről* in *Vigilia*, Budapest, (1965/4.), 221-230.
- VINCZE, K., *Az egyház szemközt az idegen vallásokkal* in *Vigilia*, Budapest, (2017/4.), 259-266.
- VIOLET, J. V., *Vallás és nevelés* in *Communio*, Budapest (2006/3-4.), 122-131.
- VOAS, D.– CROCKETT, A., *Religion in Britain: Neither believing nor belonging* in *Sociology* (2005/2.), 11-28.
- WESS, P., *'Európa lelkét' keresve* in *Mérleg*, Budapest, (2010/3-4.), 71-94.
- WIELGUS, S., *A szekularizáció és a modern Egyház* in *Katolikus Pedagógia*, Budapest, (2011/1.), 34-51.
- WILLIAIME, J. P., *Az állami iskolák és a vallások a mai Európában* in *Communio*, Budapest (2006/3-4.), 116-121.
- WILLIAMS, O. F., *Can Be Business Ethics be Theological? What Athens Can Learn from Jerusalem* in *Journal of Business Ethics*, (1986/6.), 472-482.
- WILLIAMS, T. D., *Deus caritas est and Catholic Social Thought* in *Alpha Omega*, Roma, (2009/1.), 45-56.
- XAVIER, J., *Theological Anthropology of Gaudium et spes* in *Gregorianum*, Roma, (2010/1.), 124-136.
- ZAUNER, W., *Kereszténynek lenni az új Európában* in *Vigilia*, Budapest, (1992/3.), 173-180.

ZIMNY, J., *Keresztény szellemiségű kultúrát teremteni az iskolában* in *Katolikus Pedagógia*, Budapest, (2010/1.), 22-234.

ZOLLITSCH, R., *Az egyház jövője– egyház a jövőért* in *Mérleg*, Budapest (2010/3-4.), 57-70.

## 5. Tanítóhivatali és pápai megnyilatkozások

*A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2007.

*A Katolikus Egyház Katekizmusa*, SZIT, Budapest 2013.

AMERIKAI PÜSPÖKI KAR, *Igazságosabb társadalmat* in *Vigila*, Budapest (1996/11.), 826-838.

A Püspöki Szinódus, *De iustitia in mundo* in <http://tarsadalomformalas.kife.hu/a-puspoki-szinodus-de-iustitia-in-mundo/> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

*A Püspöki Szinódus Második Különleges Európai Összejövetele: Zárónyilatkozat* in *L'Osservatore Romano*, 1999. okt. 23., 5.

*Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, SZIT, Budapest 2007.

*Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, (szerk. Fila, B.–Jug, L.), Örökmécs, Budapest 1997.

COMECE, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, hn. 2005.

FERENC PÁPA, *Amoris laetitia*, SZIT, Budapest 2016.

FERENC PÁPA, *Christus vivit*, SZIT, Budapest 2019.

FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium*, SZIT, Budapest 2014.

FERENC PÁPA, *Gaudete et exsultate*, SZIT, Budapest 2018.

FERENC PÁPA, *Laudato si'*, SZIT, Budapest 2015.

FERENC PÁPA, *Lumen fidei*, SZIT, Budapest 2013.

FERENC PÁPA, *Misericordiae vultus*, SZIT, Budapest 2015.

FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, Vigilia Kiadó, Budapest 1998.

HITTANI KONGRAGÁCIÓ, *Donum veritatis* in <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2967> (kutatás ideje: 2020. május 15.)

HITTANI KONGRAGÁCIÓ, *Libertatis conscientia* in <http://tarsadalomformalas.kife.hu/a-hittani-kongregacio-libertatis-conscientia/> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

HITTANI KONGRAGÁCIÓ, *Libertatis nuntius* in <http://tarsadalomformalas.kife.hu/a-hittani-kongregacio-libertatis-nuntius/> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Igazságosabb és testvériesebb világot*, 1996.

MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Felelősségünk a teremtett világért*, SZIT, Budapest 2008.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *A harmadik évezred közeledtével*, SZIT, Budapest 1995.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Centesimus annus*, Róma 1991.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest 2003.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Europa, un magistero tra storia e profecia*, Casale Manferrato, 1991.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Európáról– egy pápa tanítótevékenysége* (szerk. Nagy, F.) in *Távlatok*, Budapest, (1993/4-5.), 491-505.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Familiaris consortio*, SZIT, Budapest 1982.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1999.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Laborem exercens* in <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=203> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Magyarság, kereszténység, kultúra* in *Vigilia*, Budapest, (1996/11.), 802-804.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Novo millennio ineunte*, SZIT, Budapest 2001.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptor hominis* in <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=206> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptoris missio*, SZIT, Budapest 1990.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Sollicitudo rei socialis* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 487-530.

II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ut unum sint*, SZIT, Budapest 1996.

NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások*, SZIT, Budapest 1998.

NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelv és kritériumok*, SZIT, Budapest 2013.

VI. PÁL PÁPA, *Evangelii nuntiandi*, SZIT, Budapest 2012.

VI. PÁL PÁPA, *Humanae vitae* in [http://szit.katolikus.hu/feltoltes/HUMANAE%20VITAE\(1\).pdf](http://szit.katolikus.hu/feltoltes/HUMANAE%20VITAE(1).pdf) (kutatás ideje: 2020. május 12.)

VI. PÁL PÁPA, *Populorum progressio* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 277-314.

VI. PÁL PÁPA, *Octogesima adveniens* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 315-347.

XI. PIUS PÁPA, *Quadragesimo anno* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 57-103.

XII. PIUS PÁPA, *Humani generis* in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), 561-578.

XIII. LEÓ PÁPA, *Rerum novarum* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 27-55.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Az egyház apostoli arca*, SZIT, Budapest 2008.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Beszéd a regensburgi egyetemen* in <http://www.magyarKurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen> (kutatás ideje: 2019. február 04.)

XVI. BENEDEK PÁPA, *Caritas in veritate*, SZIT, Budapest 2009.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Deus caritas est*, SZIT, Budapest 2007.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Spe salvi*, SZIT, Budapest 2008.

XVI. BENEDEK PÁPA, *Udienza Generale* (2008. május 21.) in [www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080521.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080521.html) (kutatás ideje: 2018. október 10.)

XXIII. JÁNOS PÁPA, *Mater et magistra* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 105-159.

XXIII. JÁNOS PÁPA, *Pacem in terris* in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, (szerk. Tomka, M.–Goják, J.), SZIT, Budapest 2004, 161-195.

## 6. Ökumenikus megnyilatkozások

*Charta Oecumenica* in *Theologiai Szemle* (2001/3.), 172-176.

CEC, *Milyen legyen Európa jövője? Az európai projekt, mint értéközösség-építő vállalkozás megerősítése*, [http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2016/06/CEC\\_Open\\_Letter\\_HU.pdf](http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2016/06/CEC_Open_Letter_HU.pdf) (kutatás ideje: 2019. február 10.)

ETB/ EEK, *Európai integráció– Milyen integrációt szeretnénk?*, MEÖT lektorálatlan munkadokumentum, 2009.

*Alternatív globalizáció a népekért és a földért– Agape*. Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok, Luther Kiadó– Védegyet, Budapest 2008.

*Az Európai Egyházak Konferenciája 14. nagygyűlése* in *Theologiai Szemle*, Kálvin Kiadó, Budapest, (2013/3.), 168-185.

*Keresztény felelősség Európáért– Az Európai Protestáns Nagygyűlés iratai*, Budapest 1992.

## Bevezetés

A dolgozat arra a kialakult helyzetre próbál reflektálni, hogy egyfelől a modernitás az ateizmus térnyerésével és szélsőségesen értelmezett tudományosményével megfosztotta önmagát a transzcendenciára való nyitottságtól,<sup>1</sup> hosszú ideig tömegekkel elhithetve, hogy az embernek választania kell a haladás és a teista valóságértelmezés között.<sup>2</sup> Másfelől céljai érdekében kizárta a világnézeti kérdéseket, feláldozva a tudás egységének és az egész igazságának a gondolatát.<sup>3</sup>

A jogpozitivizmusra koncentráló modern állam pedig a társadalom vélt szabadsága érdekében a helyes élet értékrendi és erkölcsi kérdéseinek a megválaszolását másra hagyta. A tudomány és technika részrendszerei nem tudnak ezen a világnézeti vákuumon segíteni, nem képesek érdemi válaszokkal szolgálni a felvetődő problémákra. Ez sem nem feladatuk, sem nem céljuk. Ahogy a francia püspökök fogalmaztak, korunkat elemző írásukban: „a modern kultúra szétszakadt kultúra (...) nem ad többé egyértelmű meggyökerezést és az élet értelmét meghatározó célokat.”<sup>4</sup>

Így a posztmodernben, a vég nélküli önreflexió világában, civilizációnk elérkezett a pótlékok szinkretista virágzásához, illetve ezzel párhuzamosan ahhoz az egyre erősebben jelentkező igényhez, hogy a légtüres térben fogódzókat, zsinórmértéket találjanak kortársaink. A posztmodern szinkretizmus –amely igent mond a spiritualításra, de nemet Istenre–, a boldogságot és a pszichologizált, esztétizált lelket keresi, elutasítva mindenfajta felelősséget és kötöttséget.<sup>5</sup> Társadalmunk berendezkedése, elszakadva az isteni rendtől, a szabadság kezdeti ígérete után ma nyomasztóan hat az emberre, hiszen az értelemadás feladata individuális küldetesként az egyén vállára helyeződik, elviselhetetlen súllyá válva.<sup>6</sup> Sem a tudományos haladás, sem az élet mind több területének ellenőrzés alá hajtása nem ad választ

---

<sup>1</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2007, 17.

<sup>2</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában*, Gondolat, Budapest 2018, 9.

<sup>3</sup> „Amit e világ fel tud kínálni, az a jelenségek tudmánya, mint nagyszerű pótlék, s ezzel együtt az anyag feletti hatalom és a látható (sőt láthatatlan) dolgok feletti tökéletes uralom mámoros álma, s ugyanakkor az Igazságról az Igazolás, a Valóságról a Jel kedvéért lemondó szellem leköszönése is.” Vö. MARITAIN, J., *A garrone-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, SZIT–Kairosz, Budapest 1999, 39.

<sup>4</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, Vigilia Kiadó, Budapest 1998, 48.

<sup>5</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, SZIT–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2012, 70.

<sup>6</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 29.

arra a kérdésre, hogy mi tesz bennünket emberré. Mik voltak azok a folyamatok, melyek által civilizációnk megfélelmezett az istenképűségben gyökerező emberi méltóságról?

A dolgozat célja válaszkísérletet adni ezekre a problémákra és hozzájárulni a posztmodern kultúrája, illetve a kereszténység, szűkebben a katolicizmus kultúrája közötti viszony kölcsönös, mindkét fél számára előnyös újrafogalmazásához és felmutatni azt, a tézist, hogy a kereszténység napjaink nyugati civilizációjában képes és kész megadni embertársainknak azt a szilárd alapot és irányt, amire valamennyiünknek szüksége van.<sup>7</sup> Felmutatni, „hogy Európa mai válságos valóságával szemben van egy másik Európa, amely szellemi és anyagi, közösségi és egyéni, szakrális és profán egységét őrizve egy olyan értékelvű hagyományt képvisel, amelyhez méltán fordulhatunk, ha civilizációnk megújulásának alapjait keressük.”<sup>8</sup> Ez azért bír különös fontossággal, mert a vallás és a kultúra „oda-vissza ható, folytonos és dialektikus viszonyban állnak egymással.”<sup>9</sup>

Tézisként állítja a dolgozat, hogy a modernitásban kialakult és a posztmodernben egzisztenciális érzéssé vált világnézeti deficitet a vallás –s ezen belül különös hangsúllyal a kereszténység–, pótolhatja és pótolja. Hitünk képes valódi és tartós válaszokkal szolgálni a helyesen feltett, ám az új gnózisok és a hamis spiritualizmus által rosszul megválaszolt kérdésekre. A kereszténység megvilágíthat és megvilágít olyan emberi valóságokat, amelyekre a kultúra keresi, ám saját erejéből nem találja a válaszokat. Az önmagához hű, Krisztusról tanúságot tevő egyház pedig kincseket tárhat fel valamennyiünk számára, felmutatva a szövetségről, a bűnről és a megváltásról szóló tanítását.<sup>10</sup>

A tesita nézőpont végső soron olyan ajánlásokat, viszonyítási pontokat kínál, amelyek szabadságával együtt szemlélik az embert, felelősséggel helyezve abba a világba, amelynek felépítésére küldetése van.<sup>11</sup>

Ez, a társadalmunk gyökeréig ható helyreállító és építő munka,<sup>12</sup> amely a világot és az egyházat egyaránt érinti, sürgetően hat napjainkban, amikor a II. Vatikáni Zsinat

---

<sup>7</sup> „Az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az ember csak akkor értheti meg, ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás első lényegét.” Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 20.

<sup>8</sup> Vö. FRENÝÓ, Z., *Az európai értékek nyomában* in Frenýó, Z., *Korfordulón*, MTA, Budapest 2015, 91.

<sup>9</sup> Vö. PATSCH, F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai I*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest 2014, 57.

<sup>10</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 158.

<sup>11</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 40.

*aggiornamento*-ja újra lehetővé tette a termékeny együttműködést és dialógust a kultúra világával, illetve amikor az ökumenikus mozgalomnak köszönhetően, a történelmi egyházak együttes erővel és az egység hitelességével szólalhatnak fel számos kérdésben.<sup>13</sup>

Szerkezeti szempontból a dolgozat –mely a kulturális apologetika területéhez tartozik –, úgy épül fel, hogy egy hosszabb fogalmi, történelmi bevezetés előzi meg a kialakult helyzet bemutatását és az arra való válaszkísérletek, tézisek ismertetését.

A fogalmi meghatározást nyújtó részben előbb a kultúra antik, majd a kulturális antropológia általi megközelítései, a kultúra keresztény fogalma, valamint a kereszténység és a kultúra *dichotómiája* kerülnek meghatározásra. Azért van erre szükség, mert a II. Vatikáni Zsinattal (*Gaudium et spes*) nyílt évszázadok után újra lehetőség arra, hogy az egyház és a kulturális antropológia dialógusa számára közös fogalmi nyelv álljon rendelkezésre.

Szintén a fogalmi megalapozást szolgálja az apologetika meghatározása, rövid története, jelenkori hangsúlyai; valamint az ateizmus, mint a modernizmus kihívása és a posztmodern, mint napjaink kihívásának az ismertetése.

A kialakult helyzetre reflektálva kerül szóba a posztmodern és a vallás kapcsolata, a szekularizáció, valamint a szekularizációs paradigma megingása. Napjaink egyházának vezérfonalat adó, az új teológia által is táplált II. Vatikáni Zsinat rövid említése után villan fel az egyház képe a mai világról, ill. helye, tanítása az európai civilizációban a fejlődés (*Populorum progressio*), az igazság–szeretet (*Caritas in veritate*) és Európa (*Ecclesia in Europa*) fogalmain keresztül.

Az új helyzetnek, az evangelizáció továbbadása szempontjából lényegi mozzanata a kulturális pluralizmus, a kialakult világnézeti vákuum, deficit említése, valamint az a tézisként vallott meggyőződés, hogy hitünk képes válaszokkal szolgálni a feltett kérdésekre. Ennek a válaszadási képességnek gyakorlati eszközei az új evangelizáció, a közösségi-, és az egyéni tanúságtétel.

---

<sup>12</sup> „Nem úgy, hogy hozzáidomul ahhoz a világhoz, amelyben egykor hagyták egyoldalúan fejlődni az ésszt és a hatalmat, s most éppen ezek túlzásaitól haldoklik, s nem is úgy, hogy továbbra is elzárkózik tőle, sem pedig megelégedve azzal, hogy előírja a világnak, egyébként teljesen hiábavalóan, milyen magatartás lenne számára helyes, amely megnyithatná számára az üdvösséghez vezető utat. Valójában az egyháznak saját struktúráin belül kell rátalálnia az ember és a keresztény közösség helyes megfogalmazására.” Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 121.

<sup>13</sup> Különös szükség van erre a munkára ma, amikor nyugati társadalmaink szinkretista és agnosztikus tömegek otthonai, mely közegben a kereszténység alapjait sokan elfeledték vagy még nem is találtak vele.

## I. Fogalmi, történeti meghatározás

Mivel a felvilágosodás és a II. Vatikáni Zsinat közötti időszakban, az egyház és a kultúrát kutató világi tudományok között az eredményes, egymás megszólítására alkalmas kommunikációs híd hiányában egyre inkább elveszett a párbeszéd lehetősége, ezért indokoltnak tűnik az ehhez kapcsolódó kulcsfogalmak és folyamatok áttekintése.

Mindezek bemutatásához a dolgozat először röviden áttekinti a kultúra fogalmának változását, értelmezéseit, különös hangsúllyal a modern kulturális antropológia megközelítéseire és a kereszténység kultúradefiníciójának a sarokpontjaira. Hol és mennyiben tértek ezek el egymástól, ill. milyen folyamatok vezettek az újboli közeledéshez, a termékeny dialógus megvalósulásához?

### 1. A Kultúra és a civilizáció, mint jelenség

#### 1.1. Az antikvitás kultúrafogalma

Nyelvészeti szempontból kétféleképpen vezethetjük le a kultúra fogalmát. Az ókori görög világban a *paidea* fejezte ki a műveltséget, s hozzá kapcsolódóan a nevelést is. Fontos azonban megjegyezni, hogy a görögség nem a modern kulturális antropológia szóhasználata alapján értette e fogalmat. Arisztotelésznél (Kr. e. 384-322) az ember természetének kiegészítését, nevelés általi magasabb rendű életre jutását jelentette, melyben egyszerre van jelen az értelem aktusa, s a jóhoz való hozzászokás.<sup>14</sup> Platón (Kr. e. 427-347) ezt a meghatározást azzal egészítette ki, hogy az ember *paideia*-ra irányuló erőfeszítései végső soron megegyeznek a jóra és a helyesre való törekvéssel.

Az antikvitás úgy tekint a kultúrára, hogy abban, az ember „második természetet teremt önmagának. A kultúra az ember világa, ahol kiteljesedhet és mint személy magára találhat. A kultúra így az ember saját alkotása, s ez igazságának és szabadságának letéteményese.”<sup>15</sup> A műveltség hiányában pedig senki „nem tud valódi emberként élni, hisz nem ismeri a nyelvet, az államot, a jogot, a művészetet, a bölcséletet. (...) Az ilyen lény *barbarosz*, barbár.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984, VII, 16, p 1337, a 2.

<sup>15</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *Gondolatok a magyar kultúra ünnepén* in Frenyó, Z., *Korfordulón*, 140.

<sup>16</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, Új Ember Kiadó, Budapest 2013, 19.



Hésziodosz (Kr. e. VIII. század) a pánhellenség fogalmának megalkotásakor, mint identifikációs alapot nem a nemzeti tudatot vagy egyéb etnikai jellemzőt említette első helyen, hanem a szellemi, filozófiai és retorikai alkotásokban felbukkanó *paideia*-t.<sup>17</sup>

A görögség kultúrájának letéteményei, köszönhetően a hellenizmus világhódító útjának, valamennyi, azóta megszületett európai kultúrában fellelhetőek. Elemei tovább élnek a római birodalomban, Bizáncba, a középkori-, és az újkori Európában is.<sup>18</sup>

Róma kultúrafelfogása jóval pragmatikusabb volt. Saját képükre formálták a görög kultúrát, s fejlett jogrenddel járultak hozzá a civilizációs fejlődéshez, ám mindeközben nem felejtették el, hogy milyen sokat köszönhetnek a görögöknek. Ahogy Plinius (Kr. u. 23-79) fogalmaz: „Hellasban alakult ki a humanitás először, Hellas az a föld (...), melynek mi magunk rómaiak is (...) a társadalmi fejlődésünket és a kultúránkat köszönjük.”<sup>19</sup>

A *colere* igéből származó latin *cultura* szó<sup>20</sup> sokrétű jelentéstartalommal bír: „1. földet művel, (...) 2. gondolkodik valamiről, gondját viseli; (...) ünnepet megül vagy megtart; tisztel, nagyra értékeli vagy becsül, imád, szentnek tart.”<sup>21</sup> Első jelentése az agrikultúra, a földművelés volt. Az a tevékenység, amely által az ember egyszerre alakítja át a természetet, fordítja a saját hasznára, de egyben óvja, ápolja is, mindezzel biztosítva önnön jövőjét. Ez a jelentéstartalom sokáig megmaradt. A *colere* igét azonban használták lakni, ékesíteni, díszíteni, illetve tisztelni (*cultura deorum*) értelemben is.<sup>22</sup>

A *cultura agri*-t, a termőföld megművelésének fogalmát először Cato (Kr. e. 95-46) említette,<sup>23</sup> s Cicero (Kr. e. 106-43) volt az, aki elvont értelemben, *cultura animi*-ként használta.<sup>24</sup> Az anyagi valóságot való jobbítás, művelés értelmének kitérésével, Cicero-hoz hasonlóan, Livius (Kr. e. 59- Kr. u. 17) is a lélekkel, műveltséggel való összefüggésben

<sup>17</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben. Üdvösség és szekularizáció*, SZIT, Budapest 2010, 161-162.

<sup>18</sup> Vö. CROISSET, M., *A görög kultúra*, Holnap Kiadó, Budapest 1994, 288.

<sup>19</sup> Vö. GERÉB, J., *A római kultúra legjeletosebb vonásai*, Anakreón Kiadó, Budapest 1995, 175.

<sup>20</sup> Annak ellenére is ezt tekinthetjük modern kultúra szavunk legfőbb gyökerének, hogy fő alkotóelemei a XVIII. század végén kapcsolódtak csak össze. Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*, Atlantisz, Budapest 2017, 388.

<sup>21</sup> art. *colo* 3, *colui*, *cultus*, in GYÖRKÖSY, A., *Latin-magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1994, 111.

<sup>22</sup> Vö. <http://docplayer.hu/159411198-Kultura-tortenelem-iras.html> (kutatás ideje: 2020. május 12.)

<sup>23</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, PPKE BTK egyetemi jegyzet, Budapest 2012, 20.

<sup>24</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 20.

hivatkozott a kifejezésre. Az pedig Szent Ágoston munkásságának a következménye, hogy a *cultura* és a *cultus* kezdett szinonimaként is megjelenni.<sup>25</sup>

A görög felfogással szemben, római értelmezés további jelentős különbsége, hogy a latin nyelvű forrásokban a *cultura* szóhoz kapcsolódik a *cultus*, amely elsősorban vallásos, rituális áhítatot, az isteninek járó tisztelet megadását, kifejezését jelölte.

A ma általunk is használt kultúrafogalom első ízben majd egy XVIII. századi német munkákban jelenik meg.<sup>26</sup>

## 1.2. Kultúramítoszok és a történelemfilozófia kultúrafelfogása

Mivel a dolgozat bővebben fog foglalkozni a kultúra keresztény fogalmával, itt csak utal rá, hogy a keresztény középkor nagy szintézisében, a *cultura christiana*-ban a kultúra és a kultusz holisztikus egységét teremtette meg.

A késői reneszánszban, a humanista irányzat hatására ez a *cultura christiana*-ban még meglévő egység kezdett megbomlani, s a kultúra fokozatosan elvált a kultusztól. A reneszánsz életérzésben fokozottan és egyszerre volt jelen –az antikvitás iránti nosztalgikus rajongásból fakadóan–, a tudományok és a megismerés iránti érdeklődés, valamint a természet irányában táplált mitologikus vonzalom.

A biblikus hagyományból Ádám és Éva, a bűnbeesés, valamint Babel története, ill. a görög mondavilágból Prométheusz mítosza voltak leginkább azok a témák, amelyek a kor gondolkodóit a kultúra fogalmával összefüggésben foglalkoztatták. Ezek egyrészt az emberi akarat, Istennel vagy istenekkel szembeni konfliktusát, s ebből fakadóan az ideális őállapot meghasonlását ábrázolják; másrészt magyarázatot adnak a kulturális sokféleségre. Az európai gondolkodásban mélyen gyökerező viszonyítási pontokként pedig máig hatással vannak az európai kultúra önértelmezésére.<sup>27</sup>

Mindezek két szembenálláshoz vezettek. Egyfelől létrejött egy primitív-kulturált ellentétpár, mely kiéleződésére nagy hatással voltak a földrajzi felfedezések következtében megismert új társadalmi berendezkedések. Az újvilági kultúrákkal való találkozás döntően

---

<sup>25</sup> Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 389-390.

<sup>26</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 16.

<sup>27</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 21-22.

befolyásolta az európai kultúrafogalom önreflexióját.<sup>28</sup> E találkozás eredményeként a szellemi értelmezést és látásmódot mindinkább felváltotta a gyakorlati és erkölcsi szemlélet.

Másfelől pedig a természet-kultúra szembenállása jelezte azt a kettős viszonyt, hogy az emberi beavatkozás az előbbi rendjébe egyszerre bontja meg a teremtett egységet, ugyanakkor a művelés által segít kibontakoztatni annak megvalósulását.<sup>29</sup>

Az újkor gondolkodóit két csoportba oszthatjuk a téma tekintetében. A *monokulturalizmus* hívei úgy vélték, hogy az újvilág népeinek civilizálódniuk kell, ami tulajdonképpen a nyugati civilizáció<sup>30</sup> átvételét jelentette. Ezzel szemben a *multikulturalizmus* követői elutasították, hogy a 'vadaknak' át kéne venniük az európai kultúra elemeit.

Arend Theodoor van Leeuwen (1918-) rámutat arra, hogy az európai kultúrafelfogás önreflexiója még alig ocsúdott fel az újvilág és kultúráinak megismeréséből, amikor egy, a fogalmat még jobban meghatározó hatás érte. A kolonializmus következtében szembesült azzal, hogy civilizációja oly módon terjed, amire korábban sosem volt példa.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Bár már a reneszánsz végén felvetődött az európai kultúra kizárólagossága, több évszázadnak kellett eltelnie, mire a történelemfilozófiai művekben ez kifejezésre jutott. A kulturális diverzitás témájában kultúrtörténeti jelentőségű a XVI. századi *valladolidi disputa*, Bartolomé de las Casas (1484-1566) domonkos rendi és Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) ferences szerzetesek között. Vö. LEWIS, H., *All Mankind is One: A study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indian*, Northern Illinois University Press, Illinois 1974.

<sup>29</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 22.

<sup>30</sup> Nincs egység a kutatók között a kultúra–civilizáció szavak használatát illetően. Jelen dolgozat azt az álláspontot fogadja el, mely szerint lehet szinonimaként használni a két kifejezést. Ennek lingvisztikai oka, hogy míg német nyelvterületen elsősorban a kultúra *terminus* honosodott meg, a latin *cultura* szóból eredeztetve, addig az angol és az újlatin nyelvek főleg civilizációt használnak, a latin *civiliser* (kiművelni) igéből, melynek gyökere a *civis*, *civilis*, *civitas*, *civilitas* (polgár) szó.

Márkus György rávilágít arra, hogy a francia nyelvterületen a civilizáció szóhoz gyakran kapcsolnak történelmi folyamatot, társadalmi állapotot, a barbárságból való szelídülést értve alatta, s társadalmi jelenségként elválsztják a kultúra individuális-pedagógiai értelmétől.

Az angol nyelvű tudományos kutatás többségében a szinonimaként való használat mellett tette le a voksát (pl. Edward Burnett Tylor, 1837-1917). Mások, a kanti hagyományt követve szétválsztják a kettőt (pl. VI. Pál pápa, Vö. *Populorum progressio*, 72.), a civilizáció alatt külső, formai készségeket értve vagy éppen a kultúra utolsó fejlődési fokának tartva (pl. James George Frazer, 1854-1941).

A témát részletesen kifejti Márkus György (1934-2016). Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 399-404.

<sup>31</sup> E folyamat első állomásaként Voltaire (1694-1778) volt az, aki történelemfilozófiájában az európai civilizációt az emberiség kultúrtörténetének összefüggésébe helyezte. Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 16.

A kulturális antropológia, mint tudomány előfutára Johann Gottfried Herder (1744-1803) műve, az *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. A német romantika élénk érdeklődéssel fordult az idegen kultúrák értékeinek megismerése felé. Az őszinte kíváncsiság ellenére a német idealizmus úgy tekintette, hogy „Európa a maga klimatikus és földrajzi tulajdonságai révén az emberi élet kiváltságos területe. Csak itt vált valóban történelemmé az emberek élete. Miként a világmindenség legmagasabb fejlődési foka az emberi szervezet, úgy a történeti emberi szervezet legfelsőbb foka az európai kultúra.”<sup>32</sup>

Ezen a nézőponton belül született meg Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>33</sup> (1770-1831) és Karl Jaspers<sup>34</sup> (1883-1969) történelemfilozófiája, valamint Oswald Spengler (1880-1936) művei,<sup>35</sup> azaz valamennyi Európa-centrikusan szemlélte a történelmet és a kultúrát. Természetesen e sor hosszan folytatható, s ide tartozik többek között Friedrich Schiller (1759-1805) is, aki a történelemfilozófia célját a nyugati civilizáció önértelmezésében látta; illetve Auguste Comte (1798-1857), aki Hegelhez hasonlóan szakaszos fejlődésmodellt vázolt fel.

A fenti elméletek heves kritikákat is kiváltottak. Egyik legfontosabb közülük Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) monumentális munkája, mely rendszerezni próbálja a kultúrtörténeti anyagot. Minden igyekezete ellenére azonban az angol szerző is megmaradt a korabeli, Európa-centrikus paradigma keretein belül.<sup>36</sup>

Az újkori kultúrafelfogás változásával kapcsolatban meg kell említeni még egy, kevésbé elhanyagolható folyamatot. A szellemtudományok –köztük a teológia– vezető helyét a természettudomány vette át, s a civilizációs önértékelés elsődleges szempontjává a technikai fejlődés vált. Ez megváltoztatta ugyan a kultúrák alá-fölé rendelésének okait, de a technikai fejlettség miatt ugyanúgy Európa-centrikusságot eredményezett.

---

<sup>32</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 17.

<sup>33</sup> A dialektikus történelemfilozófia szerint az emberiség fejlődésének tézise az ősi ázsiai civilizációk, a személy alávetettségével. Ennek antitézise a görög-római világ. A szintézis pedig a német kultúra. Vö. HEGEL, G. W. F., *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.

<sup>34</sup> Jaspers a történelem közepére Krisztus helyett a tengelykor fogalmát állítja, melyből elmélete szerint eddig egy volt a történelemben, Kr. e. 500 körül. Ekkor Isten több helyen nyilatkozta ki magát, ennek gyümölcsei a nagy történelmi vallások. Az európai civilizációnak köszönhetően pedig úton vagyunk egy második tengelykor felé. Vö. JASPERS, K., *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, London 2011.

<sup>35</sup> Spengler a hegeli kategóriákat romantikus hévvel és a világháború okozta kiábrándultsággal írja át mágikus, *apollói* és *fausti* korszakokra; az európai civilizáció korabeli állapotát pedig szenilitásként jellemzi. Vö. SPENGLER, O., *A Nyugat alkonya* I-II, Noran Libro Kiadó, Budapest 2011.

<sup>36</sup> Toynbee által tételezett társadalmi formációk, mint egymást követő fokozatok, a nyugati fejlődés modellje szerint sorolják be a kultúrákat. Vö. TOYNBEE, A., *Tanulmány a történelemről*, Vázlat, Pannonhalma 1994.

### 1.3. A kulturális antropológia paradigmaváltása

A kérdésre, miszerint lehetséges-e a kultúrákat és magát a fogalmat az Európa-centrikusságot levetkőzve vizsgálni, akkor kapunk választ, ha a teljes mértékben Európa-centrikus történelemfilozófia helyett a kulturális antropológia felé fordulunk. A Voltaire által gerjesztett érdeklődés hullámai ugyanis ebbe a két irányba váltak szét.<sup>37</sup>

A kulturális antropológia a kultúra fogalmát egyes számban érti és elismeri a kultúrák pluralizmusát, mindazt tárgyává téve, ami az emberi létezését a természet fölémeli. Így jut el Matthew Arnold (1822-1888) meghatározásáig, aki szerint „a kultúra a mindannyiunkban benne rejlő Szókratész kibontakoztatásának reménye.”<sup>38</sup>

Maga a kulturális antropológia is hosszú utat tett meg az evolucionizmustól (a haladás fogalma alapján fejlett-fejletlen kultúrák szerinti osztályozás) és etnocentrizmustól indulva (a kutató saját kultúrájának sémái alapján ítéli meg a megismert kultúrát), a kulturális relativizmuson át (eszerint a világ annyira sokszínű, hogy lehetetlen a különböző kultúrákat összehasonlítani, így azokat önmagukon belül szükséges értelmezni), az *émikus* és etikus szemléletmódig (mely próbálja a lehető leginkább megközelíteni a vizsgált kultúra, közösség nézőpontját).<sup>39</sup>

Bár egy teológiai témájú dolgozatnak nincs lehetősége hosszan időzni a kulturális antropológia iskoláinál, ahhoz, hogy megérthessük azokat a kultúrafogalmakat, melyekkel a kereszténység dialógust folytat, felsorolásszerűen mégis szükséges megemlíteni közülük a legfontosabbakat.

A XVIII. század második felében vált el egymástól véglegesen a kultúra jelentésének két nagy dimenziója, az individuális-nevelési és a társadalmi-történeti aspektus, megteremtve ezzel a tudományos kutatáshoz szükséges szilárd fogalmi alapot.<sup>40</sup>

A kulturális antropológia első nagy iskolája az evolucionizmus elmélete volt, amely azt vallotta, hogy „a világ valamennyi kultúrája hasonló szakaszokban fejlődik, minden

---

<sup>37</sup> A kulturális antropológia, a német idealizmusból kinőtt történetfilozófia Európa-központúságával szemben naturalizmusában és szimbolikájában sokat merít az indiai filozófiából. Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 21.

<sup>38</sup> Vö. ARNOLD, M., *Culture and Anarchy*, Cornhill, London 1869, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/4212/pg4212-images.html> (kutatás ideje: 2019. június 4.)

<sup>39</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, 11-15.

<sup>40</sup> Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 396.

kultúra hasonló utat és lépcsőfokokat jár végig.”<sup>41</sup> Ebből következik, hogy mivel jelen állapotában minden civilizáció egy adott fejlettségi fokot képvisel, ezáltal egyrészt modellezni lehet az európai kultúra korábbi fokait, másrészt pedig feloszthatóak a kultúrák fejlettekre és primitívekre. Utóbbiakat pedig –a haladásba vetett hit által áthatva–, civilizálni kell. Egyoldalú túlzásai ellenére az evolucionizmus pozitívumaként kell megemlíteni, hogy felismerte a holisztikus szemlélet fontosságát, s a kultúra valamennyi tényezőjét együtt szemlélte. A szemlélet a kultúra fogalmát historizálta és összekapcsolta a haladás fogalmával, így végeredményben differenciálta jelentéstartalmát.<sup>42</sup>

A kulturális antropológia fogalomrendszerében a kultúra, mint az emberi nem sajátja elválaszthatatlanná válik a társadalomtól. Egyik sem létezhet a másik nélkül. Így nem beszélhetünk többé kultúra nélküli népekről. A kultúra maga pedig egy szociális hagyomány, amely egyrészt örökség, másrészt komplex egész, mely magában foglalja a megismerést, a hitet, a művészetet, a morált, a megszokásokat és minden más képességet és szokást, amit az ember egy közösség tagjaként megszerzett– véli Tylor.<sup>43</sup> Meghatározása máig a legtöbbet idézett kultúradefiníció, kutatása pedig a kulturális fejlődés törvényszerűségeire fókuszált. Főbb megállapításai, hogy az ember a közösség tagja, a kultúra tanult viselkedés, valamint az ember és az őt körülvevő természet éles elválasztása.<sup>44</sup> A kulturális evolucionizmus képviselőjeként a kultúra elemzését összekötötte az ember, mint biológiai lény kutatásával. A vallásokat pedig az animizmus, politeizmus, monoteizmus kategóriákban tárgyalta. Tylor tanítványa volt az evolucionizmus másik nagy alakja, Sir James G. Frazer, aki klasszikus művében a vallás eredetét kutatta, melyet nem dogmatikusan, hanem historikusan határozott meg.<sup>45</sup>

A következő nagy iskola a francia nyelvterületen elterjedt etnológia volt. Képviselői közül meg kell említeni Émile Durkheim (1858-1917) munkásságát, aki az egész társadalmi működést a kultúrán keresztül próbálta értelmezni, s úgy vélte, hogy a társadalom határozza meg az egyént és nem az egyén a társadalmat. Durkheim-et az választotta el az

---

<sup>41</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, 59.

<sup>42</sup> Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 394.

<sup>43</sup> Vö. TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, J. Murray, London 1871.

<sup>44</sup> Definíciója az 1930-as évekig általánosan elfogadott volt. Azóta rohamosan nő a kultúra meghatározására irányuló törekvések száma (napjainkban több százra teszik).

<sup>45</sup> Az emberi gondolkodás történetét a mágia, vallás, tudomány fejlődési sorban vélte modellezni. Vö. FRAZER, J. G., *Az aranyág*, Osiris, Budapest 2005.

evolucionistáktól, hogy azt az okot kutatta szenvedélyesen, ami a vallás születéséhez vezetett, valamint a funkciót, amelyet betölt.

Mivel az eddigi gondolatokat az antikvitás–történelemfilozófia–kulturális antropológia paradigmákra fűzte fel a dolgozat, vissza kell lépni egyet a XIX. századba és egy, a fentiekől különböző nézőpontváltásra is fel kell hívni a figyelmet. A nyugati gondolkodásban a kultúra, a görögséggel kezdődően elsősorban a *paideia* értelmében, vallási, művészeti értékteremtő fogalomként létezett.<sup>46</sup> Gustav Friedrich Klemm (1802-1867) azonban a század közepén megírta monumentális, tíz kötetes munkáját, az *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*-et, amelyben immár a társadalom minden hétköznapi tevékenysége kultúrateremtő tényezőként szerepelt.<sup>47</sup> Ezáltal a kultúra inkább viszonyul az emberi viselkedéshez, mint az esztétikai teljesítményhez. Alighanem nehéz alulbecsülni ezt a változást.<sup>48</sup> A fogalom, amely a XIX. századig alig bukkant fel a közbeszédben, az elmúlt másfél-két évszázadban rendkívüli pályát futott be.<sup>49</sup>

#### 1.4. A kultúra fogalmának változása a XX. században

A katolikus egyház és általában véve a kereszténység kultúrafelfogásának megértéséhez röviden ismerteti a dolgozat a XX. századi tudományos kutatás főbb fázisait.

A XIX. század jelentős változásai még jobban felgyorsultak a következő évtizedekben.

A nyugati civilizációban a kultúra fogalmának modernkori felfogását jól példázza az az alapbeállítódás, hogy önmagunkat, életmódunkat és a környező világot kultúrához tartozónak tekintjük. Evidensnek tartjuk, hogy a kultúra alakít és meghatároz bennünket, ám zavarba ejtően sok a kérdés, amikor arról van szó, hogy ezt a folyamatot hogyan kell értelmezni és értékelni. A XX. század kultúra iránti izgatott érdeklődését Márkus György (1934-2016)

---

<sup>46</sup> Különösen igaz ez a német idealizmus gondolkodóira, akik a kultúrát, mint „az emberiség teljes nagykorúságához vezető nevelés folyamatát” vizsgálták. Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 395, 412.

<sup>47</sup> „A kultúra’ ekkortól kezdve már nem valamilyen társadalmi csoport csiszoltabb, kifinomultabb életmódját vagy egy nép szellemi és erkölcsi alkatát jelöli (...), hanem mindazon művek’ összességét, amelyek létrehozása és fenntartása egyáltalán lehetővé teszi az ilyen közös magatartás és mentalitás elsajátítását és fenntartását. A kultúra’ az emberi alkotó tevékenység mindazon eredményének szinonimájává vált, mely által és amelynek köszönhetően módosul az emberi individuumok természeti felépítése.” Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 405.

<sup>48</sup> Vö. KLEMM, G., *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, B. G. Teubner, Leipzig 1843-1852.

<sup>49</sup> Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 387.

magyar származású filozófus szerint nagyban fokozta az a változás, hogy a kultúra új, kollektív –azaz minden népre, osztályra– való vonatkoztatása megszüntette a 'mi' és az 'ők' különbségét, s a rögzített határok elmozdításával újabb reflexiókra ösztönzött.<sup>50</sup>

A főként az Egyesült Államokhoz kötődő történeti iskola az evolucionizmusra adott válasz volt, s hosszú évekig vezető elméletnek számított a XX. század elején. Vallotta, hogy minden civilizációt annak saját fogalmai szerint lehet csak értelmezni; nem szabad tehát a nyugati civilizációs normáinkat rájuk vetíteni.

A történeti iskola egyik kiemelkedő képviselője, Franz Boas (1858-1942), –aki bevezette a terepmunka fontosságát és az énikus szemléletmódot a kutatások során, valamint tagadta a biológiai determinizmust–, így határozta meg a kultúrát: „a kultúra azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak és tetteknek az összessége, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoportjuk tagjaival és minden egyénnek önmagával szemben.”<sup>51</sup>

Boas tanítványai, Alfred L. Kroeber (1876-1960) és Melville J. Herkovits (1895-1963) egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kulturális sokszínűsége, a nyelv szerepére, a viselkedés közösségi vonatkozásaira, illetve az egyén helyzetére. Nekik köszönhetően terjedt el a kultúra szó többes számú használata, mely éles paradigmaváltást jelentett a herder-i humanitásezsmény elgondolásával szemben.<sup>52</sup>

A kulturális determinizmus a személyt helyezi vizsgálódásai középpontjába. Vallja, hogy a kulturális kutatás során egyedül az egyénből kiindulva, a kölcsönhatásokat vizsgálva lehet a közösséget megérteni. Az egyén magatartását pedig a kultúra szabja meg.

Az irányzat megalapítója, Ruth Benedict (1887-1948) amerikai antropológus és néprajzkutató a kultúrát, mint integrált egészt vizsgálta, s a kulturális alakzatok egyénnel való viselkedési kapcsolatát kutatta. Kultúrafogalma a kultúrát perszonális személyiségjegyekkel ruházza fel, s a hagyománnyal azonosítja. A hagyományon belül pedig kiemeli az emberi élet eszközeit és használati módjukat, az együttélés szokásait, illetve szellemi értékeit.<sup>53</sup>

Ralph Linton (1893-1953) amerikai antropológus a státusz és a szerep fogalmakat dolgozta ki és a szintézis elérésére törekedett. Linton a fa szimbolikáját használta és kultúrafogalma,

---

<sup>50</sup> Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 383-386, 409.

<sup>51</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, 86.

<sup>52</sup> Herder számára a kultúrák változatai, fokozatai az egyetlen igazi kultúrának, a humanitásnak, mint eszménynek. Vö. MÁRKUS, GY., *Kultúra, tudomány, társadalom*, 413.

<sup>53</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, 96.



akárcsak a fa törzse, magában foglalja annak minden ágát.<sup>54</sup> Módszerének fontossága abban áll, hogy szemben az etnológia evolucionista felfogásával, amely szembeállította a 'kultúrnépeket' és a nyugati mérce szerint értékelt 'természeti népeket', Linton és a kulturális antropológia angolszász ága, magával az emberi létmóddal definiálta a kultúra fogalmát.<sup>55</sup>

A korábbi kutatás problémáit felismerve Bronisław Malinowski (1884-1942), a funkcionalizmus atyja arra hívja fel a figyelmet –a kultúrák változásairól írott, klasszikus művében–, hogy az átalakulási folyamatok, melyek a nyugati civilizáció illetve a világ többi kultúrájának találkozása nyomán indulnak el, kölcsönös viszonyt feltételeznek. Azaz mindkét érintkező kultúra hat a másikra, változtatva ezáltal annak eredeti szöveit. Ha pedig ez így van, akkor szükséges ezen kulturális átalakulásokat nem csupán a nyugati civilizáció, hanem a másik érintett kultúra szemszögéből is megvizsgálni.<sup>56</sup>

Malinowski a kultúrát olyan kiterjedt valóságként, zárt funkciórendszerként írja le, amely részben anyagi, részben emberi, részben pedig szellemi apparátus, melynek fő célja, hogy az ember kezelni tudja a környezetében felmerülő problémákat.<sup>57</sup>

Meghatározásának eredményeként új nézőpontba helyezte a fogalmat. A szabadság és fejlődésideál helyett immár a funkciók zárt rendszereként, a biológiai alapon való meghatározottság áll a kultúrafogalom középpontjában.<sup>58</sup>

A fent említett történeti iskolához tartozó kutatók közül többen mutatnak rokon vonásokat Malinowski-val. Franz Boas már az összehasonlító nyelvtudományt is segítségül hívta, Kroeber pedig elutasított bármilyen hierarchikus hozzáállást a kultúrák összehasonlításában. Kroeber meghatározása alapján a kultúra elsősorban a közösségben élő ember ideáinak, szokásainak, szabályainak gyűjteménye, melynek fő célja az életben való eligazodás.<sup>59</sup>

Melville Jean Herskovits (1895-1963) amerikai antropológus, a kulturális relativizmus úttörője, egy mindenütt érvényes erkölcsrendszer lehetőségét kutatta; Benedict pedig, szintén a funkcionalizmus talaján állva, a kultúrákban fellelhető alapmodelleket vizsgálta.

---

<sup>54</sup> Vö. LINTON, R., *The Tree of Culture*, Alfred A. Knopf, New York 1955.

<sup>55</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 22.

<sup>56</sup> Vö. MALINOWSKI, B., *The Dynamics of Culture Change*, Yale University Press, New Haven 1945, 17-26.

<sup>57</sup> Vö. MALINOWSKI, B., *A Scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, Durham 1944, 36.

<sup>58</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 60.

<sup>59</sup> KROEBER, A. L., *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, Harcourt, Brace and World, New York 1963, 10.

A strukturalizmus legfőbb különbsége abban állt, hogy a funkcionalizmus viselkedési modelljei helyett, a viselkedés formáit meghatározó modelleket kereste. Az irányzat legismertebb szerzője, Claude Lévi–Strauss (1908-2009) a kultúrát –amelynek szerinte a struktúrák adnak konkrét formát–, a természet ellenében tételezi. Nem az intézmények viszonyát, hanem a gondolkodási rendszerek struktúráit kereste. Az antropológus fő feladatát a kultúra tudat alatt szerveződő elveinek kimutatásában vélte felfedezni. Fő kutatási területei az emberi megismerés és annak mögöttes folyamatai, valamint a strukturális mitológia és a rokonságelmélet voltak.

A szociális antropológia, a funkcionalizmusból kiindulva, különös hangsúlyt fektet a társadalom és tagjai közötti viszonyrendszerre. E. E. Evans–Pritchard (1902-1973) a kultúra és a történelem kapcsolatát vizsgálja, Lucy Philip Mair (1901-1986) szerint pedig a kultúra nem más, mint egy társadalmi rendszer, amely szociológiai törvények szerint épül fel, s azok szabályozzák.<sup>60</sup>

A XX. század második felének kulturális antropológiai irányzata, merítve Edmund Husserl (1859-1938) fenomenológiájából és Hans–Georg Gadamer (1900-2002) hermeneutikájából, a szimbolikus gondolkodást állította a középpontba.

Clifford Geertz (1926-2006), a szimbolikus és interpretív antropológia képviselőjeként már nem az emberi biologikumot veszi kiindulási pontnak, hanem a kultúrát. Megfordítja az előfeltételt: a kultúra a kiindulópont és az emberi gondolkodás a következmény. Számára a kultúra nélkülözhetetlen az emberi gondolkodás kialakulásához, nem pedig következménye.<sup>61</sup> Geertz munkásságának a teológia számára az a jelentősége, hogy viszonyrendszerében „nem a funkciókat vagy struktúrákat keresi, hanem az emberi fogalmi gondolkodást akarja megérteni, amely csakis szimbólumok alkalmazása és értelmezése által lehetséges.”<sup>62</sup>

Geertz szerint az antropológia feladata a jelentést vizsgáló értelmezés, nem pedig a kulturális törvényszerűségek keresése. A kultúra egyfajta szöveggyűjtemény, melyet értelmezni kell.<sup>63</sup>

Összességében elmondható, hogy a korábbi kutatás etikai hangsúlyait és kultúrbiologizmusát a kulturális antropológia társadalomtudományi és pszichológiai nézőpontot használva kérdőjelezte meg. A modern kulturális antropológia alapállása, hogy minden kulturális jelenséget egy nagyobb rendszeren belül, saját kategóriái

---

<sup>60</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 67.

<sup>61</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 68.

<sup>62</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 69.

<sup>63</sup> Vö. KISDI, B., *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei*, 147.

figyelembevételével elemez; ugyanakkor kiemelt figyelmet kap vizsgálódásai során az egyén kultúrába ágyazottsága. Napjaink kutatása annak árán is vallja, hogy a tudományos nézőpont nem lehet etnocentrikus, hogy ezzel saját előfutárait bírálja.

Végigtekintve a kultúra fogalmának történetén azt láthatjuk, hogy a 'gondozás, művelés' antik jelentésköréből a XX. század második felére eljutottunk a kommunikáció, a közösség és a kultúra hármásának bonyolult összefonódásáig. Ez a dolgozat számára annyiban hangsúlyos változás, hogy mivel még a II. Vatikáni Zsinatot megelőző években is az antik kultúrafogalom etimológiájára épült a keresztény értelmezés, így gyakorlatilag megszűnt a dialógus lehetősége a teológia és a kulturális antropológia között. A II. Vatikáni Zsinat ebből a szempontból is gyökeres változást eredményezett.

## 2. A kultúra keresztény fogalma

### 2.1. A *cultura christiana*

XVI. Benedek pápa a *cultura christiana*-t úgy tekinti, mint „a keresztény kultúra teljes örökségét, amely a hitből született, abból a szívből, amely találkozott Krisztussal, Isten Fiával. A szív Igazsággal való e kapcsolatából születik meg a kultúra, ebből született meg az egész nagy keresztény kultúra. S ha a hit eleven marad, ez a kulturális örökség sem válik holt dologgá, hanem élő és jelenvaló marad.”<sup>64</sup>

T. S. Eliot (1888-1965) Nobel-díjas keresztény író és gondolkodó pedig, az evangélium örömétől áthatva úgy határozta meg a fogalmat, hogy „a kultúrát egyszerűen úgy is leírhatnánk, mint olyasvalamit, ami érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük.”<sup>65</sup>

A kultúra keresztény fogalma mind korban, mind az értelmezést tekintve az antik kultúrafogalomig nyúlik vissza.<sup>66</sup> Ezen belül is Cicero *cultura animi* meghatározása a legfontosabb viszonyítási pont. „A lelki kultúra Cicero számára az ember belső teljességét, illetve a transzcendentális megnyílás által megvalósuló tökéletességét jelentette.”<sup>67</sup>

Ez a kultúrafelfogás, kiegészülve a kultusszal, mint vallásos cselekménnyel, valamint a *paideia*-val, mint műveltséggel egy hatalmas szintézist alkotott, a *cultura christiana*-t. A világ a kereszténység világává lett, *Ecclesia idest mundus*– az egyház azonos a világgal.<sup>68</sup> A népvándorlás okozta kezdeti káosz, s az ariánus vita lezárulta után, az arab hódítások árnyékában köttetett a kereszténység és a germán kultúra szimbiózisa, melyet a letűnő római civilizáció elemei fogtak össze. Ebben a középkori világban a kereszténység vonzereje a szabadság meghirdetésében állt. A hívő rábízta magát az egyházra, cserébe az gondoskodik róla. A világrend garanciája az *ordo* és az üdvözítő közösség lett. Így vált átfogó egységgé, az emberi egzisztencia egészét lefedő valósággá a középkor Európája, mely metafizikai-vallásos

---

<sup>64</sup> Vö. [www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080521.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080521.html) (kutatás ideje: 2018. október 10.)

<sup>65</sup> Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, SZIT, Budapest 2003, 27.

<sup>66</sup> Frenyó Zoltán szerint az antikvitásnak köszönheti az európai kultúra az alábbi fogalmakat: személy, szabadság, igazságosság, nevelés, tettekrekeszség, felelősség, nagylelkűség, házasság, barátság, okosság, szelídség, büntudat. Vö. FRENYÓ, Z., *Az európai értékek nyomában* in Frenyó, Z., *Korfordulón*, 90.

<sup>67</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 20.

<sup>68</sup> Vö. BEINERT, W., *A kereszténység. A szabadság lélegzete*, Vigilia Kiadó, Budapest 2005, 85.

alapokra épülve, az Egy Isten, egy egyház, egy birodalom széttagolhatatlanságát védelmezte.<sup>69</sup>

A kor kolostorai és apátságai nemcsak Isten házai voltak, hanem egyben a tudomány, a művészetek, az orvoslás és a tanítás egyedülálló központjai is.

A katolikus középkor embere képes volt érzékelni a szentnek a világban való jelenlétét, közvetlen kapcsolatot látva Isten és a teremtett rend között. A társadalom rétegei egymásba fonódó valóságokként léteztek, melyek közös eredete Isten volt. A vallás és az élet közvetlen kapcsolatban álltak egymással, a kozmosz Isten dicsőségét hirdette, a világban jelenlévő szenttel pedig az ember a mindennapi életében találkozhatott.<sup>70</sup>

A *cultura christiana* csúcspontja és szellemi összegzése volt Aquinói Szent Tamás (1225-1274) monumentális szintézise. Szent Tamást megelőzően a nagy egység munkálói közé tartozott J. Scotus Eriugena (815-877), Eckhardt mester (1260-1328) és Canterbury Szent Anzelm (1033-1109) is. Anzelm 'credo ut intelligam' tételével a hit és tudás, a teológia és a filozófia egységét valósította meg.<sup>71</sup> Ennek, az évszázadokig fennálló holisztikus egységnek vetett véget a humanizmus és a reneszánsz.

## 2.2. Az egység megtörése és az újkor okozta kihívások

A reneszánsz<sup>72</sup> nem egy történelmi kor, hanem egy szellemi mozgalom, stílusirányzat és életérzés az érett középkor és az újkor hajnalának a találkozásában. Főbb alkotóelemei az individualizmus, az antikvitásért érzett határtalan rajongás, valamint az ember, a természet és a világ igénlése. Jelszava az 'ad fontes', a vissza a forráshoz, az eredetihez. Ez egyaránt vonatkozott a művészetek klasszikus formájának az újrafelfedezésére, az ember saját énjére és a Szentírás szövegére.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Vö. BEINERT, W., *A kereszténység*, 88-91.

<sup>70</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 30.

<sup>71</sup> Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, Ecclesia–Kairosz, Budapest 1997, 104-105.

Ide sorolható Dante is, aki "egybefoglalta a hit és az ész világát; az örökkévalóságba tekintett, s ugyanakkor a világban járt." Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, Kairosz Kiadó, Budapest 2018, 161.

<sup>72</sup> „A reneszánsz annak a középkori embernek a belső újjászületése, aki a ferences misztika, apokaliptikus tudat és a városi laicizmus különös elegyét hordozza magában.” Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 240.

<sup>73</sup> Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 113-120.

A humanizmus és a protestantizmus nem csupán a középkori világkép egységét szüntette meg, hanem teret nyitott a társadalom és az egyház, a kultúra és a hit egymástól függetlenül, sőt néha egymással szembeni tételezésének.<sup>74</sup> „Egyházi síkon a reformáció, szellemi-tudományos síkon a szekularizáció jelentkezett. A szakrális társadalomszemlélet helyébe a lutheri államegyház, illetve a kálvini egyházállam elgondolása lépett.”<sup>75</sup>

A protestantizmus a filozófiai, jogi, társadalmi következményei mellett a kultúrafelfogásra is gyökeresen hatott. A hit és a kultúra immár *dichotómiává* vált, ráadásul a lutheránus világképben az emberi kultúra romlott, bűnös mivoltának a hangsúlyozása erősödött meg.

Luther Mártonnál (1483-1546) a természeti rend velejéig bűnös. „A pogányok újból ‘vak pogányok’, mint az Ó-Szövetségben Izrael gyermekeinél, erényeik csak ‘csillogó bűnök’ (...), eszük, mint minden emberi ész a ‘ringyó ész’ és Róma azért lett ‘babiloniai ringyó’, mert inkább hallgatott Platonra, Aristotelesre és Ciceróra, mint Krisztusra és Pál apostolra.”<sup>76</sup>

Dél-Európa katolikus államaiban máshogy jelentkezett a középkori egység felbomlása. Ám mind a megjelenő voluntarizmus, mind pedig a naturalizmus arra kényszerítette a katolikus egyházat, hogy a hit és a kultúra viszonyát maga is újrafogalmazza. Az újvilág felfedezése, majd gyarmatosítása pedig a meginduló misszió következtében vetett fel újabb kérdéseket.

Az újkori missziók azért is okoztak kulturális problémát, mert szemben az ősegyház helyzetével, nem egy egységes civilizáción belül kellett Krisztust hirdetni, hanem olyan idegen kultúrák tagjainak, ahol egymáshoz viszonyítva is más-más helyzetekkel találta magát szemben a misszionárius.

A felmerülő kérdések közül –nem lebecsülve a kommunikációs híd hiányát vagy a teljesen különböző társadalmi struktúrákat–, a legsúlyosabb az volt, hogy hol van az a határ, ameddig a misszionárius elmehet a keresztény hit helyi kultúrába való átültetése során. Máshogy fogalmazva, mik azok a római, germán és általában véve európai elemek, amelyek nem a *depositum fidei*, a hitletétemény alapját, hanem az azt hordozó kultúra hozadékát jelentik. Lehet-e, és ha igen, milyen mértékben ezeket a helyi kultúra elemivel helyettesíteni, hogy ezáltal az őslakosok számára befogadhatóbbá válják az evangélium központi üzenete.

---

<sup>74</sup> Ez, a reneszánszsal kezdődő folyamat „a szubjektivizmus és individualizmus diadala a középkor univerzalizmusa és objektív értékrendszere felett. A kritika győz benne a tekintély és a *pietas* fölött, az eszteticizmus az etika fölött, az intelluktalizmus a hit bölcsessége fölött, az egyén korlátlan önkénye a közösség fölött.” Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 114.

<sup>75</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 30.

<sup>76</sup> Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 161.

Szemben a ferencesekkel és a domonkosokkal a jezsuiták mind Kínában, mind Latin-Amerikában helyi rítusokat alakítottak ki, melyekben a keresztény hit együtt jelent meg a helyi kulturális kifejezőmódokkal. Az évszázados teológiai vitát végül XIV. Benedek az 1740-es években a jezsuiták és így az *inkulturáció* ellenében döntötte el.<sup>77</sup>

Ennek eredményeként a misszionálás kulturális nézőpontja egyrészt etikai beállítottságú lett, másrészt pedig a kereszténység helyi formáinak kialakítása helyett az európai minták és civilizációs elemek átadására törekedett.

### 2.3. Keresztény kultúrafogalom a modernitás béklyójában

A XIX. században teljesen új viszonyok alakultak ki. Egyfelől a keresztény teológia egyre élénkebb érdeklődést tanúsított a kultúra iránt, másfelől pedig, ahogy a kulturális antropológiáról szóló fejezet már foglalkozott vele, egyre több tudós indult ki a vallási jelenségekből a kultúra gyökereit kutató vizsgálódásai során.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), az antikvitás jelentéstartalmait megőrizve, protestáns alapokon álló, filozófiai keretű kultúra-definíciót alkotott, mely szerint „kultúrának hívják minden erőnk gyakorlását a teljes szabadság, a mindattól való teljes függetlenség céljával, ami nem mi magunk, a mi tiszta énünk.”<sup>78</sup>

A szintén protestáns Friedrich Schleiermacher (1768-1834), az etika prizmáján keresztül vizsgált meghatározása szerint a kultúra nem más, mint az ember világ feletti uralma, a szabadság kérdésével és a kulturális perfekcionizmussal kiegészülve.<sup>79</sup>

Mivel a kereszténység és a kultúra kapcsolatának problematikájával<sup>80</sup> külön fejezetben foglalkozik a dolgozat, most csak röviden utal azokra az irányzatokra, melyek a kereszténységen belül jelentek meg a XIX. században.

---

<sup>77</sup> „A nagyszabású ideál, egyfajta kulturális pragmatizmussal egybekötött hitterjesztés, az európai kulturális kereszténységformák pragmatikus alávetése a helyi kulturális igényeknek és szempontoknak a politikai érdekek és az európai teológiai szempontok érzéketlensége miatt kudarcba fulladt.” Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 42-43.

<sup>78</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 44.

<sup>79</sup> Vö. <http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/08.02.html> (kutatás ideje: 2019. június 4.)

<sup>80</sup> Thomas Hobbes angol filozófus (1588-1679) már a XVII. században arról értekezett, hogy a kultúra és a kultusz élesen elválnak egymástól, mert míg az előbbi az emberi munka vagy nevelés eredménye, addig a kultusz az isteni kegy elnyeréséért végzett jó szolgálat. Vö. HOBBS, Th., *A Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, Kossuth Kiadó, Budapest 1970, 304.

A kultúrprotestantizmus, mely Karl Barth (1886-1968)<sup>81</sup> véleménye szerint Istennel szemben az embert tette naggyá, Jézusra elsősorban, mint a társadalom reményeinek és törekvéseinek beteljesítőjeként tekint.<sup>82</sup>

A kultúrkatolicizmus, amely hasonló elveket hirdetett a katolicizmuson belül, soha nem vált olyan elterjedtté, mint protestáns válfaja. Lényegében egy, a német nyelvterületre korlátozódó társadalmi nyitást jelentett katolikus részről, a művészetek felé.

A katolikus egyházban és az egész európai kereszténységben jelenlévő XX. század eleji dinamizmust, amellyel az a kulturális kérdések felé fordult, csak az antimodernizmus fényében érthetjük meg.

A modernizmus, amely a XIX. században, mind bölcseleti, mind természettudományos alapon megkérdőjelezte a kereszténységet, nagyon erős kihívást jelentett. Bár az I. Vatikáni Zsinat (1869-1870) a *Dei Filius*<sup>83</sup> kezdetű konstitúcióval és XIII. Leó pápa az egyházi tudományosság fejlesztésével a válaszáadás irányában indult el;<sup>84</sup> X. Pius pápa az antimodernista *Lamentabili* (1907)<sup>85</sup> és a *Pascendi*<sup>86</sup> (1907)<sup>87</sup> enciklikákkal, nem szerencsés módon, merevvé tette az egyházi álláspontot.<sup>88</sup>

---

<sup>81</sup> Vö. FILA, B., *Isten szavának teológusa, Karl Barth in Vigilia* (1987/1.), 2-7.

<sup>82</sup> Vö. <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyn-bibliai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/apologetika-C98C9/> (kutatás ideje: 2019. június 4.)

<sup>83</sup> Vö. DH 3001-3020.

<sup>84</sup> „XIII. Leó úgy válaszolt a kihívásra, hogy a teológia számára filozófiai megalapozást adott, mint olyan eszközt, amellyel az egyház filozófiai-teológiai síkon párbeszédbe bocsátkozhat a filozófiai 'szuperstruktúrává' fejlődött modernitással, mint ellenséggel szemben. A neoskolaszticizmus lett a norma, teológiai következményei pedig szembementek a modernistáknak a szubjektivitásra, a tapasztalásra, a fejlődésre és a relativitásra helyezett hangsúlyával. A neoskolaszticizmus lett az egyház antimodernista vezetésének intellektuális fogalmi kerete.” Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie. Új teológia. A modernizmus örököse, a II. Vatikáni Zsinat előfutára*, SZIT, Budapest 2018, 59.

<sup>85</sup> Vö. DH 3401-3466.

<sup>86</sup> Az enciklika a valós ellenségek gyűrűjében az útkereső katolikus szellemi megújulási kísérletekben is ellenfelet látott. Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, 78.

<sup>87</sup> Vö. DH 3475-3500.

<sup>88</sup> Ghislain Lafont (1928-) abban látja a modernitás és az egyház konfliktusának a gyökerét, hogy az egyház a feudális rendszer társadalmi felbomlása után is ragaszkodott gregorián arculatához. „Az egyház nem nyílt meg igazán a modernitás legértékesebb eleme, vagyis az előtt, hogy az egyén képes felelős módon kézbe venni saját sorsának irányítását, egyéni és kollektív szinten egyaránt.” Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 119.



Az ismeretterjesztés következtében olyan elméletek és gondolatok kerültek a tudományos diszkusszió világából a köznapi gondolatok közé, amelyek nem voltak összeegyeztethetőek a keresztény dogmákkal; ezáltal a hétköznapi polgári színteret téve kulturális, világnézeti harctérre. Ilyen közegben az egyház számára létfontosságúvá vált ezen elméletek megismerése, s a saját kognitív komfortzóna tágítása. Legjelentősebb változásként pedig az egyház részéről megjelent a dialóguskészség. A katolicizmus felismerte, hogy „az egyház nem élhet tovább zárt elefántcsonttoronyban, engednie kell, hogy a kultúra belső mozgásai, harcai lényegében érintsék meg, hassanak rá.”<sup>89</sup>

E szellemi megújulásnak, mely forrását jelentette a II. Vatikáni Zsinatnak (1962-1965) is, olyan alakjai voltak, mint Maurice Blondel (1861-1949), Jacques Maritain (1882-1973) vagy Teilhard de Chardin (1881-1955).

#### **2.4. A II. Vatikáni Zsinat kultúradefiníciója**

A világháborúk okozta megrázkódtatás, az egzisztencializmus kérdésfeltevései, a marxizmus kihívása, ill. a pszichológia, szociológia térnyerése, az egyház kultúráról való reflexióját is új értelmezésekre sarkallta. A dialógus hiánya, a hit és a kultúra egymás számára egyre megközelíthetlenebbé válása, illetve az egyház kulturális tévesztése vezetett ahhoz a folyamathoz, hogy az egyház megfogalmazza, hogy mit vall önmaga szerepéről a világban, hogyan látja a hit és a kultúra viszonyát, valamint milyen módon tudja megérinteni a kultúrát.<sup>90</sup>

A II. Vatikáni Zsinat 1962-es indulásától kezdve áthatotta a munkát egy olyan újító szemlélet, amely egyszerre volt nyitott és maradt hű a hagyományokhoz.

Bár a dokumentumtervezetek eredetileg nem foglalkoztak önállóan sem a kultúra fogalmával, sem a kortárs társadalommal, mégis minden iratban felbukkannak –köszönhetően a téma megkerülhetlenné válásának–, a zsinati záródokumentumban pedig terjedelmes részt szenteltek a zsinati atyák a témának.<sup>91</sup> Így a XX. század kihívásaira<sup>92</sup> adott válaszok útkeresési folyamatai és a végső, kikristályosodott reflexió a zsinati dokumentumokban, alapjaiban újították meg a katolicizmus kultúrafogalmát.

---

<sup>89</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 52-53.

<sup>90</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 80.

<sup>91</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása in Vigilia*, (2012/10.), 731.

<sup>92</sup> Erre a kérdésre a történeti részben részletesebben tér ki a dolgozat.

A lelkipásztori és emberközpontú szemléletmód újdonsága mellett, az idők jeleire való érzékenységről tanúságot téve, a zsinat korábban elképzelhetetlen mennyiségben használt olyan szavakat, mint a 'ma', 'mai', 'történelem' vagy éppen, mint a 'kultúra' vagy 'kulturális'.<sup>93</sup>

Szintén az idők jeleinek meghallásaként értelmezhető, hogy a zsinatra világi és nem katolikus megfigyelők is meghívást kaptak.

Itt sem szabad azonban megfélekednünk arról, hogy a Zsinat legjelentősebb szemléletmódbeli hangsúlya a krisztológiai megközelítése volt, Krisztus, mint a kinyilatkoztatást teljessé tevő Fiú, örök Ige.<sup>94</sup>

Török Csaba (1979-) felhívja rá a figyelmet, hogy a krisztológiai megközelítésből eredően a hit és a kultúra kapcsolatrendszere is átkerült az egyházközpontú szemléletmódból a Krisztus-központú értelmezési horizontba. A zsinati dokumentumok immár nem az egyház és a kultúra viszonyáról, hanem Krisztus evangéliuma és a kultúra kapcsolatáról beszélnek.<sup>95</sup>

Az idők jeleire való nyitottság tette lehetővé, hogy a zsinati atyák ne pusztán deduktív elemzésekben szemléljék a kultúra fogalmát, hanem vállalkozzanak annak egyházi értelmezésére is. „Az így kezdeményezett párbeszéd, ez a sajátos 'kulturális kompromisszum', kivezette az egyházat a harcos ellenállás és elzárkózás állapotából.”<sup>96</sup>

A Zsinat egész szellemiségét áthatotta az a változás, ami a kultúrafogalmat is érinti. Valamennyi dokumentuma tanúskodik arról a nézőpontról, amely az emberi kultúrát pozitívan szemléli. Támogatja a modern ember szabadság, felelősség és személyesség iránti igényét és a tudományos ismeretszerzés felé mutatott nyitottságát. Mégis, bár dolgozott ki elképzeléseket a hit és a kultúra egymás felé való közeledéséről, maga a kérdés, hogy 'mi a kultúra?' egészen a Zsinat végéig megválaszolatlan maradt.<sup>97</sup> A *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció, – amely végül önálló fejezetet szentelt a témának– meghatározása lehet így az a középpont, amiből kiindulva megközelíthetjük napjaink katolicizmusának kultúrafogalmát.

A dokumentum nemcsak a kultúra fogalmának viszonylatában kiemelkedően fontos, hanem ebben a „konstitúcióban bontakozott ki legközérthetőbben XXIII. János

---

<sup>93</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 731.

<sup>94</sup> Vö. *Dei verbum*, 4.

<sup>95</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 83.

<sup>96</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 732.

<sup>97</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 732.

*aggiornamento*-ja, az ablaknyitás a világ felé, az egyház kilépése a világba,<sup>98</sup> a *Pacem in Terris*<sup>99</sup> enciklika célkitűzéseinek megfelelően. A *Gaudium et spes*-ben a zsinati atyák arra keresik a választ, hogy milyen az a világ, amelyhez a krisztusi üzenet szól és, hogy mik a mai embert leginkább foglalkoztató kérdések.<sup>100</sup>

A kultúráról szóló önálló fejezetet az a meggyőződés hatja át, hogy egy új korszak küszöbén állunk. Ennek jeleit a kritikai érzék erősödésében, a pszichológia és a történeti tudományok szerepének növekedésében, az új kulturális formák és a tömegkultúra megjelenésében, valamint az önállóság és a felelősség elköteleződésben fedezhetjük fel. Ebben a gyorsan változó új korszakban, a zsinati atyák tanításával összhangban, az egyháznak minden korábbinál nagyobb szüksége van laikus híveinek szaktudományos ismereteire.<sup>101</sup>

Az egyház mai világban betöltött szerepéről szóló dokumentum így ír a kultúra definíciójáról: „Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre. Ahol tehát emberi léttel találkozunk, ott természet és kultúra a legszorosabban összefonódik. A kultúra szó általános értelemben jelenti mindazt, amivel sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember. Ismeretszerzés és munka által meghódítani igyekszik az egész világot; az erkölcsök és intézmények tökéletesítésével emberiesebbé teszi a közösségi életet a családban és az egész társadalomban; végül az idők folyamán műveiben fejezi ki, közli másokkal és örökíti meg lelkének nagy élményeit és törekvéseit, hogy azok sokaknak, sőt az egész emberi nemnek fölemelkedését szolgálják.”<sup>102</sup>

A Zsinat a kultúrát tehát általános értelemben nézi, mindazon dolgok együtteseként, amelyek által az ember szellemi és fizikai valóságát tökéletesíti. Így a két fő jelentési sík egyfelől a *kultiváció*, azaz a tevékenység, melyen keresztül az ember fejleszti önmagát, másfelől pedig a társadalomból megkapott karakterjegyek összessége, mint például a nyelv.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Vö. TOMKA, F.–TOMKA, M., *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 444.

<sup>99</sup> Vö. *Pacem in terris*, SZIT, Budapest 1963.

<sup>100</sup> A *Gaudium et spes* kultúráról szóló fejezete több átdolgozás után került végül a konstitúció végleges szövegébe. A döntő lökést az adta, amikor 1964-ben a II. ülészetet követően a Központi Albizottság iránymutatási alapján a kultúra témája teológiai, lelkiségi keretbe került és a szöveg kidolgozásába világi teológusokat is bevontak. Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 736.

<sup>101</sup> Vö. TOMKA, F.–TOMKA, M., *Gaudium et spes*, 465-466.

<sup>102</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 53.

<sup>103</sup> Vö. DHAVAMONY, M., *Christian Theology of Inculturation*, PUG, Roma 1997, 42.

Közelebbről megnézve ezt a definíciót, amely egyszerre nyitott és szintetikus, az alábbi hangsúlyokra figyelhetünk fel: a kultúrára folyamatként tekint a dokumentum, amely folyamat kibontakoztatja az ember szellemi és fizikai képességeit. E kibontakozás a világ feletti uralomban, a társadalom tökéletesítésében, valamint a megőrzésben, továbbadásban megy végbe.<sup>104</sup>

Az egyház párbeszédet folytat a kultúra eme dimenzióival: a tudománnyal, a társadalommal és a humanisztikus kultúrával.<sup>105</sup> Eközben megtapasztalja, hogy a kultúra, mint folyamat elválaszthatatlan a társadalmiságtól és a történetiségtől.<sup>106</sup> Ez a kulturális dialógus, az I. Vatikáni Zsinat szellemében<sup>107</sup> tiszteletben tartja a világi kultúra autonómiáját, de mindeközben szem előtt tartja azon küldetését, hogy az ember valamennyi tevékenységét az evangélium fénye világítsa meg.<sup>108</sup>

A *Gaudium et spes* és rajta keresztül a Zsinat társadalom-, és emberképe inkább hajlik a kultúra elfogadására, mintsem annak elutasítására. Látja ugyan a bűnöket, de mégis inkább a jót hangsúlyozza bátorító szavakkal.<sup>109</sup>

A *Gaudium et spes* definíciója számos elemét felhasználta a kulturális antropológiai kutatásnak: strukturalista szál a folyamatszerűség és a historikus szemléletmód; a kulturális antropológia nézőpontját tükrözi a kulturális jelenségek társadalmisága; valamint a funkcionalista kutatás hatására szerepet kap az etnológiai kutatás jelentősége.<sup>110</sup> Ugyanakkor hiányzik a hermeneutikai szál és a kultusz, mint a vallás kultúraelméleti megjelenítése.<sup>111</sup>

A zsinati definícióval kapcsolatban szükséges azonban hangsúlyozni, hogy nem elvont, tudományos definíciót kívántak alkotni a zsinati atyák, nem kultúraelméletet fogalmaztak meg, hanem „az egyházi lét kulturális szöveggörnyezetének az értelmezését” tűzték ki célul.<sup>112</sup> A lelkipásztori konstitúció antropológiai súlypontú meghatározása a

---

<sup>104</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 85.

<sup>105</sup> Vö. GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura*, San Paolo Edizioni, Milano 1999, 58.

<sup>106</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 53.

<sup>107</sup> Vö. DH 3019.

<sup>108</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 43.

<sup>109</sup> Vö. O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015, 419.

<sup>110</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 85.

<sup>111</sup> A *Gaudium et spes* kultúra-definíciójával kapcsolatos kérdéseket, kritikákat illetően lásd bővebben: Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 737-739.

<sup>112</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 737.

hétköznapi, konkrét szinten értelmezi a kultúrát és annak hatásait.<sup>113</sup> Keletkezésének történetéből fakadóan pedig sokkal inkább nyitott és kompromisszumra kész szöveg, semmint elemző vagy konfrontálódó.

## 2.5. A katolikus egyház kultúraértelmezései a Zsinat után

A *Gaudium et spes* kultúrával foglalkozó fejezetének köszönhetően megkezdődött a termékeny párbeszéd az egyház és a kultúra között. Ugyanakkor a zsinati meghatározás statikus volta és a klasszikus *paideia-cultus* megközelítés következtében maga a definíció is a dialógus témájává vált. Kétségtelen azonban, hogy a Zsinatot követő pápai megnyilatkozásokra ösztönzően hatott a lelkipásztori konstitúció megfogalmazása. Igaz ez akkor is, ha napjainkban a klasszikus kultúra és a posztmodern metszéspontjában egy útkereső egyházi értelmezését látjuk a kultúrának.<sup>114</sup>

### 2.5.1. VI. Pál és az *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás látásmódja

VI. Pál pápa teljes értelműnek nevezte a *Gaudium et spes* kultúra-definícióját, s tanításában a zsinati meghatározásból indult ki. Kanthoz hasonlóan azonban különbséget tesz a kultúra és a civilizáció között. Előbbit a hagyomány, utóbbit a technika felől értelmezi. Ezáltal a *Gaudium et spes* definíciójának három dimenziójából, csak a társadalom és a kommunikáció–áthagyományozás maradnak a kultúra viszonyrendszerén belül. A zsinati konstitúció meghatározásának első összetevője, a technika és a tudomány pedig a civilizáció kategóriájába kerül.

A zsinati időkben született *Ecclesiam suam* (1964) enciklika részletesen foglalkozik a kultúrák felé fordulással és a párbeszéddel; amely nem pusztán szükségszerű, hanem közben

---

<sup>113</sup> A kritikák főbb érvei szerint a definíció bizonyos pontokon ellentmond a modern antropológiának, egyebek mellett olyan kulturális dimenziók figyelmen kívül hagyásával, mint a hermeneutika. Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 86.

<sup>114</sup> „A teológia nem engedheti meg magának, hogy elszakadjon a kultúra tudományos kutatásától, a kulturális antropológiától, de legfőként az élő kortárs kultúrától, s szavaiban, megközelítéseiben elzárkózzon a maga elefántcsonttoronyába. A II. Vatikáni Zsinat túlhaladta a kultúrával szembeni támadó magatartást, de túlságosan absztrakt felfogását úgy tartalmi, mint módszertani szempontból kritikusan kell szemlélnünk.” Vö. TÖRÖK, CS., *A Gaudium et spes kultúrafelfogása*, 739.

maga az egyház válik üzenetté.<sup>115</sup> A pápa arra figyelmeztet, hogy a megszólításnak türelmesnek, békésnek kell lennie, kerülve a kioktatást vagy önmagunk ráerőltetését a másokra.<sup>116</sup>

A *Populorum Progressio* (1967) kezdetű enciklika pedig a kultúrák önmagukban való, gazdasági fejlettségi szinttől független értékességéről beszél, illetve a kultúrák közötti dialógus erősítését szorgalmazza.<sup>117</sup>

VI. Pál az *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításban is kitért a kultúra kérdésére. Ebben Montini pápa úgy fogalmazott, hogy „evangelizálni kell magát az emberi kultúrát, illetve kultúrákat. Evangelizálni: nem felületesen, nem külsősegesen, nem díszletszerűen, de belülről, életet alakítva, gyökeresen.”<sup>118</sup> Az apostoli buzdítás az első hivatalos egyházi dokumentum, melyben a kultúrák evangelizációjának a fogalma szerepel.<sup>119</sup>

A pápa tanításában az evangelizáció és a kultúrák evangelizálása szorosan összetartozik. Utóbbira azért van szükség, mert a kultúrák magukon viselik a bűn jeleit.<sup>120</sup> A pápai dokumentum tanítása szerint a kultúráknak belülről, a megtérés útját járva kell átalakulniuk.<sup>121</sup> Az olasz pápa tanításában arra hív, hogy az örömhír hirdetése mellett, a kulturális értékeket is át kell adni az evangelizáció során.<sup>122</sup> Mindezt azonban úgy, hogy az evangelizáció folyamatában a kulturális pluralizmus elismerését szem előtt kell tartanunk.<sup>123</sup> Ezek a szempontok elengedhetetlenek az igazi humanizmus megvalósításához, ahhoz, hogy megszabaduljunk az ateista humanizmus égető drámájától.<sup>124</sup>

Giovanni Battista Montini tanítása a kultúrák evangelizációjáról segíti a dialógust, ugyanis az egyház immár belép a kultúra belső világába, megértve és megérintve azt.<sup>125</sup>

---

<sup>115</sup> Vö. *Ecclesiam suam*, 65-66.

<sup>116</sup> Vö. *Ecclesiam suam*, 78-81.

<sup>117</sup> Vö. *Populorum progressio*, 40., 73.

<sup>118</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>119</sup> A teológiai kutatásban néhány évvel korábban Vanzin (1900-1976) használta először a fogalmat. Vö. VANZIN, F. V. C., *L'evangelizzazione delle culture*, Istituto Saveriano Missioni Estere, Prama 1955.

<sup>120</sup> Vö. *Ad gentes*, 8.

<sup>121</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 18.

<sup>122</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 19.

<sup>123</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>124</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 55.

<sup>125</sup> A pápa kultúrával és humanizmussal kapcsolatos eszmefuttatásaiban nem véletlen a sok hasonlóság Jacques Maritain filozófiájával. Giovanni Battista Montini ugyanis barátja, tanítványa és fordítója volt a keresztény filozófusnak. Vö. MARITAIN, J., *A garrone-i paraszt*, 7.

VI. Pál kultúrafelfogása olyan kapocs, mely magán viseli a zsinati örökséget, ugyanakkor nélkülözhetetlen II. János Pál pápa tanításának kibontakozásához.

### 2.5.2. Szent II. János Pál pápa és az inkulturáció

II. János Pál pápa úgy teljesítette ki a hit-kultúra viszonyt, benne a kultúra és az inkulturáció fogalmakkal, hogy nem tért el a *Gaudium et spes* és VI. Pál pápa alapkonceptióitól.

A lengyel pápa széles filozófiai és teológiai műveltségének horizontjából, az etnocentrikus és az evolucionista antropológia nézőpontjait is bevonja az inkulturációról szóló vizsgálódásaiba. Kiemeli a kultúrák *variabilitását*, mely változási folyamat, fejlődési lehetőség végső soron a missziós lelkület alapjául is szolgál.<sup>126</sup>

Nyelvészeti szempontból az inkulturáció szó, a kulturális antropológia egyik iskolájának, az amerikai funkcionalizmusnak az *enkulturáció* fogalmából ered, s „azt a folyamatot jelöli, amely által az emberi egyén tagja lesz egy meghatározott társadalomnak és kultúrának.”<sup>127</sup> A folyamat első, passzív szakasza a nevelés. A felnőtt ember azonban maga is aktív tagja, s alakítója lehet a közösségében végbemenő kulturális fejlődésnek.

A teológiai szóhasználatban az 1960-as években jelenik meg először a kifejezés. Joseph Masson (1909-1992) jezsuita szerző a misszió céljaival kapcsolatban használta a fogalmat, s a megtapasztalás–elfogadás–átalakítás lépcsőket írta le hozzá kapcsolódóan.

Az 1970-es évekre az inkulturáció, mint a hitnek a kultúrában való megtestesülése, széles körben elfogadottá vált a katolikus teológián belül.<sup>128</sup> 1978-ban Pedro Arrupe (1907-1991) jezsuita rendfőnök így határozta meg az inkulturációt: „Az inkulturáció a keresztény élet és a keresztény üzenet megtestesülése egy meghatározott kulturális közegben, mégpedig oly módon, hogy a keresztény életmód nemcsak kultúrafüggő kifejezési formákban nyilatkozik meg, hanem alkotóelemévé válik ennek a kultúrának, amelyet lélekkel tölt el, amelynek irányt

<sup>126</sup> „A missziós lelkületű ember mindig nagy tisztelettel van az iránt, ami ‘az emberben’ van: megbecsüli mindazt, amit az emberek szívük mélyén és a legsúlyosabb kérdések kutatásában megtaláltak; és tiszteli mindazt, amit az emberekben a Szentlélek művel, aki ‘ott fű, ahol akar’. A missziós tevékenység soha nem rombol, hanem a már létező értékeket elfogadja és újakat épít belőlük.” Vö. *Redemptor hominis*, 12.

<sup>127</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 97-98.

<sup>128</sup> Felbukkan a fogalom az 1974-es és 1977-es püspöki szinódusok szóhasználatában, több jezsuita folyóiratban, illetve dekrétumban. Tanítóhivatali megnyilatkozásban első ízben 1979-ben, a *Catechesi tradendae* kezdetű dokumentumban található meg.

és egységet ad, amelyet átalakít és újjáalkot, s lehetővé teszi, hogy így ‘új teremtsé’ legyen.’<sup>129</sup>

Maga II. János Pál pápa is sokszor használta a kifejezést külföldi látogatásai és beszédei során. De megtalálhatjuk a *Redemptoris missio* (1990)<sup>130</sup> és a *Novo Millennio ineunte* (2001)<sup>131</sup> kezdetű enciklikákban is. Előbbi dokumentumban a misszióval kapcsolatban, utóbbiban pedig az új évezred központi kihívásaként hivatkozik rá a pápa.

Az inkulturáció fogalmát sok kritika érte, illetve éri napjainkig. Ezek fő kérdésként azt vizsgálják, hogy mennyiben jelent az inkulturáció választ a hit és a kultúra viszonyára valamint a kulturális sokszínűség jelenségére.<sup>132</sup>

Legfőbb ellenvetésként azt hozzák fel az inkulturáció ellen, hogy a dialógus során mind a hitnek, mind pedig a kultúrának meg kellene őriznie teljes önazonosságát; ezzel szemben azonban az inkulturáció a hit megtestesülése egy kultúrában, ami problémákat vet fel. A fogalom kritikusai hangot adnak azon meggyőződésüknek, miszerint a túlzott kultúroptimizmust el kell kerülni, s az inkulturáció nem válhat mérték nélküli keveredéssé.

### 2.5.3. XVI. Benedek pápa kultúraértelmezése

A rendkívül széles műveltségű, s a nyugati keresztény kultúrát mélyen szerető Joseph Ratzinger (1927-) már bíboros korában is sokat foglalkozott a kultúra témakörével, s ez az érdeklődés végigkísérte pontifikátusát is.<sup>133</sup>

Írásaiban, beszédeiben feltűnik, hogy külön szemléli a mindennapos élet kultúráját és a művészetek, tudományok világának ‘magaskultúráját’. „A második az igazi terepe a hit kibontakozásának, még ha az első képezi is azt a materiális valóságot, amelyben a kereszténységnek mindennapos szinten testet kell öltenie.”<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 100.

<sup>130</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, SZIT, Budapest 1990.

<sup>131</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte*, SZIT, Budapest 2001.

<sup>132</sup> Vö. BODA, L., *Inkulturáció, Egyház, Európa. Az Evangélium és a kultúrák átültetése*, Mundecon Kiadó, Budapest 1994, 113-116.

<sup>133</sup> Benedek pápa kultúrafelfogása erősen kötődik Európához, melynek oka –véli Lukács László (1936-)–, hogy egész személyisége, gondolatvilága jellegzetesen európai, melyből fakadóan számára Európa erkölcsi ideál és nem pusztán politikai entitás. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger– XVI. Benedek pápa élete és műve*, SZIT, Budapest 2016, 390.

<sup>134</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 109.



XVI. Benedek pápa számára a valódi kultúra a kereszténység által átítatott műveltség. A német pápa ezzel a *Gaudium et spes* és a Zsinatot követő tanítóhivatali, pápai meghatározásokat gazdagítja, teljesebbé teszi, s kultusz-kultúra fogalompár ősi egységéről tesz bizonyosságot.

XVI. Benedek látásmódjában a 'nagy kultúra' a kulturális valóságnak csupán egy szelete, ahogyan a keresztény kultúra is egy, a jelen nyugati civilizáció kulturái közül.

Az európai kulturális szintek közül négy fő összetevőt különít el. A görög kulturális hagyományt, amely a demokrácia, az értelem és az etika által gazdagította a későbbi korokat. A zsidó-keresztény örökséget, amelynek a görög kultúra összegzését és az ember istenképiségének gondolatát köszönhetjük. A latin örökséget, a jogrend megalkotásán és a társadalomszervezésen keresztül. Valamint a modern Európa hagyományát, az emberi-, és szabadságjogokkal.<sup>135</sup>

A pápa látásmódjának különös ereje abban van, hogy a kereszténység szükségszerűen a kultúra része lesz, ahogy igaz ez fordítva is, s a kultúra is a kereszténység alkotóelemévé válik.

A XIII. püspöki szinóduson arra buzdította Benedek pápa az egyház tagjait, klerikusokat és laikusokat egyaránt, hogy szolgálatukat az új evangelizációnak szenteljék, s legyenek készek a dialógusra, érzékenyen tekintve a kulturális jelenségekre.<sup>136</sup>

XVI. Benedek pápa a kultúrával, mint a természetet és társadalmat átalakító tényezővel is számol.<sup>137</sup> Mindkettő torzulásának és károsításának okát abban az emberi magatartásban látja, hogy az ember megfelelkezik az életet irányító vitathatatlan igazságok létezéséről és önnön szabadságát korlátok nélkülinek értelmezi.

Joseph Ratzinger kultúrafelfogásával kapcsolatban azonban fontos kérdés, hogy „a katolikus egyház továbbgörgeti azt a problémát, hogy kultúrán következetesen nem azt érti, amit a kulturális antropológia, a szociológia vagy egyéb szaktudományok. Továbbra is a műveltség (*paideia*) vagy a léleknevelés (*cultura animi*) fogalmi körében helyezi el a kultúra egészét, s csak bátoratlanul mer túltekinteni ezen a körön. Ez azonban felveti a jogos kérdést: ilyen módon lehet-e sikeres akármiféle új evangelizáció? A 'nagy' kultúra iránti

---

<sup>135</sup> RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi de ecclesiologia*, Edizioni Paoline, San Paolo 1987, 207-221.

<sup>136</sup> XIII. Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 2012. Vö. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20121026\\_message-synod\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_it.html) (kutatás ideje: 2019. január 22.)

<sup>137</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 51.

egyházi érdeklődés nagyon sokszor magával hozza a 'kis' kultúra iránti érdektelenséget, az ahhoz fűződő kapcsolat kiépítésére való képtelenséget.”<sup>138</sup>

#### 2.5.4. Ferenc pápa kultúrafelfogása

Nehéz egy folyamatban lévő pontifikátust egy olyan összetett kérdés tekintetében vizsgálni, mint a hit és a kultúra viszonya, illetve utóbbi meghatározása.

Az azonban már Ferenc pápa első megnyilatkozásaiban is látszott, hogy elődjével, XVI. Benedekkel ellentétben nem 'nagy kultúra–kis kultúra' megosztottságban vizsgálja a kulturális kérdéseket. Ferenc pápánál a 'nagy kultúra' művészeti, tudományos dimenziója helyett, a teljes emberi valóságon van a hangsúly. A társadalom peremén élők, a testi, lelki, anyagi szükségét szenvedők, az igazságtalanságok áldozatai és a környezeti problémák inkább alkotják a pápa számára az evangélium kulturális közegét, mint a tudományos élet vagy a művészet dimenziói.

A spirituális és a kulturális képzést együtt szemlélve, a pápa az egyház azon évezredes tevékenységére mutat rá, amely a jobb kultúra lehetőségét próbálja nyújtani a fiatalok számára; a bölcsességet, az emberi és az emberré tevő tudást felmutatva. A társai fülét bedugó Odüsszeusszal szemben a szirének énekénél szebb dallamot éneklő Orfeuszt állítja példaként, hogy a kulturális konzumizmus kórusa a krisztusi üzenettel átítatott kultúra szimfóniájává válhasson.<sup>139</sup>

A jezsuita pápa pontifikátusa kezdete óta három témát kezel kiemelt hangsúllyal: „Az egyháznak így az Úr jelenlétében kell 'haladnia', Krisztusra, mint szegletköre kell 'építkeznie', és magát Jézus Krisztust kell minden körülmények között 'megvallania'”.<sup>140</sup>

A szegények mellett való kiállás és a lét perifériáinak a katolikus egyház üzenete és intézményei által való átítatása mellett a pápa foglalkozik a kulturális apologetika kérdéskörével is. Az *Evangelii Gaudium* (2013) kezdetű enciklikában a kultúráknak szóló evangelizációra hív. Ez az ígehirdetés arra kap lehetőséget, hogy új módon adjon tanúságot Jézus üzenetéről az ész és a tudományok világának. A hit és az ész közötti új találkozás célja, hogy a keresztény hit hihetőségét új aspektusokból mutassa be. A valódi párbeszéd a kultúra és a tudomány világával, az evangelizációban elkötelezett kereszténység számára azért fontos,

<sup>138</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 113.

<sup>139</sup> Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, SZIT, Budapest 2019, 223.

<sup>140</sup> Vö. *Vi chiedo di pregare per me. Inizio del ministero petrino di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 9-11.

mert így juthat el „az evangélium ajánlattétele a kulturális szövegekörnyezetek és a címzettek sokféleségéhez.”<sup>141</sup>

Ferenc pápa a kultúra dimenziójában szól a kultúra erőszakosságáról, a kulturális gyarmatosításról is, amely, mint mondja, többnyire új kultúrák türelmetlenségében jelentkezik, s a régi hagyományok elleni totális konfrontációban nyilvánul meg. Jellemző erre a magatartásra a múlt megtagadása és a különbözőség üldözése. Ezzel, a csak a jelen érdekeit néző és a teremtés rendjével szembeforduló magatartással szemben szükséges a keresztény tanúságtétel,<sup>142</sup> melynek alapja, hogy mindenki ismerje fel saját útját, amit az Úr neki szánt, és azon haladva a lehető legtöbbet hozza ki önmagából.<sup>143</sup> A hívő ember a világban végzett tevékenységei által képes áthatni a kultúrát azáltal, hogy napi teendőit szeretetben és Istennek ajánlva végzi, építve ezzel Isten országát.<sup>144</sup>

A *Gaudete et exultate* (2018) kezdetű apostoli buzdításban a pápa felrajzolja a két kultúra közötti különbséget: egyik oldalon áll az elgyengítő szorongás, a pesszimizmus, a fogyasztói individualizmus és az önzés lustasága, valamint az Isten nélküli hamis lelkiesség.<sup>145</sup> Ezzel szemben Ferenc pápa látásmódjában a valódi kultúra, a hegyi beszéd értelmében élt keresztény élet; a béke, az irgalom és a szeretet kultúrája.<sup>146</sup>

Görföl Tibor (1976-) napjaink antropológiai és egyházi kultúrafelfogásait<sup>147</sup> összehasonlítva úgy látja, hogy amíg a kulturális antropológiai kutatás egyre inkább elveti az egységes és általános kultúra definíció lehetőségét, addig a teológiai megközelítés kitar az univerzális horizontú kultúra nézőpontja mellett. Ebből fakadóan „az új században a kereszténységnek elsősorban az egyetemességigény és a részlegesség összhangjának a megteremtése lesz a feladata.”<sup>148</sup>

<sup>141</sup> Vö. FERENC PÁPA, *Evangélium gaudium*, SZIT, Budapest 2014, 132-134.

<sup>142</sup> Vö. <https://www.magyarokurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-kulturalis-gyarmatositas-ellen-az-egyetlen-gyogyszer-tanusagtetel> (kutatás ideje: 2018. november 12.)

<sup>143</sup> „Adja az ég, hogy fel tudd ismerni, mi Jézus szava, mi az ő üzenete, melyet Isten a te étleteddel akar elmondani a világnak.” Vö. *Gaudete et exultate*, 24.

<sup>144</sup> Vö. *Gaudete et exultate*, 11., 14., 25.

<sup>145</sup> Vö. *Gaudete et exultate*, 111.

<sup>146</sup> Vö. *Gaudete et exultate*, 112-121.

<sup>147</sup> A témának John F. Kavanaugh (1941-), amerikai jezsuita teológus egy egész művet szentelt. Vö. KAVANAUGH, J. F., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkiessége*, Ursus Libris, Budapest 2003.

<sup>148</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 16-17.

Példaként Assisi Szent Ferencet (1181/82-1226) állítja elének, akiben „megfigyelhető, mennyire elválaszthatatlan egymástól a természetért való aggodás, a szegényekkel való igazságos bánásmód, a társadalmi elkötelezettség és a belső béke.”<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Vö. *Laudato si'*, 10.

## II. Az evangelizáció, mint jelenség a társadalomban

Az előző fejezetben a kultúra fogalmát határozta meg a dolgozat. Mielőtt rátérne téziseinek kifejtésére, a második részben a kereszténység és kultúra viszonyának a *dichotómiáját*, a hitvédelem fogalmát, történetét és szerepét, az ateizmus formáit és a jelenre vonatkozó jelentőségét, valamint a posztmodern fogalmát és jelenségét vizsgálja, annak érdekében, hogy megalapozott fogalmi háttérből képes legyen a kialakult helyzet elemzésére és a válaszadási kísérlet megfogalmazására.

Hogyan felelhet meg a keresztény ember kettős identitásának? Mit örökölt a gyakorlati ateizmus a modernizmus elméleti ateizmusából? Mi a posztmodernnek az a fogalmi, filozófiai kerete, ami fogodzókat ad a vallással való kapcsolatához?

### 1. Kereszténység és kultúra

#### 1.1. A probléma gyökerei

A kereszténység viszonyulása e két valósághoz, a valláshoz és a kultúrához, egy olyan dinamikus, állandó mozgásban lévő kapcsolatrendszer, amely az őskereszténység óta foglalkoztatja Krisztus követőit.

A probléma gyökerét abban találhatjuk meg, hogy a hívő ember hite révén, a mennyei királyság tagjaként különállónak számít a Földön. Ugyanakkor testi valója és missziós küldetése következtében mégis része a földi társadalomnak, belé tagozódik és felelősséggel tartozik érte. Maga az evangélium hirdetője sem rendelkezik a kultúrától mentes evangéliummal, hanem egy, a saját kultúrájába beágyazott örömhírt visz el a missziós területre. „Jézus alakja minden esetben az uralkodó műveltségmenny kereteibe van beillesztve, de vajon mi köze ennek az arcképcsarnoknak a valódi Jézushoz? Hogyan tud az evangélium mindahány különböző kulturális kontextusban 'életre kelni' úgy, hogy közben mégis ugyanaz a hiteles, eredeti evangélium maradjon? Ez a *kontextualizáció* problémája.”<sup>150</sup>

A kereszténység kétezer éves történelme során a hangsúlyok folyamatosan eltolódtak hol az egyik, hol a másik irányba; a két végpont között mozogva, a korszellem, a teológus személyének, földrajzi helyének, felekezetének sokszínű hatásaitól övezve.

---

<sup>150</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat Kiadó, Budapest 2006, 170.

Klasszikus példáját láthatjuk a különböző nézőpontok létjogosultságának abban, ahogy az ősegyház közegében reagáltak az apologéták a hellenista kultúrára. Tertullianus (Kr. u. 160-220) úgy vélekedett, hogy „mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze van az Akadémiának az egyházhhoz?”<sup>151</sup> Elutasítása mögött az a támadás húzódott meg, ahogy a hellenista pogány hitvédők és hatóságok a kultúra értékeire hivatkozva támadták a kereszténységet. Mellette azonban ott találjuk Szent Jusztinosz (Kr. u. 100-165) ellentétes megközelítését, aki már a második század közepén a görög filozófia eszköztárát ismerve, becsülve és használva védte a keresztény hitet.<sup>152</sup> Kettejük példája azért fontos a kereszténység és kultúra *dichotómiájának* témájában, mert jól szemlélteti, hogy még ugyanabban a történeti korban és szituációban, az őskeresztény apologetika éveiben is lehetett létjogosultsága az egymással ellentétes megközelítéseknek.

Látva a kereszténység kultúrához fűződő ambivalens viszonyának gyökereit szükséges ezt a másik fél, a kultúra oldaláról is megvizsgálni. Kránitz Mihály (1959-) felhívja rá a figyelmet,<sup>153</sup> hogy már Pál apostol is érzékelte, hogy a kereszténységet az antik műveltség oldaláról „balgasággal, műveletlenséggel, filozófiai érzéketlenséggel” vádolták kortársai.<sup>154</sup> A kérdést némileg leegyszerűsítve kijelenthető, hogy a szembenállás egyedül a *cultura christiana* nagy középkori szintézisében oldódott fel. Hiszen azt megelőzően a hellenista támadások, az újkor hajnalán a ráció és a felmagasztalt tudomány, a posztmodern során pedig az egységet, rendszert nem tűrő széttöredezettség, közömbösség és individualizmus nevében támadták a kereszténységet.

## 1.2. Megoldási javaslatok a felvilágosodástól a posztmodernig

A következőkben a dolgozat röviden bemutat néhány tipikus, modellszerűnek nevezhető megoldási javaslatot a keresztény hit és a kultúra lehetséges értelmezési viszonyának a témájában. Teszi mindezt nagyban támaszkodva H. Richard Niebuhr (1894-1962)

---

<sup>151</sup> Vö. TERTULLIANUS, *De Praescriptione haereticorum* 7, in *Óskeresztény Írók* 12, SZIT, Budapest 1986, 421.

<sup>152</sup> Vö. JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, in *Óskeresztény Írók* 8, SZIT, Budapest 1984, 133-311.

<sup>153</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 24.

<sup>154</sup> Vö. 1Kor 1,20-15.

klasszikussá vált felosztására és művére.<sup>155</sup> A szerteágazó téma miatt csupán a legfontosabb időszakok és megközelítési módok érintésére van lehetőség.<sup>156</sup>

### 1.2.1. Krisztus a kultúrával szemben

Niebuhr mind kronológiailag, mind logikailag azt a keresztény álláspontot tartja elsőnek, mely szerint, a tertullianus-i hagyományt követve, a kereszténységnek nincs dolga a kultúra világával, életére csakis Jézus tarthat kizárólagosan igényt.<sup>157</sup>

A modell bibliai alapjaként a Jelenések könyvére<sup>158</sup> és Szent János apostol első levelére szoktak hivatkozni.<sup>159</sup>

E felfogás hangsúlyozza a Krisztus iránti hűséget és a felebaráti szeretetet, ám éles vonalat húz a kereszténység és a Káin örökségeként tételezett világ közé, amely a sötétség birodalma. Az evangéliumot és a kultúrát oly hermetikusan különítik el, mintha „egy testetlen üzenet és egy történelmileg meghatározott társas életmód találkozásáról” lenne szó.<sup>160</sup> Az őskeresztény szemléletben döntő aspektus volt a korai *parúzia* várása, amely „csupán a Jézus Krisztushoz és a testvéri közösséghez való hűséges ragaszkodást kívánta meg és azt, hogy ne törődjenek a mulandó kultúrával.”<sup>161</sup> Ezt a nézőpontot tükrözi több patrisztikus irat, köztük a *Hermász pásztora*,<sup>162</sup> *Szent Kelemen első levele*<sup>163</sup> és a *Didakhé*.<sup>164</sup> Közös vonásuk, hogy a kereszténységet egy harmadik, elkülönülő népnek látják, a zsidóság és a pogányság közé beékelődötten.<sup>165</sup>

<sup>155</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, Harmat Kiadó–Sárospataki Keresztény Filozófiaintézet, Budapest-Sárospatak 2006.

<sup>156</sup> Azért szorítkozik itt a dolgozat az alcímben jelzett korszakokra, mert az őskeresztény kort érinti az apologetika kapcsán, napjaink lehetőségei a kereszténység és kultúra kapcsolatában pedig később részletes kifejtésre kerülnek.

<sup>157</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 53.

<sup>158</sup> Vö. Jel 6,10., Jel 14,6-20., Jel 18,8-20.

<sup>159</sup> Vö. 1Jn 2,15.

<sup>160</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 222.

<sup>161</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 56.

<sup>162</sup> Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, SZIT, Budapest 1980, 131-193.

<sup>163</sup> Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, 55-77.

<sup>164</sup> Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák*, 48-54.

<sup>165</sup> A farizeusi hagyományt követve az irányzat hübrisze a morális gög, a moralizálás és különféle normák felállítása. Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 100.

Az ókorban Tertullianus képviselte ezt a nézetet a legmarkánsabban.<sup>166</sup> Véleménye szerint a kultúra és a társadalom a bűn közvetítője, melynek kicsúcsosodása a pogány vallásosság és annak kulturális elemekké vált rítusai. Elutasította a politikai szerepvállalást, a katonai tisztséget és kerülendőnek tartotta a művészetek és a filozófia tanulmányozását, oktatását.

Niebuhr ehhez, az általa exkluzív kereszténységnek nevezett irányzathoz sorolja<sup>167</sup> a szerzetesrendek többségét és számos, világtól elkülönülő protestáns mozgalmat is, mint például a kvékereket.

Az újkorban, a korszellemből következően, ez a gondolkodás a kereszténységen belül háttérbe szorult. Megmaradt hívei közül Lev Tolsztoj (1828-1910) kultúráról való elfordulása a legradikálisabb. Gondolkodását legjobban saját szavai tükrözik: „megértettem és elhittem, hogy Jézus nemcsak a Messiás, a Krisztus, hanem valóban a világ Megváltója. Tudom, hogy nincs más kivezető út sem nekem, sem azoknak, akik velem együtt kínlódnak ebben az életben.”<sup>168</sup> A szinte szerzetesi visszavonultságban élő író harcot indított a kultúra és az állampolgári kötelességek ellen, mely intézmények szerinte tévedéseken alapulnak és ellentétesek a kereszténységgel. Tolsztoj az egyházat magát is elutasítja és egyfajta békés anarchiában, elvonultan élő kereszténységre áhítozik.<sup>169</sup>

Az európai kultúra nagy alkotásait, köztük saját műveit is, úri művészetként aposztrofálja és elveti. ‘Jó művészetnek’ tartja azonban az érzések olyan őszinte kifejezését, melyek a keresztény erkölccsel összhangban vannak és a széles tömegekhez szólnak.<sup>170</sup>

A nézet újkori képviselői, John Wycliff-től (†1384) S. A. Kierkagaard-ig (1813-1855),<sup>171</sup> jól látták a szekularizált társadalom visszásságait, belső meghasonlottságát, az ideiglenes és mulandó értékek iránti határtalan vonzalmát. Őszintén és tetteik által is megélve vallották meggyőződésüket, mintegy figyelmeztető fáklyaként égve a társadalom egén, amely sokszor, paradox módon, hősként tekintett rájuk.

Szerepük elvitathatatlan abban, hogy emlékeztetik az egyházat arra, amit egy hívőnek sem szabad elfelejtenie, hogy Krisztus tekintélye ellentétes a kényelmes kompromisszumokkal és „a visszavonulás és megtagadás mozzanata szükséges elem minden keresztény életében, még

---

<sup>166</sup> Vö. TERTULLIANUS, *De Praescriptione haereticorum* 7, in *Ókeresztény Írók* 12, SZIT, Budapest 1986, 415-458.

<sup>167</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 62-63.

<sup>168</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 64.

<sup>169</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 68-69.

<sup>170</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 67.

<sup>171</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 71.



akkor is, ha a kulturális feladatok ugyanilyen felelősségteljes vállalása kell, hogy kövesse őket.”<sup>172</sup>

Ami pedig a közösségi vonatkozást illeti, a személyhez hasonlóan, Krisztus egyházában is elkerülhetetlen és szükséges a radikális álláspont jelenléte.

A fenti nézet követői azonban megfélemeztek Krisztus, a világot is átformáló megváltó művéről és arról a szándékáról, mellyel szétküldte a világba híveit, hogy hirdessék evangéliumát.<sup>173</sup> Krisztus a kultúrában emberré lett embert szólította meg, s hívta meg.<sup>174</sup>

Teológiai problémát jelent a mindenkinek szóló örömhírről való megfélemezésen túl, az áteredő bűn kérdése is, amely nem küszöbölhető ki a bűnös világtól való elkülönülése által. Jézus Krisztus nem egy szektás vonásokat mutató társaság privilégiuma, hanem az egész világ üdvözítője, a Megváltó. A radikális kereszténységnek szembe kell néznie a *manicheus* eretnenség<sup>175</sup> kísértésével, s nézeteiben gyakran homályosul el Krisztus kapcsolata a természetet is teremtő Atyával.<sup>176</sup>

Kifogásként említhetjük azt is, hogy a radikális keresztények szükségszerűen felhasználják a kultúrát, amelyet visszautasítanak, Krisztussal magával pedig egy kultúra örökösiként találkoznak. Mindaddig, amíg az anyagi világ nem alakul át szellemivé, lehetetlen csupán hívőnek lenni, a kultúrával való bárminemű viszony nélkül. Nem lehet tehát elmenekülni a kultúra elől.<sup>177</sup>

### 1.2.2. A kultúra Krisztusa

A XIX. században virágkorát élő, s széles körben elterjedt kultúrkereszténység nézetének hívei, szöges ellentétben állnak a kultúrát tagadó radikálisokkal, de a kultúráért Krisztust megtagadókkal is. Jellemző rájuk, hogy úgy próbálják egymás számára

<sup>172</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 73.

<sup>173</sup> Vö. Mt 28, 19-20.

<sup>174</sup> „Elvileg téves, fizikailag lehetetlen, erkölcsileg nem kívánatos, hogy a kereszténység fiktív módon a világon kívül őrizze meg önmagát.” Vö. FRENYÓ, Z., *Korfordulón*, 211.

<sup>175</sup> A manicheizmus Mani által alapított szinkretista, dualista vallás. Az örök és abszolút jó (világosság) folytonos harcot vív a rosszal, a sötétiséggel. A világ a két princípium keveréke, ahogy az ember is (rossz test, jó lélek), aki csak az aszketizmus, a testről való szélsőséges lemondás által tud a rossz princípiumától megszabadulni. Vö. art. *apologetika*, in *Magyar Katolikus Lexikon VIII*, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2003, 580-581.

<sup>176</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 82-83.

<sup>177</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 84-85.

kibékíthetővé tenné Krisztust és a kultúrát, hogy mindkettőből kimetszik az össze nem egyeztethető elemeket. „Jézust társadalmuk Messiásaként, a társadalom reményeinek és törekvéseinek beteljesítőjeként (...) üdvözlik.”<sup>178</sup> Nem akarnak elkülönülni sem a többi hívőtől, sem a társadalom egészétől. A kultúrában otthon vannak, s nem látnak nagy ellentétet az egyház és a világ törekvései, céljai és morálja között. „Egyfelől Krisztuson keresztül értelmezik a kultúrát, és azokat az elemeit tartják a legfontosabbnak, amelyek leginkább megegyeznek az ő művével és személyével; másfelől viszont Krisztust a kultúrán keresztül fogják fel úgy, hogy kiválogatják tanításából és cselekedeteiből (...), amelyek megegyezni látszanak a civilizáció legjavával.”<sup>179</sup>

A kultúra Krisztusa modell követői nem forradalmár lelkületűek, könnyen emelkednek felül a nagy különbségeken is. Érdeklődésük főként evilági, de vallják a transzcendens valóságot is. Krisztusban gyakran a nagy filozófust vagy tanítót látják, akinek műve már a jelen társadalmi rendben előkészíti az eljövendőt.

A paradigma követői közé sorolható a középkori skolasztikus Pierre Abelard (1079-1142), a kultúrkatolicizmus, a kultúrprotestantizmus és a XX. század protestáns liberális teológiai irányzatainak többsége. Gyökerei pedig az őskeresztény egyház egyes zsidó csoportjaiig (szadduceusok) nyúlnak vissza. S ide számíthatjuk az eretnek keresztény gnosztikusokat is, akik a vallást és az etikát elválasztva, metafizikává alacsonyították az evangéliumot, megfosztva azt ez egész életet vezérlő erejétől.

Az irányzat a XVIII-XIX. század romantikus és racionalista légkörében virágzott fel, s lépett ki az eretnekség árnyékából. Képviselőinek interpretációjában Krisztus a morális nevelés által előmozdított békés társadalom követe lett.

A kultúrprotestantizmushoz sorolhatjuk Schleiermacher egyes műveit,<sup>180</sup> akiről Barth úgy véli kritikájában,<sup>181</sup> hogy egyszerre akart Krisztus-központú teológus és teljes értékű kultúrmunkás lenni, anélkül, hogy feszültséget érzett volna emiatt.<sup>182</sup>

A kultúrprotestantizmus legmeghatározóbb alakja Albert Ritschl (1822-1889) volt. Elvitathatatlan érdemei vannak a modern teológiai kutatásban. Újszövetségi alapokon maradvá vallja a megváltás misztériumát, az egyház fontosságát és az áteredő bünt.

---

<sup>178</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 87.

<sup>179</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 87.

<sup>180</sup> Vö. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *A vallásról*, Osiris, Budapest 2000.

<sup>181</sup> Vö. BARTH, K., *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1947, 387.

<sup>182</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 96.

Ugyanakkor komolyan veszi a kulturális szerepvállalást is. Kantiánusként –bár maga is látott ütközési pontokat–, igazi ellentétet nem a hit és kultúra, hanem a természet és a kultúra között vélt felfedezni. „Maga a kereszténység szerinte inkább ellipszisnek tekinthető két gyújtóponttal, mint körnek egy középponttal. Az egyik gyújtópontja a megigazulás vagy bűnbocsánat; a másik az erkölcsi törekvés a tökéletes emberi társadalom megvalósítására.”<sup>183</sup>

Ritschl ellenzi a pietizmus és a szerzetesség ‘bezárkózó’ gyakorlatát és azt vallja, hogy a hívő ember össze tudja hangolni a krisztusi elhívásra felelő őszinte válaszát, az emberi közösség különböző területein nyújtott elköteleződésével.<sup>184</sup>

Ritschl az Isten országának fogalmán keresztül próbálja feloldani a kettősséget.<sup>185</sup> Azt hangsúlyozza, hogy az emberi közösségben való munkálkodás által az ember társává válhat Krisztusnak, Isten országának előmozdításában. Maga Krisztus pedig, nem feledkezve meg a megváltói mű hangsúlyozásáról, erkölcsi hős is, aki a kultúrát megnemesítette.<sup>186</sup>

Ritschl ugyan bizonyos mértékben Krisztust és a hitet eszközként használta, ám sok kortársával ellentétben a kultúrából kiválogatta a kereszténységgel összebékíthető elemeket. Teológiája egyoldalú, hiszen csupán Jézus szeretetét hangsúlyozza, megfeledkezve igazságosságáról és hatalmáról; de minden torzulás ellenére ez a teológia keresztény marad.<sup>187</sup>

A XX. század nagy teológusai közül Paul Tillich (1886-1965) dolgozta ki a legrészletesebb kultúrteológiát, habár arról megoszlik a kutatók véleménye, hogy a kultúrprotestantizmus késői alakjának, vagy épp ellenkezőleg, kritikusanak kell e tekinteni. Tillich megkülönbözteti az alapozó és a megalapozott kultúrát; előbbihez a vallást és a metafizikát, utóbbihoz a tudományt, a jogot és a művészeteket sorolva. Ezek feltétlenül, illetve feltételesre való vonatkozásából következik, hogy a vallásnak elsődleges funkció jut, egyfajta teonómia uralma alá helyezett kultúrával. Maga „a vallás a kultúra szubsztanciája, a kultúra a vallás külső megjelenési formája.”<sup>188</sup> Barth és több más teológus arra hívja fel a

---

<sup>183</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 99.

<sup>184</sup> Vö. BOCKMUEHL, K., *The Story of Modern Protestant Theology*, Regent College Publishing, Vancouver 2007, 42.

<sup>185</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 100.

<sup>186</sup> Niebuhr felhívja a figyelmet arra, hogy Ritschl Isten országának fogalma, majdnem teljesen megegyezik Kant célok birodalmának az eszményével. Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 101.

<sup>187</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 101.

<sup>188</sup> Vö. TILlich, P., *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 545.

figyelmet, hogy Tillich vallási-metafizikai szintézisében a kereszténység és a többi vallás közötti határvonalak a felismerhetetlenségig elhomályosulnak.<sup>189</sup>

A kultúrprotestantizmussal analóg módon beszélhetünk kultúrkatolicizmusról is, ám ez sajátosan német nyelvterületre korlátozódik, s korántsem bírt akkora jelentőséggel, mint protestáns ága. Egyfelől a katolicizmus nyitását jelentette a világ felé, dialógust folytatva elsősorban a magaskultúra képviselőivel. A weimari kultúrkatolicizmus pedig a nem katolikusokkal szembeni integráló tendenciákat testesítette meg. Bizonyos szempontból az irányzathoz kapcsolódik Romano Guardini (1885-1968) is.

A kultúrkatolicizmusnak volt egy olyan aspektusa, amely 'diadalkatolicizmusként' a kultúrát az emberi szabadság legkiválóbb megnyilvánulásaként értelmezte, s elvitatva autonómiáját, összemosta a vallással. Az integralizmus problematikája, a kereszténység kultúrhatalomként való szemlélése azt eredményezte, hogy megszűntek a filozófiával és az antropológiával korábban meglévő kommunikációs hidak. Így a kereszténység és a kultúra nemcsak még jobban eltávolodott egymástól, hanem elveszítette a másik megértésének a lehetőségét is.<sup>190</sup>

A kultúra Krisztusának paradigmájának előnye, hogy a radikálisokkal szemben nem mond le a világ nagy részéről, hanem figyelve az örömhír egyetemes voltára, kapcsolódási pontokat nyújt a misszió számára, sőt magának a kultúrának az evangelizálást is zászlajára tűzi.

Nem szabad azonban elsiklani a teológia ellenvetései mellett sem. Mindenekelőtt, bármennyire is próbál a kultúra számára elfogadhatónak tűnni, a keresztény sosem feledkezhet meg a kereszt botránjáról. Jézus evangéliumi képét, azzal torzítják el, hogy egy, a számukra kívánatos elemet emelnek ki, saját mitikus hőst alkotva és elfeledkezve a kép teljességéről.<sup>191</sup>

Egészét tekintve a kultúrkeresztény irányzat teológiaellenes, hiszen az ész oltalmából gyanakodva tekint a dogmatikus kijelentésekre, irracionálisnak tartva a hittételeket, s azt vallva, hogy az értelem önállóan is elvezet Isten megismerésére. A paradigmát képviselő gondolkodók és teológusok többségénél, akár csak a radikálisok esetében, teológiailag problémás a bűn és a kegyelem kérdésköre. Előbbit nem szívesen fogadják el az emberi természet egészére kiterjedő valóságában, utóbbit pedig a törvénnyel szemben

---

<sup>189</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 46.

<sup>190</sup> Vö. TÖRÖK, CS., *A kultúrák lelke*, 54.

<sup>191</sup> Így válik Jézus a belső erkölcsi törvény, a testvéri szeretet vagy a spiritualitás eszményévé.

másodhegedűssé fokozzák le. Szentháromságtani szempontból pedig kifogásolható, hogy Isten Lélekként való tételezésével a valóságnak csupán a harmadát ragadják meg, megfeledezve a Szentháromság atyai és fiúi dimenziójáról.<sup>192</sup>

Felismerve a kultúrkereszténység veszélyeit, a kereszténység nagy többsége elutasította, mivel „az adott kor műveltségéhez való ragaszkodás annyira módosította a Krisztus iránti hűséget, hogy felváltotta Őt egy nevéből elnevezett bálvány. (...) Többé-kevésbé világossá válik, hogy nem lehet Jézust becsületesen a kultúra Krisztusának vallani, hacsak nem vall ennél sokkal többet is valaki.”<sup>193</sup>

### 1.3.3. Krisztus a kultúra felett

A keresztény közösségek tagjait egyaránt alakítja, formálja keresztény hitük és a kultúra, amibe beleszülettek. Így valamennyien két kultúra polgárai.<sup>194</sup> A krisztusi kereszt mintha azt tanítaná, hogy a hívő ember számára a természetes válasz a világ megtagadása. Ám az üdvtörténetben nem a kereszté, hanem a feltámadásé az utolsó szó. A feltámadásban pedig Mennyei Atyánk bizonyosságát adta az őt megtagadó világ iránti szeretetének és megbocsátásának.<sup>195</sup>

Ennek megfelelően a kereszténység az elmúlt kétezer évben a nem e világiság és az e világiság szintézisét kereste, egyszerre tekintve a világra és a világon túlra.<sup>196</sup> Marie–Dominique Chenu (1895-1990) francia teológus fogalmazott úgy, hogy az evangélium paradoxonát a világgal való szakítás és a világban való jelenlét egyidejűsége és egymásért valósága adja.<sup>197</sup>

Niebuhr a harmadik modellel kapcsolatban megjegyzi, hogy a kereszténység nagyobb része sosem tette magáévá a fent tárgyalt két szélsőséges álláspontot. Az alapvető

---

<sup>192</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 110-115.

<sup>193</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 115.

<sup>194</sup> Vö. Fil 3,20.

<sup>195</sup> „Az emberi kultúra világa megtagadja Istent, s Isten ítélete alatt áll. Ám Isten az ő hosszútávú szeretetével megtartja a teremtett világot és az emberi kultúra világát: időt ad a megtérésre és a bűnbánatra.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 228.

<sup>196</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, 183.

<sup>197</sup> Vö. CHENU, M. D., *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest 1999, 17.

problematikát pedig nem Krisztus és a társadalom *dichotómiában*, hanem az embernek Istenhez fűződő viszonyában látta a kereszténység nagy része.<sup>198</sup>

A kereszténység ismeri és elismeri az Isten által teremtett világ értékét, méltóságát és szépségét, a javát akarja, s igyekszik kibontakoztatni természetes rendeltetése megvalósulását, ugyanakkor tudja, hogy önmaga nem a világ szolgálatára van rendelve.<sup>199</sup>

A 'Krisztus a kultúra felett' álláspontban természetesen sok hangsúlybeli különbség van, de itt is beszélhetünk jellegzetes vonásokról. Az ember társadalmi felelőssége teológiai hangsúlyt kap.<sup>200</sup> Jézus Krisztus pedig, mint a Teremtő Isten Fia, a Krisztus-kultúra *dichotómiába* beemeli a teremtett természet és világ fogalmát. Így ez utóbbi nem lehet sem teljesen romlott és elvetendő, sem Krisztus fölé helyezhető valóság.

A teremtett és szabadsággal megajándékozott ember számára a kultúra isteni szándéknak megfelelő entitás. Az ember feladata földi vándorútja során, hogy az Úrnak engedelmeskedve abban értékeket hozzon létre, illetve ismerjen fel.

A paradigma ortodoxiáját mutatja a bűnről való felfogása is, melyet mind az egyén, mind a közösség szempontjából egyetemes és fenyegető valóságként ismer fel.

A számos közös vonás ellenére Niebuhr három alcsoportot különít el a paradigmán belül: a szintetizálót, a dualistát és a konverzionistát.<sup>201</sup>

A szintetizáló alparadigma úgy mond igent Krisztusra és a kultúrára is, hogy Istenre, mint mindkét valóság Urára tekint. Teszi mindezt úgy, hogy sem a kultúrát nem isteníti, sem Krisztust nem redukálja pusztán emberi mivoltára, hanem tisztában van mindkettő összetett voltával.

A szintetizáló nézőpont szerint a 'Krisztus vagy kultúra', álláspont mindkét véglete egyaránt téves, hiszen előbbi a földi valóság teremtettségéről, utóbbi bűnös voltáról feledkezik meg. Az egyetlen járható út a szintetizálók szerint a 'Krisztus is és a kultúra is' felfogás, amely számol a törvények, a célok és az egzisztencia kettős természetével.

A középutas felfogás másik két altípusával való különbségek abban jelentkeznek, ahogyan a szintetizáló teológia a keresztény élet eme fenti kettősségét szemléli.

Az újszövetségi megalapozottsággal bíró<sup>202</sup> szintetikus megközelítés első nagy képviselőjének Alexandriai Szent Kelemen (Kr. u. 150-215) tekinthető, aki keresztény nevelő munkájában

---

<sup>198</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 117.

<sup>199</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, SZIT-Kairosz, Budapest 1999, 135.

<sup>200</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 7.

<sup>201</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 119.

bátran, ebben esztétikai örömet is lelve nyúlt a klasszikus filozófia műveltségéhez. Teszi azonban mindezt annak a célnak szentelve, hogy még jobban megismerje és másokkal is megismertesse Jézus Krisztus megváltó művét. Niebuhr úgy összegzi Kelemen nézőpontját, hogy „inkább a keresztények kultúrája érdekli, mint a kultúra krisztianizálása.”<sup>203</sup>

Aquinói Szent Tamás is a szintetizáló paradigmához kapcsolódik, de esetében hangsúlyozni szükséges, hogy felfogásában Krisztus magasan a kultúra felett van. Szent Tamás nagy szintézisbe illesztette Krisztust és a kultúrát, a természetet és az isteni törvényt, a teológiát és a filozófiát; összekapcsolva az isteni kinyilatkoztatás által megismert misztériumokat az ész által felismerhető valóságokkal.

Az emberi akarat egyedül az egyetemes Jóságban, Istenben találhat megnyugvást, de az efelé, a végső cél felé való törekvése során, ezzel összeegyeztethető módon, bizonyos gyakorlati törekvések, úgymint az egészség, az igazság, és a gazdasági javak is szerepet kaphatnak.

Szent Tamás azt tanítja, hogy az embernek szükségszerűen törvény alatt, kultúrában kell élnie. Ez a törvény pedig az értelem által felismert természeti törvényen kell, hogy alapuljon. Létezik azonban az ezt meghaladó, de vele összhangban lévő isteni törvény is, melyet a próféták és Krisztus kinyilatkoztatása által ismerünk meg.<sup>204</sup>

Az angyali doktor teológiai és filozófiai szempontból is átgondolt szintézisében a magántulajdon és az állam legitimitást nyert, az egyház pedig egyszerre jelenik meg intézményként és a szentek közösségeként.<sup>205</sup>

A szintetizáló alparadigma újkori képviselői közül XIII. Leó pápát kell megemlíteni, aki szociális enciklikáival, mindenekelőtt a *Rerum Novarum*-mal (1891),<sup>206</sup> új dimenziót adott a katolikus egyház világi kérdések felé való fordulásának.<sup>207</sup>

A szintézisteremtő nézet –habár nem vesztett vonzerejéből–, új képviselők tekintetében hiányzik a modern teológiából.

A paradigma már fent említett pozitívumai mellett értékét növeli, hogy tanúságot tesz a minden hívő keresztény által megélt valóságról, az egységre való törekvés belső készítéséről.

---

<sup>202</sup> Vö. Mt 5,17-19., Mt 22,21., Róm 13,1-6.

<sup>203</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 127.

<sup>204</sup> Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglalatosa* (I-II), Gede Testvérek, Budapest 2014, II. rész, I. szakasz, XV-CVIII.

<sup>205</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 133-134.

<sup>206</sup> Vö. XIII. LEÓ PÁPA, *Rerum novarum. XIII. Leó pápa apostoli körlevele a munkások helyzetéről*, SZIT, Budapest 1991.

<sup>207</sup> A magyar teológiát tekintve pedig a paradigmához kapcsolódik Prohászka Ottokár (1858-1927) püspök.

Realizmusa, valamint a polgári erények és a társadalmi igazság mellett való kiállása éppúgy vonzóvá teszi, mint az isteni uralomról szóló bizonyágtétele. Mindezeket túl hathatós fogódzókat nyújt a hívők és nem hívők dialógusához, társadalmi együttműködéséhez; egyúttal megőrizve a keresztény hit sajátosságát. Teológiai hivatását, a kulturális érdeklődése mellett is megtartva, bizonyágot tesz arról, hogy az evangélium, a ráción alapuló bármely törvénytől többet ígér az embernek és többet is kíván tőle.<sup>208</sup>

Végezetül, maga a kultúra világa is sokat köszönhet a szintetizáló paradigmának.<sup>209</sup>

A szintetizáló nézet kritikusai arra hívják fel a figyelmet, hogy bár nézőpontja legitim és szükséges, törekvése, hogy Krisztust és a kultúrát egyetlen rendszerbe foglalja, s, hogy vegyítse az isteni és az emberi művet, tévedéseket is rejt.<sup>210</sup> Igazságai részigazságok, melyek túlságosan hangsúlyozva hamissá válhatnak. Egy szintézis csak töredékes és szimbolikus lehet, mint ilyen azonban túlmutat önmagán.<sup>211</sup>

Az egyeztetés következtében a hit túlon túl intézményivé válik, s fennáll a veszélye, hogy az ilyen egyház maga is a kulturális rendbe csúszson át, ahogy az láthatóvá vált az újkori államegyházak számos esetében.

A 'Krisztus is és kultúra is' felfogásának második változata, a dualista alparadigma, melynek tagjai bár maguk is 'is-is' választ adnak, sok szempontból eltérnek a szintetizáló nézet képviselőitől. Niebuhr –ugyan kérdésesnek tartja, hogy maga az apostol sorolható-e a keresztény gondolkodás eme alapeszméjének képviselői közé–, Szent Pált jelöli meg, mint a dualista teológusok fő viszonyítási pontját.<sup>212</sup>

A szent páli teológiában Krisztus keresztje ítéli meg és ítéli el az emberi művet,<sup>213</sup> a legnagyobb egzisztenciális kérdés pedig az isteni és az emberi igazság áthidalhatatlansága<sup>214</sup>

<sup>208</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 140-141.

<sup>209</sup> Mind a művészetek, a természettudomány, a filozófia, a jog, a pedagógia és a kormányzat merített a paradigma meglátásaiból. Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 141.

<sup>210</sup> „Talán lehetséges egy olyan szintézis megfogalmazása, amely tökéletesen elismeri, hogy a Teremtő törvényének valamennyi emberi megszövegezése viszonylagos. A kereszténység történetében azonban eddig még egyetlen egyeztető megoldásnak sem sikerült elkerülnie azt, hogy ne azonosítsa az Istennek a teremtésben adott törvényéről alkotott kulturális felfogást magával e törvénnyel.” Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 142.

<sup>211</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 142-144.

<sup>212</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 148.

<sup>213</sup> Vö. Róm 2,2-15.

<sup>214</sup> Vö. Róm 6,13-20.



között lüktet.<sup>215</sup> A keresztények Isten országának a polgárai, akiknek földi zarándokútjuk során, üdvösségüket szem előtt tartva, Krisztus tanítása szerint kell élniük. Viszont mivel ezt az életet emberi közösségekben élik, Szent Pál foglalkozik azokkal az erkölcsi kérdésekkel is,<sup>216</sup> melyek később a kultúrkeresztény etika számára központi problematikává váltak.<sup>217</sup>

Az egzisztenciális érdeklődést mutató dualista gondolkodás arra a konfliktusra keresi a választ, ami „Isten és mi közöttünk van: Isten igazsága és az én igazsága között. Egyik oldalon vagyunk mi minden tevékenységünkkel, államainkkal, egyházainkkal, pogány és keresztény műveinkkel; a másik oldalon van Isten Krisztusban és Krisztus Istenben. Ebben a helyzetben Krisztus és a kultúra kérdését nem az ember teszi fel magának, hanem Isten teszi fel az embernek; nem keresztényekről és pogányokról, hanem Istenről és az emberről van szó.”<sup>218</sup>

Kiindulópontja Isten kegyelmének a csodája, a bűnbocsánat, melyet az ember nem érdemelhet ki. Értelmezésükben Jézus maga is elsősorban Isten kegyelme, aki szembesíti a bűnös embert azzal, hogy minden alkotása tökéletlen és romlott.

A dualista paradigma szerint a kultúra építménye hamis, hiszen az ember inkább vágyik megváltó, mint megváltott lenni, s az ember legnemesebbnek tartott törekvéseiben mutatkozik meg leginkább, hogy az ember istenként, az igaz Isten nélkül próbál létezni. Ez az építmény sok kis bábeli torony kusza láncolatából áll.

Összességében a dualista, elutasítva a szintetista álláspont kulturális optimizmusát, a radikális hívőkkel együtt bűnös valóságnak tekinti az emberi kultúrát. Utóbbival ellentétben azonban tisztában van vele, hogy maga is kitéphetetlenül része ennek a valóságnak, így csak paradoxonokban tud beszélni róla.<sup>219</sup> A paradoxonok közül, a kultúrához való viszony vizsgálatában felértékelődik a törvény-kegyelem és a büntető Isten–irgalmas Isten paradoxonja.

---

<sup>215</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 147.

<sup>216</sup> Vö. Gal 5,19-21.

<sup>217</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 159-160.

<sup>218</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 147.

<sup>219</sup> „Bűnös és mégis megigazult; hisz, de mint kételkedő; üdvbizonyossága van, mégis a bizonytalanság késhegyén jár. Krisztusban újjá lett minden és mégis marad minden úgy, ahogy kezdettől fogva volt.” Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 152.

Luther Márton és a többi dualista<sup>220</sup> sokkal pesszimistábban szól az emberi romlottság mértékéről, mint a szintetisták. Luther szerint az egész emberi kultúra romlott, annak egyházon belüli alkotásai is. A dualista számára az emberi egzisztencia alapélménye az Istennel szembenálló ember.

Luther megkülönbözteti, de nem választja szét Krisztust és a kultúrát. Elutasítja a szintetista álláspontot, de még ha pesszimistán is, de megmarad az 'is-is' állításánál. Gondolkodásában az Isten országában és a földi társadalomban élt élet különbözik, de egymással kapcsolatban áll annyiban, hogy az embernek mindkettőre Isten iránti engedelmességgel kell felelnie. A hívő ember nemcsak tevékenykedhet a kultúra világában, hanem ezzel a munkájával objektív jót is megvalósíthat, melyhez az eszközt Krisztustól kapja.<sup>221</sup>

A paradigma modern képviselői igazolták és szorgalmazták az állam és az egyház szétválasztását, mert meggyőződésük szerint egyesítésük megrontja az evangéliumot és meggyengíti a politikát.

A dualista megoldást a kultúra számos képviselője is elfogadta. A teológia számára pedig gyümölcsözően hatott, hogy az irányzat hangsúlyozza Isten, az ember, a kegyelem és a bűn dinamikus jellegét. Krisztus megváltó művével kapcsolatban pedig felhívja a figyelmet Krisztus emberi szívet és az emberi élet gyökereit megtisztító ajándékára. A dualista megközelítés a kereszténységet és a kultúra világát egyaránt mozgásba hozta.<sup>222</sup>

Kritikaként említhető pesszimizmusa, az emberi valóság viszonylagossá tétele, vagy másik végletként túlzott kulturális konzervativizmusa. Gyakran szemére vetik, hogy a jelen valóságot átmenetként értelmezve, nem ösztönzi az igazságosabb társadalmi rend megvalósulását; az áteredő bűn túlzott hangsúlyozása pedig szélsőséges esetben a teremtés leértékeléséhez vezethet.<sup>223</sup>

A 'kultúra és Krisztus' paradigma, utolsó, harmadik változata a kultúrát átformáló Krisztusról szóló elmélet. A *konverzionista* álláspont fő képviselői az egyház központi tradícióját követik. Legközelebb a dualista felfogáshoz állnak, akiktől a kultúrához való pozitívabb viszonyulásuk különbözteti meg őket. A kultúrát Isten hatalma alatt álló

---

<sup>220</sup> A paradigma követői közé sorolható (bár ismételt hangsúlyozni kell, hogy a legtöbb szerző több nézőponttal is mutathat rokonságot) a gnosztikus Markion (Kr. u. 85-160), a középkorban Duns Scotus (1266-1308) és William Ockham (1285-1237), az újkorban pedig Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855) és John Wycliff (1830-1884) is.

<sup>221</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 166-167.

<sup>222</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 179.

<sup>223</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 179-181.

entitásként tételezik, amelyben az ember isteni rendeltetése alapján tevékenykedik. Ennek három, a dualistákkal szemben meglévő teológiai hangsúlykülönbség az oka: egyrészt a konverzionisták főtémává teszik a teremtést, másrészt a bűnbeesés állítása esetükben nem jelenti az anyagi, testi valóság mindenestül való rosszá válását; harmadrészt pedig történelemszemléletük az Isten-ember drámai kölcsönhatását hangsúlyozza.<sup>224</sup>

Ebben a látásmódban a történelem „a jelen keresztjétől és fájdmától a jövő magasztosságába vezető út.”<sup>225</sup> Az adja a létjogosultságát annak, hogy Isten országát már a földön munkálja az ember, hogy a mennyek országa a szívünkbe van írva.

Az irányzatot képviselő teológusok fontos üzenete, hogy az isteni uralom alatt álló kultúra, amely a bűn következtében egyfajta megromlott renddé, de nem a romlottság rendszerévé vált, átformálható az evangélium üzenete által. Krisztus, aki már a teremtésben is részt vett, megtestesülése által belépett az emberi kultúrába.

A paradigma szemlélete számos újszövetségi iratban megtalálható, de fő hivatkozási pontjait János evangéliumából meríti, az apostol azon meggyőződéséből, hogy annak bűnös és megromlott mivolta ellenére, Isten pozitív módon viszonyul a teremtett természethez és a testi valósághoz is,<sup>226</sup> és ezáltal mindaz, ami van, jó.<sup>227</sup>

A paradigma számot vet azzal a dilemmával, hogy a kereszténység egyaránt kudarcot vall akkor, ha nem érti meg és nem veszi komolyan a világot, amelyben él, mert ebben az esetben nem lesz képes a világgal megismertetni a krisztusi örömhírt. Ám kudarcot vall akkor is, ha enged a világ csábításának és hagyja, hogy az diktálja számára a feltételeket. Ebben az esetben valójában nem szólítja meg egzisztenciálisan a világot, hanem a meghamisítja az

---

<sup>224</sup> A paradigmák különböző történelemszemlélete jól példázza a köztük fennálló hangsúlybeli különbségeket: „Az exkluzív keresztyének a történelemben egy felemelkedő egyház vagy keresztyén kultúra és egy haldokló pogány műveltség történetét látják. A kultúrkeresztyén számára a történelem a szellem és a természet találkozásának története, a szintetizáló szerint egy olyan időszak, melyben a lélek a törvény, az evangélium és az egyház uralma alatt felkészül az Istennel való végső egyesülésre, míg a dualista a történelmet a hit és a hitetlenség harcaként fogja fel, illetve az élet ígérete és az ígélet beteljesedése közötti időszaknak látja. A konverzionista szerint a történelem Isten hatalmas cselekedeteiről és az ember ezekre adott válaszairól szól.” Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 186.

<sup>225</sup> Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztyén humanizmus*, 122.

<sup>226</sup> „A János-evangélium a legmélyebb optimizmus Evangéliuma, mert ha Isten mindent a Logos által teremtett, akkor alapjában minden jó és jogos.” Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztyén humanizmus*, 87.

<sup>227</sup> Vö. Jn 1,3.

evangéliumot.<sup>228</sup> A vallás és a kultúra dinamikus paradoxonját adja, hogy ugyanazon egységnek a megnyilvánulási formái, de egyben különböző és ellentétes valóságok is.<sup>229</sup>

A kereszténység és kultúra konverzionista felfogásának legmeghatározóbb teológusa Szent Ágoston (354-430). A IV. században, amikor a kereszténység az államvallás rangjára emeltetett a Római Birodalomban, megerősödött mind az exkluzív kereszténység kultúraellenességének a hangja, mind pedig a kultúrkereszténység alkalmazkodásának a kísértése. Szent Ágoston mindkettő ellen küzdött.<sup>230</sup> Különösen fontos azonban hangsúlyozni, hogy miként egy nagy hatású gondolkodó sem illeszthető be sematikus egyetlen paradigmába se, így esetében is csak annyit állapíthatunk meg, hogy bár több állásponttal is mutat rokonságot, életműve egészét leginkább a konverzionista álláspont jellemzi. Különösen igaz ez a teremtéssel, a bűnnel és az újjászületéssel kapcsolatos álláspontjára és arra, ahogy az őt követő hagyomány hivatkozik munkásságára.

Szent Ágoston úgy tekint Krisztusra, mint a kultúra átalakítójára, aki „új irányba tereli, megeleveníti és újjászüli azt a minden tevékenységben kifejeződő emberi életet, amely jelen valóságában elfajult és megromlott gyakorlata egy alapjában jó természetnek.”<sup>231</sup> A teremtés és a teremtmények jók: teremtőjük szerint, rendjük szerint és egymás iránti szolgálatuk szerint.<sup>232</sup> Szent Ágoston ezt úgy világítja meg, hogy miközben a hívő ember lelkében a krisztusi tanítást állítja zsinórmértékül, „ruhájukat, azaz bizonyos emberi alkotásokat is fel szabad öltetnie és viselnie lehet, de csak olyanokat, amelyek hozzátartoznak az emberi társadalomhoz, s amelyek nélkül nem boldogulhatunk az itteni életben.”<sup>233</sup>

A hippói püspök tanítása távol áll azonban a felvilágosodás optimizmusától, s vallja, hogy a bűn következtében az emberi természet megromlott, s így kultúrája is elferdült.<sup>234</sup> A bűnös dimenzió abban rejlik, hogy elfordulást hordoz magában. Az ember elfordulását az istenitől, s odafordulását önmagához vagy egy másik létezőhöz. Jézus helyreállító művében arra hív, hogy az ember, mindazt, amit szeret, helyesen, Istenben szeresse és ne önző vagy

<sup>228</sup> „A helyes kontextualizáció megadja az evangéliumnak az őt megillető elsőbbséget, engedi, hogy minden kultúrát átjárjon, és minden kultúrában megnyilatkozzon.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 181-182.

<sup>229</sup> Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 76.

<sup>230</sup> Vö. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról*, Kairosz, Budapest 2005-2009.

<sup>231</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 199.

<sup>232</sup> „Nem a szavakat ócsárolom, azok válogatott, értékes edények, hanem a bűnös italt, amit ködös fejű tanítók bennük innunk adtak.” Vö. *Szent Ágoston vallomásai*, I. XVI., SZIT, Budapest 2015, 44.

<sup>233</sup> Vö. SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001, 148.

<sup>234</sup> Vö. SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról IV*, Kairosz Kiadó, Budapest 2009, 235.

bálványimádó módon. Így válik az ágostoni rendszerben a teremtett világ és a kultúra a keresztény ember számára megváltott, pozitív valósággá.<sup>235</sup> „A teremtés óta a helyét kereső ember, aki a földi várost létesítő önszeretet szerint elpártolt Istentől és önmagától, a mennyei várost létesítő igazi szeretet szerint Istenhez és a maga rendeltetéséhez visszatalálva mind a tékozló fiú útját járja.”<sup>236</sup>

Az emberi kultúra tehát sem ünnepezt, sem megtagadott valóság nem lehet a kereszténység részéről. Olyan adottságként kell rá tekintenünk, amelyben „Isten kegyelme alatt élünk, s tapasztaljuk naponta ennek a kegyelemnek az új jeleit. Ám arról sem feledkezhetünk meg, hogy nagypénteken ez az emberi kultúra, amelynek valamennyien tagjai vagyunk, az Isten kegyelmével szemben gyilkos lázadónak bizonyult.”<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Vö. NIEBUHR, H. R., *Krisztus és kultúra*, 204-206.

<sup>236</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *Kereszténység és humanizmus in Korfordulón*, 188.

<sup>237</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangelium a pluralista társadalomban*, 229.

## 2. A hit védelme

### 2.1. Az apologetika fogalma

Az apologetika fogalma a görög *apologesztai* igéből ered, melynek jelentése, igazolni, védeni. Ebből alakult ki a kereszténységben a hit igazolásának, védelmének a tudománya.<sup>238</sup> A napjainkra a fundamentális teológia részévé vált apologetika már az őskereszténységben megjelent és végigkísérte az egyház életét. Minden korban jellemző volt rá, hogy az adott történelmi, dogmatikai kihívásokra és fenyegetettségekre adott védekező, olykor polemizáló alapállású válasz volt.

Első ókori képviselői a pogány, a zsidó és a gnosztikus támadások ellen óvták a keresztény hitet. A középkor során megmaradt, ám háttérbe szorult a zsidó polémia, s különböző eretnekségek ellen hadakoztak az apologéták. Az újkor hajnalától előbb a protestantizmus, majd a deizmus, racionalizmus, ateizmus és modernizmus kihívásai ihlették az apologetikus írásokat. Az utóbbi évek legfőbb veszélyeit pedig a posztmodernben gyökerező agnoszticizmus, apateizmus és relativizmus jelentik.

A hitvédelem, mint az egyház tanítását igazoló fogalom mellett megkülönböztetjük az apológiát, mint alkalmi hitvédelmet és a polémiát, a vitázó hitvédelmet. A II. Vatikáni Zsinat óta a polémia helyét egyre inkább a dialógus veszi át.<sup>239</sup> Ez a párbeszéd, ahogyan azt az *Egyházak Ökumenikus Tanácsa* (EÖT), 1968-ban, az *uppsalai* közgyűlésén megfogalmazta, egyszerre emberi, személyes, alkalmas és alázatos dialógus a másként gondolkodó embertársainkkal.<sup>240</sup>

Napjaink hitvédelmét Avery Dulles bíboros (1908-2008) nyomán új-apologetikának nevezhetjük, amely tanulva az újszolasztikus hitvédelem kudarcaiból, a Zsinat szellemében el kívánja kerülni az apologetika túlzottan racionálissá válását.

Ahogy William Levada bíboros (1936-), a Hittani Kongregáció korábbi prefektusa a téma kapcsán 2010-ben, a római *Regina Apostolorum* Egyetemen tartott előadásában fogalmazott: „Az így felfogott hitvédelem egyaránt mércének tekinti a hiteles tanúságtételt, az igényes

---

<sup>238</sup> art. *apologetika*, in *Magyar Katolikus Lexikon* I, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2004, 344.

<sup>239</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Alapvető hittan* I, SZIT, Budapest 2000, 20.

<sup>240</sup> Vö. NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben: A vallásközi párbeszéd ökumenikus keretfeltételei in A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből. Békés Gellért Ökumenikus Könyvek III*, (szerk. Nagypál, Sz.), L' Harmattan– Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Budapest 2011, 62.

teológiai útmutatás és a hatékony kommunikáció hármaskörét. A hitvédő nem tölti be hivatását, ha csupán 'elméleti győzelmet' arat. Arra kell törekednie, hogy az elvi kérdések is a címzett számára befogadhatóan, a tiszteletteljes párbeszéd keretei között jelenjenek meg. Az apologetának fontos szem előtt tartania az egyház hitének egészét és részleteit, illetve a helyes hangsúlyok megtalálásához a 'hitigazságok hierarchiáját' is.<sup>241</sup> Az elmélyült teológiai tudás a hatékony hitvédelem szerves része. Továbbá az is fontos, hogy a hitvédő saját tudásának korlátaival is józanul számoljon, és adott esetben tanulékony legyen. Ezekben a dialogikus keretekben van szükség a hatékony, formájában és tartalmában egyaránt bölcs kommunikáció teljes eszköztárára. A kommunikáció művészete a hatékony hitvédelem szerves része.<sup>242</sup>

## 2.2. Hitvédelem az őskereszténységtől a párbeszéd korszakáig

### 2.2.1. Az evangélium védelme és továbbadása az ősegyházban

Az őskereszténység a zsidóságtól átvette tanítási módszerét és azt a személetet, ahogy a fiatalokat oktatták hitük alaposabb megismerésének érdekében. A képzés alapjai az ószövetségi iratokban és Krisztus életének, mondásainak gyűjteményében voltak fellelhetőek. A hit alapigazságait rövid kijelentésekben, s keresztségi hitvallásokban foglalták össze.<sup>243</sup> A tanítás egységessé válása meggyorsította a kereszténység terjedését. Az oktató tevékenység bibliai alapját pedig Krisztus missziós parancsa alapozta meg.<sup>244</sup>

A II-III. századra az oktatás, s a polemikus hitvédelem egyaránt elkezdte felhasználni a hellenista műveltség kulturális értékeit, a keresztény hittanítás és hitvédelem szolgálatába állítva a görögség filozófia örökségét.<sup>245</sup>

---

<sup>241</sup> Római katolikus részről a vallásokkal folytatott párbeszéd legfontosabb lépéseinek a II. Vatikáni Zsinat (ezen belül a *Nostra aetate*, *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*), a *Nem-keresztények Titkárságának* 1964-es megalapítása, az *Ecclesiam suam*, az *Evangeliū nuntiandi* és a *Redemptoris missio* (1990) pápai dokumentumok tekinthetők. Vö. NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben*, 65.

<sup>242</sup> Vö. [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/08/17/új\\_apologetika,\\_mint\\_az\\_új\\_evangelizáció\\_progr\\_amjának\\_egyik\\_dimenziója/ung-513059](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/08/17/új_apologetika,_mint_az_új_evangelizáció_progr_amjának_egyik_dimenziója/ung-513059) (kutatás ideje: 2018. november 23.)

<sup>243</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 22.

<sup>244</sup> Vö. Mt 28, 19-20.

<sup>245</sup> Ahogy korábban már utalt rá a dolgozat, ez a folyamat nem volt sem magától értetődő, sem mindenki által támogatott.

A II. század elején mind hevesebb támadások érték, a korábban főleg zsidó szektának tekintett új hitet. Egyfelől szembe kellett néznie a hellenista filozófia ateizmus vádjával és azzal a lenéző magatartással, ahogy a kereszténység felé kulturális göggel viszonyult. Másrészt pedig a birodalmi adminisztráció kezdeti bizalmatlansága egyre inkább üldözésbe csapott át, bő két évszázados, időszakosan fellángoló gyilkolást eredményezve.<sup>246</sup>

Vanyó László (1942-2003) neves patrisztikus emlékeztet rá, hogy a kereszténység legmélyebb tudatában sértette mind a pogányságot, mind a zsidókat. Előbbiek a hadseregben bemutatandó áldozatok megtagadását hagyományaik semmibe vételének érzeték; utóbbiak pedig nem tudták elképzelni az Istenhez tartozást, a néphez való tartozáson, az ábrahámi leszármazás keretein kívül.<sup>247</sup>

Ezekhez társultak még a széles néprétegek sötét vádjai,<sup>248</sup> valamint a felerősödő támadások a zsidóság felől. A zsidósággal szembeni konfliktus alapja teológiailag a Szentírás prófétai kijelentéseinek értelmezése, illetve Krisztus isteni mivolta és megváltó műve volt. Társadalmilag pedig a keresztényüldözések korában a zsidóság igyekezett mindenki számára világossá tenni a közte és a 'zsidó szektának' tartott kereszténység közötti éles határvonalakat, ezzel is biztosítva a Római Birodalomban meglévő kiváltságai töretlenségét.<sup>249</sup>

A III. században annyiban változott az apologetika helyzete, hogy bár a hit terjedésének köszönhetően csökkenhetett az ismeretlenségből sarjadó népi hiedelmekre adandó válaszok szükségessége, ám ezzel párhuzamosan megjelent a gnoszticizmus elleni fellépés égető igénye.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> Az amúgy vallási kérdésekben toleráns Római Birodalom üldözését az váltotta ki, hogy a császárkultusz megtagadásában államellenes cselekményt láttak. Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 29-30.

<sup>247</sup> Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I*, Jel Kiadó, Budapest 2000, 136-137.

<sup>248</sup> Vérfertőzéssel, gyermekgyilkossággal, kannibalizmussal és gyújtogatással vádolták a kereszténységet, mert gyanússá tette szemükben annak társadalmi elkülönülése és a titokban végzett szertartásai. Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 24.

<sup>249</sup> Kezdetben nem voltak egyértelműek a különbségek a zsidósággal. Csupán az Újszövetség szent iratainak megszületésével, az egyház és liturgikus gyakorlatának kikristályosodásával, valamint a gyülekezetekben egyre nagyobb számban megjelenő nem zsidó származású hívővel (s ezzel a rituális törvények háttérbe szorulásával), s a jeruzsálemi templom 70-ben történt lerombolása után éleződtek ki a különbségek.

<sup>250</sup> A gnoszticizmus ellen született apologetikai iratok köréhez tartozik Iréneusz (*Adversus haereses*), Tertullianus (*Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben*), Alexandriai Kelemen (*Paidagogosz*) és Órigenész (*Az alapelvekről*) számos műve.



A kereszténység legfőbb riválisai, népszerűségük ellenére sem az *Mithras*-, és *Ízisz kultuszok* voltak, nem is a klasszikus görög filozófia, hanem a hellenizmus gyermeke, a mindent magába olvasztó szinkretista újplatonizmus.<sup>251</sup> Ez a hellenista kultúra már Pál apostol korában is támadta a kereszténységet, s műveletlenséggel, filozófiai érzéketlenséggel vádolta a formálódó ősegyházat.<sup>252</sup>

A kor hitvédői nemcsak a görög filozófiát ismerték meg, hanem sokat köszönhettek a zsidó apologetikának, Alexandriai Philón-nak (Kr. e. 25/20- Kr. u. 41/45) és Josephus Flavius-nak (Kr. u. 37-100) is. Ők ugyanis számos monoteista érvet dolgoztak már ki, támaszkodva a zsidó hagyományra és a hellenista gondolkodásra. Ugyanakkor a zsidóság hitvédői megelégedtek saját kulturális és vallási szabadságuk biztosításával, s nem akartak misszionálni; így, kerülve a konfliktust, nem foglalkoztak a pogány kultuszok nyílt bírálataival.<sup>253</sup>

A II. századra immár intellektuálisan is felvértezett hitvédők első tanúja Quadratus *Apológiája*,<sup>254</sup> melyet 125 környékén juttatott el Hadrianus római császárnak (Kr. u. 117-138). Szintén a második század első felének műve Arisztidész *Apológiája*.<sup>255</sup> Quadratus iratához hasonlóan Arisztidész-é is csak töredékekben maradt fent.

A már korábban említett Jusztinosz volt a század talán legjelentősebb hitvédelmi szerzője. Rómában működött és ott írta híres műveit: a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*<sup>256</sup> címűt, illetve az *Első*-,<sup>257</sup> és a *Második Apológiát*.<sup>258</sup>

Jusztinoszhoz mérhető hatású keresztény szerző volt Tertullianus, egyebek mellett a *Védőbeszéd*,<sup>259</sup> a *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben*<sup>260</sup> és a *Minden eretnekség ellen*<sup>261</sup> alkotója.

<sup>251</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 213.

<sup>252</sup> Szent Pál a Korintusi levélben így válaszolt a vádakra: „Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az evilági tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? (...) Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és bölcsessége.” Vö. 1 Kor 1, 20-25.

<sup>253</sup> Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I*, 136-138.

<sup>254</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 3*, SZIT, Budapest 1980, 217.

<sup>255</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 8*, 15-58.

<sup>256</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 8*, 133-311.

<sup>257</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 8*, 64-119.

<sup>258</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 8*, 120-132.

<sup>259</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 12*, SZIT, Budapest 1986, 61-149.

<sup>260</sup> Vö. *Ókeresztény Írók 12*, 415-457.

A II-III. század apologétái közé tartozott a szír Tatianosz (Kr. u. II. század),<sup>262</sup> az antiochiai püspök, Theophilosz (Kr. u. II. század),<sup>263</sup> a görög filozófus Athénagorász (Kr. u. II. század), Lactantius (Kr. u. 260-330), valamint Cyprianus (Kr. u. 200-258).<sup>264</sup>

A kereszténységet támadó művek közül a neoplatonikus filozófusok, Kelszosz (Kr. u. II. század) és Porfüriosz (Kr. u. 232-305) műveit ismeri az utókor. Előbbi írta a II. század végén az *Igaz beszéd* című iratot, Porfüriosz pedig a *Keresztények ellent*, egy évszázaddal később.

A II-III. századra a kereszténység kialakította a maga kulturális központjait, melyekre a tanítás és a hitvédelem elsődleges feladata hárult. Ezekben újszövetségi alapokon állva, de a zsidó nevelési hagyományt és a hellenista műveltséget ötvözve tanították a hívőket.

Az egyik ilyen centrum, ahol a keresztény tudás először vált hatalommá,<sup>265</sup> Alexandria volt.

Az iskola kezdetben a keresztvárosi felkészítés jegyében született meg, ám Demetriosz püspök (Kr. u. II. század), majd Órigenész korára a *Didaszkelion* immár komoly tudományos központtá vált.<sup>266</sup> Az Órigenészt követő években az iskola vezetője volt Alexandriai Nagy Dionüsziosz (†Kr. u. 265), Petrosz (†Kr. u. 312) és vak Didümosz (†Kr. u. 398) is.

Az arisztotelészi hagyományt követve, az oktatásba beépült –immár a teológia szolgálatában–, a filozófia, a grammatika és a retorika. Ugyanakkor a képzés célja egyértelműen a Szentírás könyveinek tanulmányozása maradt, a tanulóktól pedig elvárták életük ehhez való igazítását.

A kereszténység másik nagy kulturális bölcsője Antiochia lett. Alexandriai társának allegorikus értelmezésével szemben, az antiochiai iskolában a Biblia szó szerinti magyarázatának a gyakorlata honosodott meg, igazán nagy befolyásra pedig a IV-V. században tett szert. Alapítója Lukianosz (†Kr. u. 312) volt, s későbbi képviselői közé tartozott: Tarszoszi Diodorosz (†Kr. u. 394), Mopszvesztiai Theodorosz (Kr. u. 350-428), Aranyszájú Szent János (Kr. u. 345-407) és Küroszi Theodorétosz (Kr. u. 393-466).

---

<sup>261</sup> Vö. *Ókeresztény Írók* 12, 905-914.

<sup>262</sup> Vö. *Beszéd a görögök ellen* in *Ókeresztény Írók* 8, 315-356.

<sup>263</sup> Vö. *Három könyv Autolükhoszhoz* in *Ókeresztény Írók* 8, 445-522.

<sup>264</sup> Vö. *Az egyház egységéről* in *Ókeresztény Írók* 15, SZIT, Budapest 1999, 241-266.

<sup>265</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 32.

<sup>266</sup> „Rövidesen az alexandriai egyház *katecheta* iskolája túlszárnyalja az összes filozófiai iskolát, s a haldokló Libanius (Kr. u. 314-394) már nem tud utódot megnevezni iskolája vezetésére, mert Szent Jánost, kit egyedül tart méltónak, a keresztények 'elrabolták'.” Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, 72.

### 2.2.2. Az intézményes hitvédelem kora

A kereszténység negyedik században történt államvallássá válása és a II. Vatikáni Zsinat között eltelt bő másfél évezred hatalmas apologetikai anyagának áttekintésére nincs lehetősége a dolgozatnak, azonban néhány sarokkövét felsorolásszerűen megpróbálja bemutatni.

Napjaink *Hittani Kongregációjának*, mely a hit és az erkölcs tanítása fölött öröködik, alapja, hogy „a keresztény hit őrzése az egyházra van bízva. Minden keresztény részesedik ebben az alapvető kötelességben, de a pápának és a Róma püspökével közösségben lévő püspököknek különleges felelőssége van a hit tisztaságának védelmében.”<sup>267</sup>

A kereszténység a születése óta, újszövetségi megalapozottsággal védi a hit tisztaságát.<sup>268</sup> A korai apologetika évszázadait követően a zsinatok váltak a hitvédelem fő eszközeivé.<sup>269</sup>

Az inkvizíció a XIII. században, IX. Gergely pápasága alatt jött létre. Az eredetileg püspöki hatáskörbe tartozó eretnekségek kivizsgálása került ekkor a katarok, albigensek és a bogumilok szakadása miatt pápai hatáskörbe. A főként domonkos és ferences szerzetesekből álló római küldötteknek joga volt, a pápa nevében ítéletet hozni és az eretnekség tényét megállapítani.

Az inkvizíció felerősödését, s a máig sok kritikát kiváltó, fizikai kínzásokat sem mellőző időszakát a XV. században kezdődő spanyol inkvizíció jelentette. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez, bár sajnálatos módon pápai jóváhagyással történt, ám politikai okokból, a spanyol uralkodók kérésére és ösztönzésére ment végbe.

Európa más részeiben a reformáció hatására, III. Pál pápa pontifikátusa idején, a XVI. század közepén alakult egy hat bíborosból álló bizottság a hit tisztaságának vizsgálatára. Ez volt a *Szent Officium Kongregációja*, amely lényegében változatlan formában működött a Hittani Kongregáció létrejöttéig. A XVI. század végétől, a II. Vatikáni Zsinatig létezett az *Index*, a tiltott művek listája.

---

<sup>267</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 50.

<sup>268</sup> Vö. 2Thessz 3, 14-16, Tit 3, 9-10, 1Jn 4, 1-6.

<sup>269</sup> Niceai Zsinat (325), I. Konstantinápolyi Zsinat (381), Efezusi Zsinat (431), Khalkedóni Zsinat (451), II. Konstantinápolyi Zsinat (553), III. Konstantinápolyi Zsinat (680-681), II. Niceai Zsinat (787) és a IV. Konstantinápolyi Zsinat (869-870) voltak az első évezred nagy, egyetemes zsinatai. Vö. ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, SZIT, Budapest 2001.

A középkori eretnokségek, majd a reformáció után az inkvizíció a modernizmussal vette fel a harcot, a neoskolasztika fogalmi bástyájára támaszkodva. Átszervezése 1908-ban, X. Piusz rendeletével kezdődött meg, ám csak a II. Vatikáni Zsinatot követően fejeződött be. A *Christus Dominus* határozat szellemében történő átalakítás eredményeként 1965-ben született meg a Hittani Kongregáció, melynek fő illetékességi területe a hit és az erkölcs előmozdítása és védelme lett.<sup>270</sup>

### 2.2.3. A párbeszéd, mint a hitvédelem eszköze

A II. Vatikáni Zsinatot követően a párbeszéd szerepe felerősödött. Párbeszéd a világgal, a más vallásokkal, a többi keresztény felekezettel, valamint párbeszéd a katolicizmuson belül is. Az egész Zsinatot áthatotta ez a szemlélet, amelyet jól példáz, hogy többek között a *Gaudium et spes*<sup>271</sup> konstitúció, valamint az *Apostolicam actuositatem*,<sup>272</sup> *Optatam totius*<sup>273</sup> és az *Ad gentes*<sup>274</sup> határozatok is foglalkoznak a dialógus kérdésével.

A tanítóhivatal és a teológia közötti dialógusra a példát maga a Zsinat adja, amely „a testvéri kiigazítás szellemének”<sup>275</sup> megjelenését hozta el.

A témában három kiemelkedően fontos irat áll a rendelkezésünkre. Elsőként 1976-ban a *Nemzetközi Teológiai Bizottság* adta ki dokumentumát, majd 1990-ben a Hittani Kongregáció foglalt állást a teológiai munkáról, *Donum veritatis* kezdetű instrukciójában. Legutóbb pedig, 2011-ben, a Nemzetközi Teológiai Bizottság megjelentette a *Teológia ma: Távlatok, alapelvek és kritériumok*<sup>276</sup> című művét.

Ezeknek az iratoknak az üzenete a zsinati szellemre épül, azt közvetíti, illetve annak hagyományát követően ad választ olyan új kihívásokra, melyek a Zsinat óta eltelt évtizedekben merültek fel sürgető kérdésként, a teológiai kutatás során, mint a környezet-, vagy bioetika. A *Dei verbum* szellemében elismerik a teológia sokszínűségét, hangsúlyozva, hogy ennek mindenkor a katolicizmus családján belül kell maradnia, s a Szentírásnak kell azt

<sup>270</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 55.

<sup>271</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 3, 11, 40, 43, 68, 85, 90, 92.

<sup>272</sup> Vö. *Apostolicam actuositatem*, 25, 31.

<sup>273</sup> Vö. *Optatam totius*, 15.

<sup>274</sup> Vö. *Ad gentes*, 11, 16, 20, 34.

<sup>275</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 58.

<sup>276</sup> Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Teológia ma: Távlatok, alapelvek és kritériumok* (2011), SZIT, Budapest 2013.

áthatnia.<sup>277</sup> A Biblia és a Tanítóhivatal útmutatásai mellett a teológia segítséget kap a hívő nép hitérzéke, a *sensus fidei* által is.<sup>278</sup>

A teológia mindaddig haladhat a kutatás és a dialógus során, ameddig nem ütközik a hit igazságának határaiba. Sokszínűsége tehát addig jogos és kívánatos, amennyiben megőrzi a hit egységét.<sup>279</sup> Ez olyannyira széles kutatási, tanítási lehetőséget biztosít a számára, hogy még a különböző vallási hagyományoknak, az 'Ige magvait' tartalmazó elemeit és a tudományok felismeréseit is felhasználhatják, a fenti kritériumok keretein belül.<sup>280</sup>

A *Fides et ratio*<sup>281</sup> kezdetű körlevélben II. János Pál pápa a fundamentális teológia körébe utalta a hitnek az értelemmel folytatott dialógusának a küldetését.

Kránitz Mihály professzor felhívja rá a figyelmet, hogy mindezen folyamatok gyümölcsként a XX. század második felére „a teológia megtalálta sajátos helyét a szellemtudományok között, és azt a módszert, mellyel bátran odaállhat a természettudományok vagy a filozófia támasztotta követelmények mellé.”<sup>282</sup>

---

<sup>277</sup> Vö. *Dei verbum*, 24.

<sup>278</sup> Vö. *Lumen gentium*, 12.

<sup>279</sup> Vö. *Donum veritatis*, 31-32.

<sup>280</sup> Ahogy Ferenc pápa fogalmaz: „Az egyházban a keresztény élet és tanítás sok szempontjának különböző értelmezési módjai léteznek törvényesen, melyek változatosságukkal segítenek jobban kifejezni a Szó kimeríthetetlen kincstárát.” Vö. *Gaudete et exsultate*, 43.

<sup>281</sup> „Utat tud mutatni annak az észnek, amely figyelmesen keresi az igazságot. Ily módon a hit, mely Isten ajándéka, bár nem az észre támaszkodik, azt semmiképpen sem nélkülözheti; ugyanakkor az észnek a hitből kell erőt merítenie azokhoz az új célokhoz, melyeket egyedül képtelen elérni.” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1999, 67.

<sup>282</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 65.

### 3. Az ateista humanizmus és a posztmodern csődje

#### 3.1. Az ateizmus fogalma és kialakulásának okai

Az ateizmus a görög *'theosz'*, Isten szóból és az *'a'* fosztóképzőből álló szókapcsolat, s istentelenséget, istentagadást jelent.<sup>283</sup> Utóbbi két jelentés megkülönböztetése fontossá válik majd a posztmodern kapcsán, hiszen nemcsak a tételes istentagadással, hanem a gyakorlati ateizmussal<sup>284</sup> is foglalkoznia kell a kereszténységnek. Sőt, egyre inkább úgy tűnik, hogy utóbbi jelenti napjaink fő kihívását.

Az ateizmus ismert volt az ókorban is. A zsidóság szemében a legnagyobb ostobaságnak számított,<sup>285</sup> s nem a tételes istentagadáshoz, hanem a bálványimádáshoz kapcsolódott. Ebben az értelemben beszél róla Pál apostol is.<sup>286</sup> Szent Pál értelmezésében az ateista a Krisztust nem ismerő, nélküle élő pogány.<sup>287</sup>

A görög és a római birodalomban súlyos, halállal büntethető elhajlásnak tekintették az ateizmust. De különbséget tettek a mítoszok isteneinek tagadása, valamint az állam isteneinek elutasítása között. Csupán az utóbbi számított bűnnek.<sup>288</sup> Értelmezésükben tehát az ateista, a társadalmi élet alapját képező kultusz megkérdőjelezője, aki egyben az állam ellensége is.<sup>289</sup> Így váltak ateistává és üldözendővé Róma szemében a császárkultuszt elutasító öskeresztények, hiszen a hivatalos szertartások megtagadásából potenciális lázadásra következtek.

Lucretius (Kr. e. 99-55) egyike volt annak a kevés római gondolkodónak, aki teoretikusan képviselte az ateista álláspontot.<sup>290</sup> Nézete, mely szerint a vallás csak rettegést

---

<sup>283</sup> art. *ateizmus*, in *Magyar Katolikus Lexikon* I, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2004, 439-441.

<sup>284</sup> A gyakorlati ateizmus, melyet apateizmusnak is nevezhetünk széles körökben elterjedt jelenség. Képviselőit nemcsak a vallásos válaszok, hanem már a hit által felvetett kérdések sem érdeklik. Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2018, 60.

<sup>285</sup> Vö. Zsolt 14, 1.

<sup>286</sup> Vö. Róm 1, 18.

<sup>287</sup> Vö. Ef 2, 12.

<sup>288</sup> A különbséget jól példázza, hogy amíg az állami kultuszt veszélyeztető monoteista vád miatt Anaxagorasznak (Kr. e. 500/497-428/7) menekülnie kellett Athénból, addig a homéroszi mítoszok annak ellenére sem váltottak ki ellenérzést, hogy az isteneket erkölesi és szellemi hitelüktől megfosztva, a végletekig antropomorfizálva ábrázolták.

<sup>289</sup> art. *ateizmus*, in *Magyar Katolikus Lexikon* I, (szerk. Diós, I.), SZIT, Budapest 2004, 439-441.

<sup>290</sup> Vö. LUCRETIUS, T. C., *A természetről*, Alföldi Magvető Kiadó, Debrecen, 1957, 45-73.

kelt, korában nem volt meghatározó. A francia és angol felvilágosodás azonban később fontos hivatkozási pontnak tekintette.

A középkori Európa nem ismerte az ateizmust. Ezzel együtt a modern ateizmus, mely a XVIII. századi francia gondolkodásban jelent meg, sajátosan keresztény jelenség. Ennek oka, hogy a keresztény tanítás felszabadította az embert és a szabad akarat tanításával megnyitotta az utat az Istennel való szembefordulásra. Az újkor szellemi áramlataként fokozatosan jelent meg és főbb kiváltó okai a hamis istenképek, valamint az egyház hibáin való megbotránkozás voltak.<sup>291</sup>

Elsőre talán paradoxnak tűnik, de a hit hirdetése mellett olyannyira elkötelezett protestantizmusnak is szerepe volt az ateizmus kialakulásában.<sup>292</sup> A protestantizmus ugyanis annak az új középosztálynak, a városi polgárságnak lett a vallása, akik a középkor társadalmi rendjét egzisztenciális akadályként élték meg; míg a reformáció különféle ágaiban az óhajtott individualizmus megerősítését látták. Ezt erősítette, hogy a protestáns teológia spirituális szempontból nem elégítette ki az Istennel való találkozás vágyát, amit az ember egyre inkább úgy élt meg, hogy Isten távolivá vált.<sup>293</sup> A közvetlenül nem elérhető, távolivá váló Isten képzetét pedig csak egy logikai lépés választja el egy nem létező Isten képétől. Amennyiben ugyanis Isten léte egyáltalán nem hat a mindennapi élet tapasztalataira, vagy csak csekély mértékben kap abban helyet, akkor ki is hagyható életünkben.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, Jel Kiadó, Budapest 2007, 18.

<sup>292</sup> Van Leeuwen szoros kapcsolatot tételez a protestantizmus lutheri ága és a szekularizáció folyamata között is. Bár a szekuláris állam első tipológiájaként a pápa és II. Frigyes császár (1194-1250) konfliktusa következtében kialakuló Szicíliát látja, ez csak előképe a reformációban megjelenő változásoknak. A lutheri tartományi egyházak rendszere a püspök kezéből, a hierarchiából kiemelte és a fejedelmek hatáskörébe utalta az egyház világi ügyeinek az intézését. A földi-, és isteni királyság közötti különbségtétel pedig dogmatikai tételből statikus dualizmussá alakult. Utóbbi legfontosabb következménye, hogy elválasztotta a lelki életet az időbelitől, elveszítve a kettő közötti kapcsolatot. A katolicizmus klerikus-laikus *dichotómiáját* csak azon az áron volt képes a protestantizmus feloldani, hogy a kettősséget áthelyezte az emberi lélekbe. Így a kolostor és a világ közötti ellentét, a lelki élet és a kifelé irányuló élet közötti ellentété vált.

A kezdetben a *Corpus Christianumot* feltételező, ám ószövetségi mintájú teokratikus kálvini állameszméből a XVII-XVIII. századra, a kálvinizmus talaján kifejlődött a polgári szabadságnak egy olyan légrétege, amely az *egalitárius* természetjoggal karöltve nagyban segítette a modern demokrácia gazdasági és politikai eszméinek a megszületését. Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 237-248.

<sup>293</sup> E felismerésre válaszul született meg a pietista mozgalom, mely a hívő tapasztalat révén újra közvetlenül megragadhatóvá tette Istent.

<sup>294</sup> Több kutató is felhívja rá a figyelmet, hogy azzal, hogy a reformáció deszakralizálta a természetet, előmozdította a természettudományos fejlődést. Az eviláginak a szenttől való elválasztása lehetővé tette annak

Az ateizmusnak számos felosztása létezik. Anselm Grün (1945-) bencés szerzetes a mindennapok önelégült ateizmusát, az Isten konkrét elképzelését elutasító ateizmust és a kereső ateizmust különbözteti meg.<sup>295</sup> Karl Rahner (1904-1984) jezsuita teológus, miközben az anonim teizmus miatt tagadja a 'vegytisztá ateizmus' létezését, a vallás iránti közömbösség ateizmusát elválasztja a harcoss ateizmustól és a szekularizáció 'nyárspolgári' ateizmusától.<sup>296</sup> Berhard Welte (1906-1983) német teológus pedig negatív, kritikai, harcoss és szenvedő ateizmusról beszél.<sup>297</sup>

### 3.2. Az ateizmus történetének áttekintése és főbb irányai

#### 3.2.1. A francia forradalom és a hozzá kapcsolódó ateizmus

Alister McGrath (1953-) plasztikus hasonlaltal, két embertelen építmény látványos leomlása közé teszi az ateizmus fénykorát: eszerint az 1789-ben lerombolt *Bastille* és az 1899-ben ledöntött berlini fal között eltelt két évszázadba sűrítendő az ateizmus virágkora. „Az ateizmus többé már nem az udvarias nyugati társadalom peremén élők kissé külön szemlélete volt, hanem a kultúra meghatározó hangadójává vált. A *Bastille* lerombolása egy Isten nélküli világ megvalósíthatóságának és kreativitásának lett a jelképe, mint ahogy a berlini fal lerombolása később annak erősödő felismerését szimbolizálta, hogy egy ilyen helyen nem lehet élni.”<sup>298</sup>

Az újkori ateizmus szorosan kapcsolódik egy eszmerendszerhez, a modernizmushoz és egy földrészhez, Európához.<sup>299</sup> A modernitás történelmi drámáját erősíti, hogy tudatosság

---

megismerését. A reformátorok meg akarták védeni a hitet a 'népies természetvallássá' válástól, ám ezt csak Isten távollivá tételével tudták elérni. A teremtő Atya immár nem ismerhető fel, nem szólítható meg a teremtett világ által, hanem egyedül a Szentírás olvasása és a prédikáció szolgál kommunikációs hídként. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, SZIT, Budapest 2008, 184-190.

<sup>295</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 79.

<sup>296</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 81-82.

<sup>297</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 83.

<sup>298</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 11.

<sup>299</sup> Az Egyesült Államokban azért nem volt soha élénk fogékonyság az ateizmus iránt, mert a telepesek szakítva őshazájuk társadalmi rendszerével, eleve egy, az államtól elkülönülő egyházi rendszert hoztak létre; így a francia felvilágosodás vádjai esetükben érvényüket veszítették. John Locke (1632-1704) nézeteit követve nem az



nélkül fejlődött, így nem volt képes keretbe foglalni önnön határait, amelyek megóvhatták volna a tévedésektől.<sup>300</sup> Az ateizmus szellemi gyökereit a felvilágosodás korának optimista racionalizmusa, a gazdasági-, társadalmi-, tudományos fejlődésbe vetett hite, illetve azon meggyőződése táplálta, hogy ezen haladásnak, a régi feudális rend konzerválásában segédkező kereszténység útjában áll. Szemléletes példája a folyamatnak Franciaország, ahol a katolikus egyház és a Bourbon dinasztia közötti szoros kapcsolat sok kritikát váltott ki.<sup>301</sup>

Szükséges megemlíteni a szekularizáció fogalmát.<sup>302</sup> Ha az általános elvilágiasodáson, mint rövid meghatározáson túltekintünk, további fontos jelentéstartalmakra bukkanhatunk. Megkülönböztetjük a szekularizációt, mint történelmi folyamatot a szekularizmustól, mint pogány vagy nihilista ideológiától. Friedrich Gogarten (1887-1967) a szekularizációt az emberi egzisztencia történetivé válásaként határozta meg. A folyamat szerinte Izraelben kezdődött, amikor a zsidóság megtörte a természet kozmikus körforgását és először fordult a ciklikustól a lineáris történelemszemlélet felé.<sup>303</sup>

Leeuwen pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a hellenista államisten zsarnokságától megmentő kereszténység, az emberi szabadság tételezésével a szekularizáció legjelentősebb előmozdítója. A kereszténység által felemelt és emancipált értékek, eszmék megmaradhatnak a hit vonzásában, ám szabaddá váltak arra is, hogy radikálisan eltávolodjanak attól. Ebben az utóbbi értelemben a keresztény civilizáció szekularizált termékeinek mondhatjuk a demokráciát, a modern tudományt, de még Hegel vagy Friedrich Nietzsche (1844-1900) filozófiáját is.<sup>304</sup>

A francia forradalom egy új ember-, és világképet honosított meg, amely az ész szuverenitásán alapult és a természet, illetve az erkölcs törvényeit a dolgok alapstruktúráiból levezethetőnek tartotta. Az Isten létezése nélkül is boldoguló embert állította a középpontba.

---

ateizmust tartották vonzónak, hanem keretet szabtak a vallás közéleti szerepének. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 21., 35.

<sup>300</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 45.

<sup>301</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 29-34.

<sup>302</sup> A szekularizáció szó a latin *saeculum* szóból ered, ami a görög *aión*-nak felel meg. Ezeket az 'évszázad', 'időszak' jelentés mellett 'világ' jelentésben is használták. Így kapcsolódik a héber *olam*-hoz, annak az időnek a fogalmához, ami Isten tettei révén maga az üdvtörténet. Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 271.

<sup>303</sup> Vö. GOGARTEN, FR., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953.

<sup>304</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 271-274.

A XVIII. századi francia gondolkodás termékeny, ám forrongó szellemű volt.<sup>305</sup> A hagyomány bilincseitől megszabadult szabadságra vágyott, bármi áron. A kor francia kritikája két oldalról támadta a katolicizmust: egyfelől szellemileg elavult, babonás és tudománytalan tannak mutatták be, politikailag és társadalmilag pedig a kívánt reformokat gátló hatalmi intézményt látták benne.

Voltaire, bár nem tagadta Isten létét, nagy buzgalommal támadta az egyházat.<sup>306</sup> Egy homályosan megragadható Legfőbb Lény transzcendenciáját vallotta, amelyet tanítása szerint a vallások, de különösen a kereszténység eltorzítottak. A francia gondolkodó számára az ateizmus az egyházzal szembeni harc radikális eszköze, de nem követendő filozófia. Hozzá hasonlóan egyházellenes volt Denis Diderot és Jean-Jacques Rousseau is; ám valamennyien inkább mondhatóak deistának,<sup>307</sup> mint ateistának.

Radikális ateista volt azonban Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) és Helvétius (1715-1771).<sup>308</sup> D'Holbach *A természet rendszere*<sup>309</sup> című művében úgy érvel, hogy mivel a természet megismerhető racionálisan és empirikusan, az istenhit pedig tudományosan nem igazolható, így a vallást, mely az emberi képzelet téves kivetülése, a tudománynak kell felváltania. Gondolata azért kiemelkedően

---

<sup>305</sup> Anglia mindezt liberális törvénykezéssel előzte meg. A XVII. század történelmi viharai után olyan türelmes szabályozás született a vallási kérdésekben, mely sok felgyülemlett feszültséget vezetett le. Ennek a folyamatnak a részei voltak a *Bill of Rights* (1689), az *Act of Toleration* (1649), illetve ezt tükrözi John Locke írása, a *Levél a vallási türelemről* (1689).

Meg kell azonban jegyezni, hogy a kereszténység is tett azért, hogy az angolszász világban a XVIII. században ne váljon vonzóvá az ateizmus: egyrészt a deizmust filozófiai alapon hitelesen cáfolták, másrészt a pietizmus hiteltelenné tette az egyház elleni vádak társadalmi vetületét. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 22-24.

<sup>306</sup> Vö. VOLTAIRE, *Candide vagy az optimizmus*, Európa Kiadó, Budapest 2005.

<sup>307</sup> A deizmus, bár Isten létét nem tagadja, a felvilágosodás korának életérzéséhez igazítja a vallást. Isten olyan távoli valósággá válik, aki vagy nincs jelen a világban, nem törődik alkotásával; vagy panteista módon mintegy azonos azzal. Mindkét esetben olyan hézagpótlóvá fokozzák le, amely a természettudományok fejlődésével mindinkább kiszorítható. A fenti francia gondolkodók mellett ide sorolható Thomas Hobbes, John Locke és Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) is. Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 63-64.

<sup>308</sup> A XVIII. századi francia ateizmussal kapcsolatban meg kell említeni, hogy a fent említett okok mellett, a rosszul sikerült istenbizonyítási elméletek is az ateizmus malmára hajtották a vizet. Meglepő módon ezek közé tartozik a modernizmus alapítójának tartott René Descartes (1596-1650) érvelése is. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 38.

<sup>309</sup> Vö. D'HOLBACH, *A természet rendszere*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1954.

fontos, mert itt találkozhatunk első ízben az ateizmus fénykorának vezérmotívumával, azzal a tézissel, hogy a tudomány megszabadítja az embert az istenire vonatkozó hibás képzetektől.<sup>310</sup>

A francia forradalom, bár kezdetől egyházellenes volt, első éveiben nem volt egyértelműen vallásellenes is. Ezt támasztja alá, hogy a terror 1792 után kezdődő időszakáig sok keresztény, sőt klerikus várt pozitív egyházreformot. Igaz, mások, mint a pápához hű Joseph de Maistre gróf (1753-1821) Isten ítéletét látták az eseményekben.<sup>311</sup> A forradalom második szakasza azonban totális lendülettel fordult immár a kereszténység teljes valósága ellen. Az egyház és az állam szétválasztása, az egyházi vagyon államosítása után a szerzetesrendek, papság elleni támadások, terror és fosztogatás következett, szimbolikusan betetőzve a *Notre Dame*-székesegyházban tartott pogány Ész-ünneppel.

Habár a francia forradalom történelmi távlatban sikertelen kísérlet volt, néhány aspektusból döntő változásokat hozott. Egyrészt első ízben vetődött fel komolyan, az újkori Európában egy ateista állam létrehozásának a lehetősége. Másrészt szellemi hatása Európa szerte szétterjedt, s évszázadokra meghatározóvá vált. Harmadrészt pedig a francia forradalomban mutatta meg kegyetlen valóságát az ateista humanizmus. Hiába volt ugyanis lelkesítő és hiába hivatkozott a természeti rendre, illetve az észre, erőszakos volta hamar felfedte embertelenségét.<sup>312</sup>

### 3.2.2. Az ateizmus szellemi megalapozói

A kezdetben egy szűk értelmiségi elit szellemi kalandozásaként indult ateizmus fokozatosan hatolt át a társadalom szöveire, s az egyre inkább tekintéllyé váló értelmiség lett a 'papságává'.<sup>313</sup>

A XIX. századra radikális változásokat akaró Németország szülötte volt Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Az eredetileg teológusnak készülő Feuerbach, a berlini egyetemen Hegel és Schleiermacher tanítványa volt. Nézete szerint a valódi emberi élet csakis Isten nélkül lehetséges, vállalva a halál komolyságát és a világban az emberre váró feladatokat.

---

<sup>310</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 37.

<sup>311</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 42.

<sup>312</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 50-51.

<sup>313</sup> A Viktoriánus Angliában például George Eliot (1819-1880) regényei vagy Algernon Charles Swinburne (1837-1909) költészete több embert nyert meg az ateizmusnak, mint bármelyik filozófia. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 54.

*A kereszténység lényegé*-ben<sup>314</sup> arra tesz kísérletet, hogy az egyház eszméinek a támadásával csökkentse az intézmény hitelességét és befolyását. Az egyház, mint a fennálló rend tagja és stabilizálója, az egyre égetőbb szociális kérdések miatt vívta ki Feuerbach támadását. Az elbukott 1848-as forradalom után, Hegel filozófiájára alapozva akarta megmutatni, hogy az isteneszmét az ember találta ki, ezáltal terelve el a figyelmet a világ problémáiról. Az elme belső vágyait vetíti ki a transzcendens bálványra, s saját teremtménye által válik gúzsba kötötté. A vallás tehát Istenről semmit nem mond, az ember vágyairól, félelmeiről ellenben mindent.<sup>315</sup>

Az ifjú hegelianus Karl Marx (1818-1883) rendszerében az emberi élet valamennyi dimenzióját a gazdasági és társadalmi összetevők határozzák meg. Így válik az anyagi valóság alappá, melyre a szellemi felépítmény épül. Feuerbach istenfogalmából kiindulva, ám azt meghaladva Marx úgy véli, hogy a vallás az emberi szükségletek kivetítése, a 'lélek mélységes bánatának' kifejezése.<sup>316</sup> Radikalizmusa abban ragadható meg, ahogyan ezt kiegészíti azzal, hogy mindennek a gyökere az egyén társadalmi helyzete. Marx kritikája szerint nem szükséges dogmatikai, filozófiai cáfolatokra fecsérelni az időt, mert a kereszténység, mint az igazságtalan társadalmi viszonyok következménye, valójában nem hittételekről szól, hanem társadalmi kérdésekről.<sup>317</sup>

A vallás tehát gazdasági, társadalmi elidegenedés, vigasz, mely a fennállót elviselhetővé teszi; ám semmit sem tesz a változásért. Történelmi szerepe, hogy Istennel igazolja a *status quot*.<sup>318</sup>

*A hegeli jogfilozófia kritikájához* című könyvében Marx így összegzi gondolatait: „a vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejeződése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma.”<sup>319</sup>

<sup>314</sup> Vö. FEUERBACH, L., *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983.

<sup>315</sup> Bár Feuerbach tézise támadható körkörös érvelése miatt és azért is, mert a bizonyítandót teszi kiindulási pontjává, ezekkel kora nem törődve, lelkesen sajátította el nézeteit. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 61.

<sup>316</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 65.

<sup>317</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 66.

<sup>318</sup> Még a XX. század nagyobbik felében is élt ez a kép a kereszténységről, amely így „a balra tolódott, kifinomult marxista elméleti részletkérdésekről vitatkozó értelmiségnek nem jelentett beszélgetőpartnert. (...) Elutasították, mert túlhaladott kövületnek és a kapitalizmus apródjának tartották.” Vö. ANZENBACHER, A., *Keresztény társadalometika*, SZIT, Budapest 2001, 149.

<sup>319</sup> Vö. MARX, K., *A hegeli jogfilozófia kritikájához* in *Válogatás Marx és Engels műveiből* I-II, Kossuth Kiadó, Budapest é.n., 7.

A XIX. század ateista rendszerei közül kétségkívül Marx műve a legradikálisabb. Döntő befolyást azonban a XX. századra gyakorolt, a kommunizmus embermilliókat követelő borzalmai közepette.

Az ateizmus szellemi megalapozói közül harmadikként Sigmund Freud-ot (1856-1939) kell megemlíteni. Freud Feuerbach filozófiai és Marx politikai ateizmusát a maga lélektani ateizmusával egészítette ki, s sokáig úgy tűnt, hogy hármójuk rendszerei, egymásba karolva megdönthetetlen erejű bizonyítékként hatnak a modern Európa szellemi horizontján.

Freud honosította meg azt az érvelést, hogy nem az ateizmust, hanem az istenhitet kell bizonyítani, mert szerinte a természetes állapot az, ha az ember nem hisz.

Feuerbach téziséát átvéve, s továbbgondolva, ám kritikátlan leegyszerűsítésekkel közelítve<sup>320</sup> a vallás fogalmához, Freud úgy véli, hogy a vallás a nemi vágyakból táplálkozó illúzió. A pszichoanalízis eszköztárára építve érvel: az illúziók nem szándékos tévedések, hanem a tudatalattiból merített eszmék, melyek arra hivatottak, hogy kielégítsék az ember legmélyebb vágyait.<sup>321</sup>

A *Totem és tabu*-ban<sup>322</sup> a vallást torzult mániákus neurózisként írta le, a *Mózes és az egyistenhit*-ben<sup>323</sup> pedig a történelemben fellelhető olyan vallási lenyomatokat keresett, melyek kitörölhetetlen képet hagytak az emberiség tudatában.

Freud a Lamarck-i evolúciós elmélet analógiájára azt gondolta, hogy az ember szellemi, lelki fejlődése során előrelépésként jut el az istenhittől az ateizmusig.<sup>324</sup>

Ismert az osztrák pszichoanalitikus azon elmélete, miszerint a vallás gyökere egy, az ősközösségben elkövetett apagyilkosság és a miatta érzett büntudat lenne. Az ilyen és ehhez hasonló fejtegetéseit, melyek a vallás eredetét kutatják, a tudományos kutatás régóta nem veszi komolyan. Ami viszont napjainkig a tudomány fősodrában maradt, az a vallás eredetéhez fűzött pszichológiai magyarázatai.<sup>325</sup>

---

<sup>320</sup> Freud ateizmusa nem elméletének eredménye, hanem annak előfeltétele. Műveibe pedig nagy gonddal és szelektíven válogatott olyan hivatkozásokat, amelyek elméletéhez legjobban igazodnak.

<sup>321</sup> Vö. FREUD, S., *Egy illúzió jövője*, Párbeszéd Kiadó, Budapest 1991.

<sup>322</sup> Vö. FREUD, S., *Totem és tabu*, Belső Egészség Kiadó, Budapest 2011.

<sup>323</sup> Vö. FREUD, S., *Mózes és az egyistenhit*, Bibliotheca Kiadó, Budapest 1946.

<sup>324</sup> Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) tézise szerint az élőlények egy belső ösztönnek köszönhetően egyre jobb alkalmazkodásra képesek. Vö. LAMARCK, J-B, *Zoological Philosophy*, Hafner Publishing Co, New York 2002.

<sup>325</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 74.

Az *Egy illúzió jövője* című művében és más írásaiban is kitér a témára.<sup>326</sup> Úgy látja, hogy az apakomplexus és az istenhit között mély belső viszony húzódik, s hogy a személyes Isten fogalma nem más, mint a felmagasztalt édesapa eszményi képe. Ha viszont így van, akkor a vallás nem több, mint egy gyermeki káprázat.

Freud hatása mind Európában, mint Amerikában<sup>327</sup> felbecsülhetetlen. Úgy tekintettek rá, mint az ember lelki titkainak feltárójára, aki képessé tette az embert arra, hogy Isten nélkül, de mégis bizakodva tekintsen a jövőbe.<sup>328</sup>

### 3.2.3. Ateizmus és természettudomány

A modernitás egyik legmélyebben rögzült véleménye volt, hogy kibékíthetetlen ellentét van vallás és tudomány, hit és ráció, reménység és tapasztalás között.<sup>329</sup> Úgy vélték, hogy a tudomány a problémákkal, a teológia a titkokkal foglalkozik. Az ellentét csak a vallás totális vereségével oldódhat fel, melyet a haladásba vetett töretlen optimizmussal vakon hittek. A tudomány prométheuszi küldetése az emberek felszabadítása az elnyomó dogmák és az ésszel ellentétes babonák alól.

Egészen az ateizmus csúcspontjáig a vallás minden kultúrában megkérdőjelezhetetlen és vezető tényező volt. Az ipari forradalom győzelméig így volt ez a nyugati civilizációban is. Ekkor azonban a vallást a tudomány és a technika uralmával próbálták meg helyettesíteni.

Ugyanakkor a modern tudomány lehetőségeibe vetett hit, ami a tudományos kutatás feltétele, a keresztény teológia azon meggyőződéséből ered, hogy az isteni terv miatt vált

---

<sup>326</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 75.

<sup>327</sup> Amerikában Freud-hoz hasonló hatást, az ateizmus képviselői közül csak Christopher Eric Hitchens (1949-2011) és Madalyn Murray O'Hair (1919-1995) volt képes kiváltani. A szélsőbaloldali Hitchens aktív média jelenlétének és nagyszámú publikációjának köszönhető ismertségét. A vallást, az egyéni szabadságot gúzsba kötő totalitárius meggyőződésnek tartotta, s egy tudományos alapokon álló etika megteremtését szorgalmazta. Vö. HITCHENS, C. E., *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, New York 2009.

Madalyn Murray O'Hair pedig harcos ateistaként, ateista folyóiratot és ateista társaságot szervezve, a XX. század második felében fáradhatatlanul utazta körbe az Egyesült Államokat. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 222-235.

<sup>328</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 76.

<sup>329</sup> Ezzel szemben a kereszténység úgy vallja, hogy a hit és az ész beléphetnek egymás felségterületeire. Ezáltal a hit a bölcsességre törekvéssel gazdagszik, míg az ész a maga rendjén belül magasabbra emeltetik. Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 202.

értelmessé a teremtés. Így a nyugati tudomány teoretikussága, szemben az ázsiai civilizáció esztétizáló nézőpontjával, hitbeli döntésekre vezethető vissza.<sup>330</sup>

Karl Jaspers szintén arra hívja fel a figyelmet, hogy a modern tudomány létrejöttének elengedhetetlen feltétele volt a bibliai vallásban gyökerező szellemiség és impulzus.<sup>331</sup>

A vallás és a tudomány kibékíthetlenségét hangsúlyozó állásponthez tartozott Bertrand Russel (1872-1970)<sup>332</sup> angol filozófus, aki filozófiatörténeti vizsgálódásai során a nyugati szellemtörténet legnagyobb akadályaként aposztrofálta a kereszténységet, valamint Thomas Henry Huxley (1825-1895) darwinista természettudós.<sup>333</sup>

Mivel azonban az ilyen sztereotípiák –miszerint, hogy a tényekre alapozott ateista tudomány és a hitre alapozott tudománytalan vallás folytonos harcban állnak egymással– mára teljesen tudománytalanná váltak, fontosabb kérdés, hogy a tudomány és a vallás közötti makacsul feltételezett ellentét miért alakult ki.<sup>334</sup> McGrath ennek okait három tényezőben véli felfedezni: egyfelől a természettudományok prométheuszi szerepében való hitben. Másfelől azon meggyőződésben, hogy a természettudományok minden meggyőződésüket képesek igazolni.<sup>335</sup> S végül abban a tézisben, hogy az evolúciós elmélet okafogyottá teszi az istenhitet.<sup>336</sup>

Fontos eleme a konfliktusnak, hogy a modern Európa tudományos fejlődése olyan mértékben gyorsult fel, amely szükségszerűen összeütközést okozott a kor kultúrájával. Ennek a kultúrának pedig legmeghatározóbb eleme a kereszténység volt.<sup>337</sup> A tudomány és a vallás kapcsolatát így elsősorban a történelmi körülmények határozták meg. Szociológiai

---

<sup>330</sup> Vö. NORTHROP, F. S. C., *The Meeting of East and West*, Ox Bow Press, New York 1979, 336.

<sup>331</sup> Vö. JASPERS, K., *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, London 2011, 90.

<sup>332</sup> Vö. RUSSEL, B., *A nyugati filozófia története*, Göncöl Kiadó, Budapest 2004.

<sup>333</sup> „Minden tudomány bölcsője körül úgy fekszenek a megsemmisült teológusok, mint a megfojtott kígyók Herkules bölcsője mellett; a történelem pedig feljegyezi, hogy ahol a tudomány és a vallás igazán szembekerült, ott az utóbbi –véresen és összezúzva, ha nem megsemmisítve; harcképtelenné téve, ha nem elpusztítva– meghátrálásra kényszerült.” Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 81.

<sup>334</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 85.

<sup>335</sup> Polányi Mihály (1891-1976), magyar tudományfilozófus hívta fel a figyelmet arra, hogy a természettudósok is kénytelenek elhinni bizonyos dolgokat, amelyeket az idő utólag vagy igazol, vagy nem. Így volt ez olyan hipotézisek döntő részleteinél is, mint Darwin evolúciós elmélete vagy Albert Einstein (1879-1955) relativitáselmélete. Vö. POLÁNYI, M., *Tudomány és ember*, Argumentum Kiadó, Budapest 1997, 44-65.

<sup>336</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 82.

<sup>337</sup> Napjainkban ehhez az állásponthez áll közel Richard Dawkins (1941-) angol zoológus. Vö. DAWKINS, R., *A vak órás mesterség*, Kossuth Kiadó, Budapest 2005.

tény, hogy nincs szükségesü kapcsolat a két valóság között: a tudósok lehetnek vallásosak és ateisták is.

Az ateizmus érvelésének egyik legproblematisabb pontja, hogy úgy követeli a teista embertől hitének oksági bizonyítását, hogy megfelelkezik arról, hogy a pozitivista, empirista értelmezésben ennek az oksági alátámasztásnak maga éppúgy nem tud megfelelni, mint a vallás képviselője.<sup>338</sup>

Ha van természettudományos elmélet, amely nagyban járult hozzá az ateizmus terjedéséhez, akkor az Charles Darwin evolúciós elmélete volt.<sup>339</sup> Pedig az angol tudós elméletének egyáltalán nem szükségszerű következménye az ateizmus. Éles hatását annak köszönheti, hogy a viktoriánus Angliában egy olyan protestáns szemlélet uralkodott, amely a világban mindenhol jelenlévő értelmes terv feltételezésére épült. Eszerint a teológiailag és tudományosan egyaránt megalapozatlan, ám mélyen beivódott tanítás szerint, Isten minden fajt jelenlegi formájában teremtett.<sup>340</sup> Ezzel a nézőponttal pedig valóban ellentétes volt Darwin felfedezése.

Ugyanakkor az evolúció tekinthető olyan eszközhöz, mellyel Isten jelen állapotára segítette a teremtett világot, más szóval önfejlődésre alkalmas valóságnak alkotta meg.<sup>341</sup>

Mégis az előbbi, ateista interpretáció terjedt el a XX. században, olyan nagy hatású művek értelmezésének köszönhetően, mint Jacques Monod (1910-1976)<sup>342</sup> vagy Richard Dawkins írásai.

---

<sup>338</sup> Felismerve, hogy mind a kereszténység, mind az ateizmus kívül esik a tudományosan bizonyítható határan, T. Huxley megalkotta az agnosztikus kifejezést. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 167.

<sup>339</sup> Maga Darwin ugyanakkor agnosztikusnak vallotta magát, nem ateistának. Vö. DARWIN, C., *A fajok eredete*, Typotex Kiadó, Budapest 2005.

<sup>340</sup> A viktoriánus Angliában terjedő deizmus ellen írta rendkívül nagy hatású művét William Paley (1743-1805). Ebben fogalmazta meg az értelmes tervről szóló elméletét, melyet azonban az evolúciós elmélet porrá zúzott. Vö. PALEY, W., *A View of the Evidence of Christianity*, BiblioLife, Charleston 2007.

<sup>341</sup> Már a XIX. században ezt a nézetet vallotta Frederick Temple (1821-1902), Canterbury érseke és Charles Kingsley (1819-1875), valamint az amerikai botanikus, Asa Gray (1810-1888). Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 101.

<sup>342</sup> Vö. MONOD, J., *Chance and Necessity*, Vintage Books, New York 1972.



### 3.2.4. Isten halála és az egzisztencialista ateizmus

Friedrich Nietzsche nem megölte Istent, hanem holtan találta– véli Albert Camus (1913-1960).<sup>343</sup> Maga Nietzsche úgy látta, hogy ateizmusa nem döntés, nem filozófiai beállítódás, hanem ösztön. Annak a megérzése és megtapasztalása, hogy az Istenbe vetett hit tarthatatlanná vált a XIX. századi nyugati civilizációban. A német filozófus úgy vélte, hogy a modern ember nem racionális okokból utasítja el Isten létét, hanem lelkiállapotának és a kulturális közegnek a megváltozása miatt.

Nietzsche, bár a kereszténységet hazugságnak tartja, voltaképpen nem az érdeklődik, hogy igaz-e vagy hamis. Fő vádjá, hogy a kereszténység az ember fogalmát megfosztotta eredeti értékétől és merényletet követett el az élet ellen. Haragját leginkább a megfeszített, 'gyenge' Isten váltotta ki. Ezért istenpótlékká az erős, életet igenlő emberfeletti embert teszi, aki nem tudja elviselni, hogy ne önnön istene legyen.<sup>344</sup>

Az emberfeletti ember és az élet mellett egy harmadik dolgot is abszolutizál, a sorsot.<sup>345</sup>

Ateizmusa hasonlít napjaink gyakorlati ateizmusára. Az ember kibontakozásának érdekében úgy tesz, mintha Isten nem létezne, *etsi Deus non daretur*.

Nietzsche „Isten halott, mi öltük meg őt!” felkiáltása azonban egyáltalán nem a diadalittas ateizmus győzelmi mámore.<sup>346</sup> Sokkal inkább érezhetjük benne a 'mi lesz most?' egzisztenciális szorongását.

Isten halála végső soron azt az állapotot jelenti, hogy Isten nincs jelen a nyugati kultúrában. Az ember úgy tesz, úgy gondolkodik, úgy él, mintha Isten nem volna.

Nietzsche jelentősége abban áll, hogy továbbviszi azt a gondolatot, hogy Isten halála miatt semminek sincs értelme. Ebből következik –mondja–, hogy újraalkothatjuk a dolgok értelmét, szabadon, kötöttségek nélkül eldöntve, hogy hogyan értelmezzük önmagunkat és a világot.<sup>347</sup>

Albert Camus a halál miatt értelmetlennek látja az életet. Az egyetlen becsületes válasznak az életbe való belemerülés általi lázadást tartja.<sup>348</sup> A megváltás tana a szemében a

<sup>343</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 140.

<sup>344</sup> Vö. NIETZSCHE, F., *Im-ígyen szólt Zarathustra*, Digi-Book Kiadó, Budapest 2015, 41-79.

<sup>345</sup> Utóbbi gondolata közelebb hozza őt az antik pogánysághoz, mint a tudományos ateizmushoz.

<sup>346</sup> Vö. NIETZSCHE, F., *A vidám tudomány*, Attraktor, Budapest 2018, III. könyv, 125.

<sup>347</sup> Czesław Miłosz (1911-2004) lengyel költő kritikájában arra hívja fel a figyelmet, hogy a XX. század borzalmai mögött a nihilizmus eszméi húzódnak meg. Továbbá „mind az Istenbe vetett hit, mind az istenhit elutasítása emberi vágyak eredménye. Előbbi a vigasz és a halhatatlanság iránti vágyé, az utóbbi az autonómia és a felelősségnélküliség iránti vágyé.” Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 144.

felelősségtől való menekülés. Az ember nem menekülhet el önmaga és tettei elől. Képes arra, hogy térdre borulás helyett küzdve váljon szentté.<sup>349</sup>

Camus, immár feledve Feuerbach és társai optimizmusát, nem beszél az ateizmus és az eljövendő földi paradicsom közelségéről. Világképe sötét és drámai mivolta Kafka-i hangulatot hordoz.

Egzisztenciális válsága olyan mély, hogy Isten nem létében sem lehet biztos. Egyszerűen eldönti, hogy Isten számára nem létezik, mert Isten hallgat. A hallgató Istentől pedig az ember nem tudhatja meg a rendeltetését.<sup>350</sup>

Jean-Paul Sartre (1905-1980),<sup>351</sup> a francia ateista egzisztencializmus másik nagy alakja szerint, az ember természetéből fakadóan isteni szeretne lenni. Isten így azért nem létezhet, mert létezése korlátozná az ember korlátlan szabadságát.<sup>352</sup> Gondolatrendszerében a szabadságot hozó ateizmus az emberi autonómia előfeltétele és következménye egyszerre.<sup>353</sup> Az ember szabadságra ítéltetett, így semmije sincs, amibe kapaszkodhatna, ahonnan segítséget remélhetne.<sup>354</sup> Erre a szabadságra az ember mintegy rátalált, 'beledobatott', nem önmagának vívta ki. Ugyanakkor csak így, totális szabadságában lehet igazán önmaga, felelősségét vállalva, s megválasztva saját erkölceit.

Camushoz hasonlóan Sartre is pesszimista. Az ember elbukik harca közben, farkasszem nézve a semmivel és kettéhasadt létével,<sup>355</sup> így nem tudja önmagát sikeresen megvalósítani. A lét értelmetlen és érthetetlen, ezért szorongást okoz és undort kelt. Ám ennek a bukásnak aktívan, harc közben kell megtörténnie. Az élet értelmetlensége egyedül a halálban szűnik meg, amikor a semmi, győzve az ember felett, elnyeli azt.<sup>356</sup>

---

<sup>348</sup> Vö. CAMUS, A., *Regényei. Közöny. A pestis. A bukás*, Európa Kiadó, Budapest 1970, 404.

<sup>349</sup> Vö. CAMUS, A., *A pestis*, Európa Kiadó, Budapest 2001.

<sup>350</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 148.

<sup>351</sup> Vö. SARTRE, J. P., *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest 2006.

<sup>352</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 85.

<sup>353</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 195-196.

<sup>354</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 196.

<sup>355</sup> Vö. SARTRE, J. P., *A lét és a semmi*, 29-33.,

<sup>356</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 84-85.

A XX. századi ateizmus kapcsán röviden utalni kell két további jelenségre. Az egyik a liberális teológia balul sikerült, s a kereszténység lényegétől elfordult kísérlete, az Isten-halála teológia. A teológusok egy része – köztük Thomas J. J. Altizer (1927-2018), William Robinson (1886-1963) és Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) – annyira meg akart felelni a korszellemnek, hogy lényegében egy vallástalan kereszténységet hirdetett. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 150-151.

### 3.3. Az ateista humanizmus csődje

Az ateizmus csődje, az iránta való fogékonyság csökkenése nem kizárólag a keresztény tanúságtétel érdeme.<sup>357</sup> Sőt, anélkül, hogy elvitatnánk az apologetika érdemeit, be kell vallanunk, hogy legalább ekkora szerepe volt két másik tényezőnek is. Egyrészt az evilági mennyet ígérő ateista humanizmus, az Istent tagadó XX. századi totalitárius diktatúrák borzalmi után, hiteltelenné vált azon ígéreteiben, hogy egy igazságosabb, jobb világot hozhat el.<sup>358</sup> A földi valóságba vetett lelkesedés, alapuljon az a tudományos haladásba vetett hiten vagy filozófiai rendszereken, egyaránt kudarcot vallott. A XX. század közepére végérvényesen bebizonyosodott, hogy sem a ráción nyugvó tudomány, sem az ember felszabadítását ígérő társadalmi törekvések nem hozzák el a megígért új *Atlantiszt*. S ezzel a felismeréssel kudarcra ítéltetett egyúttal az ateizmus legfőbb vádjá is, mellyel a kereszténységet a XVIII. század óta támadta, azaz a világban lévő rossz, s a társadalmi problémák okainak a teizmusra való hárítása.<sup>359</sup>

---

A másik szomorú tapasztalat, a marxista filozófián nyugvó kommunizmus drámája volt. A megvalósított ateista állam embermilliók élete árán bizonyította be önnön kudarcát.

<sup>357</sup> Az 1970-es évek óta nő a vallási érdeklődés. Ennek elsősorban a lelkeségi mozgalmak a motorjai. Különösen látványos a számszerű növekedés protestáns oldalon, a pünkösdisták mozgalomnak köszönhetően. Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 177-182.

Ugyanakkor a történelmi egyházak arra figyelmeztetnek, hogy a pünkösdisták mozgalmakban tapasztalható egyoldalúság, a lelkeség és a fundamentalizmus túlhangsúlyozása, a hit és annak értelmi alapja közötti töréshez vezethet. Vö. HUBER, W., *Az egyház a 21. századért. Teológiai program* in *Az egyház a 21. században* (szerk. Kock, M.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004, 166.

<sup>358</sup> Prohászka Ottokár már az I. világháború derekán így ír: „Mondták azt is, hogy a haladás s finomodás útjain jár; mi pedig azt látjuk, hogy barbár (...) Azt is mondták, hogy az egyenlőség, szabadság s testvériség az új törvénye; mi pedig azt látjuk, hogy veszett állat nem pusztít úgy (...), mint az ember.” Vö. PROHÁSZKA, O., *A világháború sebei* in *Prohászka Ottokár összegyűjtött Munkái I–XXV* (szerk. Schütz, A.), SZIT, Budapest 1928-1929, IX, 209-210.

<sup>359</sup> A XX. század diktatúrái bizonyították, hogy az ateizmus sem hozza el a földi ideális társadalmat. Ez ugyanakkor nem ad választ arra a vádra, amely a kereszténységet a XIX. század óta éri: a szenvedés és a rossz világban való jelenlétére. Miért van ez és miért engedi Isten? Már 1887-ben is ez volt a központi kérdése Annie Besant (1847-1933) *Why I Do Not Believe in God?* című művének.

A szenvedésre adott teológiai válaszok nem győzik meg a szenvedő embert. Jób történetéhez hasonlóan nincs igazi válaszunk rá. Isten akarata kifürkészhetetlen. Azonban a kereszt misztériuma mégis képes választ adni. Krisztus keresztjének az értelme, hogy nincs olyan földi szenvedés, amelyet ne hordozna Isten is. Krisztusban, a megfeszítettben az emberrel együtt szenved az Isten. A feltámadás óta minden panaszban ott pislákol a remény. Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 222-229.

A másik ok, ami az ateizmus visszaszorulásához vezetett, a posztmodern jelensége és beállítottsága.<sup>360</sup> Világunk, melyben élünk egy 'poszt-világ'. Egy olyan társadalom, amely másképp akar élni, ám kívánságai kimerülnek a tagadásban. A minden rendszer, minden nagy igazság iránt szkeptikus, a töredezettségbe és érdektelenségbe süllyedő posztmodern elveszítette érdeklődését az ateizmus iránt. Sőt, az ateizmus kizárólagosságra való törekvése, a másként gondolkodók elnyomása a posztmodern szellemével ellentétes beállítottságú. Az ateizmus által megígért felszabadítást mindenhol, ahol hatalomra jutott, zsarnokság és intolerancia váltotta fel. A posztmodern megundorodott a prométheuszi szabadítótól.<sup>361</sup>

Immár elismerik, hogy Isten létét nem lehetséges filozófiai úton cáfolni, s a természettudománynak sincsenek ehhez eszközei. Isten tagadása éppúgy, mint állítása, hit kérdése. Ráadásul az ateizmus fő pillérei: Feuerbach, Marx és Freud logikai hibát véve a bizonyítandó tételezéséből indultak ki. A 'hívő ateizmus' lassan hasonló szellemi kuriózzummá válik, mint a francia forradalom előtti időkben volt.<sup>362</sup>

### 3.4. A posztmodern fogalma és jelensége

A filozófiai posztmodern a XIX. századi modernitással szemben határozza meg önmagát, s ezen belül főleg a nagy rendszerekkel áll szemben, mint Hegel azon törekvése, hogy egységbe foglalja az egész valóságot. A posztmodern, mint tagadó állapot önmeghatározásából hiányzik a program, az iránymutatás. „Lételeme a tagadás, a támadás, a lázadás.”<sup>363</sup> Ennek legfőbb oka, hogy a moderntől nem egy állítás által különül el, hanem a modern elveinek az elutasítása révén. Az igazság-megállapítások tagadása miatt kerülni kényszerül önmön definíciójának a megadását is.

---

Anselm Grün szintén úgy értelmezi a szenvedést, hogy az a kognitív szintjén értelmezhetetlen és megmagyarázhatatlan, ám Urunk, Jézus Krisztusban maga is belépett a világ szenvedéstörténetébe és együtt szenved velünk. Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 32.

<sup>360</sup> „De mi van akkor, ha Nietzschének van igaza? Ha a 19. századi és a 20. század eleji nagy istenellenes lázadást nem is az ész, hanem az ízlés irányította? Ha az ateizmus kulturális szempontból meghatározott és történelmileg helyhez kötött.” Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 161.

<sup>361</sup> „A világ vallásai ellen felhozható sok kritika közül azok a legsúlyosabbak, melyek a történetük során előforduló erőszakot és elnyomást kérik számon. Tisztességes ateisták azonban ilyen kritikával nem élhetnek, éppen azért, mert saját közelmúltjukból túlon túl sok kegyetlenség, elnyomás és erőszak tapad azok kezéhez, akik leginkább fel akarták számolni a vallások világát.” Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 216.

<sup>362</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 235-241.

<sup>363</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 15.

A XX. század eleji modernnek azonban mégis inkább beteljesítője, folytatója, semmint az ellenfele. A posztmodern, a pluralizmus jegyében mindig az egységet lehetségesnek tartóval szemben kötelezi el magát. Mivel pedig az állandó negáció nem lehetséges, ezért a posztmodernnek szüksége van a modernre, mellyel egyfajta ciklikus váltásban egzisztál.

A posztmodern, a modernben a totalitás igényével fellépő kognitív monopóliumot az egyén képére formált misztikával és esztétikával helyettesíti.<sup>364</sup>

Az 1970-es években a posztmodern és hozzá kapcsolódóan a posztstrukturalizmus és a dekonstrukció, Jürgen Habermas (1929-), Jean-Francois Lyotard (1924-1998), Jacques Derrida (1930-2004)<sup>365</sup> és Michael Foucault (1926-1984) szellemi vezetésével uralta a nyugati világ filozófiai diskurzusát.

Heterogenitása miatt azonban a posztmodern minden igyekezete ellenére sem válhatott korszellemmé és korstílussá, mint a reneszánsz, a felvilágosodás vagy a modernizmus. Maximum egy életstílusnak tekinthetjük,<sup>366</sup> de természete szerint leginkább a modernnel szembeni magatartásforma, a modernitás önmagát bíráló reflexiója. Meg nem határozott önértelmezéséhez akkor kerülhet a legközelebb, amikor a modernitás kudarcaiba merül.

Annak ellenére, hogy a posztmodern, mint szellemi irányzat, mindenekelőtt kognitív állapot, mégis mélyen befolyásolja napjaink emberének gondolkodását és világnézetét. A megfigyelő értékelésétől függő, különböző narratívák tételezésének létjogosultsága kilépett az eszmetörténet keretéből, s társadalmi valósággá vált. Ennek a világlátásnak az eredménye az individualitás és a szubjektivizmus túlzott hangsúlyozása és szembeállítása az objektivitással és a tekintéllyel.<sup>367</sup>

Az áramlat vegyes fogadtatásban részesült: egyesek a modernizmus elnyomása alóli felszabadulásként ünnepelték vagy korszerűségét dicsérték; míg mások konzervativizmusát ostromozták vagy a kulturális ízlés színvonalának a romlását látták benne. Ilyen eltérő

---

<sup>364</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 17-18.

<sup>365</sup> A *dekonstrukcióban* Derrida arra törekszik, hogy szakítson a *logocentrizmus* hagyományával, mely áthatotta az egész filozófiai gondolkodást, s amely az igazság eredetét a *logoszhoz*, a kimondott szóhoz kapcsolja, s a szövegben az igazságot, a valóság lenyomatát kereste. Ezzel szemben a *dekonstruktív* olvasat bizonytalanná tesz és tartózkodik a meghatározásoktól. Vö. DERRIDA, J., *Grammatológia*, Typotex, Budapest 2014.

<sup>366</sup> Agnieszka Kolakowska (1960-) doktrínának tartja a posztmodern. Vö. KOLAKOWSKA, A., *Lehetséges-e a posztmodern vallás?* in *Kultúrák háborúi és más harcok*, Örökség Kulturpolitikai Intézet, Budapest 2016, 199.

<sup>367</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 21-26.

értelmezések mellett nem meglepő, hogy azt is számtalan módon fogalmazták meg, hogy mi a posztmodern fogalma.<sup>368</sup>

Bár maga a kifejezés az irodalomtudományban az 1950-es években már fellelhető, s később az amerikai építészetben stílárius értelemben használták, filozófiai datálását 1979-re, Lyotard művének, a *Le Condition postmoderne*-nek megjelenésére tehetjük.<sup>369</sup> Ugyan Lyotard csupán egyike volt azoknak, akik meg akarták határozni, hogy mi a posztmodern és sok minden, amit ő döntő szempontnak tekintett, ma már meglehetősen marginálisnak tűnhet, azonban ráérezett arra, hogy a posztmodern mindenekelőtt nyelv, még hozzá, detotalizáló nyelv, valamint tekintet és perspektíva.<sup>370</sup>

A francia gondolkodó a modernitással ellentételezve úgy határozta meg a posztmodern fogalmát, mint a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságot. A nagy hősök, a nagy célok és a nagy veszélyek egyaránt létjogosultságukat veszítik.

A modernitás a klasszikus polgárság sajátja, az iparosodástól a XX. századig, míg a posztmodern kor a posztindusztriális társadalom bizonytalanságot és relativizmust megélt valóságától itatódik át.

Lyotard<sup>371</sup> a legfejlettebb társadalmak tudatállapotát nevezi posztmodernnek. A posztmodern nem a modern ellentéte, hanem annak felgyorsult, intenzív változata: „meghökkenítő felgyorsulás tanúi vagyunk, ahol a nemzedékek egymás sarkára hágnak. Egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota.”<sup>372</sup>

A francia filozófus a nyelvjátékok és beszédaktusok elméletéhez fordult, de azokat nem kommunikációs hídként vizsgálja, mint Ludwig Wittgenstein (1889-1951),<sup>373</sup> hanem úgy véli, a nyelvjáték és a beszéd különböző aktusai valójában küzdelmek: a beszélő küzdelmei a környező világgal és magával a nyelvvel. Meggyőződése, hogy a nyelv akadályozza meg a társadalom tudati, illetve kulturális egységesülését. Ezzel szemben a posztmodern nyelvfelfogás Lyotard szerint felszabadítja a nyelvben rejlő nem szabályszerűsíthető, nem

---

<sup>368</sup> Mivel jelen dolgozatnak nem tárgya a posztmodern részletes ismertetése, itt egyik legjelentősebb képviselőjének, Lyotard-nak a meghatározására tér csak ki.

<sup>369</sup> Vö. LYOTARD, J. F., *A posztmodern állapot* in HABERMAS, J.– LYOTARD, J. F.– RORTY, R., *A posztmodern állapot*, Századvég Kiadó, Budapest 1993, 7-145.

<sup>370</sup> Vö. <http://epa.oszk.hu/00000/00002/00081/heller.htm> (kutatás ideje: 2019. augusztus 2.)

<sup>371</sup> Vö. LYOTARD, J. F., *A posztmodern állapot* 7-145.

<sup>372</sup> Vö. LYOTARD, J. F., *Mi a posztmodern?* in *Nagyvilág*, 1988, 425.

<sup>373</sup> Vö. ROKAY, Z., *Filozófiatörténet. Legújabb kor*, SZIT 2018, 176-186.

digitalizálható potenciálokat, ami lehetőséget nyújt a különböző társadalmi csoportoknak vagy egyéneknek a kreativitásra és a hatalmi központosság elleni küzdelemre. Pluralizáltabb társadalomhoz véleménye szerint nem újabb, végül totalizálódáshoz vezető forradalmakkal, hanem nyelvi kreációkkal lehet hozzájárulni.

A filozófia és a nyelvészet kapcsolatáról szólva úgy véli –mivel elvet minden legitimációs nyelvet–, hogy az összes nyelvnek meg kell adni az esélyt, hogy a maga igazságát kifejezze. A filozófia szerepe pedig nem egy metanyelv létrehozása, hanem az, hogy a különböző nyelvek között mozogjon, közvetítsen és segítse a megértésüket.

Az igazi tudománynak az igazság keresése a célja, melyben a kíváncsiság mindig a még ismeretlen felé vágyik. Ez adja instabilitását. Habermassal ellentétben Lyotard vitatja a konszenzusra való törekvés fontosságát. Szerinte pont ellenkezőleg mind a tudományban, mind pedig a társadalom világában *disszenzus*ra van szükség. A *disszenzus* által véli biztosítottak a társadalom emancipációját és jövőbeli létét. A posztmodern társadalom célja, hogy minden egyén kreativitását biztosítsa.<sup>374</sup>

Az eltelt évtizedek távlatából kijelenthető, hogy a kultúra fejlődése épp ellentétes irányban halad, mint amitől Lyotard félt. Azaz nem válik totalitárius, megfoghatatlan, sötét hatalommá, hanem magától fenntartja azt a pluralitást, mely mindig is jellemezte a világ nyelveit és kultúráit.

A posztmodern fogalmának megértéséhez érdemes utalni Richard Rorty (1931-2007) tanulmányára, aki Lyotard és Jürgen Habermas különböző hangsúlyú és nézőpontú álláspontjait hasonlította össze.<sup>375</sup>

Habermas *Megismerés és érdek*<sup>376</sup> című művében Freud és Marx eredményeit összegzi, általánosítja és próbálja meg átfogó egésszé gyúrni. Lyotard számára azonban ez nem tűnik többnek egy újabb mítosznál, ami ellen a posztmodernnek fel kell lépni. Csupán annyi a különbség, hogy Habermas a modern nagy elbeszéléseinél általánosabb. Habermas viszont nem ért egyet a francia gondolkodó és a posztmodern mítoszok iránti bizalmatlanságával, mert szerinte az embernek szüksége van egy mércére, egy lámpásra, ami által tájékozódni képes. Kell a viszonyítási pont! Meg kell tehát őriznünk az elméleti megközelítést, melyet Lyotard szintén egy nagy elbeszélésnek tart és el akar vetni. Habermas az univerzális

---

<sup>374</sup> Vö. BOROS JÁNOS: *Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója (Kísérlet egy tudáseméleti megkülönböztetésre)* in *Jelenkor*, Budapest, (1999/3.), 303.

<sup>375</sup> Vö. RORTY R., *Habermas és Lyotard a posztmodernitásról*, in *A posztmodern állapot*, Századvég Kiadó, Budapest 1993, 224-251.

<sup>376</sup> Vö. HABERMAS, J., *Megismerés és érdek*, Jelenkor Kiadó, Budapest 2005.

szemléletmódról való lemondásban a liberális politika lényegét adó társadalmi remény elvesztését látja.

Liotard Habermas különbségtételét a tudományos és hermeneutikai kutatás között korszerűtlennek tartja. Lyotard-nál a tudományos kifejezésnek önmagában tartalmaznia kell az okot arra, hogy a tudományosságra igényt tarthasson; Habermas narratív 'tudása' ezzel szemben áthagyományozással hitelesíti magát, érvek és bizonyítékok nélkül, nem törődve önnön legitimitásával. Lyotard végső gondja Habermas elméletével nem az emancipáció mítosza, hanem az, hogy szükségesnek érzi a legitimitást.

Rorty úgy próbálja meg Lyotard és Habermas álláspontját közelíteni, hogy azt állítja: nincs többé szükség sem *metaelbeszélésekre*, sem pedig száraz elbeszélésekre.<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> Vö. RORTY R., *Habermas és Lyotard a posztmodernitásról*, 246-247 .



### **III. A keresztény örömhír napjaink kultúrájában. A kialakult helyzet és kísérlet a válaszadásra**

Miután a dolgozat áttekintette a kereszténység és kultúra viszonyának a *dichotómiáját*, a hitvédelem fogalmát, történetét és szerepét, az ateizmus formáit és a jelenre vonatkozó jelentőségét, valamint a posztmodern fogalmát és jelenségét; a posztmodernben kialakult helyzetet vizsgálja meg. A posztmodern azonban elsősorban nem filozófiaként, hanem a vallást övező milióként a dolgozat tárgya. A filozófia szempontjából a végső megalapozások kérdése, a szociológia szempontjából a szekularizációs paradigma és a pluralizmus, államelméleti szempontból a liberális állam megalapozási problémája a vizsgálódás tárgya.

Milyen szerepe, lehetőségei vannak az intézményesült kereszténységnek a posztmodern nyugati civilizáció keretein belül? Milyen kihívásokkal néz szembe az egyház és milyen válaszokat adott a II. Vatikáni Zsinaton, ill. korunk pápai megnyilatkozásaiban?

Ezen gondolati kísérlet során a dolgozat megpróbál hozzájárulni a posztmodern kultúrája, illetve a kereszténység, szűkebben a katolicizmus kultúrája közötti viszony kölcsönös, mindkét fél számára előnyös újrafogalmazásához.

#### **1. A posztmodern világerzés hatása a vallási gondolkodásra**

##### **1.1. Posztmodern, vallás és szekularizáció**

Ahogy a posztmodern fogalma kapcsán már említette a dolgozat, főbb képviselői szerint a lényege, hogy legitimitását veszítette a nagy elbeszélés, a mítosz, amely egyetlen egységként tekintette a világot és benne az embert. „Elveszett az a naív ártatlanság, mellyel a hagyomány fogalmait egykor a saját gondolatok szolgálatába állították.”<sup>378</sup> A posztmodern mindenre kiterjed, de mindent elbizonytalanít. Önmagát is kétségbe vonva elveti a tekintélyt, az abszolút igazságot és értékeket. Minden nézetet társadalmilag és történetileg determinált ‘nyelvként’ szemlél, relativizálva és szubjektivizálva.<sup>379</sup> A keresztény ember számára ezen a ponton azért nehéz a dialógus, mert a posztmodern számára nemcsak Hegel rendszere és a skolasztikus metafizika a pluralitás által felváltott mítosz, hanem maga az evangélium is.

---

<sup>378</sup> Vö. GADAMER, H-G., *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest 1984, 23.

<sup>379</sup> Vö. KOLAKOWSKA, A., *Lehetséges-e a posztmodern vallás?*, 199.

A felvilágosodás eredményeként a tudomány vált a világot magyarázó és mindennek értelmet adó alappá, egészen addig, amíg Lévi–Strauss rá nem mutatott, hogy maga a tudományba vetett hit is csupán egy mítosz.<sup>380</sup> Az ember pedig miután, mint fő tájékozódási pontot, mind a mítoszt, mind a tudományt elveszíti a lába alól, arra kényszerül, hogy minden helyzetben megkeresse a megfelelő tudástípust, a megfelelő nyelvet és alkalmazza azt anélkül, hogy bármiféle egyetemes nyelvre vezethetné vissza. Fogódzópont nélkülivé válik a maga által létrehozott egzisztenciális káoszban.

Napjainkban –a modernitás szembenállása után–, segíti a vallás és a tudomány párbeszédét, hogy immár egyiknek sem kizárólagos alapja az arisztotelészi logika, s a valóság megragadására irányuló törekvések közben új tér nyílik a dialógus számára.<sup>381</sup>

A posztmodern szemében tehát az ateista-teista vita érdektelen és értelmetlen. Érdektelen, mint történetileg meghaladott és értelmetlen, mint két egységes rendszer közüli választás. Így a posztmodernben csupán kétes szövetségest találhat magának a teista világnézet: nagyban segített ugyan túllépni a modernizmus okozta mintegy két évszázados 'hittel megélt' ateizmuson, ám számtalan új kihívással is szolgál a vallás számára.

A posztmodern által elhozott változás tehát jelentős, ám nem foglalja egyúttal magában a teista világnézet győzelmét.<sup>382</sup> Isten elutasítását ugyanis egyre inkább a közöny váltja fel, az a szemlélet, amely úgy él, mintha Isten nem lenne. A gyakorlati ateizmus beállítottsága, hogy Isten nélkül szervezi az emberi valóságot. „Istennek nincs szerepe sem a személyes erkölcsi életben, sem a társadalmi értékek megvalósításában, sem a tudományos ismeretszerzés területén.”<sup>383</sup>

A posztmodern, válaszul a modernizmus kognitív és társadalmi–politikai túlkapásaira, az emberi tudás határait hangsúlyozza. A felvilágosodásban áhított mindentudó értelem zárójelbe kerül, s a legtöbb, amit az emberi megismerés remélhet, a részleges. A tolerancia és a más iránt oly érzékeny posztmodern elutasítja az objektív igazság lehetőségét, tagadja a

---

<sup>380</sup> Vö. LÉVI–STRAUSS, C., *A mítoszok struktúrája* in *Strukturalizmus I*, (szerk. Hankiss, E.), Európa Kiadó, Budapest 1971, 133-149.

<sup>381</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 121.

<sup>382</sup> „Kétségtelen, hogy korunkban egyre gyakrabban lehetünk tanúi posztszekuláris megnyilvánulásoknak. Persze ezeket nem szabad túlértékelnünk. Nem jelenti a vallás győzelmét (...) *Sporadikusan* felvillanó, bizonytalanul kereső fényjelekről van szó, amelyek a társadalmunkból kilakoltatott, illetve *exkultúrált* Isten nyomait fürkészik.” Vö. DIÓSI, D., *Participatio actiosa és a posztmodern* in *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, (szerk. Puskás, A.– Perendy, L.), SZIT, Budapest 2013, 189.

<sup>383</sup> Vö. BOLBERITZ, P., *Ateizmus és keresztény hit*, 72.

teljességet és az egységet, s végső soron a világ megismerhetőségét. S mindenekelőtt tagadja a metanarratíva, a dolgok totális látását lehetővé tevő nézőpont létjogosultságát.<sup>384</sup> Ennek a felfogásnak, bár valamennyi vallást érinti, a modernizmussal szorosán összenőtt ateizmus, a racionális és autonóm ember vallása a legnagyobb vesztese.

Az ember egy olyan világban kényszerül a válaszok darabkái után kutatni, mely világ ellentmondásos és összetett, s melyben „az egyszerű válaszok valószínűleg rossz válaszok.”<sup>385</sup> A posztmodern világnézetének legfontosabb sarokköve az a gondolat, hogy senkinek sincs joga megkérdőjelezni mások gondolatainak, hiedelmeinek a valódiságát, hiszen a metanarratívák elveszítették hitelességüket. Így az ‘Isten halálának’ rémét a ‘sok isten’ születésének abszurditása szorította ki, egy olyan kultúrában, amelyben virágzik a vallásos érdeklődés, ám ez az érdeklődés főként nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istenére irányul, hanem az ember önmegerősítését szolgáló szinkretista kultuszra.

A posztmodern időfogalma is ellentétes kereszténységével. A komoly döntésekre felkészületlen, az élet vélt szépségeit kergető esztétizáló ember minél több pillanatnyi kielégüléssel járó élményt szeretne birtokolni, így az eszkatológikus jövő nem érinti meg, hanem a jelenbe beleérő, immanens közeljövő mostja szólítja meg.<sup>386</sup>

A kései modernitás filozófiai szemléletmódjának, a vallásszociológia szintjén jelentkező következménye a szekuláris életérzés volt. Immár nem pusztán tételes szinten,<sup>387</sup> hanem a mindennapok valóságában. Hívei a társadalmi szabadságra és egyenlőségre hivatkozva utasították a magánszférába a vallást, úgy érvelve, hogy ez az egyetlen módja a társadalmi viták racionális megvitatásának. Ebben látták zálogát az olyannyira gyűlölt vallási tekintély, a dogma és az intézmény mellőzésének. Kérdés azonban, hogy hol húzódik ez a magánszféra: a kiscsoportok, családok visszavonultan élő keretei között vagy a szubjektum belső világában?<sup>388</sup>

---

<sup>384</sup> „Nincs igazság; csak igazságok vannak. Nincs végső ok, csak okok vannak. Nincs kiváltságos civilizáció (vagy kultúra, hit, norma és stílus); csak kultúrák, hitek, normák és stílusok sokfélesége van. Nincs egyetemes igazság; csak érdekek és érdekcsoportok versenye van.” Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 207.

<sup>385</sup> Vö. MCGRATH, A., *Az ateizmus alkonya*, 201.

<sup>386</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 69-72.

<sup>387</sup> Az elméleti szekularizációt példázta Hegel spekulatív metafizikája, mely egy szekularizált keresztény teológia. Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 270.

<sup>388</sup> A nézet eredete az a német szociáldemokrata igény, amely a XIX. században az egyház és állam szétválasztását sürgette, s a vallásnak a politika területéről való kivonulásáért szállt síkra. Vö. JOAS, H., *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?*, Vigilia Kiadó, Budapest 2014, 30.

A holisztikus megközelítésről lemondó kormányzat 'névértéken veszi' az emberek választásait, s semmi más dolga nincs, mint segíteni polgárait ezek megvalósításában, illetve kontrollálni, hogy választásaik megvalósítása közben ne ártsanak az államnak.<sup>389</sup>

A szekularizáció<sup>390</sup> és a modernitás összekapcsolása, a felvilágosodás szellemi hagyományából táplálkozó gondolkodó, Auguste Comte történelemfelfogásában gyökerezik, miszerint a teológiai, metafizikai és tudományos stádiumok fokozatainak megfelelően „a modern társadalmak maguk mögött hagyják Istent csakúgy, mint a természetfeletti létezőket, és mindinkább természeti és tudományos magyarázatokkal élnek.”<sup>391</sup>

Történetileg három szakaszát vagy ahogyan Hans Joas (1948-) fogalmaz, három hullámát különíthetjük el. Az első –1791-et követő pár év–, és a harmadik szakasz –az 1968-as diáklázadások utáni időszak–, egyaránt rövid, dinamikus és franciaországi eseményekhez köthető hullám. Közöttük helyezkedik el a szekularizáció második szakasza, amely az iparosodáshoz és az urbanizációhoz kapcsolódik.<sup>392</sup>

Hans Joas felhívja arra a napjainkban már abszurdnak tűnő jelenségre a figyelmet, hogy még egyes hívő embereket, gondolkodókat is sikerült a szekularizációs tézis, mint visszafordíthatatlan szociológiai jelenség paradigmájáról meggyőzni, akik így egy csökkenő életerejű valóság tagjaiként tekintettek saját magukra, s a modernitás elleni küzdelemmel próbálták késleltetni a vallás szükségszerűnek vélt letűnését.<sup>393</sup>

A szekularizációs elmélet azonban több ismeretelméleti hibát is vétett. Túl azon, hogy nem vizsgálta meg önnön tarthatóságát és hogy egy részlegesből utalt az egészre,<sup>394</sup> saját elmélete következtetéséből indult ki és a modernitást összekapcsolta a vallás szükségszerű

---

<sup>389</sup> A nézet legismertebb megfogalmazása Isaiah Berlin (1907-1997) esszéjében található, amelyben amellet érvel, hogy a liberális demokráciában a kormányzatnak maximális egyéni szabadságot kell biztosítania, lemondva az erkölcsi prioritások meghatározásáról. Vö. BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1968.

<sup>390</sup> A szó eredetileg kánonjogi kategória volt, amely a szerzetesrendek tagjainak világi papi státuszba kerülését jelentette. A napóleoni államosítás kapcsán vált közismert kifejezéssé.

<sup>391</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2010, 74.

<sup>392</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 76-77.

<sup>393</sup> „1968-ban Peter Berger, neves protestáns vallásszociológus azt jósolta a *New York Times* hasábjain, hogy 2000-ben gyakorlatilag nem fognak már létezni vallási intézmények, legfeljebb egy-egy hívő, akiknek valahogy meg kell találniuk majd egymást a szekularitás tengerében.” Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 34-35.

<sup>394</sup> Az elmélet abból indult ki, hogy a modern Európában tapasztalható szekularizáció egyrészt visszafordíthatatlan, másrészt pedig feltételezték, hogy a modernitással összekapcsolódva ugyanazt az utat fogja bejárni a világ többi részén is.

térvesztésével.<sup>395</sup> Ebből fakadóan fő állítása, hogy a modernizálódás elválaszthatatlanul kötődik a vallás visszaszorulásához.<sup>396</sup> Követői annyira evidensnek vették a tétel helyességét, hogy nem tartották szükségesnek a bizonyítást vagy az elméleti megalapozást.

A weberi vallásszociológia úgy vélte, hogy a zsidó próféta által elkezdett varázstalanítás, a görög tudomány és a kereszténység segítségével, idővel feleslegessé teszi önnön inspirálóját, a monoteista vallást.<sup>397</sup>

A freudi, marxi valláskritika követői számára, akik az evilági anyagi, lelki problémákra adott gyógyírként tekintettek a vallásra, a haladásba vetett optimizmusukból fakadóan, logikusnak tűnt ezen két állítás összekapcsolása, s így a modernizáció előrehaladtával a vallás eltűnésének a hipotézise.<sup>398</sup>

A szekularizációs elmélet szerint a modernitás és a szekularizáció kapcsolatában kulcsfogalomává válik a sokféleség, amennyiben a pluralizmus alternatívákat mutat fel azáltal, hogy felőrli a monopolisztikus vallások hihetőség-struktúráit. Így a modernitás pluralizáló tendenciái azok, amelyek végül kikezdi a vallást.<sup>399</sup>

Ellenvetéssel szükséges élni ezzel a leegyszerűsítéssel szemben. Peter L. Berger (1929-2017), Grace Davie által idézett véleménye a pluralizmusról, a vallás csak azon

---

<sup>395</sup> A szekularizációs elmélet elterjedését segítette, hogy bár a szociológia első nagy képviselői, Weber és Durkheim még számoltak a vallással a társadalmi folyamatok leírásában, ám a későbbi szociológiai kutatás elveszítette érdeklődését a vallás iránt. Érdekes párhuzam, hogy ez annak ellenére következett be, hogy a vallás történelmi folyamatait vizsgáló Weber, s a vallás ősi formáit kutató Durkheim személyének jelentősége nem csökkent a szociológiai kutatásban. Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 38.

Ezt erősítette, hogy ezzel egy időben a vallásszociológusok a szociológia főáramától eltérő témákat vizsgáltak. Így gyakorlatilag megszakadt a kapcsolat és a kommunikációs híd a szociológia és a vallásszociológia között, aminek következtében az utóbbi nem tudta felhívni a figyelmet a szekularizációs paradigma hibáira.

Mind a vallás, mind a vallásszociológia részéről elfogadott kijelentés, hogy az intézményes vallásosság hagyományos formája –legalábbis Európában–, csökkenő számokat mutat. Ugyanakkor fontos észrevétel, hogy hasonló tendenciák figyelhetők meg a tartós elköteleződés egyéb formái esetében is, mint például a politikai pártok, szakszervezetek tagságainak erodálásában. Ennek megfelelően inkább kell beszélünk intézményellenességről, mint a vallással szembeni idegenkedésről. Főleg, ha figyelembe vesszük azt a lelkesedést, amellyel egy-egy konkrét ügy mellé tömegek képesek csatlakozni.

<sup>396</sup> Szinte égető hibának tűnik, hogy a XIX. század kapcsán csak Európára fókuszált a kutatás, s nem vett tudomást sem a keresztény misszió eredményeiről, sem a gyarmatosítás miatt a többi vallásban tapasztalható ébredési mozgalmakról, sem pedig az Egyesült Államok virágzó vallási életéről.

<sup>397</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 40.

<sup>398</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 37.

<sup>399</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 83.

képviselőit érintheti, amelyek korábbi monopolhelyzetükből merítették erejüket és hitelességüket, s máig egy letűnt kor viszonyainak megfelelően próbálnak érvényesülni. Tagadhatatlan azonban, hogy a pluralizmus megkérdőjelezi a vallásos világnézet természetességét, s hogy a hit módján változtat azáltal, hogy „többé nem vehetjük egyszerűen elődeink szent sátrát, hanem magunknak kell döntenünk. (...) A választott hit nem feltétlenül gyengébb az elfogadott hitnél, viszont látványosan különbözik tőle. Ez a különbség –hogy ‘hogyan’ hisz a modern, plurális társadalomban élő ember– döntő fontosságú, ha meg akarjuk érteni a vallási élet modern formáit.”<sup>400</sup>

Napjainkban már nem hat egyértelműnek sem a szekularizációs folyamat egyirányúsága, sem pedig visszafordíthatatlansága.<sup>401</sup> Sokkal tarthatóbbnak tűnik az az elmélet, miszerint a szekularizálódás hullámokban megy végbe, melyeket a vallástól való elfordulás és a vallási ébredések felváltva adnak.<sup>402</sup> Ha azonban a szekularizációt nem, mint uralkodó és megfellebbezhetetlen elméletet vizsgáljuk, hanem olyan jelenségként tekintünk rá, amely tagadhatatlanul jelenvaló dolgokra mutat rá, akkor hasznos fogódzókat képes nyújtani a posztmodernben élő vallás szerepének a megértéséhez.<sup>403</sup> Erre tett kísérletet Karel Dobbelaere (1933-) és José Casanova (1951-) egy-egy írása.<sup>404</sup>

Dobbelaere elkülöníti a szekularizáció társadalmi, szervezeti és egyéni szintjeit. Társadalmi szinten az Egyház által a történelem korábbi időszakai alatt ellenőrzött intézmények, mint az oktatás, a nevelés és az egészségügy –legalábbis nagyrészt– önállóvá váltak. A szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy ez, az intézményi szekularizáció nincs szükségszerű korrelációban a második és a harmadik szinttel, azaz a vallási szervezetek tevékenységével és az egyéni vallásossággal.<sup>405</sup>

Casanova pedig úgy látja, hogy a szekularizmus körüli zavar fő oka maga a fogalom. Ezért nélkülözhetetlennek tartja annak tisztázását. A szekularizmust szerinte három különböző jelenségre használja a kutatás: a világi szférák elkülönítésére a vallási

---

<sup>400</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 83.

<sup>401</sup> A szekularizációs elmélet fénykorában is voltak azt megkérdőjelező, elutasító gondolkodók, mint például Alexis de Tocqueville (1805-1859), Ernst Troeltsch (1865-1923), Max Scheler (1874-1928) és David Martin (1929-) vallásszociológus. Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 34-35.

<sup>402</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 70.

<sup>403</sup> Vö. SMITH, G., *A Short History of Secularism*, I. B. Tauris, London 2008.

<sup>404</sup> Robert N. Bellah (1927-2013) pedig a vallás szociológiai történelmét gyűjtötte egybe. Vö. BELLAH, R. N., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, London 2011.

<sup>405</sup> Vö. DOBBELAERE, K., *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, Frankfurt 2002, 77.

intézményektől, a vallásos hit és gyakorlat visszaesésének leírására, valamint a vallás magánszférába utalására. Nem kérdés, hogy a napjaink plurális kultúrájában élő kereszténység elfogadja és helyesli az első pontot, hiszen a társadalom részterületeinek differenciálódását maga is szükségszerűnek ismeri el.<sup>406</sup> Ugyanakkor ebből nem következik a második állítás, a vallás általános jelentőségvesztése– sőt a szociológia kutatási számai is mást tanúsítanak. A harmadik kitétel, a vallás gettósítása,<sup>407</sup> kiszorulása a nyilvánosság tereiből, pedig elfogadhatatlan a kereszténység számára.<sup>408</sup>

Görföl Tibor felhívja arra a figyelmet,<sup>409</sup> hogy a fogalom pontosítása mellett Casanova azt is nélkülözhetetlennek tartja, hogy kiemeljük, a szekularizációnak még eme újrapozícionált megfogalmazása is pusztán Európára alkalmazható; amely így nem normát, hanem egyfajta provinciális példát, kivételt jelent.<sup>410</sup>

Casanovához hasonlóan Thomas Luckmann (1927-2016) is tagadja a 'vallás láthatatlanná' válását, s amellet érvel, hogy épp ellenkezőleg, a vallás deprivatizálódásának vagyunk a tanúi.<sup>411</sup>

Rowan Williams (1950-) anglikán püspök és teológus a szekularizmus közéleti hegemoniája kapcsán visszautasítja azt az alapállást, hogy a közszférában érintkező emberek viselkedése semmilyen utalást nem tartalmazhat a transzcendensre. Azaz sem az nem fogadható el, hogy a hívő egyének, csoportok nem vonhatják be a közbeszédbe vallásos elkötelezettségüket; sem pedig az, hogy ha ez bizonyos körülmények között mégis megvalósul, akkor kötelesek lennének vallási nyelvük szekuláris nyelvre fordítására. Williams úgy véli, ha engedünk a kísértésnek és elfogadjuk a szekularizmus ezen kitételeit, akkor egyrészt a polgárok jelentős részének legfontosabb belső motivációit zárjuk ki a közbeszédből

---

<sup>406</sup> Görföl Tibor felhívja arra a figyelmet, hogy Casanova hármas tagolásához fontos kiegészítést jelent Charles Taylor gondolata, aki a szekularizáció kontextusában a vallásos hit opcionálisát hangsúlyozza. Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 44.

<sup>407</sup> A vallás gettóba szorulása nem más, mint a kereszténység történelmi, társadalmi jelenlétének elhallgatása, elfelejtése.

<sup>408</sup> Vö. CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, 17-18.

<sup>409</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 41.

<sup>410</sup> Vö. CASANOVA, J., *Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung in Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin 2013, 103.

<sup>411</sup> Ugyanakkor az egyházak hagyományos közvetítői csatornái erodálódtak, mert a mediális nyilvánosság diszkreditálta azokat, a dogmatizmus és a morális merevség vádjai miatt. Vö. LUCKMANN, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York 1967.

–szegényebbé téve azt–, másrészt pedig menedzseri szemléletű funkcionalizmussá silányítjuk a közéletet, ahonnan a célok megvalósítása érdekében számúztuk az értékítéletet tartalmazó gondolkodást.<sup>412</sup>

A paradigmaváltáshoz a tapasztalat és a kutatás hosszú évtizedeire volt szükség.<sup>413</sup> A szekularizáció elmélete oly mélyen ivódott ugyanis be a tudományos közvélemény axiómái közé, hogy mire Jürgen Habermas felvetette a posztsekkularizáció új paradigmájának a lehetőségét, már a vallásszociológiai kutatás nagyszámú felmérése tanúsította a szekularizáció fogalmának tarthatatlanságát.<sup>414</sup>

A szekularizmus térvesztéséhez, mely kultúrsokként érte a szekuláris világot, nagyban járult hozzá önnön redukcionizmusa –lemondása a dolgokon belül és közöttük lévő dinamikáról és érzékenységről–, s mindennek csupán az észleléshez és a szükségletekhez való viszonyítása.

Habermas, némileg meglepő módon, *Hit és tudás*<sup>415</sup> címmel 2001-ben tartott előadásában a személy, az erkölcs és a szabadság fogalmát a zsidó–keresztény üdvtörténeti gondolkodás elméletei keretébe ágyazta. Arról beszélt hallgatóságának, hogy a posztsekkularizmus megjelenése miatt, az európai gondolkodásnak érzékenyen kell viszonyulnia a valláshoz, az alkotmányos államnak pedig érdeke, hogy „kíméletesen bánjon azokkal a kulturális forrásokkal, amelyek polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják. E konzervatívva vált tudat tükröződik abban, hogy a ‘posztsekkularis társadalomról’ beszélünk.”<sup>416</sup>

Habermas újdonsága abban áll –írja Görföl Tibor–, hogy bár maga is a ‘szekularizáció bástyáiról’ érkezett, mégis arra hív, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság egymástól

---

<sup>412</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2014, 15-17.

<sup>413</sup> A vallásszociológián belül Peter L. Berger példázza leginkább a változást. Míg az 1960-as években a szekularizáció egyik fő teoretikusa volt, az ezredfordulóra már maga is elvetette a paradigma létjogosultságát. Korai kutatásaiban a vallási kínálat bővüléséből, az RDE-vel ellentétes következtetést vont le, s úgy vélte a vallás nyújtotta ‘szent sátor’ megszakadozik, s könnyen hiteltelenné válik, ha egyszerre több tűnik fel belőle a színen. Későbbi műveiben jelentősen módosított a véleményén. Vö. BERGER, P. L., *The Desecularization of the World: a Global Overview*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, 1-18.

<sup>414</sup> „A modern és a világi összekapcsolása a norma szintjére emelkedett. Így már érthető, miért veszik oly nehezen tudomásul az európai szociológusok –és újságírók–, hogy a kései modern világban élő emberek túlnyomó többségének szemében a vallás továbbra is az élet teljesen normális része.” Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 17.

<sup>415</sup> Vö. HABERMAS, J., *Hit, tudás– megnyitás* in *Nagyvilág* 46 (2001/12.), 1905-1912.

<sup>416</sup> Vö. HABERMAS, J., *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*, Barankovics Alapítvány– Gondolat Kiadó, Budapest 2007, 28.



tanulva alakítson ki új viszonyt, „oly módon, hogy a vallási tartalmak ‘átmentő’ erővel fordítódjanak le mindenki számára általánosan érthető kognitív tartalmakká, szekuláris nyelvi mintákra. (...) Annak elismerésével együtt, hogy a ‘vallási meggyőződések episztémikus státusza’ a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális.”<sup>417</sup>

Ki kell azonban emelni, hogy bár Habermas korrigálta korai műveinek<sup>418</sup> szekuláris optimizmusát, a vallás iránti érdeklődése csupán arra szolgál, hogy a morális tudat önértelmezési krízisében segítséget nyújtson, azaz, hogy az önnön végességére ébredő posztmetafizikai rációnak fogódzoul szolgáljon. Ebben az értelemben beszél arról, hogy a filozófia fogalmi hálója súlyosan terhelt a keresztény gondolkodásmódtól, melyre azon szavaink jelentése a bizonyíték, mint a „felelősség, autonómia és beigazolódás, mint történelem és emlékezés, újrakezdés, megújulás és visszatérés, mint emancipáció és beteljesedés, mint külsővé válás, bensőségessé válás és megtestesülés, individualitás és közösség.”<sup>419</sup> Változatlanul vallja azonban, hogy a hit és a tudás az emberi szellemnek két gyökeresen különböző módja, s hogy a világi tudásból és a kinyilatkoztatásból származó ismeretek közötti szakadék többé nem hidalható át.

Regensburgi előadásában<sup>420</sup> ezen végkövetkeztetések ellen érvelt XVI. Benedek pápa, s arra figyelmeztetett, hogy János apostol Logosz-tanának<sup>421</sup> megfelelően, az észnek szerepe van a hitben. Emlékeztetett rá, hogy ennek megkérdőjelezése a kanti filozófiában rejlik – amely a gyakorlati ész keretei közé szorította a vallási megismerést–, s ez a nézőpont mélyült el a radikalizálódott természettudományos gondolkodás miatt.<sup>422</sup>

<sup>417</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*. 47.

<sup>418</sup> Vö. HABERMAS, J., *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Gondolat Kiadó, Budapest 1981.

<sup>419</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>420</sup> Vö. <http://www.magyarokurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen> (kutatás ideje: 2019. február 04.)

<sup>421</sup> Vö. Jn 1, 1-18.

<sup>422</sup> „Az értelem ezen modern fogalma, hogy röviden mondjam, a platonizmus (*carteziánus* nézet) és az empirizmus szintézisére támaszkodik, melyet a technikai siker megerősített. (...) Csak a matematika és a tapasztalat együttműködéséből fakadó bizonyosság teszi lehetővé, hogy tudományosságról beszéljünk. Ami tudomány akar lenni, annak szembe kell néznie ezzel a követelménnyel. (...) ez a módszer természete szerint kizárja az Isten-problémát, mert tudománytalan vagy tudomány előtti problémának tünteti föl. Ezzel azonban a tudomány és az értelem körének olyan beszűkítésével állunk szemben, amit meg kell kérdőjeleznünk. (...) De ennél többet kell mondanunk: ha a tudomány a maga egészében mindössze ennyi, akkor maga az ember az, aki csonkítást szenved. Akkor ugyanis a sajátosan emberi kérdések, tudniillik a ‘honnan’ és a ‘hova’, a vallás és az

A filozófia szemszögéből pedig az hozható fel Habermas igényével szemben, hogy a vallási tartalmak nem fordíthatók le pontosan a szekuláris filozófia szókészletére, hiszen kiindulópontjuk nem hozzáférhető a redukcionista gondolkodás számára. Azaz a „vallás szemantikai tartalma beépülhet a szekuláris ész passzív szókincsébe, az aktívba viszont nem.”<sup>423</sup>

A felvetett kritikákat követően a szekularizmus –bár megmaradt, mint elmélet–, a korábbi origóból egy behatárolt körülmények között használható modellé fokozódott le. Olyan modellé, amely némileg lépéskényszerbe kerülve,<sup>424</sup> immár azt próbálja megokolni, hogy hipotézisének ellentmondóan, miért maradt fent a vallás.<sup>425</sup>

---

*éthosz* kérdései számára nincs hely az ily módon értelmezett tudomány által leírt közös értelemben, és át kell azokat helyezni az alany terébe. Ily módon azonban az *éthosz* és a vallás elveszíti közösségteremtő erejét, és a személyi döntések világába zuhan. Ez pedig veszedelmes állapot az emberiség számára. (...) a teológiának – és nem csupán mint történeti és ember-tudományi szaknak, hanem mint sajátos és igaz teológiának, azaz mint a hit értelmes volta kutatásának – meg kell kapnia a maga helyét az egyetemen és a tudományok széleskörű dialógusában. Csak így leszünk képesek a kultúrákkal és a vallásokkal folytatott igazi dialógusra is– arra a dialógusra, melyre oly égetően szükségünk van.” Vö. <http://www.magyarokurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen> (kutatás ideje: 2019. február 04.)

<sup>423</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*. 53.

<sup>424</sup> Az elméleti megokolások és a vallásszociológia ‘számai’ mellett komolyan megkérdőjelezte a szekularizmus paradigmájának a létjogosultságát, az 1970-es évek második felétől, világszerte felbukkanó fundamentalizmus előretörése is.

Itt tűnik szükségszerűnek röviden utalni két fogalomra, melyektől a posztmodernben élő vallás nem feledkezhet meg: a fundamentalizmusra és a globalizmusra. Utóbbi, a globalizmus értelmezése befolyásolja azt is, hogy milyen szerepben tekintünk a vallásra. Ha a globalizmust főként gazdasági mozgásnak látjuk, akkor nem sok szerepe marad a vallásnak, s a hívő közösségek ‘menedékbe’ húzódnak vissza. Ha azonban a globalizációt gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális tényezőnek egyaránt tekintjük, akkor a vallást sokkal jelentősebb hely illeti meg. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 281-283.

A fundamentalizmus pedig –amely sok esetben a globalizáció szűken értelmezéséből fakadó bezárkózás okozta frusztrációból fakad–, a hagyományos hit némely lényegi igazságát kiemelve, abszolutizálva és kontextusából kiemelve akarja azt, akár erővel is, a XX. század körülményei közt változatlanul alkalmazni. Vö. KAPLAN, L., *Fundamentalism in Comparative Perspective*, University of Massachusetts Press, Amherst 1992, 5.

<sup>425</sup> „Szekularizáció persze létezik, még hozzá minden vallási ökonómiában, nemcsak a modernekben. Minden társadalomban egy folyamatos körforgás egyik szakaszát alkotja, mivel felerősödése beindít két, vele ellentétes folyamatot: a vallási megújulást és a vallási újítást. Ebből következően a vallás nem tűnik el a modern társadalmakban, hanem –hosszú távon– hullámzó erősséggel van jelen minden társadalomban.” Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 104.

Akár szekularizációról, akár posztsekkularizmusról beszélünk, azt bátran kijelenthetjük, hogy semmiképpen nincs szó a vallásos érzület eltűnéséről. Ugyanakkor, tapasztaljuk a vallás megélésének és az emberi életre, társadalomra ható befolyásának átrendeződését, formáinak a posztmodern életfelfogással összeegyeztethetővé válását. „A lelkek szomjúhozzák a hitelességet, az őszinteséget, a valamely közös feladat iránti odaadást; szinte megrégeszülve fedezik fel az emberi lét misztériumát, a felebaráti szeretet lehetőségeit és követelményeit. Ez egyfajta nosztalgia az evangélium és Jézus iránt.”<sup>426</sup>

Hans Joas mindezek ellenére arra hív, hogy a szekularizációs paradigma megrogyása dacára se mondjunk le a szekularizálódás jelenségének komolyanvételéről, s ne utaljunk egyfajta triumfalizmussal a vallás körébe minden spirituális érdeklődést.<sup>427</sup>

Szembem a modernitás ráció-hegemoniájával, a posztmodernben a tapasztalat az uralkodó. Így a vallás haszna sokak szemében abban mérettetik meg, hogy hasznosnak bizonyul-e. Méghozzá 'itt és most'. A posztmodern vallásosság átlag fogyasztója nem túlvilági életre vágyik, hanem testi, lelki, szellemi jó érzésre az evilágon.

A posztmodern azonban, mivel maga is látja a modernitás tévelygéseit, lehetőség is a vallás, a keresztény igehirdetés számára. A posztmodern ettől a felismeréstől „keserűen tisztánlátó, kiábrándult és ugyanakkor félelemmel teli, határozatlan és bizonytalan.”<sup>428</sup> Szövetségese a pluralitást elfogadó vallásnak a szekularizmus nyelvi intoleranciájával<sup>429</sup> szemben, amennyiben amellet száll síkra, hogy az egyetemes narratívára törekvést fel kell váltania a természetes nyelv különböző változatainak, melyek közé tartozik a költészet és a vallás nyelve is.<sup>430</sup>

A posztmodern filozófiailag mérsékelt, az emberi tudás végességéről megbizonyosodott beállítottságként nem tagadja Isten létét. Érdeklődő, nyitott szemléletmódja, s a töredezettség valóságát megélt egzisztenciális tapasztalata pedig nyitottá teszi a transzcendens felé. Ez a nyitottság sokszor más tanoktól átítatott, sokszor bizonytalan és félénk odafordulás a spiritualitás felé, de mindenképpen alkalom és lehetőség az

---

<sup>426</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 18.

<sup>427</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 72.

<sup>428</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 49.

<sup>429</sup> A modern nyelvben Isten csendes halálával, elhallgattatásával találkozunk. A régi kommunikációs formák kiszorultak, s helyüket egy új, szekuláris nyelv vette át, amelyben a vallási fogalmak csupán metaforaként tűnhetnek fel. Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 102.

<sup>430</sup> Vö. GAITA, R., *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, Melbourne 1999, 283-284.

evangelizáció számára. Az evangelizáció számára, amely ugyan csupán egy szereplője a lelkekért vívott harcnak, de tagadhatatlanul jelen van a végső válaszok utáni kutatás horizontján. XVI. Benedek pápa figyelmeztető szavai szerint: „Egy olyan gondolkodás, amely süket az isteni valóságra és a vallást a szubkultúrák területére számúzi, alkalmatlan arra, hogy részt vegyen a kultúrák dialógusában.”<sup>431</sup>

## 1.2. Posztmodern az egyházban, egyház a posztmodernben

A fentiekben röviden vázolt vallási jelenségek, illetve a háttérükben álló ismeretelméleti, szociológiai tendenciák hozta változásokra „a kereszténységnek mind intézményi és közösségi, mind gondolati szempontból érdekében áll reagálni (...), ellenkező esetben ugyanis éppúgy csorbát szenvedhet nyilvános önkifejezésének lehetősége, mint az előző századforduló alkalmával, amikor egyoldalúan modernitáskritikai gesztussal egyoldalúan defenzív alapállást vett fel a korszellemmel szemben.”<sup>432</sup>

Korunk történelmi egyházainak képesnek kell lenniük lefordítani vallásunk fogalomrendszerét a hétköznapiok nyelvére, lehetővé téve ezáltal, hogy azok is megérthessék azt, akiknek nincs élő kapcsolatuk az egyházi környezettel. A hit hagyományos egyházi formáját pedig, mint hiteles alternatívát kell felmutatniuk a számtalan életstílus között.<sup>433</sup>

A magukat növekvő számban vallás nélküliként, ám spirituálisként meghatározó emberek megértéséhez figyelembe kell venni a posztmodern ódzkodását a közösség által megkövetelt fegyellemmel és megkötésekkel szemben, illetve az önátadás olyan megélését, amely ebben az aktusban az imádott szabadság és integritás keretek közé szorítását látja. A dogmák önkényesnek tűnnek és a szubjektum kreativitásának és kiteljesedésének kerékkötőiként tornyosulnak. A modernitás levitézlett társadalmi rendszereiben bejáratott felülről megmondott igaz-hamis distinkciók pedig ijesztően hatnak. A spiritualitás ezzel szemben azért hat vonzóan, mert a személyes integritás új valóságait tárja fel.<sup>434</sup>

„Korunk horizontján feltűnt az egyéni színezetű 'brikolázs' vallásosság, amelyben mindenki összeválogat bármely vallásból neki tetsző –mind elméleti, mind pedig gyakorlati–

<sup>431</sup> Vö. <http://www.magyarKurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen> (kutatás ideje: 2019. február 04.)

<sup>432</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*. 37.

<sup>433</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 60-61.

<sup>434</sup> A kereszténység is akkor tud vonzó lenni, ha a személyes istentapasztalatot, istenélményt ajánl fel. Vö. VÁRSZEGI, A., *A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai* in *Vigilia* (2019/2.), 97.

elemeket és így kreál magának egy sajátos ‘panteont’,<sup>435</sup> amelyben garantálnak érzi, hogy önmagát komolyan veheti és úgy keresheti az Istenhez vagy az istenihez vezető utat – természetesen saját tapasztalatai által vezérelve –, hogy közben senki nem akarja karanténba zárni, egy közösség normatív viselkedési keretébe kényszeríteni.

Még az egyház tagjai között is egyre többször elfogadott az a társadalmi konszenzus, hogy egy emberséges világhoz vagy egy jól működő demokratikus jogállam kialakításához nem szükségszerű Isten léte.<sup>436</sup>

Társadalmunk azonban messze nem mondott le az egyházak szolgálatairól. Az alábbi négy tevékenységi kör az, ahol napjaink embere aktívan számot tart az intézményesült vallás szerepvállalására: válaszokat, szilárd pontokat vár az egyháztól, igényli, hogy egzisztenciális fordulópontjainál jelen legyen, várja szociális segítségét, illetve a spirituális éhségből fakadóan a szentségi tér fenntartását óhajtja.<sup>437</sup>

A kereszténységnek úgy kell képesnek lennie megszólítani a kérdező posztmodern embert, hogy választ adjon nemcsak spirituális reményeire, hanem annak két fő fenntartására is, az intézményesült vallással szemben.<sup>438</sup> Ezek pedig az egyedüli igazság tanítása és a személyes szabadságról való lemondás igénye. Napjaink embere önmaga által összerakott, választott igazságába nehezen férnek bele a monopolisztikus igénnyel bíró rendszerek. Bár a vallást támogató társadalmi légkör lengi körül, az embertől elvárják, hogy ezen a területen is maga vegye kézbe az irányítást. Ennek visszautasítása az egyéniség és az akaraterő hiányának tűnik.

A nagy intézményekkel kapcsolatban érzett posztmodern kiábrándulásnak<sup>439</sup> az a hozadéka, hogy a hierarchikus struktúrák gyanakvást keltenek, a tekintély és az engedelmesség pedig háttérbe szorul a spontaneitással, a diverzitás ünneplésével és a véleménynyilvánítás szabadságával szemben. Ezen a ponton kell tudnia a vallásnak hiteles módon bemutatni, hogy

<sup>435</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 52.

<sup>436</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 101.

<sup>437</sup> Vö. HUBER, W., *Az egyház a 21. századért. Teológiai program in Az egyház a 21. században*, 160.

<sup>438</sup> Az egyház belső tartalékait mutatja, hogy a rendszeresen templomba járó hívők számánál nagyságrendekkel több embert képesek bizonyos eseményei megmozgatni. Ide sorolhatjuk az ifjúsági világtalálkozókat, de a csíksomlyói búcsút is. Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 99.

<sup>439</sup> A posztmodern vallás iránti rokonszenve, toleranciája addig tart, ameddig annak egy ‘felvizezett’, utilitárius megközelítéséről van szó, amely a társadalmi integráció szolgálatába állítható erkölcsi erőként működik. Vö. KOŁAKOWSKA, A., *Lehetséges-e a posztmodern vallás?* in *Kultúrák háborúi és más harcok*, Örökség Kultúrpolitikai Intézet, Budapest 2016, 208.

mi a felelősségvállalás értelme, s hogy mi magunk azért vagyunk erre képesek, mert valaki mástól, magasabbtól kaptuk ezt a felelősséget.<sup>440</sup>

Fel kell mutatnunk az erre érzékeny *homo postmodernus*-nak az elmélkedés, az ima, a szakrális tér, a zene és a liturgia Isten-közelség tapasztalatával gazdagító ajándékát. Napjaink embere jobban nyitott az egyház szíve, mint az esze felé. Egy olyan egyház szíve iránt, mely megőrzi önazonosságát, hitét, de szerényen és szeretettel nyújtja a kezét, mert maga is megtapasztalta mindannyiunk életének a törékenységét.<sup>441</sup>

Dialógusba kell bocsátkoznunk embertársainkkal, s tisztelnünk kell az emberi egzisztencia mélységét, mert Isten megszólít valamennyiünket. Az egyháznak azt kell „tudatosítania, hogy kincsestárában az emberek vágyaira reális gyöngyszemeket tartogat. (...) A válaszdás 'kalandját' vállalnunk kell, s ismét 'emberek halászaivá' kell válnunk, igazi bibliai értelemben.”<sup>442</sup>

Korunkban a vallás nem egy statikus, stabil rendszerrel áll vitában, hanem egy olyan állandó változásban lévő társadalomban hivatott a tanúságtételre, melyben „az alapvető értékek irányadó ereje, az előre meghatározott életpéldák és magatartásformák elavult, idejétmúlt valóságnak tűnnek.”<sup>443</sup> A pluralitás és a választás sokszínű káosza a kívánatos, egy olyan világ, ahol a közösségen, sőt az egyénen belül békésen megélnek az egymásnak ellentmondó irányzatok, eszmék, vallási elemek. Természetesen azon az áron, hogy valamennyi lemond a komolyan vehetőség és a kötelezőség kritériumairól.

A kereszténység számára pozitívumként hat a posztmodern társadalom kritikus figyelme, mert felrzza és hitelességre szólítja fel.<sup>444</sup> Napjaink társadalma az egyházra úgy kíváncsi, mint a másokon segítő hit megnyilvánulásának helyére. A segítő, diakóniát végző egyházban van az embereknek bizodalomuk, a tanító egyház iránti lojalitás azonban megfogyatkozott.<sup>445</sup> Az intézmény tehát nem, ám reprezentánsai számíthatnak az odaadásra.

---

<sup>440</sup> „Azok a vallási hagyományok, amelyek cselekvő isteni jelenlétről beszélnek, azt vallják, hogy az én felelős cselekvésem valamilyen módon tükrözi, sőt folytatja az eredeti aktust, amelyből az általunk érzékelt világ származik.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 111.

<sup>441</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 81-82.

<sup>442</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 106.

<sup>443</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 22.

<sup>444</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 42.

<sup>445</sup> Vö. HUBER, W., *Az egyház a 21. századért*, 165.

További segítségként hat a teista világnézet számára, hogy egyre többen próbálnak meg biztos sarokköveket találni, s szabadulni a szabadság nehézzé váló terhei alól.<sup>446</sup>

Megszűnt a vallásgyakorlás kötelező volta. Immár sem belső, sem külső, társadalmi nyomás nincs arra nézve, hogy templomba kell járni. Életszükséglet, elvárás és szokás helyett egyéni választás kérdése lett. Ez azonban –a statisztikai visszaesés negatív tendenciái ellenére is– pozitív tartalommal is bír, hiszen elkötelezett vallásosságot eredményezhet.

A posztmodern, a számtalan új kihívás mellett tehát lehetőség is az egyháznak arra, hogy maga mögött hagyja elhibázott viszonyát a modernitással. Ghislain Lafont bencés professzor szavaival: „a modernitás találkozása a jó és a rossz küzdelme által meghatározott vallásos világgal nem sikerült valami jól: a bűn és a kegyelem világa nem tudott mit kezdeni a természetként és hatalomként értelmezett világgal.”<sup>447</sup>

Tanújelét kell adnunk annak, hogy az anyagi világban megélt hitünk „egy konkrét helyen leélt élet, amelyet bizonyos fizikai természetű minták és ritmusok jellemeznek. Célja, hogy az általa belakott hely olyan hely legyen, ahol bizonyos valóságok láthatóvá válnak. Vállalja a felelősséget Isten megjelenéséért, s ezzel egyben meg is testesíti az Isten iránti felelősséget. Azt akarja, hogy igazságosan bírálják el, mint egy narratívát a sok közül; és be is kell bizonyítania, hogy valóban a többitől határozottan elkülönülő narratíva, nem pedig valamely más diskurzus egyik változata.”<sup>448</sup>

### 1.3. Egy hamis spiritualizmus kísértése és a keresztény lelkiiség

A gyakorlati ateizmus jelenvalósága és a szekularizáció, mint elméleti alap megingásának látszólagos ellentéte mellett, egy harmadik attitűd is tagadhatatlanul szerepet játszik a posztmodern vallásosság színpadán. Ez pedig a spiritualitás iránti fogékonyság erősödése.<sup>449</sup> Ám eltekintve a korábban említett lelkiiségi mozgalmaktól, melyek a történelmi egyházakhoz kötődnek, ezen nyitottság nagy része a szinkretizmushoz és a ‘maga módján

---

<sup>446</sup> Vö. ZULEHNER, P. M., *Igen a vallásra–nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában* in *Az egyház a 21. században* (szerk. Kock, M.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004, 13.

<sup>447</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 48.

<sup>448</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 385.

<sup>449</sup> Ez a spiritualitás általában megpróbálja, Istent kihagyva átvenni a keresztény életformálási elvek struktúráit. Vö. GÖRFÖL, T., *A vallás alakváltozásai korunkban* in *Vigila*, Budapest, (2019/5.), 331.

vallásos' magatartáshoz kötődik.<sup>450</sup> Ugyanakkor hiba lenne ebben a nyitottságban nem meglátni az idők jeleit.

Fontos kapcsolat áll fenn a szekularizmus és a napjainkban tapasztalható spirituális éhség között.<sup>451</sup> A szekularizmus túlzott racionalizmusa kiszárította a lelkeket, s nem vett tudomást az ember transzcendencia iránti vágyáról. Választása végső soron az antihumanizmus választása, egy külső kilátópont elvetése, a másik nézőpontjának hozzáférhetetlenné válása, a funkcionalitás és a hatalomért folytatott ádáz versengés kíméletlensége.<sup>452</sup> Ebben a célorientált környezetben a vallás diszfunkcionálisként hat. S amikor ez már kezd szinte elviselhetetlenné válni, s felébred az emberben a transzcendens utáni vágyódás, akkor a szekularizmus virágzása alatt bekövetkezett nemzedékváltások miatt nincs már meg az a társadalmi tudás, amely széles körben lehetővé tenné a spiritualitás iránti vágyakozás keresztény kielégítését. Társadalmunk elveszítette élő kapcsolatát ősei, kultúrája hagyományaival. A szekularizmus ellen fellázadó képzelet így talál hamis megnyugvást a fogyasztói jellegű spiritualításban. Napjaink spiritualításában az ember önmaga felfedezése felé tartó út hangsúlyozása, a mágikus, a gyógyulás, a biztonság és a közösségi élmény keresése, valamint a világ megváltoztatásának a víziója a leggyakrabban visszatérő vonások.<sup>453</sup>

Kevés fogalom jellemzi jobban a posztmodern és a vallás ambivalens viszonyát, mint a 'hit hovatarozás nélkül'. A fogalom, amely utal a szociológiai mérésekben tapasztalható ellentétes tendenciákra, többek között azt jelzi, hogy az intézményesült valláshoz tartozás lazulásával párhuzamosan nő a hit a halálon túli életben és a lélek létezésében. Mindez különösen igaz a fiatalok és a nők esetében.<sup>454</sup>

---

<sup>450</sup> „Ami létrejött, az nem szekuláris társadalom, hanem pogány társadalom– nem nyilvános bálványok nélküli társadalom, hanem a valóságos Isten helyett álisteneket imádó társadalom.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 257.

<sup>451</sup> „Minél mitológiátlanabbá válik a mindennapi élet, annál erősebb a vágy a spiritualitás újraéledésére. A spiritualitás a szekularizmusból nő ki. Vagy hívő módon fogalmazva: az évtizedeken át tartó istenbőjt után jön az új istenéhség.” Vö. ZULEHNER, P. M., *Igen a vallásra–nem az egyházra?* 20.

<sup>452</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 20.

<sup>453</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A vallás alakváltozásai korunkban*, 330.

<sup>454</sup> *Believing without belonging*. Vö. VOAS, D.– CROCKETT, A., *Religion in Britain: Neither believing nor belonging in Sociology* 39 (2005/2.), 11-28.



A posztmodern spiritualitás<sup>455</sup> jellemzője, hogy az egyén maga veszi kezébe vallási életének irányítását. Az intézményes egyházak nehézkesnek és tehernek megélt tekintélyével szemben a szentség változatos formáit kutatja, s vallásos érzülete sokszor keveredik az alternatív orvoslás, a gyógyítás és az ökológia iránti vonzalmával. Az élménytársadalom 'hívője' a spirituális élményt kereső ember, aki hitrendszerének a kialakítása során a boldogságérzetet igényli, itt és most.<sup>456</sup> A vallástól nem a túlvilági boldogságra való felkészítést várja, hanem egy olyan lelki megnyugvást, amely a jelenben ad erőt neki, s amely által önmagát elfogadhatónak tapasztalhatja meg. S bár megmarad a közösség iránti homályos vágy, ezt a vallásosságot a kötelezettségvállalás nélküli, laza kötődés jellemzi,<sup>457</sup> amely élményközösségként átmeneti és bármikor felülvizsgálható.<sup>458</sup>

A fenti igényeknek piaci kínálatot biztosító szinkretista *New Age* heterogén, lazán kapcsolódó nézetek gyűjteménye. Tekinthető tipikus posztmodern hitnek, kitágítva és elmosva a vallás határait.<sup>459</sup> Mozgalmában összefolynak a vallások, a mágia, a pszichoterápia és a művészet közötti határok.<sup>460</sup> Visszatükröződik benne a Szent általi megérintettség, ugyanakkor azt megpróbálja kommercializálni és lehúzni az emberi valóság szintjére. Két fő témája az önmegismerés és a valamihez való kapcsolódás. A személyiség megismerése végeredményben a 'bennem élő isten' és az egyéni képességek kibontakozása; a senki által felelősségre nem vonható ember pogány önimádata. A kapcsolódás keresése pedig többnyire a világ, a test, az elme és a kozmosz vonatkozásában kerül szóba. Spiritualizmusa egy idegen

---

<sup>455</sup> „Vajon a spiritualitás iránti érdeklődés ajtaján keresztül Isten tér vissza a kései modernség világába, vagy a spiritualitás jelenkori formája inkább annak a bizonyítéka, hogy a vallási élet elvilágiasodott, és a vallás a pszichikai élmények tartományába szorult vissza?” Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 108.

<sup>456</sup> Ezért is érezheti vonzónak sok kereső ember a *New Age* mozgalomhoz tartozó irányzatokat, mert azok jellemzője, hogy a szervezeti hangsúly helyett a személyességre fókuszálnak. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 227.

<sup>457</sup> Ezt támasztja alá a vallásszociológiai kutatás is. Vö. CAMERON, H, *Social capital in Britain: are Hall's membership figures a reliable guide?*, ARNOVA, Miami 2001.

<sup>458</sup> Vö. DIÓSI, D., *Participatio actuosa és a posztmodern* 191-193.

<sup>459</sup> „Ha pedig már minden lehet vallás, akkor semmi sem az, mert ez a fogalom már nem jelent semmit: ilyenkor a nyelv' vagy a 'diskurzus' fogalmával lesz egyenértékű.” Vö. KOLAKOWSKA, A., *Lehetséges-e a posztmodern vallás?*, 209.

<sup>460</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 106.

erőre való hagyatkozást jelent, mely különböző meditációs gyakorlatok útján az én felfedezésének ígéretével kecsegtet és egy esztétizált életet ajánl.<sup>461</sup>

A *New Age* a hagyományos vallásra –melyet spiritualitással váltana fel– barátságosan tekint az anyagvilág és a fogyasztás túlzott hangsúlyozásának elítélése okán, valamint a közösen értéknek tekintett holisztikus látásmód miatt; azonban kibékíthetetlen ellenségként is, amennyiben az immanens, bennünk élő isten mítosza összeegyeztethetetlen a kereszténység transzcendens Krisztusával.<sup>462</sup>

A posztmodern könnyed spiritualitásával szemben a keresztény lelkeség több, mint egy individualista jámborság, amely a vallás szubjektív elemeit domborítja ki.<sup>463</sup> A századok során sokféleképpen próbálta a teológia meghatározni a misztikát: ‘megnyílni a mélység előtt’, ‘a lelki ajándékok személyes elfogadása’, ‘élet a Szentlélekből’. Ám az egyház történelme során mindvégig lényegi eleme maradt ennek a spiritualitásnak a visszatérés Krisztus Lelkéhez, amely törekvés a lelki tökéletességre.<sup>464</sup> Hozzátartozik minden olyan kifejezési mód, amelyben az ember Istenhez fordulása megnyilvánul.<sup>465</sup>

A posztmodern irányzataival szemben fontos lenne a nyugati civilizáció tagjait újra megismertetni saját vallási hagyományuk lelkeségével és felajánlani azt a misztikát, amely a kinyilatkoztatás objektív misztériumát a szubjektumon át, az egyház energiájává teszi.<sup>466</sup>

A keresztény egyházaknak is fel kell mutatniuk a spiritualitás jeleit, hogy kompetens módon tudják segíteni az Istent kereső embereket– akik XVI. Benedek pápa szavaival már a pogányok udvarában vannak, egy lépésre az igazi templomtól.<sup>467</sup>

„Ezt a folyamatot nevezte Karl Rahner már évtizedekkel ezelőtt ‘*mystagogia*’-nak: beavatni az embert abba a titokba, amely gyökereiben már ott van az életében, besegíteni a szabadság minden eseményében önmagát kijelentő Isten szeretetének történetébe.”<sup>468</sup>

---

<sup>461</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 90-91.

<sup>462</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 226.

<sup>463</sup> „A misztikus minőség mindannak a sajátja, ami az üdvösség történelmének belső lényegére, mindenekelőtt magára Jézus Krisztusra vonatkozik.” Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*. 133.

<sup>464</sup> Vö. SCHÜTZ, C., *A keresztény szellemiség lexikona*, SZIT, Budapest 1993, 196-199.

<sup>465</sup> Vö. BEINERT, W., *A kereszténység*, 297.

<sup>466</sup> Mind a középkori hármassal: a megtisztulás, megvilágosodás és az egyesülés lépéseivel; de még inkább az utóbbi évtizedek hangsúlyai, melyek méltó kihívói a szinkretista irányzatoknak. Bemutatni a pillanat ‘örök pillanattá’ válásának a gondolatát és olyan keresztény misztikus kortársak gondolatait, mint Thomas Merton (1915-1968) vagy Thomas Keating (1923-2018). Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 159-186.

<sup>467</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 98.

A misztika<sup>469</sup> –amely nem egy elvont valóság, hanem valamennyi keresztény életében hívó szóként hat–, annak a megtapasztalása, hogy az ember a szentségek által részesévé válik az isteni életnek.<sup>470</sup> A lelkiség a Szent Lélek műve, mely Szent Pál apostol tanúsága szerint hozzátartozik a keresztény élethez, hiszen az istengyermekség feltétele.<sup>471</sup> A spiritualításban az egész ember fejeződik ki, s épp ezért számtalan formája lehetséges, a lelki szemlélődéstől a test mozdulatáig. Közösségi ügy is, s gyakorlati megvalósulásában az emberlét semmiféle megnyilvánulását nem zárja ki.<sup>472</sup>

A keresztény lelkiséget az is megkülönbözteti a szinkretista spiritualizmustól, hogy az egyház vallja, hogy nincs misztika diakónia nélkül. Mivel az egyház lényegi jegye, a krisztusi példát követő, feltétel nélküli szolgálat, ezért a keresztény hit gyümölcse nem lehet csupán az „önszeretet spirituális felfokozása.”<sup>473</sup>

Karl Rahner szavaival, a keresztény lelkiség „igyekszik olyan életteli és támaszt nyújtó spiritualitást kínálni, amely kulturális hatást is kifejtő erő lehet.”<sup>474</sup> A jövő keresztény spiritualitásáról pedig úgy vélekedik a jezsuita teológus, hogy az a keresztény kinyilatkoztatás lényegi tartalmaira fog koncentrálni, s mindenekelőtt Jézus keresztségét fogja az emberek elé állítani.<sup>475</sup>

A keresztény lelkiség számára lehetőséget kínál az a szellemi attitűd, miszerint a modern totális tudományos igénye ellen fellázadó posztmodern, az előbbi monopóliumait megkérdőjelezve, a gondolkodás új útjait fedezi fel, s állítja az egyén szolgálatába: a misztikát és az esztétikát.<sup>476</sup>

A *New Age* spiritualításával szemben képesnek kell lennünk felmutatni a liturgia gazdagságát. Azt a gazdagságot, amelyben jelen van a spiritualitás által áhított Isten-találkozás élménytapasztalata, ám sokkal több is ennél. A spiritualitás kifejezési formái között

<sup>468</sup> Vö. ZULEHNER, P. M., *Igen a vallásra–nem az egyházra?*, 21.

Karl Rahner és a mystagogia kapcsán lásd még: MELLOR, A., *Karl Rahner, Culture and Evangelization: New Approaches in an Australian Setting*, Leiden, Boston 2017, 118.

<sup>469</sup> A kereszténységben német nyelvterületen különösen gazdag a misztikus hagyomány, melynek fő letéteményesei a ferences, a domonkos és a ciszterci rendek voltak.

<sup>470</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*. 135.

<sup>471</sup> Róm 8,13-17.

<sup>472</sup> Vö. BEINERT, W., *A kereszténység*, 297.

<sup>473</sup> Vö. ZULEHNER, P. M., *Igen a vallásra–nem az egyházra?* 23-24.

<sup>474</sup> Vö. RAHNER, K., *Egyházreform. Lehetőség és feladat*, Egyházforum Kiadó, Budapest 1994, 37.

<sup>475</sup> Vö. RAHNER, K., *A jövő egyházának spiritualitása* in *Vigilia* (2012/12.), 894.

<sup>476</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 17-18.

különleges helyet foglal el, mert „az a pont, ahol a külső szemlélő általában megláthatja egy egyházi közösség ünneplő arcát.”<sup>477</sup>

Szemben a *New Age* szertartásaival, a liturgiában tapasztalt élmény célja nem horizontális, nem önigazoló, hanem a transzcendens általi megérintettség állapota, az emberi egzisztencia drámáját beragyogó „Istennek a szubjektumhoz intézett, őt egzisztenciálisan érintő személyes ‘kinyilatkoztatása’.”<sup>478</sup> A liturgia választ adhat a kereső ember őszinte, ám eltévedt esztétikai éhsége. A liturgikus szépség több mint csillogó máz, több mint esztétikai gyönyör. Benne, általa az isteni abszolút széppel nyílik lehetősége az embernek találkozni, amikor a szép áhítatában az immanens és a transzcendens lét egy pillanatra összeér.

A korunkban tapasztalható sokszor kusza szinkretizmusként ható spirituális érdeklődésben az egyháznak mernie kell felismerni a keresés és a nyitottság őszinteségét és építenie rá evangelizációja során. Számolnia kell viszont azzal a jelenséggel is, hogy a posztmodern spirituális érdeklődése nemcsak történelmi keresztény gyökereit veszítette el, hanem sokszor csupán az átmeneti, lelki felüdülés kereséséről, a gyors feltöltődés iránti vágyról szól. Ennek antropológiai magyarázata, hogy szemben a *cultura christiana* emberével, aki életét küzdelmes útként látta, morális tettként, addig a *homo postmodernus* ‘szép élet projektjének’ a döntő kérdése, hogy ‘én mit akarok?’, ‘mitől érzem jól magam?’<sup>479</sup>

A keresztény evangelizációnak új feladatokkal szolgál ez a megváltozott helyzet, hiszen a posztmodern darabjaira hullott kulturális világában az is kihívássá vált, hogy felismerjük, ami értékes és valódi tartalommal bír. „A posztmodern légkör hosszú távon az utánzás, a vég nélküli önreflexió világát hozta létre, amely nem sokat tesz azért, hogy előbbre vigye a teremtés ügyét. Nagy a kísértés, hogy erre egy olyan stílus vagy hitrendszer keresésével reagáljunk, amely kiszabadít bennünket az igazságtalanságok labirintusából, és ismét világosan megfogalmazza, miként van jelen a szent, sérthetetlen hatalom a történelemben.”<sup>480</sup>

---

<sup>477</sup> Vö. BEINERT, W., *A kereszténység*, 299.

<sup>478</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 130-131.

<sup>479</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 118-119.

<sup>480</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 88.

#### 1.4. A vallásszociológia segítségül hívása

Az újkori tudomány megszületése óta megkerülhetetlen tényezővé vált a szociológia. Feltevései, kutatásai, mint kvantitatív, mind pedig kvalitatív mérőszámai alapján támpontot képesek adni a valláskutatás számára. Ezért az egyház és a posztmodern vizsgálatok röviden szükségszerű utalni a vallásszociológia eredményeire. Mivel azonban a posztmodern vallásosság sajátosságai miatt a korábbi, hagyományosnak számító mérések félrevezetőek lehetnek, szükségessé válik egyes mintavételek kritikus összehasonlítása és a mögöttük húzódó jelenségek megértése.<sup>481</sup>

Az utóbbi évtizedek ezen a területen is nagy változást hoztak. Ahogy korábban említést tett róla a dolgozat, a szekularizáció paradigmája egyre inkább meginogni látszik.<sup>482</sup> Ezt támasztják alá a vallásszociológia mintavételei is. Azt láthatjuk, hogy a szekularizációs paradigma várakozásaival ellentétben<sup>483</sup> a vallás központi szerepet játszik napjaink társadalmában.<sup>484</sup> Így nem lehet „hözrendelni sem a múlthoz, sem a peremhelyzetekhez.”<sup>485</sup> A világvallások, a modern és a posztmodern irányzatok ellenére sem váltak marginálissá, sőt számos földrajzi vagy társadalmi területen jelentőségük tovább nőtt. Az adatok összegyűjtése mellett a vallásszociológia arra is kísérletet tesz, hogy értelmezze a vallás és az egyén kölcsönösen egymásra ható jelenségét. Ugyan kisebb lett az aktív vallásgyakorlók száma, ám nekik növekvő eredményeik vannak a hit továbbadásának

---

<sup>481</sup> Vö. TOMKA, M., *A vallásosság mérése. Módszertani tépelődések in Magyar Pszichológiai Szemle*, Budapest (1973/1-2.), 122-135.

<sup>482</sup> Amit a szekularizációs paradigma jelentett Európában, ahhoz mérhető egyeduralkodó elmélet a XX. századi Egyesült Államok vallásszociológiai kutatásában az RDE, a racionális döntés elmélete. Az angolul RCT, *Rational Choice Theory* fő alapját az a meggyőződés adja, hogy a vallási pluralizmus és a vallási aktivitás között pozitív kapcsolat van, mert a vallási piac bőséges kínálata a keresletet is ösztönzi. Hátterében az a különbség húzódik meg, hogy amíg az európai közgondolkodásban az egyházakra, mint szolgáltató intézményekre tekintenek, addig az amerikai szemléletmódhoz közelebb áll a fogyasztás típusú megközelítés. Vö. SIMPSON, J., *The Stark-Bainbridge theory of religion in Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990/3.), 367-371.

<sup>483</sup> „A vallásszociológia a hetvenes években a templom nélküli városról bocsátkozott jóslatokba.” Vö. ZULEHNER, P. M., *Igen a vallásra–nem az egyházra?*, 9.

<sup>484</sup> „Ha csupán az a kérdés, hogy Nagy-Britannia és Nyugat-Európa nagy része azon az úton haladt tovább, amely az 1960-as években nyílt meg, vagyis társadalmi szinten egyre távolodunk az egyház tanítása szerinti vallásosságtól. Ám ha a népi hiedelmek és szokások fennmaradására, illetve a nem evilági hatalmakról és jelenségekről való vélekedésekre is kiterjesztjük a kérdést, akkor bizony még sokkal távolabb vagyunk a 'varázstalanítástól' mint sokan hinni szeretnék.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 6.

<sup>485</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 16.

küldetésében. E téren azonban a felekezetek közötti határ halványulni látszik, s egyre inkább a keresztények és a nem keresztények közötti megkülönböztetés erősödik meg.<sup>486</sup>

A nyugati civilizáció másik nagy részével, az Egyesült Államokkal ellentétben, Európa kevésbé illeszkedik a vallási reneszánsz<sup>487</sup> világszinten tapasztalható jelenségéhez.<sup>488</sup> Bár a szekularizációs elmélet nem igazolta önmagát, s bizonyos értelemben a vallás virágzik, –s minden kétséget felülmúlóan egyre nő a spiritualitás iránti fogékonyság–, Európa vallási élete akkor is változóban van.<sup>489</sup> Grace Davie e változás sarokpontjainak a hitet és a hovatartozást tartja, s nem látja valószínűnek sem a szekularizáció felerősödését, sem pedig a 'piaci úrben', amerikai mintára kialakuló vallási kínálat gazdagodását. Azt valószínűsíti, hogy egyfelől a vallási helyettesítéssel<sup>490</sup> kell majd szembenéznünk, másfelől pedig a vallásgyakorlás a kötelességtől még inkább a választás alapján történő fogyasztás felé tolódik majd el; természetesen az európai kultúra karaktereinek megfelelő módon.<sup>491</sup>

Azt már most tapasztalhatjuk, hogy az európai történelmi egyházak immár nem képesek a többség igazodási pontjait megszabni. Különösen rossz a helyzet a fiatalok esetében. Az európai fiatalok többségét a történelmi egyházak nem tudják elérni a hagyományos csatornáikon keresztül.<sup>492</sup> Ebben a generációban az istenkép arctalanná vált, s egy megfoghatatlan szellemet, energiát vagy életerőt takar.<sup>493</sup> A vallásszociológiai kérdőívek kitöltésekor egyre többen vallják magukat 'spirituálisnak, de nem vallásosnak'.<sup>494</sup> Szintén

<sup>486</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 186.

<sup>487</sup> Azonban mind az iszlám megújulási mozgalmakban, mind a kereszténység afrikai-, ázsiai terjedésében, valamint a pünkösdista mozgalmakban is tagadhatatlanul felismerhető az Észak és a Dél egyre inkább növekvő különbsége. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 291.

<sup>488</sup> Sok egyéb mellett döntő különbségnek számít, hogy az Egyesült Államokban eleve olyan pluralizált vallási tér jött létre, amelyben az állam bátorítónan lépett fel a vallásokkal szemben. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 101.

<sup>489</sup> „Mára az egységes vallási miliók is a múlthoz tartoznak. A keresztény közösségek Európában nagyrészt kreatív kisebbségekké váltak.” Vö. VÁRSZEGI, A., *A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai*, 91.

<sup>490</sup> A vallási helyettesítésen a vallásszociológia azt a gyakorlatot érti, amikor egy aktív kisebbség, a többség által támogatva, s kulturális formáiban megértve gyakorolja a vallást. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 178-180.

<sup>491</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 111-112.

<sup>492</sup> A fiatalok többsége azért nem tekint várakozással az egyházra, mert egzisztenciális szempontból marginálisnak tartják. Vö. FERENC pápa, *Christus Vivit*, 40.

<sup>493</sup> Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 63.

<sup>494</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 105.

ezek a mintavételek mutatják, hogy a széles közvélemény számára a történelmi egyházakhoz kötődő asszociációk közül előkelő helyen állnak a dogmatizmus, a túlszabályozott közösségi szerepek és a korlátok, míg a spiritualitáshoz a bölcsességet, önfejlesztést és a laza közösségi struktúrákat kötik.<sup>495</sup>

Ugyanakkor a történelmi egyházak milliók életében változatlanul az identitás legfőbb támpontjait adják, s még nagyobb tömegek számára számítanak fontos kulturális értékek hordozóinak, valamint olyan közszolgáltatóknak, melyeket a születés, az esküvő és a halál eseményeikor segítségül hívhatnak.<sup>496</sup> A fiatalok pedig képesek a szemlélődés alkalmaira, csak meg kell találni az őket megszólítani tudó stílust és hangot.<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 386.

<sup>496</sup> „Különbséget kell tennünk vallás és vallásosság között. A vallás társadalmi-kulturális rendszerként magába foglalja a vallási kultúrán, erkölcsön, szimbólumrendszeren, a világ értelmezésén, az élet értelmére és a lét céljára vonatkozó meghatározásokon kívül azt a kötelességet is, amely ennek a kultúrának a hordozója, valamint azt a szervezetet is, amely ennek a közösségnek a vallási, kulturális önazonosságát képviseli. A vallásosság ellenben nem közösséghez, hanem egyénhez köthető fogalom, s az individuum valláshoz való viszonyát jelöli.” Vö. DIÓSI, D., *Egyház és posztmodern*, 86-87.

<sup>497</sup> A fiatalok evangélium általi megszólíthatóságot példázzák az ifjúsági világtalálkozók, a stadionokat megtöltő dicsőítő események és számos gyülekezet virágzó ifjúsági csoportjai is.

Vö. FERENC pápa, *Christus Vivit*, 224.

## 2. A XX. század második felének új teológiai hangsúlyai

### 2.1. Rövid kitekintés: A *nouvelle théologie* és a II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai változások a római katolikus egyházban

A II. Vatikáni Zsinat előtt –amely cselekvés kívánt lenni, s nem pusztán megszólalás<sup>498</sup>–, hosszú időn keresztül az újskolasztika határozta meg az egyház tanfejlődésének a menetét. Az évszázadokig megkérdőjelezhetetlen fogalmi keretet adó arisztotelészi filozófia fogalomkészlete, s a tomista teológia dogmatikus hagyománya<sup>499</sup> azonban a XX. század első felére egyre több teológus számára bizonyult szűknek. „A XX. század eleji liturgikus és biblikus megújulás<sup>500</sup> tette lehetővé a hittudomány reformjának a kezdetét. Ezt az irányzatot képviselte a *nouvelle théologie*.”<sup>501</sup>

Az 1930-as, 1940-es és 1950-es évek évek teológiai mozgalmában erős francia nyelvi túlsúllyal találkozhatunk, s főbb képviselői többsége domonkos vagy jezsuita szerzetes volt. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a *nouvelle théologie* gondolkodói közül többen nem

<sup>498</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 6.

<sup>499</sup> „A tomisták nem végezték el a különbségtétel és az integráció, az értelmezés, az újraformálás, a megtisztítás és a megszabadítás munkáját, amelyet a gondolkodás és a kultúra újkori viszontagságai tettek szükségessé.” Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 213.

<sup>500</sup> A XX. század elején, már jóval a *nouvelle théologie*-t megelőzően is jelentős teológiai megújulás ment végbe. Elsőként az ekkleziológiában, ahol egyre nagyobb teret kapott az egyháznak a hívők közösségeként való felfogása, valamint megerősödött az egyház felfogásának Krisztusközpontú dimenziója. XII. Piusz pápa *Mystici corporis Christi* (1943) kezdetű enciklikája pedig Krisztus misztikus testére helyezte a hangsúlyt, s hozzájárult a történelmi Jézus iránti teológiai érdeklődés növekedéséhez. Mindezek mellett a liturgikus mozgalom az egyház misztériumának a megünneplésére törekedett; s megnőtt az érdeklődés a konkrét, mindennapi élet iránt. Az 1917-ben megjelent új törvénykönyv, a *Codex Iuris Canonici*, az egyházi törvénykezés megújulását eredményezte. Az 1931-ben kiadott *Quadragesimo anno* pedig az egyház szociális tanítását tette láthatóbbá, s lassanként egyre jobban előtérbe került az ökumenizmus iránti egyházi nyitottság is. Ezen változásoknak, XII. Piusz pápa mellett, olyan teológusok voltak az előmozdítói, mint Romano Guardini és Odo Casel (1886-1948). Látható tehát, hogy a *nouvelle théologie* nem előzmények nélküli, hanem egy termékeny és élő egyházi korszak gyümölcse. Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie. Új teológia. A modernizmus örököse, a II. Vatikáni Zsinat előfutára*, SZIT, Budapest 2018, 65-68.

Magyar szempontból pedig meg kell említeni Prohászka Ottokár munkásságát, különös hangsúllyal a *Modern katolicizmus* című művére. Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, 76.

<sup>501</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Teológiai irányzatok az Egyházban in Teológia*, (2015/1-2.), 41.



fogadták el a mozgalomhoz való tartozásukat.<sup>502</sup> Ennek a háttérében, a fogalom nehéz lehatárolhatósága mellett az húzódik meg, hogy az újskolasztika beszűkült gondolati kereteinek jó szándékú tágítási kísérletét valamennyien az egyház Tanítóhivatalával összhangban képzelték el. Igaz ez akkor is, ha több újító teológus kényszerült állításai megváltoztatására vagy kerültek műveik Indexre.<sup>503</sup> Mivel gondolkodásuk hidat képviselt a modernizmus krízise és a Zsinat között, képviselőinek többször kellett megküzdniük a modernista váddal is.<sup>504</sup>

A *nouvelle théologie* fő célja egy olyan teológia megalkotása volt, amely a hit forrásai felé fordul, s nem csupán a skolasztika rendszerére támaszkodik. A teológia és az élő hit kapcsolatát kívánták helyreállítani,<sup>505</sup> a történelmi szemlélet, a történelmi forrásokhoz való visszatérés által. Méltó helyet kívántak biztosítani a történelemnek a teológiai kutatáson belül, a kinyilatkoztatásból, mint történelmi eseményből kiindulva. Szent Tamás kommentátorai helyett pedig magából a tamási életműből kívánták értelmezni a teológiát. A spekulatív teológia változatlan pozitív megítélése mellett új hangsúlyként jelenik meg a pozitív teológia művelése, azaz a teológia építőköveinek a keresése a hit forrásaiban, a Bibliában, a liturgiában és a patrisztikus hagyományban.<sup>506</sup> Az irányzat érdeklődve fordult a hit szimbolikus összetevői felé, „mint a megismerés alapzatát alkotó nem-fogalmi tartomány” felé és a liturgiát az Istennel való kapcsolat színtereként értelmezte.<sup>507</sup> A *nouvelle théologie* teológusai kritikusan viszonyultak a neoskolaszticizmushoz, s sem magukat, sem

<sup>502</sup> Sem Yves Congar, sem Henri de Lubac nem fogadta el, még a Zsinat után sem, hogy köze lenne a *nouvelle théologie*-hoz. Sőt, mindketten megkérdőjelezték az irányzat létezését, körülírhatatlan mítoszhoz hasonlítva azt. Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 31-32.

<sup>503</sup> 1946-ban a jezsuita rend előljárói előtt tartott beszédében XII. Piusz pápa elítélte a *nouvelle théologie*-t. Vö. *Il venerato Discorso del Sommo Pontifice alla XXIX Congregazione Generale della Compagnia di Gesù* in *L'Osservatore Romano*, (1946. szeptember 19.), 1.

1950-ben pedig a *Humani generis* enciklikában, bár név szerint nem említi a pápa a *nouvelle théologie*-t, elvetette azon új teológiai irányzatokat –köztük a historizmust–, amelyek megsértik a hit igazságát. Vö. XII. PIUS pápa, *Humani generis* in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), 561-578.

<sup>504</sup> Réginald Garrigou–Lagrange (1877-1964) befolyásos római teológus szerint a *nouvelle théologie* a modernizmushoz vezet vissza. Vö. GARRIGOU–LAGRANGE, R., *Hová vezet minket az új teológia?* in *Tanítvány*, Budapest 2014, 54-73.

<sup>505</sup> „Ez volt az elsődleges kritika, amelyet a *nouvelle théologie* képviselői az uralkodó katolikus teológiai intézménynek címeztek: elvágta vagy legalábbis eltorzította az egyház és a világ, a hit és az élet, a hit forrásai és a teológia között fennálló természetes kapcsolatot.” Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 37.

<sup>506</sup> Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 37-38.

<sup>507</sup> Vö. LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz, Budapest 1998, 50-51.

munkásságukat nem akarták a neoskolasztika határai közé szorítani. Úgy vélték, hogy „a neoskolaszticizmus a filozófiai metafizika olyan formája, amelyben a fogalmi rendszer foglalja el a fő helyet a teológia, a hit és az élet kapcsolata között. A neoskolaszticizmus szűkre szabott kényszerzubbonya azonban nem volt nyitott a valóságra és a történelemre.”<sup>508</sup> Szintén forradalmi erővel hatott, hogy a hivatalos latin helyett a francia vált a teológiai irányzat meghatározó nyelvivé.

Összességében elmondható, hogy a teológia valamennyi területét érintő *nouvelle théologie*, a XX. század első felében uralkodó következtető teológiai gondolkodás, másnéven a ‘*Denzingertheologie*’ ellen szólalt fel. Azon gyakorlat ellen, miszerint, az érvelés technikájára korlátozódott teológia egyetlen feladata a dogmatikai rendszer megerősítése és a következtetések levonása, a Tanítóhivatal útmutatásai mellett.<sup>509</sup>

A *nouvelle théologie* első hullámának legjelentősebb alakjai francia domonkosok voltak: Marie–Dominique Chenu (1895-1990), Yves Congar (1904-1995) és Henri–Marie Féret (1904-1992). Fő törekvésük a szent tamási tomizmushoz való visszatérés volt. A következő évtized irányadó teológusai, a forrásteológiához köthető francia jezsuiták: Henri Boulliard (1908-1981), Jean Daniélou (1905-1974) és Henri de Lubac (1896-1991).<sup>510</sup> A második hullám legfőbb jellemzőjének a hit forrásaihoz való visszatérés tekinthető, amely törekvés mögött Maurice Blondel befolyása húzódik meg. A francia gondolkodó *L’Action* című művében az élő tradíció fontosságára és az immanencia módszerére hívta fel a figyelmet.<sup>511</sup> A számtalan kiváló írás közül Henri de Lubac *Surnaturel*<sup>512</sup> (Álomvilág) című munkája a legjelentősebb, melyben Lubac a katolikus teológia és a kortárs gondolkodás közötti kapcsolatot kívánta helyreállítani; a neoskolasztika számára hatalmas kihívást jelentve. A harmadik, s egyben utolsó fázis –amely során a mozgalom nemzetközivé vált–, a Zsinat előtti évtizedet foglalta magában, s olyan képviselők tartoztak hozzá, mint Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Edward Schillebeeckx (1914-2009) és Piet Schoonenberg (1911-1999).

---

<sup>508</sup> Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 38.

<sup>509</sup> Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 39-40.

<sup>510</sup> A mozgalom előfutáraihoz szokás sorolni a Tübingeni iskolát, s tanárát Johann Adam Möhler-t (1796-1838), valamint John Henry Newman (1801-1890) bíborost is. Az irányzat közvetlen, XX. századi szellemi előzményeit kutatva pedig olyan, tomista –azonban a tomizmus gazdagságának belső pluralizmusát tükröző– gondolkodókra bukkanunk, mint Jacques Maritain és Joseph Maréchal (1878-1944).

<sup>511</sup> Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 81.

<sup>512</sup> Vö. LUBAC, H. de, *Surnaturel: Études historiques*, Cerf, Párizs 1946.

A teológiai hangsúlyok mellett a változások fontos előmozdítója volt az a tény, hogy az egyház a megváltozott környezetben képes volt a kortársak számára érthető módon megfogalmazni önnön küldetését. Tette mindezt azon keserű ütközések után, melyek következtében elveszítette a fiatalok, az értelmiségiek és a munkások többségét és nem tudott választ találni sem a pasztorális, sem az ökumenikus kérdésekre. Ezek, a társadalom mezejéről való kiszorulásra utaló jelek készítették az egyházat arra, hogy befelé tekintve, belső lényegét keresse és fogalmazza meg a II. Vatikáni Zsinaton.<sup>513</sup>

Az új teológia által megkezdett folyamat a teológia megújulásáról szóló *Optatam totius*<sup>514</sup> zsinati határozatban tetőződött be, amely új alapokra emelte az Istenről szóló tudás struktúráit. A dokumentum a zsinati nyitás jegyében, a fontos papképzési reformok mellett, a világi hívők számára is előírta a hit ismereteiben való jártasság növekedésének a szükségességét. Az *Optatam totius* az *aggiornamento* definícióját adja, amikor arról beszél, hogy „tanítsa meg őket arra, hogy az emberi problémák megoldását a kinyilatkoztatás fényénél keressék, a kinyilatkoztatott örök igazságokat az emberi dolgok változó világára alkalmazzák; s végül tudják az igazságokat korszerűen közölni embertársaikkal.”<sup>515</sup>

A *nouvelle théologie* Zsinatra gyakorolt hatásai közül a legszembeszökőbb példák a *Dei verbum* dogmatikus konstitúciónak a hit forrásaira hangsúlyt helyező teológiája és a *Gaudium et spes* azon irányultsága, ahogy az idők jeleit meghallva a saját kortársai felé forduljon.<sup>516</sup> Az idők jeleinek a meghallása –amely a XX. század teológiájának egyik legnagyobb újdonsága–, abban fogalmazódott meg, hogy a XIX. század óta irányadó antimodernista bezárkózás helyett, az egyház a világgal folytatandó párbeszédet választotta. Ez a dialógus, a mai léthelyzetekből kiindulva, a cselekvő hit által a XX. századi ember kérdéseire is válaszokat kívánt nyújtani. A Zsinat, s különös hangsúllyal a *Gaudium et spes* dokumentum megadta az elméleti keretet ehhez a dialógushoz.<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> Vö. JITIANU, L., *A tegnapi zsinat mai szemmel. Új pünkösdre várva* in *Varia Theologica. A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, SZIT, Budapest 2013, 295-296.

<sup>514</sup> Vö. *Optatam totius* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2007, 337-366.

<sup>515</sup> Vö. *Optatam totius*, 16

<sup>516</sup> A Zsinat alatt a *nouvelle théologie* korábban elítélt vagy elmozdított tagjait rehabilitálták és többen szakértő teológusként voltak jelen a tanácskozásokon. A mozgalommal asszociált negatív tartalmakat pedig a Zsinat pozitívvá formálta át. Vö. METTEPENNINGEN, J., *Nouvelle Théologie*, 84.

<sup>517</sup> Vö. TOMKA, F.–TOMKA, M., *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 471.

Az alábbiakban a dolgozat rövid összefoglalást nyújt a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb teológiai újdonságairól, s a legjelentősebb hangsúlyairól.<sup>518</sup>

A Zsinat, a forradalmian új teológiai meglátások mellett, számos olyan, a mindennapokban jelenlévő egyházi gyakorlatot is szentesített, amelyek a katolikus hitélet valóságában már széles körben elterjedtek voltak. Így például a zsinati dokumentumok ösztönözték a világiak apostolkodását, a Biblia gyakoribb olvasását, támogatták az ökumenikus törekvéseket és a békéért folyó nemzetközi együttműködésekben való katolikus részvételt.

A Zsinat –igaz épített az előző évek kezdeményezéseire–, teljesen megújította a liturgiát, a teológiai kultusz szépségét és igazságát állítva a hívő közösség ünneplésének a középpontjába.<sup>519</sup> A trienti *koncílium* óta uralkodó szemléletet, miszerint a mise Krisztus keresztáldozatával egyesült áldozat, kiegészítette a húsvéti misztérium feltámadásának a hangsúlyozásával és az utolsó vacsora megjelenítésének a képével; valamint kidomborította az igeliturgia jelentőségét. Azzal, hogy a keresztséget a keresztény élet alapjaként határozta meg, nemcsak a szentségi jelleget emelte ki, hanem magát az egyházat is tágabban fogta fel, hiszen minden megkeresztelt személy hozzá tartozik. Ehhez kapcsolódó teológiai újdonság volt, hogy vallotta a meg nem keresztelt emberek üdvösségének elvi lehetőségét.

A Zsinat egyik legfontosabb vonása a krisztológiai dimenziója, melyhez kapcsolódóan középpontba állította a szolgáló és falszabadító Krisztust, hangsúlyozva a szegények és a szenvedők reményét.

A zsinati atyák síkra szálltak a gazdasági és politikai egyenlőtlenségek ellen és az elnyomás valamennyi formáját elítélték, ugyanakkor pozitívan szóltak az egyesületi, politikai, közösségi tevékenységekről. A II. Vatikáni Zsinat vallotta a vallásszabadságot, az államhatalomtól függetlenül, lelkiismereti alapon választott vallási-, és erkölcsi normák szabad megválasztásának a jogát. Ez a szabadság azonban a lelkiismerethez kapcsolódik, s az ahhoz való hűség rokonná teszi a keresztényeket a többi emberrel, akik az igazságot keresik „az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában.”<sup>520</sup> A Zsinat tanúságot tesz minden ember méltósága mellett, amely előmozdítja, hogy a személy belső kötelességtudatából fakadóan felelős szabadsággal cselekedhessen.<sup>521</sup> A családdal kapcsolatban a házasság és születendő gyermek védelmét és

<sup>518</sup> Az alábbi felsorolásban John W. O'Malley (1927-) jezsuita teológus összefoglalását veszi alapul a dolgozat. Vö. O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015, 396-420.

<sup>519</sup> Vö. LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 404.

<sup>520</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 16.

<sup>521</sup> Vö. *Dignitatis humanae*, 1.

értékét hangsúlyozták a püspökök. Ebben a dimenzióban is kiemelték a laikusok 'világi papságát' és meghívásukat az életszentségre. Hirdették a *sensus fidei*-t és a világiakat az egyház küldetésében való részvételre buzdították, különösen a mindennapi élet területein.

A püspököket, klerikusokat és általában a hatalommal bíró embereket a Zsinat a szolgálat eszményére emlékeztette. A papképzésben, meghagyva Aquinói Szent Tamás szerepének a fontosságát, a Szentírást tette a Zsinat a teológia lelkévé és hasznos segítségként ajánlotta a modern Szentírás-tudomány módszereit.

A II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb szemléletváltása a párbeszéd, mint elsődleges kommunikációs csatorna előtérbe kerülése volt. Ez a dialógus egyfajta „ráhallgatást jelent arra, ahogyan egy kultúra, spiritualitás vagy praxis kimondja önnön lényegét és vágyakozását, s akként nyilvánul meg, ami önmaga, amit hisz, amit keres.”<sup>522</sup> A II. Vatikánumban a katolicizmus párbeszédet kezdett a más vallású csoportokkal, különös hangsúllyal, a zsidósággal.

A püspökök, megértve az idők jeleit, figyelmet szenteltek a társadalmi változásoknak, s reagáltak a tudomány dinamikus természetképre.<sup>523</sup> Felismerve, hogy a katolicizmus immár világegyházzá lett, s látva a gyarmatosítás alóli politikai függetlenedéseket, az új egyházaknak azt javasolták a zsinati atyák, hogy alkalmazkodjanak a helyi kultúrákhoz, a liturgia, a teológia és a filozófia szintjén is.

A Zsinat nyelvezetéről elmondható, hogy mindenekelőtt lelkipásztori és dialogikus, valamint visszatért az első évezred retorikai és költői stílusához, szemben az utóbbi századokban túlsúlyba kerülő polemikus, jogi beszédmóddal.<sup>524</sup> Ez a nyelv hermeneutikai és liturgikus nyelv is, mert „a hit szavát a liturgiában hirdetjük és hallgatjuk, ott fogadjuk be és

---

<sup>522</sup> Vö. LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 32.

<sup>523</sup> „A zsinat világosan érzekelte, hogy az egyház a modern világban létezik: nem a világ fölött, nem a világ alatt, és nem is a világ mellett vagy a világ ellenében. Ezért mindenki máshoz hasonlóan, aki a világban él, az egyháznak is felelősséget kell vállalnia a világ jóllétéért, és nem elégedhet meg azzal, hogy bírálja azt, amit rossznak ítél a világban.” Vö. O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, 404.

<sup>524</sup> A Zsinat nyelvében és stílusában „a katolicizmus két különböző felfogása tárul elénk: parancs helyett meghívás, jogszabályok helyett eszmények, tételes megfogalmazás helyett misztérium, fenyegetés helyett meggyőzés, kényszerítés helyett a lelkiismeret követése, monológ helyett dialógus, uralkodás helyett szolgálat, visszahúzódnás helyett integrálódás, hierarchikus viszonyok helyett partneri viszonyok, kizárás helyett befogadás, ellenségeskedés helyett barátság, versengés helyett összefogás, gyanúsítgatás helyett bizalom, statikus megtorpanás helyett folyamatos haladás, passzív engedelmesség helyett aktív elköteleződés, hibakeresés helyett értékelés, előírások követése helyett elvhűség, a külső viselkedés megváltoztatása helyett belső elfogadás.” Vö. O'MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, 414-415.

fontoljuk meg. A liturgia a nyelv bámulatra méltó helye.”<sup>525</sup> A zsinati szövegek hangnemét az jellemzi, hogy az ontológiai struktúrát a történeti dinamika váltotta fel, a fogalom rideg szilárdságát pedig a kép szuggesztivitása.<sup>526</sup>

A különböző teológiai-, és kulturális háttérrel és a más-más célokkal, reményekkel érkező püspökök többnyire a részletkérdésekben ütköztették véleményeiket, de a háttérben három döntő fontosságú kérdés állt.<sup>527</sup> Ezek: a változásokra való egyházi reagálás, a központ és a periféria viszonya, valamint a vezetési stílus, azaz az egyház működési formájának a kérdése. A változáshoz való viszonyulás<sup>528</sup> annak a *dichotómiának* a keretei között válik érthetővé, ha figyelembe vesszük, hogy a kereszténység lényegéből fakadóan konzervatív közösség, amennyiben küldetése egy több évszázados üzenet hiteles továbbadása. Ugyanakkor ez az üzenet, belépve a történelembe, igényli, hogy aktualizálva adják tovább, s hogy minden kultúrához, emberhez a saját fogalmi keretei között, értelmezhetően jusson el.<sup>529</sup> Az utóbbi két kérdés kapcsán merült fel a Zsinat egyik központi témája, a kollegialitás. A Zsinatnak sikerült a pápai primátus dogmájának sérülése nélkül forradalmi módon megújítani a kollegialitás szerepét az egyházban.<sup>530</sup>

A II. Vatikáni Zsinat olyan szintézist alkotott, amely prófétai módon újszerű, mégis minden betűjében az egyház évezredek hagyományából táplálkozik. Egy kaotikus, háború utáni világban fogalmaz meg olyan szelíd üzenetet, amely az emberiség legmélyebb vágyaira rezonál. A Zsinat az egyház életerejéről tett bizonyosságot, a többi keresztény egyházra is mély hatást gyakorolva és reményt adva az emberiség számára.<sup>531</sup> Ránk vár azonban a feladat, hogy tanítását megértve „a hit lényegi magvát kiszabadítsuk a ráakódott héjak alól, s erőt és mozgást adjunk e magnak.”<sup>532</sup>

<sup>525</sup> Vö. LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 410.

<sup>526</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 136-137.

<sup>527</sup> Különösen hangsúlyos volt ez a legtöbb vitát kiváltó dokumentumok, a *Nostra aetate*, a *Dignitatis humanae* és a *Gaudium et spes* elfogadása során.

<sup>528</sup> A zsinati atyák közül valamennyien egyetértettek a korszerűsítés és a fejlődés szükségszerűségében, de nagy különbségek adódtak abban, hogy ezeknek hol húzódnak a határai.

<sup>529</sup> „Maga János pápa tűzte a zsinat napirendjére azzal, hogy a zsinat feladatának az *aggiornamento*-t jelölte meg, és a zsinatot megnyitó beszédében kijelentette, hogy az egyház által közvetített üzenet azonos ugyan, de kifejezésmódja változhat.” Vö. O’MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, 406.

<sup>530</sup> Vö. O’MALLEY, J. W. SJ, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, 405-420.

<sup>531</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 6.

<sup>532</sup> Vö. RATZINGER, J., *Beszélgés a hitről Vittorio Messorival*, Vigilia Kiadó, Budapest 1990.

A jelen keretek között a dolgozat csak utalni tud arra, hogy az egyház nagy eseményeihez tartozó, korszakalkotó és minden korábbi zsinatot felülmúlóan egyetemes II. Vatikánum számos területen elérte célkitűzéseit. Igaz ez az idők jeleinek meghallása, a megújulás,<sup>533</sup> az *aggiornamento*, a kollegialitás, a *communio*,<sup>534</sup> a pasztorizáció és a liturgia területein egyaránt. Számos terület azonban napjainkban is megújulásra szorul. Egyrészt, jelentkeztek a Zsinat óta új kihívások –a posztmodern kapcsán, vagy az ökológia és a bioetika területein–, másrészt vannak olyan, az egyház előtt álló feladatok, melyek vagy a Zsinat reformjainak meg nem valósításából fakadnak, vagy annak túlzott optimizmusa, illetve számos kérdésben kompromisszumos eredménye hagyta örökül. Ez a kettősség azt eredményezi, hogy egyszerre látjuk, éljük meg az egyházban a megújulást, s tapasztaljuk más területeken az egyház válságát vagy a reformok elhalványulását. A Zsinat lüktető újjászületése és lelkesedése mára jelentősen elhalványult. De minden aggódó kritika és a tennivalók gondos számbavétele mellett is reményt és bizodalmat adhat az a felismerés, hogy a Zsinat az egyház *Magna Chartájaként* biztos útjelző vándorlásunk során.<sup>535</sup> Ahogy Jacques Maritain összegezte röviddel az események után: „Öröm arra gondolni, hogy a szabadság helyes eszméje –azon szabadságé, amelyre az ember lénye legmélyén vágyik, s amely a szellem egyik kiváltsága– immár elismerést és tiszteletet kap, mint a keresztény bölcsesség nagy vezéreszméinek egyike; s ugyanúgy az emberi személynek, méltóságának és jogainak helyes eszméje is.”<sup>536</sup>

A Zsinatot követő évtizedek szintén a teológia gazdagságáról tettek bizonyosságot:<sup>537</sup> a kétezer éve szilárd alapot adó hagyomány változatlan tekintélye mellett, a megváltozott idők

---

<sup>533</sup> „A II. Vatikáni Zsinat olyan jelentőségű és mértékű horizontváltást vitt végbe az egész egyházban, amilyenre még nemigen volt példa a történelemben.” Vö. ŐRSY, L., SJ, *Új horizont felé in Vigilia*, Budapest, (1994/8.), 568.

<sup>534</sup> A *communio* lényegét tekintve Isten benső életében, a Szentháromságban való egyházi részesedést fejezi ki. Az egyház így egy személlyé válik, sok személyben. Ebből következik kollegialitása és a szubszidiaritás is. Vö. ŐRSY, L., SJ, *Életerős zsinat*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2017, 23.

„Az eddigi külső, inkább jogi és szociológiai egyházkép kiegészült, kiteljesült a lényegesen benső, szentségi dimenzióval. Így a II. Vatikánum az egyházat Isten és ember szeretetközösségének, Isten népének ismerte fel.” Vö. MIHÁLYI, G., *Új módon vagyunk egyház. A II. Vatikáni zsinat egyházszemlélete*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1999, 88.

<sup>535</sup> Vö. JITIANU, L., *A tegnapi zsinat mai szemmel*, 307-308.

<sup>536</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 14.

<sup>537</sup> „A II. Vatikáni Zsinat utáni évek rendkívül termékenyek voltak a katolikus teológia számára. Új teológiai hangok születtek, különösképpen a laikusoké és a nőké; új kulturális közegekből származó teológiák, főleg Latin-

jeleit észlelve,<sup>538</sup> s a krisztusi utasítást<sup>539</sup> követve, új utakat fedezett fel a katolikus hittudomány.<sup>540</sup>

Hans Urs von Balthasar azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a teológiai kutatásnak sosem szabad megfélekednie arról, hogy vizsgálódásai egy olyan valóság felé irányulnak, amely fölött sosem rendelkezhet. Ugyanakkor az egyházon belüli teológiai pluralizmus lehetőségét veti fel, hogy Jézusban Isten egyszerre van hozzánk közel, s marad távoli.<sup>541</sup>

A teológiai kutatás azt sem veszítheti szem elől –figyelmeztet II. János Pál pápa–, hogy „a teológiai reflexió –mint saját szabályokkal és módszerekkel bíró tudomány– az egyház hitéből él, és az egyház küldetésének a szolgálatára van rendelve. A hitből születik és arra hivatott, hogy értelmezze azt.”<sup>542</sup> Nem válhat tehát öncélúvá és nem szakadhat el az egyház tanítóhivatali tekintélyétől.

Az isteni igazság gazdagságából fakadóan fontos a teológiai pluralizmus. De mindez világosan elválik a relativizmustól és a *heterodoxiától*, mivel a teológia az igazság

Amerikából, Afrikából és Ázsiából; újonnan átgondolt témák, mint a béke, a felszabadítás, a környezetvédelem és a bioetika; a már tárgyalt témák elmélyítése, a biblikus, liturgikus, patrisztikus és középkori tanulmányokban való megújulásnak köszönhetően; a megfontolások új csomópontjai, mint az ökumenikus, vallás- és kultúraközi párbeszéd. Mindezek alapvetően pozitív eredményt hoztak. A katolikus teológia azon az úton akart járni, amelyet a Zsinat nyitott meg, amely bizonyosságát akarta adni 'elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családja iránt', párbeszédet kezdve vele." Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 1.

<sup>538</sup> Magyar katolikusként büszkeségre ad okot, hogy Prohászka Ottokár már a XIX-XX. század fordulóján így írt a megváltozott idők jeleinek a felismeréséről: „Új élet alakul körülöttünk, új kérdések vetődnek fel a szellem látóhatárán, az élet nem fér bele a régi formákba. (...) A régihez ragaszkodol, vagy megérted az új idők sürgetését? (...) Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? (...) Segítségére akarok lenni a modern embernek a keresztény világnézet kialakításában, mert tudom, hogy sajátos nehézségei vannak. Én beszélni akarok a modern emberrel, de értem-e érzését és nyelvét? Értem-e befejezetlen lelkének botránkozásait és vádjait? (...) Ha a világra üdvös befolyást akarunk gyakorolni, úgy a kor szükségleteire folytonosan tekintettel kell lennünk. A keresztény igazságoknak az életben kell érvényesülniök, és pedig minden téren, mert különben az emberiség vallja kárát; ezért szükséges a korszellemet, a kor hibáit, tévedéseit és bajait alaposan ismerni és tekintetbe venni. (...) Segítsünk a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken, igaz, mély pünkösdi hitünk öserejével és melegével.” Vö. MIHÁLYI, G., *Új módon vagyunk egyház*. 77-78.

<sup>539</sup> Vö. Jn 5,39.

<sup>540</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Teológiai irányzatok az Egyházban*, 41.

<sup>541</sup> Vö. BALTHASAR, H. U. von, *La verità è sinfonica: Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaka Book, Milano 1991, 25.

<sup>542</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest 2003, 51.



együttműködő keresését jelenti, „Krisztus testének közös szolgálatát és az egyetlen Isten közös imádását.”<sup>543</sup>

A katolikus teológiának tehát azonosíthatónak kell maradnia, és mindenkor szem előtt kell tartania a hittudomány egyéb irányainak az eredményeit, segítve azokat és támaszkodva rájuk. A vizsgálódás szabadsága és a pluralizmus tisztelete mellett a katolikus teológiának ebben a gazdagságban is meg kell őriznie ortodoxiáját, meg kell maradnia az egyházzal való egységben, valamint Isten szolgálatában, azáltal, hogy az embernek érthető módon tárja fel az isteni igazságot.<sup>544</sup>

A II. Vatikáni Zsinat utáni katolikus hittudomány a reformok megvalósítása mellett – melyeknek egy része, ahogy említette a dolgozat, napjainkban is sürgető küldetésként hat –, a gazdag és nagy szintézisek korszaka volt. Olyan összefoglaló életművekkel gazdagodott az egyház teológiája, mint Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac vagy Yves Congar munkássága.<sup>545</sup>

Az egyház tanításának virágzó gazdagságát pedig olyan különböző hangsúlyú teológiák mutatják, mint a népek teológiája,<sup>546</sup> a felszabadítási teológia,<sup>547</sup> a feminista teológia,<sup>548</sup> az ökumenikus teológia,<sup>549</sup> az ökoteológia,<sup>550</sup> a remény teológiája<sup>551</sup> és a csönd

<sup>543</sup> Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 80.

<sup>544</sup> „Ez a küldetés megkívánja, hogy a Katolikus Egyházban sokszínűség legyen az egységben, és egység a sokszínűségben.” Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, 3

<sup>545</sup> Ez a teológiai gazdagság természetesen igaz a pápai, tanítóhivatli megnyilatkozásokra, valamint a protestáns teológiára is. Utóbbi tekintetében kiemelkedik Karl Barth monumentális szintézise.

<sup>546</sup> A népek teológiájához sorolható Ferenc pápa is. Az irányzat jellemzője a szegények melletti kiállás, valamint a „láss, ítélj, cselekedj” felhívás. A felszabadítási teológiától leginkább az választja el, hogy hangsúlyt helyez a kultúra és a népi vallásosság értékeire. Vö. KRÁNITZ, M., *Teológiai irányzatok az Egyházban*, 45.

<sup>547</sup> A felszabadítási teológia középpontjában a hit társadalmi dimenziója áll. Az elnyomottak nézőpontjából megfogalmazott kontextuális teológiához sorolható, Afrikából indult, de Latin-Amerikában kiteljesedett irányzat. Főbb jellemzői, a szegények felé fordulás, Istennek az elnyomottakkal kapcsolatos tervének a teológiai kutatása, valamint az, hogy a gyakorlatban keres megoldást az elnyomás alól való felszabadulásra. A marxizmus általi megérintettsége miatt a Hittani Kongregáció több alkalommal is pontosításra szólította fel teológusait. Vö. ANZENBACHER, A., *Keresztény társadalometika*, 149-155.

<sup>548</sup> A feminista teológia a felszabadítási teológia mellett a kontextuális teológia legismertebb irányzata. A XIX. századi amerikai mozgalmakig nyúlik vissza, de igazi hatást csak a Zsinat után váltott ki. Elsősorban nem a nők általi vagy a női módon végzett teológiáról szól, hanem a múlt kritikájáról: a nők történelemben betöltött szerepének újraértelmezéséről és a nőkkel kapcsolatos teológiai kategóriák meghatározásáról. Vö. *Dizionario di teologia fondamentale*, (szerk. Latourelle, R.– Fisichella, R.), Cittadella Editrice, Assisi, 1990, 434-438.

teológiája.<sup>552</sup> A Nemzetközi Teológiai Bizottság 2011-ben, érzékelve e szerteágazó bőséget, kiadta állásfoglalását, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* címen.<sup>553</sup> Az új irányzatokkal szemben részben kritikus dokumentum vizsgálja az evangéliummal összeegyeztethető és az azzal hangsúlyban nem lévő elemeit a fenti irányzatoknak.

## 2.2. Az emberi kultúra fejlődésének teljessége a *Populorum progressio* és *Caritas in veritate* tanítása tükrében

VI. Pál pápa 1967-ben adta ki a *Populorum progressio* kezdetű enciklikáját, melynek központi témája a népek fejlődése, az igazság és a szeretet perspektívájában szemlélve.<sup>554</sup> A pápa új szemléletmódját is megrajzolja a körlevél, hiszen a korábbi társadalmi tanítás vezérmotívuma, a szociális igazság mellett, a fejlődés és a globalizáció kérdése is központi helyet kap.<sup>555</sup> Szembesülve a globalizáció kihívásaival immár nem a nemzetállam a pápai dokumentum értelmezési kerete, hanem az egész világ, a benne élő népek családját holisztikusan szemlélve. Az enciklika –a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt rövid idő következtében is–, szoros kapcsolatban áll a Zsinattal, különösen annak *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójával. A zsinati szellemben, a világ felé nyitás jegyében a *Populorum*

---

<sup>549</sup> A II. Vatikáni Zsinat újszerű tanítása volt, hogy a látható egyházon kívül is megtalálható a hit, a remény és a szeretet. Az elmúlt bő fél évszázadban a dialógus változatos formái alakultak ki a katolikus, ortodox és a protestáns egyházak között. A Zsinathoz mérhető lökést adott az ökumenikus mozgalomnak II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) kezdetű körlevele, melyben a szent életű pápa a látható egységhez elvezető igazság párbeszédére hívott. Vö. KRÁNITZ, M., *Teológiai irányzatok az Egyházban*, 4

<sup>550</sup> Az ökoteológia a teremtésteológiából kiindulva, a vallás szemszögéből ad választ a környezetvédelem kérdéseire.

<sup>551</sup> A remény teológiájából sarjadtak ki azok a politikai teológiák, amelyek fő céljuknak tekintették, hogy „a kereszténységet a világot átalakító tevékenység mércéjévé” tegyék. Ratzinger bíboros bírálta az irányzatot. Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 466.

<sup>552</sup> A XX. század nagy teológiai szintéziseit és történelmi katasztrófáit követően az irányzat képviselői úgy vélik, hogy eljött a hallgatás ideje. Az Isten és az ember közötti kapcsolatot elcsöndesedve élik meg.

<sup>553</sup> Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* (2011), SZIT, Budapest 2013.

<sup>554</sup> Már XXIII. János *Pacem in terris* kezdetű enciklikája is arra hívta fel a figyelmet 1963-ban, hogy a II. világháború után annyira egyenlőtlenül fejlődtek a népek, hogy a gyarmati felszabadítás és a technikai forradalom nem képes önmagában megoldani a problémákat. Vö. BERAN, F.– LENHARDT, V., *Az ember útja. Az Egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 2017, 267.

<sup>555</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 206.

*progressio* az első pápai dokumentum, amelynek a címzettjeként valamennyi jóakarátú ember van megjelölve.

VI. Pál pápa felismerte, hogy a XX. század kultúráját leginkább a fejlődés motiválja. Az ember többet akar tenni, tudni és birtokolni, s ezáltal ő maga akar több lenni. A kérdés az, hogy, mit jelent ‘többnek lenni’?<sup>556</sup> A katolikus antropológia értelmében tételezett fejlődés minden ember és a teljes ember fejlődését jelenti, amelyet csak akkor érthetünk meg, ha feltettük a kérdést, hogy ‘ki az ember’? Erre csak úgy lehetünk képesek helyesen válaszolni, ha nem tévesztjük szem elől az ember teremtményi mivoltát.<sup>557</sup> VI. Pál pápa hangsúlyozza, hogy az egyháztól, ember-, és társadalomképének felmutatása során, elvitathatatlan a közéleti szerepvállalás, ami nem merülhet ki a betegápolásban, a tanító és a karitatív cselekedetekben.<sup>558</sup> Az elvégzendő keresztény szolgálat eredményességéhez szabadság szükséges.

Az egyházfő üzenetének egyik vezérmotívuma, hogy az emberi fejlődés<sup>559</sup> nélkülözhetetlen összetevője Krisztus hirdetése, mert e nélkül a dimenzió nélkül a társadalmi, gazdasági gyarapodás elveszíti az ember méltóságát; s így végső soron az istenképiségben gyökerező emberi arculatát. Az egyház támogatja a fejlődést, de igényli annak emberközpontúságát és minden esetben hangot ad ellenvéleményének, ha azt tapasztalja, hogy az öncéllá vált haladás áldozatává válik a szolidaritás vagy a közjó. Ahogy XVI. Benedek pápa összegezte elődje üzenetét: „a szeretet tűzével és az igazság bölcsességével haladjunk tovább a fejlődés útján.”<sup>560</sup>

A valódi gyarapodás akkor lehetséges, ha az nem korlátozódik az anyagi javak megszerzésére, hanem a személy egészét tartja szem előtt.<sup>561</sup> Ehhez kapcsolódóan, az emberiség saját erejéből nem képes az előrelépésre, s ennek a ténynek a tagadásából vagy

<sup>556</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Populorum progressio*, SZIT, Budapest 1967, 6.

<sup>557</sup> CSÁK, J.– MIKE, K.– SZALAI, Á., *A szeretet társadalmi tanítása. Javaslat XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájának értelmezésére in Kommentár*, Budapest, (2009/4.), 4.

<sup>558</sup> VI. Pál az enciklika elején utal arra, hogy a Zsinat kívánságának megfelelően hozta létre a *Iustitia et Pax* (Igazságosság és Béke) bizottságot, hogy Isten egész népét ráébressze küldetésére a mai világban, s elősegítse a szegényebb, elmaradottabb népek fejlődését.

<sup>559</sup> Kant a kultúra lényegének tartotta azt a fejlődést, amellyel a gyermeki létmódból elérkezünk az autonóm erkölcsiség szintjére. Vö. TÖRÖK, CS, *Alkonyok és hajnalok*, in *Vigila* (2018/9.), 660.

<sup>560</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, SZIT, Budapest 2009, 8, 11.

<sup>561</sup> „Mihelyst az individualizmus természetességét kritikátlanul elfogadják, különösen a *homo oeconomicus*-ét, a hatékonyság lesz az egyetlen szempont.” Vö. BRUNI, L.– ZAMAGNI, S., *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jóllét*, L’Harmattan, Budapest 2013, 111.

elfelejtéséből fakadóan számos kudarcot, csalódást megélt már. Isten nélkül a fejlődést vagy tagadjuk, vagy önmegváltásként értelmezve kizárjuk belőle a másikkal való találkozás lehetőségét, az 'én' 'Te' általi megszólíthatóságát; s ebben az esetben végső soron embertelenné tesszük.

VI. Pál felfogásában a fejlődés hivatás, hiszen egyfelől gyökere a mindnyájunkba oltott transzcendens utáni vágyak, a jobbra, a tökéletesebbre való áhítozásnak; másfelől pedig önmagunk erejéből nem vagyunk képesek ennek megfelelni. Ez a hivatás-dimenzió jogosítja fel az egyházat, hogy hozzászóljon a kérdéskör problémájához. Az így értelmezett jobbra, többé válás megköveteli a szabadságot és a társadalmi igazságosságot és központi szerepet enged a szeretetnek.

A *Populorum progressio* olyan társadalmi, gazdasági berendezkedést tart kívánatosnak, amely megadja a lehetőséget a kevésbé fejlett népek, csoportok és egyének számára, hogy részesüljenek a növekedés következtében bővülő javakból. Ehhez azonban szükség van arra, hogy az állam beavatkozzon a gazdasági rendszerekbe, a szolidaritás és a szubszidiaritás elveit szem előtt tartva.

A teológiai, ismeretelméleti megfontolásokból levezetett problémák kezelésének gyakorlati megvalósításához VI. Pál reformokat sürget, többek között a javak és termelőeszközök igazságtalan elosztásának a megváltoztatását.<sup>562</sup> A pápa szemléletmódjában a fejlődés nem más, mint a szolidáris társadalom kibontakozása, a keresztény humanizmus talaján.

XVI. Benedek pápa, látva a gazdasági válság mélyülő következményeit,<sup>563</sup> 2009-ben adta ki *Caritas in veritate* kezdetű körlevelét és címzettjeként 'minden jóakarátú embert' jelölte meg. Az enciklika célja, hogy a teljes értékű gyarapodásról elmélkedjen, a szeretet és az igazság prizmáján keresztül. Ahogy első gondolatként írja: „a szeretet az igazságban, amelyről Jézus Krisztus tanúságot tett földi életével, s mindenekelőtt halálával és feltámadásával, minden ember és az egész emberiség valódi hajtóereje. (...) A szeretet az egyház társadalmi tanításának királyi útja.”<sup>564</sup>

---

<sup>562</sup> A pápa az ENSZ-ben is felszólalt a szegények jogai mellett érvelve. Vö. BERAN, F.– LENHARDT, V., *Az ember útja*, 268.

<sup>563</sup> Mely válság egyúttal alkalom is arra, hogy az emberiség újragondolja céljait, felfedezze értékeit és teljesítse küldetését. Vö. BERAN, F.– LENHARDT, V., *Az ember útja*, 316.

<sup>564</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 1.

A *Caritas in veritate* szellemi, gondolati elődjének a *Populorum progressio* kezdetű enciklikáját tartja Benedek pápa, kiemelve, hogy VI. Pál pápa megnyilatkozása négy évtized távlatából is aktuális és joggal nevezhetjük a XX. század *Rerum novarumának*.<sup>565</sup>

A dokumentum összetettségét mutatja, hogy egyszerre tartalmazza a tudós pápa teológiai gondolatait, s mellette több szakértő bevonásával folytatja II. János Pál pápa szociális enciklikáinak a vezérmotívumait.<sup>566</sup> Ugyanakkor radikális újdonságot is tartalmaz, amennyiben az egyház társadalmi tanítását a Szentháromság isteni szeretetének a dimenziójába helyezi, amely így minden humanizmus és szeretet origójává válik.<sup>567</sup>

Három szinten értelmezhetjük a *Caritas in veritate*-t. A teológiai olvasat szintjén, mely a társadalmi tanítás teológiai alapjait rendszerezi és mutatja be; az antropológiai olvasat szintjén, mely a *Populorum progressio* emberi fejlődésről szóló katolikus tanítását gondolja tovább; illetve a politikai-gazdasági olvasat szintjén, amely nem szakítható el az első kettőtől.<sup>568</sup>

A szeretetre úgy kell tekintenünk –fogalmaz a pápa körlevele bevezetőjében–, mint minden egyes feladatunkat átjáró valóságra, amely Jézus Krisztus tanításában a törvény foglalatává vált. A szeretet azonban nemcsak törvény, hanem ajándék, ígéret és végső reményünk is egyben.<sup>569</sup>

Az igazságról szólva úgy érvel a pápa, hogy „az igazságot a szeretet ökonómiájában kell keresni, megtalálni és kifejezni, ugyanakkor pedig a szeretetet az igazság fényében kell megérteni, értékelni és gyakorolni.”<sup>570</sup>

A *Populorum progressio* és II. János Pál 2002-es Béke Világnapjára kiadott üzenetének<sup>571</sup> a hagyományát követve tanítja Benedek pápa, hogy a szeretet, túl azon, hogy elválaszthatatlan az igazságtól, meg is haladja azt.

Rá kell találnunk a közjónak arra az eredeti értelmére, mely nem önnön javát szemléli, hanem úgy tekint önmagára, mint a közösség részét alkotó személyre, aki saját érdekét is csak az adott közösségben képes kiteljesíteni. A keresztény embernek felelőssége van a társadalom és a kultúra alakításában, ott és olyan mértékben, ahol és amennyire a hivatása és a képességei

---

<sup>565</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 16.

<sup>566</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 206.

<sup>567</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 209.

<sup>568</sup> CSÁK, J.– MIKE, K.– SZALAI, Á., *A szeretet társadalmi tanítása*, 3.

<sup>569</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 2.

<sup>570</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 2.

<sup>571</sup> Vö. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=320> (kutatás ideje: 2020. május 13.)

azt lehetővé teszik. Amikor az önzést, igazságtalanságot és kapzsiságot néhol alig leplezve az egyén érvényesüléséről beszélnek, a hívő embernek és a keresztény közösségeknek fel kell emelniük a szavukat, hogy ezzel a hamis, túlzott individualizmuson alapuló szabadsággal szembehelyezzék a bibliai emberképet és az egyházi tanítást. A földi, emberi városért végzett munkán keresztül felcsillan az égi város képe is.<sup>572</sup>

A hívők kötelessége emlékeztetni arra, hogy az emberi fejlődés pusztán a technikai haladással nem fenntartható. A józan gondolkodás, a hit és a szeretet hármasa együtt adhatja meg azt, amire az emberiség vágyik: egy emberibb világot.

Az egyház szervezetként, mint a társadalom aktív tagja támogatja ezeket a törekvéseket, de: „nem rendelkezik ajánlható technikai megoldásokkal, és a legkevésbé sem szándékozik beleavatkozni az államok politizálásába. Küldetése viszont, hogy cselekedje az igazságot minden időben és minden körülmények között az emberléptékű társadalom érdekében, az ember méltóságáért és hivatásáért (...) Ezért az egyház kutatja, fáradhatatlanul hirdeti és elismeri az igazságot minden területen, ahol csak megmutatkozik. Az egyháztól elvitathatatlan ez a küldetése az igazság szolgálatára.”<sup>573</sup>

Az emberi fejlődésről<sup>574</sup> szólva XVI. Benedek pápa emlékeztet VI. Pál céljaira: az éhezéstől, nyomortól, járványoktól és az írástudatlanságtól való megmenekülésre és a reformokra. Mit sikerült ebből az utóbbi évtizedekben valóra váltanunk?

Bebizonyosodott, hogy helyes volt a *Populorum progressio* abbéli aggodalma, hogy az ember pusztán a technikára és saját erejére alapozva képtelen arra a haladásra, amire vágyik, és ami jobbá teheti környezetét. A Krisztusban gyökerező emberkép számára a csupán gazdasági és technológiai gyarapodás nem lehet sem elég, sem pedig cél. A valódi növekedés legfőbb ereje a keresztény szeretet, amely egy emberhez méltóbb civilizáció kialakulását mozdítja elő, a teljes embert szem előtt tartva. Az önnön végső értelmét megadni nem tudó, ám a transzcendens hívásra válaszoló fejlődés akkor válhat hivatássá, ha megnyílik az Abszolút felé.<sup>575</sup>

Korunk sajátos adottsága, hogy a nemzetközi szerződések, a politikai-, gazdasági-, kereskedelmi uniók létrejötte, az országhatárokon átívelő cégbirodalmak és a termelőeszközök megnövekedett mobilitása miatt az államhatalmak mozgástere szűkült. Ez

---

<sup>572</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 7.

<sup>573</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 9.

<sup>574</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 4-6.

<sup>575</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 207.

egyrészt kiaknázandó lehetőség a kereszténység számára, mert a fenti folyamat hatásaként erősödik a mozgalmak, civil összefogások és társadalmi szerveződések szerepe. Ennek jótékony hatása lehet, hogy a polgárok megnövekedett figyelemmel fordulnak a közügyek felé. Számolni kell viszont számos negatív következménnyel is, mint például a szociális háló csökkenésével.<sup>576</sup>

A keresztény közösségeknek ki kell tartaniuk azon biblikus meggyőződésük mellett, hogy az emberi fejlődés elválaszthatatlan egyrészt a szubszidiaritás fogalmától, másrészt pedig az élet tiszteletétől.

Ahhoz, hogy a keresztény egyházak, közösségek és egyének a siker reményében szállhassanak vitába a relativizmus képviselőivel, elengedhetetlen, hogy kivívják maguknak azt a jogot, hogy a kultúra területén egyenrangú partnerként tekintsenek rájuk.<sup>577</sup> A posztmodern világ azon kísértése mellett, melyben önmagát egyedüli választási lehetőségként mutatja be, közösségeink képesek felmutatni a katolikus világlátás 'nagy-elméletét'.<sup>578</sup>

Szervesen kapcsolódik az élet méltóságához a vallásszabadság kérdése. Szót kell emelni a más vallások által irányított vagy diktatórikus berendezkedésű államokban a vallásszabadságért, s ezzel párhuzamban, a nyugati civilizáció területén küzdeni a vallást, a hitet övező közönnyel. Hitünkéből fakadó feladatunk, hogy hangoztassuk az enciklika igazságát: „Az ember valódi fejlődésének biztosítéka Isten, annyiban, hogy megteremtette az embert saját képmására, ezzel megalapozta transzcendens méltóságát, táplálja azt a vele született vágyát, hogy több legyen.”<sup>579</sup>

Az egyház évezredek tudását és tapasztalatát kínálja, hogy felhívja a figyelmet a szeretet és igazság szükségességére a fejlődésben, a hit és a tudás összetartozására és arra, hogy az elmaradottság okai között ott találjuk a bölcsesség és a szintézis hiányát. Ugyanakkor Benedek pápa, kijelölve az egyház illetékességi körét, arra figyelmeztet, hogy az egyház, az üdvösség szakramentumaként nem politikai programot kínál, hanem tiszteletben tartja a teremtett világ szabadságát és illetékességét.<sup>580</sup>

Mindezek fényében, a hívő közösségek küldetése, hogy az utilitarisztikus létszemlélet és a túlzott teljesítményorientáltság által elvakított embert az igazságban nyugvó szeretet

---

<sup>576</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 25.

<sup>577</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 26.

<sup>578</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *A keresztény filozófia, mint „Nagy Elmélet” a „Caritas in Veritate” kezdetű enciklika tükrében* in Frenyó, Z., *Korfordulón*, 68.

<sup>579</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 29.

<sup>580</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 208.

ajándékozó aktusára hívják. Az ingyenesség és ajándékozás örömét meg kell mutatnunk embertársainknak.<sup>581</sup>

Az enciklika második fejezetében, a fejlődés pozitív dimenzióinak említése mellett, Benedek pápa figyelmeztet azokra a torzulásokra, melyek immár magát az embert is fenyegetik.<sup>582</sup> Megoldási javaslatként egy olyan szintézist, szemléletváltást tartalmazó humánökológiát említ, amely célul tűzi ki a társadalom általános erkölcsi állapotának a javítását.<sup>583</sup> A társadalmi, gazdasági kérdésekkel kapcsolatban a pápa arra hív, hogy az igazságosság szabályainak kezdettől, a gazdasági folyamat beindulásától jelen kell lennie és nem elég mindezt utólag, mellékes dologként hozzáadni.

A *Caritas in veritate* egyik fő hangsúlya az ajándékozás elve,<sup>584</sup> melyet a gazdaság dimenziójában tárgyal Benedek pápa. Az állam, a piacgazdaság és a civil társadalom hármasa, kiegészülve az ajándékozás elvével, nagymértékben előmozdíthatja a gazdaság közjóra való irányultságát.<sup>585</sup> Azaz a csereigazságosság alapján működő gazdaságban, annak érdekében, hogy a meglévő igazságtalanságok csökkenjenek, szerepet kell kapnia az ingyenességnek is. Azért kívánatos, hogy a piacon, a gazdasági életben a nonprofit szervezetek jelenlétének elvi és gyakorlati alapjait mindenhol megteremtsék, mert ezek a civil szerveződések képesek leginkább keretet adni az ajándékozás elvének.<sup>586</sup> E szervezetek egyik legfontosabb szerepe, hogy, az egyházakhoz hasonlóan részt vállalnak a szolidaritásból, segítve a gazdaság humanizálódását.<sup>587</sup> Sok esetben munkájukat hatékonyabban is tudják végezni, mint az állami

---

<sup>581</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 34.

<sup>582</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 21-27.

<sup>583</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 210.

<sup>584</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 36-39.

<sup>585</sup> A gazdaság közjótól való elfordulásának jelenségére közgazdászok is felhívják a figyelmet. „Amíg az ajándékozás oka magyarázatra szorul, addig a *non-tuista* viselkedést teljesen természetesnek fogadják el, ami nem igényel magyarázatot. Miért van az, hogy aki nem ad, az felmentve érzi magát a választásának érvényes magyarázata alól, míg az, aki ad úgy érzi, hogy köteles megindokolni tettét?” Vö. BRUNI, L.–ZAMAGNI, S., *Civil gazdaság*, 189-190.

<sup>586</sup> Már Szent II. János Pál pápa is részletesen foglalkozott a kérdéssel. A nonprofit szervezetek adják a *Centesimus annus* körlevél által ajánlott hármasszer egyik pillérét, a piac és az állam mellett. Vö. II. JÁNOS PÁL, *Centesimus annus*, SZIT, Budapest 1991, 35.

<sup>587</sup> A témával kapcsolatban a szaktudomány képviselői közül is sokan hasonlóan vélekednek. „Az a kérdés, hogy a gazdaság humanizálható-e vagy sem, a következő szempontok alapján ítéltető meg: van-e értelme olyan piaci modell elképzelésének és megalkotásának, amely képes (de legalábbis hajlandó) magában foglalni minden embert, nemcsak a megfelelően ‘ellátottakat’ vagy rátermetteket, és értékelni (értéket tulajdonítani) minden



szervek, mert felépítésükben kevésbé bürokratikusak és igen gyakran helybéli szervezetről lévén szó, jobban ismerik az adott térség problémáit.<sup>588</sup>

A pápa öröndetesnek tartja, hogy a szabadság-, és személyiségi jogok egyre nagyobb hangsúlyt kapnak, de nem eshetünk bele az individualizmusnak abba a szélsőségébe, amely a jogok javára teljesen megfelelkezik a felelősségről és a kötelességekről. A kettőnek kartkarba öltve kell járnia. A jogok és kötelességek ugyanabból az antropológiai, etikai gyökérből származtathatják magukat, így bármelyik tagadása egyben a másik torzulásához is vezet.

Hasonlóképp fontos –mondja XVI. Benedek–, hogy a fiatalok számára az egyház bemutassa a család és a házasság szépségét. Bátran kell kiállni amellet, hogy az állam támogassa „az egy férfi és egy nő közötti házasság által megalapozott családnak, a társadalom alap- és életsejtjének középpontba kerülését és sérthetlenségét. (...) gondoskodva annak gazdasági és pénzügyi problémái megoldásáról is.”<sup>589</sup>

A *Caritas in veritate* részletesen foglalkozik korunk egy másik sokat vizsgált problémájával, a természetnek, mint az ember élőhelyének a kérdésével is. A keresztény embernek egyszerre kell vallania, hogy a természet nem lehet önmagában végső érték, ami fontosabbá válik az embernél és azt is, hogy, mint életünk Isten által teremtett színhelye, szüksége van gondoskodó szeretetünkre és nem válhatunk vigyázó sáfárából könyörtelen pusztítókká.<sup>590</sup>

Az egyház támogatja a természetvédelmet, de hangsúlyozza, hogy nem pusztán a levegőt, az erdőket és a vizeket kívánja megóvni, hanem leginkább arra törekszik, hogy az embert magát védje meg önnön pusztítása erejétől. A humánökológia tehát –bár szorosan összefügg–, de fontosságában megelőzi a környezeti ökológiát.<sup>591</sup>

Súlyos tévedés lenne, ha a keresztény tanúságtétel csak a piac, a közélet, és a környezetvédelem emberibb arcáért állna ki és hitünk legalapvetőbb sajátosságainak társadalmi vetületeit másodlagosnak gondolná. Ebben a dimenzióban beszél a körlevél az

---

emberi dimenziót, nem csupán azt, amelynek jellemzője a birtoklás?” Vö. BRUNI, L.–ZAMAGNI, S., *Civil gazdaság*, 124.

<sup>588</sup> Lucius Annaeus Seneca (Kr.e. 4.-Kr. u. 65.) a *De Beneficiis*ben így ír a kölcsönösségről: „a grációk miért vannak hárman és miért testvérek, miért fonódnak egymásba kezeik, miért mosolyognak és fiatalok? Van, aki szerint azért, mert az egyik jót tesz, a másik elfogadja, a harmadik pedig viszonzza.” Vö. BRUNI, L.–ZAMAGNI, S., *Civil gazdaság*, 190.

<sup>589</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 44.

<sup>590</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 48.

<sup>591</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 51.

emberi szegénység egyik legsúlyosabb fajtájáról, a magányról, a kitaszítottság, egyedüllét fájdalmas tapasztalatáról.<sup>592</sup> A teológiának mindig hangsúlyoznia kell, hogy ez a szegénység, akárcsak az anyagi, végső gyökerét Isten szeretetének az elutasításában leli meg. Abban a téves hitben, hogy az ember bezárkózhat és elegendő önmagának. Küzdeni kell az ilyenfajta hamis ideológiák ellen és kihasználni korunk az irányú beállítottságát, melyben egyre nagyobb szándék mutatkozik az egymás felé való közeledésre. Az 'én' 'te' általi megszólítottsága, a közösség az, ami lehetővé teszi a személy teljes kibontakozását. A Szentháromság misztériumából érthetjük meg igazán az egymás iránti nyitottságnak ezt a valódi mélységét.<sup>593</sup>

A politikai hatalmat gyakorlók hatalmas küldetése felmérni azt, hogy „az egyes kultúráknak és vallásoknak a társadalmi közösség felépítéséhez való hozzájárulását”<sup>594</sup> miként értékeljük, a szeretetre és az igazságra támaszkodva. Azt viszont a kereszténység a többi vallással együtt vallja, hogy a hit csak akkor tud tevőleges részévé válni az emberi fejlődésnek, „ha Isten helyet kap a nyilvánosság világában, sajátosan tekintetbe véve a kulturális, társadalmi, gazdasági és különösképpen a politikai szempontokat. Az egyház társadalmi tanítása azért született, hogy ez a 'polgárjogi nyilatkozat' érvényre juttassa a keresztény vallás szempontjait. Annak a jognak a megtagadása, hogy az emberek hitüket nyilvánosan megvallják, a vallásukat gyakorolják vagy, hogy a közélet is tájékoztatást kaphasson a hit igazságairól, a valódi fejlődés szempontjából negatív következményekkel jár. A vallásnak a nyilvánosság területéről való kizárása ugyanúgy, mint a vallási fundamentalizmus akadályozza az emberek egymásra találását és az emberiség haladása érdekében való együttműködést.”<sup>595</sup>

A bioetikáról szólva a körlevél azt „a technika kizárólagossági igénye és az ember erkölcsi felelőssége közötti kulturális összeütközés”<sup>596</sup> legfontosabb színterének látja. A probléma ontológiai gyökere abban áll, hogy ki az emberi élet létrehozója: önmaga vagy Isten. Az elégséges válaszok megalkotásához a hitet és az észet együttesen kell segítségül hívnunk. Minden erőnkkel törekednünk kell arra, hogy a halál kultúrája helyett az élet kultúráját ismertessük meg embertársainkkal– figyelmeztet Benedek pápa.

---

<sup>592</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 53.

<sup>593</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 53.

<sup>594</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 55.

<sup>595</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 56.

<sup>596</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 74.

Az enciklika befejező részében XVI. Benedek arra int minket, hogy Istentől mindent megkapott az ember, a világot, az életet, a jelent és a jövőt, ő maga azonban Krisztusé.<sup>597</sup> Az igazi fejlődés mozgatója pedig, az igazság által áthatott szeretet nem a mi művünk, hanem ajándékként kapjuk a Mennyei Atyától.<sup>598</sup>

Összefoglalóan megállapítható, hogy a *Caritas in veritate*, a keresztény filozófia realista műve, amely azonban a valóságot a véges-végtelen egységében, egy éltető lelkület által vezérelten szemléli, s változó világunkban vezérfonalként szolgál.<sup>599</sup> A körlevélben a metafizika és az antropológia egységben van, s „így válik lehetővé, hogy szilárd egyensúlyba kerüljön ember és természet, egyén és közösség, gazdaság és erkölcs, tudomány és erkölcs, anyag és szellem, hit és értelem viszonya, ezekben az összefüggésekben megfelelő értékelést kapjon a közjó, az állam, a globalizáció, a munka, a kultúra fogalma, s a maga gazdagságában világossá váljék az emberi természet és a személy mibenléte és rendeltetése.”<sup>600</sup>

### **2.3. Felhívás egy földrész lelkéért: Szent II. János Pál pápa tanítása az *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításában**

II. János Pál pápa célja, hogy Krisztust, mint a reményt és az örömhír elhozóját mutassa be a harmadik évezred Európája<sup>601</sup> számára, a Jelenések könyvét vezérfonalként használva. Sokat hivatkozik a 2000. év jubileumát előkészítő Püspöki Szinódus megállapításaira,<sup>602</sup> főként az egyház helyzetének elemzésekor és az evangelizáció előmozdításának témájához kapcsolódóan.

A szinódus helyzetfelmérését úgy összegezi, hogy bár súlyos gondok jelentkeznek spirituális, etikai, kulturális és antropológiai téren is, mindezek ellenére tagadhatatlan, hogy egyre inkább tapasztalható egyfajta igény arra, hogy az egyház olyan feladatokat ismerjen el sajátjaként és

<sup>597</sup> Vö. 1Kor 3,22-23.

<sup>598</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 78.

<sup>599</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *A keresztény filozófia, mint „Nagy Elmélet”* in Frenyó, Z., *Korfordulón*, 71-72.

<sup>600</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *A keresztény filozófia, mint „Nagy Elmélet”* in Frenyó, Z., *Korfordulón*, 72.

<sup>601</sup> Európa fogalmáról és mibenlétének a kérdésköréről tartott előadásában Joseph Ratzinger bíboros úgy foglalta össze a földrész és a kereszténység viszonyát, hogy utóbbi a Krisztusban létrejött szintézis a zsidóság hite és a görög szellem között. Vö. RATZINGER, J., *Európa– a keresztényeket kötelező örökség* in *Vigilia* (2004/9.), Budapest, 642-648.

<sup>602</sup> Vö. *A Püspöki Szinódus Második Különleges Európai Összejövetele: Zárónyilatkozat* in *L'Osservatore Romano*, 1999. okt. 23., 5.

adjon rájuk érdemi választ, melyeket korábban hatáskörén kívülinek ítélt meg. Továbbá erősödik a remény utáni vágy és a közös keresztény gyökerek alapján növekszik az európai egység tudata.<sup>603</sup>

Erdő Péter bíboros így foglalta össze János Pál pápa üzenetét: „Az egyház Európában. Ebben az apostoli buzdításban is újra és újra a reményről beszél, mert úgy látja, hogy Európa nem anyagi javakban szegény, hanem az emberek legnagyobb problémája az, hogy nincs elég reménységük. Értelem- és értékvesztés jellemzi ma Európát. (...) Minden kultúrát, minden vallást, minden idegen és egzotikus szokást megtanultunk becsülni, nagy tisztelettel vesszük körül őket, csak éppen a saját kultúránkat, a saját történelmi vallásainkat lehet –úgy tűnik–, Európa szerte a gúny tárgyává tenni.”<sup>604</sup>

A pápa a leginkább aggasztó jelek közé sorolja az emberek tömegeinek céltalan, reményvesztett létét, a keresztény örökség és emlékezet elvesztését és azon kísérleteket, amelyek megpróbálják Európa arcukat a kereszténység leválasztásával átformálni, s a keresztény tanítás kihagyásával megalkotni az európai jogot. Mindezek hatására egyre nehezebb megélni a hitet; s az agnoszticizmus,<sup>605</sup> valamint a hitetlenség úgy tűnik, hogy magától értetődővé válik.

A reményt felváltja a jövőtől való félelem, az élet elveszíti értelmét, a születések száma drámaian fogyatkozik, csökkennek a papi, szerzetesi hivatások, az emberek egyre nehezebben hoznak életre szóló döntéseket, eluralkodik a magányérzet, válságba kerülnek a családok, nő az egyéni és a csoportos önzés, s felerősödnek az etnikai-, vallások közötti ellentétek, valamint gyengül a szolidaritás.

A remény elvesztésének az oka –mondja a pápa–, hogy egy Isten nélküli antropológia került előtérbe, melynek abszolút középpontja az ember, aki azonban ‘lerövidített emberképéből’ következően nem tud válaszolni saját kérdéseire, nem tudja megoldani önnön problémáit.<sup>606</sup>

Azonban „reményt keltő jelek is láthatók: (...) a hívő szem észreveheti Isten Szent Lelkének jelenlétét.”<sup>607</sup> Növekszik a megbékélés, a népek nyitottsága egymás iránt, s

---

<sup>603</sup> A pápa következetesen egységes entitásként kezeli Európát, nem földrajzi helynek, sokkal inkább kulturális-erkölcsi fogalomnak látva azt. Vö. GÁRDONYI, M., *II. János Pál víziója Európáról* in *Vigilia* (2004/9), 651.

<sup>604</sup> ERDŐ, P., *Az Egyház és Európa- Ki adja meg a reményt Európa kultúrájának?* in ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, SZIT, Budapest 2011, 234.

<sup>605</sup> Az agnoszticizmus, mint Kant által megalapozott filozófiai megközelítés a szellemi eredője az *apateizmusnak*, a hittel szembeni közönynek.

<sup>606</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest 2003, 9.

<sup>607</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 12.

kialakulóban van egy európai kultúra és öntudat. Kezdi felismerni a béke, a szabadság, a tisztelet és az emberi jogok értékét. Szükség van azonban arra, hogy ebben az egységesítési folyamatban „ragaszkodva kontinensünk emberi és keresztény hagyományaihoz, biztosítsák az etikai és spirituális értékek elsőbbségét.”<sup>608</sup>

A kereszténységen belül is találhatunk bizakodásra okot adó jeleket. Ide sorolhatjuk a kelet-európai egyházak szabaddá válását, a hit sok bátor tanúját, a különböző apostolkodó társulások elterjedését, valamint az ökumenikus mozgalom térnyerését is.<sup>609</sup>

A hívő közösségnek tudatosítania kell környezetében, hogy „az egyház tudja följánlani Európának a legrágább kincset, amit senki más nem tud neki adni: a hitet Jézus Krisztusban, a meg nem csaló remény forrásában. Ebből az ajándékból fakadt az európai népek kulturális és spirituális egysége, s ma is és a jövőben is lényeges összetevője fejlődésüknek és egyesülésüknek. (...) Európa és az egész világ számára Krisztus a remény forrása.”<sup>610</sup> A keresztény hit tehát nemcsak alap, hanem napjaink kérdéseire is hiteles válasszal tud szolgálni.<sup>611</sup>

A pápa hangsúlyozza, hogy ebben a feladatban is nélkülözhetetlen a missziós lelkület fellángolása, mely minden hívő ember és közösség feladata. A hívőknek olyan életet kell élniük, hogy tanúságukból környezetük is megérthesse ezt.<sup>612</sup>

Korunk egyik legégetőbb problémájára, a reménytelenség betegségére az egyetlen gyógyír a Krisztushoz való visszatérés. II. János Pál pápa a Jelenések könyvét idézi: „Ébredj föl és erősítsd meg a többieket, akik halálukon vannak.”<sup>613</sup>

Nem tagadhatjuk azonban, hogy az európai egyházaknak is szükségük van a megújulásra, mert a szekularizáció állandó kísértése mellett sok esetben gyöngeség, fáradtság és ellentmondás vesz minket körül.

---

<sup>608</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 12.

<sup>609</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 4, 11-17.

<sup>610</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 18.

<sup>611</sup> Az európai részegyházak nem egyszerű testületek, hanem olyan szervezetek, amelyek igénylik a jogi elismerést. „A keresztény közösségeknek, ha önmagukra reflektálnak, föl kell fedezniük, hogy Isten milyen ajándékkal gazdagítja általuk a kontinens népét. Ez az ajándék az örömhír, melyet nekik kell elvinniük mindenkihez.” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 19.

<sup>612</sup> A missziós tevékenységben is fontos szerep jut az ökumenének, mint az egyház kifelé mutatott egységtörekvéseiből fakadó hitelességnek.

<sup>613</sup> Vö. Jelenések könyve 3,2.

János Pál pápa hangsúlyozza a kereszténységnek Európa fejlődésére gyakorolt hatását: „Európát bőségesen és mélyen áthatotta a kereszténység. Kétségtelen, hogy Európa bonyolult történelmében a kereszténység központi és meghatározó elem, mely a klasszikus örökség megbízható alapján erősödött meg, s különféle etnikai-kulturális hatások gazdagították a századok folyamán. A keresztény hit formálta a földrész kultúráját, és történelmével elválaszthatatlanul egybenőtt. (...) A modern és jelen korban is (...) a hitnek változatlanul igen fontos szerepe van.”<sup>614</sup>

Így az egyház az Európával való történelmi összenövése okán tarthat jogos igényt a modern Európa arculatát átalakító folyamatokban való részvételre. A bibliai antropológia nyújtotta a fundamentumot a kultúra, a művészet és a jogi normák megszületésekor.<sup>615</sup>

A keresztény gyökerek megerősítéséhez, az újraevangelizációhoz azonban a legtöbbet magának a kereszténységnek kell tennie az ökumenével, a folytonos tanúságtétellel, az imádkozással, a papi-szerzetesi hivatások előmozdításával és a társadalom jobbításáért végzett áldozatos, kitartó munkával, valamint a hiteles evangéliumhirdetők nevelésével. A pápa elismeri és kiemeli a nők szerepének fontosságát, s az európai intézményeket arra buzdítja, hogy tegyenek meg mindent a női méltóság megvédése érdekében.<sup>616</sup>

A mai európaiak szívéből is felszakad a „Jöjj Macedóniába, és segíts rajtunk!”<sup>617</sup> felkiáltás, melyre az egyháznak hivatása szerint naponként felelnie kell. Még fájdalmas volta ellenére is szükséges beismernünk, hogy míg Európa egésze szomjazza az új evangelizációt, addig bizonyos területek az első evangelizálásra szorulnak rá. Szükség van arra, hogy a

<sup>614</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 24.

<sup>615</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 24-25.

Erre a gondolatra Erdő Péter bíboros, jogtudósként úgy reflektál, hogy bár tagadhatatlan, hogy a felvilágosodás korában a keresztény hit központi szerepe elhalványult, az azt felváltó természetjog-eszmén alapuló normák és a folyamatosan kialakuló szabadságjogok a kereszténység talajából nőttek ki, s abból nyerték logikai megalapozottságukat. Az alkotmányokban lefektetett alapjogok és értékek azonban a modern korban fokozatosan elvesztették világnézeti megalapozottságukat. Mára pedig ezektől a talajt vesztett alapoktól is kezd eltávolodni a törvényhozás gyakorlata. Ha pedig a jogalkotás a tiszta jogpozitivizmus útjára téved, akkor előbb-utóbb önellentmondásba torkollik, vagy társadalmi tragédiákhoz vezet. Ezért van szükségünk arra, hogy a bűn által elhomályosított értelmünket az isteni kinyilatkoztatás fényénél megtisztítsuk, hogy újra felismerhetővé váljon gondolkodásunk számára a természetes erkölcs követelményrendszere. Vö. ERDŐ, P., *Politika és keresztény erkölcs*, ERDŐ, P., *Egy vélt paradigmaváltás illúziója*, ERDŐ, P., *Értékközösség-e az Európai Unió?* in ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, 657, 717- 719.

<sup>616</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 27-28.

<sup>617</sup> Vö. ApCsel 16, 9.

megkeresztelt, de hitüket nem gyakorló vagy még alapjaiban is alig ismerő nagy tömegek megerősítést kaphassanak, hogy egy személyes, felnőtt hit birtokába jussanak, amely képes megítélni a jót és a rosszat, valamint hatással lehet az adott környezetre.<sup>618</sup>

Ahhoz, hogy a keresztény igehirdetés sikerrel járjon, el kell érnie az európai kultúrát, s meg kell mutatnia, hogy meg lehet élni az evangéliumot, hogy a Krisztusba vetett hit értelmet ad az életnek.<sup>619</sup> Ebben döntő fontosságú az egyházi iskolák szerepe és az állami oktatási intézményekkel való egyenjogúságuk elismertetése. Találkozni kell a válaszokat kereső fiatalokkal, s hangsúlyozni a kereszténység kultúrát, művészetet teremtő aspektusait, s fel kell ismerni a tömegtájékoztató eszközök jelentőségét, alkalmazva azokat az egyház céljaira.

Az egyház küldetése, hogy elvezesse a világot a szeretet és a szolidaritás megéléséhez. Mivel az ember nem képes szeretet nélkül élni, a szeretetben élt élet örömhír. A szeretet és a szolidaritás összekapcsolásából következik, hogy a keresztények feladata, hogy visszaadják a reményt a szegényeknek, megmutatva ezáltal, hogy a személynek gazdasági, kulturális, szociális helyzetétől független önértéke van.<sup>620</sup>

Az *Egyház Európában* körlevél külön szót emel a családot és a házasság intézményét érő romboló hatások ellen, melyeknek szükséges gátat szabni, mert magát az emberi személy méltóságát veszélyeztetik.<sup>621</sup>

Aggodalomra okot adó jeleknek nevezi a pápa a halál kultúráját, mely a fogyatkozó népességben, az abortuszok számában, s az eutanáziában érhető tetten és komolyan veszélyezteti az európai civilizáció jövőjét. Az állam feladata, hogy javítsa a lakhatási- és munkakörülményeket, illetve a szociális hálót, hogy „biztosítsák a mai Európa legdrágább kincsét: a holnapi európai embereket.”<sup>622</sup>

II. János Pál vallja, hogy a kereszténység szociális tanítása hozzá tud segíteni egy igazságosabb, szabadabb, szolidaritásra épülő együttéléshez, megmentve az európai kultúrát, mind a szabadság nélküli elnyomástól, mind pedig a szabadság rosszul értelmezett fogalmára alapozott hamis tolerancia rémétől. Az egyház szociális tanítása mások számára is érték. „Ezt kívánja az épülő új Európa, melynek szüksége van az ezen értékek szerint nevelt olyan

---

<sup>618</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 120.

<sup>619</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 117.

<sup>620</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 111-112.

<sup>621</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 90-91.

<sup>622</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 96.

személyekre, akik készek a közjó szolgálatára (...) hogy be tudják oda vinni Isten országának értékeit.”<sup>623</sup>

A keresztények feladata a világban, hogy a krisztusi szeretetből erőt merítve sose fáradjanak bele az igazságtalanság elleni küzdelembe és az emberhez méltóbb kultúra fölépítésére tett erőfeszítésekbe.<sup>624</sup>

Európa épületének erős alapokon kell nyugodnia, s ehhez hagynia kell, hogy elérje Isten tevékenysége.<sup>625</sup> A katolikus egyház pedig páratlan segítséget tud adni az új Európa megépítéséhez, s az egység kívánatos folyamatának megerősítéséhez. Az enciklika egészére jellemző, hogy az európai alkotmány körül kialakult vita következtében,<sup>626</sup> főtémává válik földrészünk identitásának keresztény jellege.<sup>627</sup> II. János Pál tucatszor tér ki a kérdésre.<sup>628</sup>

---

<sup>623</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 99.

<sup>624</sup> „Nem lehet kétségbe vonni, hogy a keresztény hit meghatározó és mellőzhetetlen módon hozzátartozik az európai kultúra alapjaihoz. (...) A mai Európa azonban, abban az órában, amikor erősíti és bővíti a maga gazdasági és politikai egységét, úgy tűnik, az értékek komoly válságát éli át. (...) Hiányzik belőle egy közös terv elszántsága és a képesség, hogy minden polgárának vissza tudja adni a reménységet.” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 108.

<sup>625</sup> „Azokhoz fordulok, akik a leendő európai alkotmányt szerkesztik, hogy abban legyen hivatkozás Európa vallásos, s főként keresztény örökségére. (...) Kapjon elismerést: az egyházak és egyházi közösségek joga a szabad szerveződéshez, saját meggyőződésüknek és szabályzataiknak megfelelően; a felekezetek sajátosságainak tiszteletben tartása, s egy jól szervezett dialógus az Európai Unió és az Európában létező vallások között.” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 114.

<sup>626</sup> II. János Pál pápa érvelésével egyetértve Joseph H. H. Weiler (1951-) alkotmányjogász, aki úgy látja, hogy az alapszerződésből azért nem hagyható ki a kereszténységre való egyértelmű hivatkozás, mert az összeurópai alkotmánynak „a maga szimbolikus nyelvén –a józanész határain belül– az európai alkotmányos berendezkedéseket kell visszatükröznie azok egységében és sokféleségében.” Vö. WEILER, J. H. H., *Keresztény Európa*, SZIT, Budapest 2006, 34.

Az alkotmányok három állandó pillére közül a harmadik, a 'lerakat' „visszatükrözi és védelmezi az egyes társadalmak által osztott értékeket, ideálokat és szimbólumokat. Az alkotmány ezért az adott társadalom tükré, önértelmezésének lényegi eleme, és alapvető szerepet játszik azon nép nemzeti, kulturális és értékbeli identitásának meghatározásában, amely azt elfogadta.” Vö. WEILER, J. H. H., *Keresztény Európa*, 52.

<sup>627</sup> Vö. GÁRDONYI, M., *II. János Pál víziója Európáról*, 653.

<sup>628</sup> Európa alkotmánytörténetében hagyomány az alapjogok megerősítésének és védelmének az említése. Ennek oka, hogy amíg az amerikai alkotmány fő hangsúlya a szabadságon van, az európai alaptörvényeké a méltóságon. Amennyiben viszont az európai alkotmány nem elégszik meg azzal, hogy rögzítse a jövő nemzedékért érzett felelősséget és az alapjogok sérthetetlenségét, hanem részletesen kifejti azok megalapozását, akkor meg kell felelnie a pluralizmus kívánalmainak. Nem tehetné ugyanis meg, hogy hivatkozik a humanista,



Érvelése történeti jellegű, „az emberi személy transzcendens méltóságának elismerése, az értelem, a szabadság, a demokrácia, a jogállam, valamint a politika és a vallás közti különbség értéke” kerül említésre, mint a kereszténység által inspirált európai érték.<sup>629</sup>

Ahogy T. S. Eliot írta néhány évtizeddel korábban, a kereszténységben bontakozott ki a kultúra, a művészetek, a nyugati civilizáció törvényei, s a kereszténység biztosította azt a szellemi háttérrel, amely fogalmainkat kinevelte. „A nyugati világ egysége ebben az örökségben fogant: a kereszténységben, Görögország, Róma és Izrael civilizációjában, amelyekből kiindulva, a kereszténység kétezer esztendejének köszönhetően, megrajzolhatjuk családfánkat.”<sup>630</sup>

Befejezésül a pápa kiemeli, hogy „Európának minőségi ugrásra van szüksége spirituális örökségének tudatosításában.”– ezt pedig Krisztus evangéliumában találhatja meg. Az egyház erre való felhívása nem utópisztikus.<sup>631</sup>

„Térj magadhoz. Légy önmagad. Fedezd föl eredetedet. Éleszd föl gyökereidet.”– összegzi II. János Pál az európai újjászületés feltételeit.<sup>632</sup>

---

kantiánus hagyományra épülő *laicista* hagyományokra, de elhallgatja a zsidó-keresztény hagyomány meggyőződését, mely szerint az alapjogok megalapozottsága az ember istenképiségében rejlik.

<sup>629</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 109.

<sup>630</sup> Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 143.

<sup>631</sup> Ezzel kapcsolatban Weiler úgy fogalmazott, hogy: „A 'keresztény Európa' tehát nem exkluzív vagy szükségszerűen vallásfelekezeti tagolású Európa. Sokkal inkább egy olyan Európa, amely minden polgárát teljes és átfogó módon egyenlőként tiszteli: hívőket és nem hívőket, keresztényeket és nem keresztényeket egyaránt. Olyan Európa, amely a maga humanisztikus felfogásának nemes örökségét ünnepelve maga mögött hagyja krisztofóbiáját, s nem fél és nem is jön zavarba attól, hogy a kereszténységet saját kultúrája kialakulásának egyik központi elemeként ismerje el. És olyan Európa, amely a saját múltjáról és a saját jövőjéről szóló közéleti diskurzusban ismét felfedezi azt a gazdagságot, amelyet alapvető szellemi és spirituális hagyományainak egyikével, a zsinat utáni korszakban különösen élővé vált keresztény örökséggel való foglalkozás nyújt.” Vö. WEILER, J. H. H., *Keresztény Európa*, 34.

<sup>632</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 120.

## IV. Új helyzet: az evangelizáció továbbadása a posztmodern társadalomban

Megvizsgálva a II. Vatikáni Zsinat és a posztmodern következtében megváltozó egyházi, ill. társadalmi hangsúlyeltolódásokat, az utolsó nagy egységében a dolgozat a kulturális apologetika és a dialógus eszközeit felhasználva, a világot és az egyházat egyaránt érintő, a gyökerekig hatoló, helyreállító és építő munka lehetőségeit kutatja, amelyek megvalósulására a modernitás csődje és a II. Vatikáni Zsinat szellemisége ad lehetőséget, nyitottságot. Milyen küldetése, kulturális lehetőségei vannak a kereszténységnek napjaink európai kultúrájában? Hogy hat minderre a pluralizmus és a mind ismeretelméleti, mind gyakorlati szinten felismert világnézeti vákuum? Mik az evangelizációnak és a tanúságtételnek a szempontjai, főbb sarokkövei?

### 1. A kereszténység kulturális 'lehetőségei' és sajátos küldetése az európai kultúrában

#### 1.1. A kulturális pluralizmus teológiai vetületei

„A kereszténység vallási pluralizmus közepette született.<sup>633</sup> Ez a pluralizmus most a nyugati világban újra felbukkant, úgy is, mint társadalmi valóság és úgy is, mint teológiai kérdés.”<sup>634</sup>

Bizonyos szempontból maga a kereszténység erősítette meg a pluralizmus létét azzal, hogy a Római Birodalomban demisztifikálta a császárságot, ezzel kettős közösségi lojalitást hozva létre.<sup>635</sup> A globalizáció következtében azonban ez a pluralizmus –ahogyan Karl Rahner rámutatott<sup>636</sup>– lényegesen megváltozott a kereszténység korábbi történelme során tapasztalhatóhoz képest. A régebbi korokban a vallási pluralizmus erősen kötődött a távoli idegenek képéhez, melyről, mint ilyenről nem kellett állást foglalni a hétköznapi embernek. A globalizáció eredményeként azonban már nem csak akkor találkozunk a hívő keresztény a más

---

<sup>633</sup> „A pluralista Európa mindig is sokféle kultúrának adott otthont, miközben a bibliai és keresztény hagyományból merítette eredetiségét.” Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, Vigilia Kiadó, Budapest 1997, 89.

<sup>634</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd. Új utak az apologetikában*, Harmat Kiadó, Budapest 1997, 169-170.

<sup>635</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 7.

<sup>636</sup> Vö. RAHNER K., *A kereszténység és a nem keresztény vallások in Isten: rejtelem*, Egyházforum, Budapest 1994, 52.

vallásokkal, ha elmerészkedik saját kultúrájának a határáig,<sup>637</sup> mert mára „nincs magába zárkózott Nyugat (...), amely a világtörténelem és a kultúra középpontjának tarthatná magát. (...) Ma minden ember szomszédja és felebarátja a világban élő minden más embernek.”<sup>638</sup>

Joggal merül így fel a kérdés, hogy a civilizációkban fellelhető megszámlálhatatlan vallás közül, hogyan állítható, hogy a kereszténység az igazi.<sup>639</sup> Ezt a problémát erősíti, hogy a modernizmus kudarcával az univerzális tudásról alkotott eszme is lehanyatlott.

A vallási pluralizmus, mint jogilag deklarált norma sem újkeletű jelenség a nyugati civilizáció történetében. Első, nemzetközileg is jelentős példája a harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke (1648), amely a római katolikus mellett a protestantizmus lutheri és kálvini ágait is elismerte bevett vallásként.<sup>640</sup>

A pluralista környezetnek tehát nem maga a léte, hanem a megváltozott struktúrája okozza a legnagyobb változást. A pluralizmus korábban is jelen volt a kereszténység történetében, ám sokáig a bibliai hagyomány formálta a nyugati civilizáció *plauzabilitási struktúráját*. Ma ennek épp az ellenkezője az igaz: Isten létezése és annak keresztény megvallása nem magától értetődő igazság, s ebből fakadóan, amiben hiszünk, azért személyesen kell felelősséget vállalnunk.<sup>641</sup> Pluralizmus tehát mindig volt, de a posztmodern rendszerek iránti ellenséges alapállása emelte adottságból normává.

A pluralizmus tagadhatatlanul létező környezetében sem fogadható el az a megközelítés, miszerint csak racionális fogalmak használhatóak a nyilvánosság keretei között, a vallásos meggyőződésekből fakadó kijelentések pedig félreteendők a privát élet tartozékai

---

<sup>637</sup> Vö. PATSCH, F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség*, 58.

<sup>638</sup> Vö. RAHNER K., *A kereszténység és a nem keresztény vallások*, 52.

<sup>639</sup> A hívők szembesülve más vallások hagyományaival vagy csak a saját hitüknek szavaznak igazságot, vagy bizonyos alázattal kezdenek tekinteni saját értelmezési horizontjukra. Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 152-153.

<sup>640</sup> Majdnem száz évvel megelőzte ezt a tordai országgyűlés (1568) vallásbékéje, amely a világon először foglalta törvénybe a lelkiismereti és vallásszabadságot.

<sup>641</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 85.

„A keresztény élet azt jelenti, hogy más *plauzabilitási struktúrában* élünk, mint a mai társadalom. (...) Miközben új lehetőségekkel és veszélyekkel szembesülünk, azok az emberek vagyunk, akik tudják, hogy milyen száraz lábbal átkelni a Vörös-tengeren, milyen a pusztában mannával tápláltatni, milyen énekelve hazatérni Babilonból, milyen ott állni a kereszt tövénél, és milyen a feltámadott Urat a kenyér megtörésében fölismerni. Ez a mi történetünk, és a történet határozza meg, hogy kik vagyunk.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 124.

közé.<sup>642</sup> A kereszténység nem engedhet abból, hogy a laicista világnézet a kultúrák, világképek közötti dialógus egyik résztvevője kell, hogy maradjon, nem pedig a semleges platform. A kereszténység elismeri, hogy egy pluralista társadalomban él, ahol nem kizárólag keresztény értékek találhatók. Ám saját súlya és az értékek normatív alapokat adó fontossága miatt hangsúlyozza a normákról szóló vita szükségességét és hangot ad azon igényének, hogy ebben maga is tevékenyen részt kíván venni.<sup>643</sup>

Az ökumenikus mozgalomnak azért van nagy szerepe az ilyen dialógusok során, mert a dogmatikai, egyházfegyelmi és liturgikus különbségek ellenére, az értékekről szóló párbeszéd alkalmával létezik egységes keresztény előfeltétel. Ez a közös alap az élet tiszteletén, az Isten képére alkotott ember méltóságának mindenkor elismerésén és annak felmutatásán; valamint a szeretetnek, mint az emberi kapcsolatok alapjának és céljának való megjelölésén nyugszik. Az ökumenikus mozgalomnak köszönhető közös fellépés sokkal nagyobb eredményeket hozhat.

Korunk kereszténységének arra a kérdésre kell felelnie, hogy hajlandó-, és kész-e arra, hogy egy megváltozott és folyamatosan tovább változó világban szolgálja az Urat?<sup>644</sup> A teista világnézet vallja, hogy cselekvése a Lélekbe vetett bizalomból ered, mert a Szentlélek nem tagadja meg segítő sugallatát azoktól, akiket elhív. „Ugyanaz a Lélek, aki kialakítja a különböző emberi léthelyzeteket, s a világot az emberek hatalma alá helyezi, megadja nekünk az irányelveket ahhoz is, hogyan használjuk helyesen ezt a világot, és hogy széttöredeztségében miként állítsuk helyre.”<sup>645</sup> Az egyház az erkölcs dolgában véleményt alkotva, mindenkit arra hív, hogy „vele együtt nevezzék meg a Jót és a Rosszat. Az egyház a virrasztó feladatát látja el. Amikor az emberi lelkiismeret esetleg elszunnyad, akkor az egyházak meggyújtják az erkölcsi ítélet fényforrását.”<sup>646</sup>

A teológia egyik legvitatottabb feladata, hogy a vallási pluralizmus közepette, azt elismerve, baráti dialógust<sup>647</sup> folytatva a társadalmat alkotó többi eszmerendszerrel sem

---

<sup>642</sup> Vö. TAYLOR, C., *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, Columbia University Press, New York 2001, 59.

<sup>643</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 56.

<sup>644</sup> Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 357.

<sup>645</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 219.

<sup>646</sup> Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, Vigilia Kiadó, Budapest 1997, 48.

<sup>647</sup> „A dialógus tényleges gyakorlata különböző kompetenciákat tételez, sajátos magatartást és érzékenységet a másikkal való találkozásban, a hit pontos ismeretét.” Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 269.

mondhat le a dogmatikus igazságigényéről,<sup>648</sup> s a párbeszédre való hajlandósága nem jelentheti önazonosságának csorbulását.<sup>649</sup> Fel kell hívni arra a kettősségre a figyelmet, hogy szemben azzal, hogy társadalmunk a meggyőződés szabadságát hirdeti, a meggyőzések melletti közösségi kiállást a semleges tér elleni támadásként értékeli, s agresszióként kezeli.<sup>650</sup> A kereszténység által a közösségi térben magának igényelt szerep nem a kiváltságokat vagy a kritikán felüli hangként való elismerés vágyát jelenti –ahogyan attól a szekularizmus egyes hívei tartanak–, hanem az alternatívává válás óhaját, azt, hogy úgy hallgattasson meg, mint egyes állampolgárok közösségei, akik választásaikat morális alaphoz kötik.<sup>651</sup> „A világ nem maradhat semleges Isten Országával szemben. Vagy belőle merít életet, vagy harcol ellene.”<sup>652</sup> A vallás, mely nem választható le teljesen a kultúráról,<sup>653</sup> ki kell, hogy nyilvánítsa, hogy mit tart igaznak és hamisnak.<sup>654</sup> Nem tehető egyenlőségjel a vallások közé, mivel nemcsak a megváltáshoz vezető utakban adnak különböző válaszokat, hanem annak értelmezésében is. El kell tehát utasítanunk, hogy minden vallás egyenlő vagy ugyanahhoz az istenihez visz közelebb, mert a hitrendszerek között valós és jelentős különbségek állnak fent. A pluralizmus nem jelentheti a közösségi, világnézeti viták létjogosultságának a

---

<sup>648</sup> „Az evangélium egy új *plauzabilitási struktúrát* kelt életre –a dolgoknak egy olyan látásmódját, amely gyökeresen különbözik az összes többi kultúrát meghatározó szemléletmódtól. Az egyház tehát, mint az evangélium birtokosa, egy olyan *plauzabilitási struktúrába* van beágyazódva, amely az emberi kultúrákat meghatározó összes többivel szemben áll, és kivétel nélkül valamennyit megkérdőjelezi. Az ebből eredő feszültség szüntelenül érezteti hatását a nyugati civilizáció történetében.” Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 24.

„Nagy ára van annak, ha lemondunk az igazságról folytatott beszédről: ezzel elismerjük, hogy a hatalomé a végső szó.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 353.

<sup>649</sup> Akik elfogultsággal vádolják a kereszténységet saját nézőpontja hangsúlyozása miatt, megfélekeznek arról, hogy ismeretleméleteleg nem létezik semleges értelmezési keret, így a liberalizmus pluralista felfogása sem lehet objektív.

<sup>650</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 48.

<sup>651</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 36.

<sup>652</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 62.

<sup>653</sup> „Minden egyes kultúra a vallással együtt jelent meg és bontakozott ki. (...) Egy nép kultúrája nem más, mint vallásának megtestesülése.” Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 12, 34.

„A vallás eddig minden kultúrában feltétlenül szükséges és uralkodó szerepet töltött be.” Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 337.

<sup>654</sup> Azt mondani, hogy bármi, amit őszintén hisznek és gyakorolnak, a dolog természetéből adódóan igaz, minden –akár intellektuális, akár erkölcsi alapon gyakorolt– kritikai megkülönböztetésnek a végét jelentené. Vö. HICK, J., *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, London 1974, 148.

megkérdőjelezését. A krisztusi igazság nem szelídíthető hozzá a társadalom elvárásaihoz és a közgondolkodáshoz, hanem megkérdőjelezi és felülbírálja azokat.<sup>655</sup> Máskülönben Jézus az emberiség nagy vallási tanítóinak a csarnokába kerülne, leporolva ezzel az ebionita eretnokség elfeledettnek remélt tévedéseit.<sup>656</sup>

Lesslie Newbiggin (1909-1998) brit teológus és misszionárius a pluralizmus kapcsán felhívja arra a figyelmet, hogy kultúránkban a pluralizmus csak az 'értékek világához' sorolt dolgokban elfogadott, míg a 'tények világában' nincs helye. Mivel azonban a személyes döntések köréhez tartozóként a vallást az 'értékek világához' sorolják, a posztmodern toleranciája és szimpátiája addig tart ki, amíg ezzel megegyezik a vallások önértelmezése és eszméiket a vallási piac egy bizonyos portékájaként hirdetik. Abban a pillanatban azonban, amikor a hit bátor megvallása dogmatikusnak hat, s így áthelyeződik a 'tények világába', ellenséggé, megbotránkozást okozóvá válik.<sup>657</sup>

A keresztény teológia dialóguskészségét és a pluralizmus iránti nyitottságát nem a vallás értelmezésének liberális felhígítása adja,<sup>658</sup> hanem az a mély meggyőződés, hogy a Teremtő által létrehozott világban mindenhol felismerhetők az Ő alkotásának nyomai, így azok a természetes istenismeret kezdetleges formáihoz vezetnek.<sup>659</sup> Ennek azonban ki kell egészülnie a megváltás misztériumának a felismerésével, mert „Krisztusra kell néznünk azért az üdvösségért, amelyet az evangélium ígér.”<sup>660</sup>

A vallásos világnézetnek meg kell kísérelnie egy olyan pluralizmus-értelmezés megrajzolását, amely megóv minket a relativizmus és a közömbösség kísértésétől. Egy olyan pluralizmusét, amely sem a magánszférába nem úzi vissza a vallást, sem nem próbálja meg a vallási hagyományra rátelepedve legitimálni az államhatalmat. Egy olyan diverzitást,

---

<sup>655</sup> Vö. NEWBIGGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 19.

<sup>656</sup> „Isten valójában végtelenül transzcendens, valójában létezik egy természetfeletti rend, a kegyelem rendje, valójában történt egy esemény, amelyet Megtestesülésnek neveznek, valójában létezik egy Más Világ, Isten Ország, melynek uralma már megkezdődött.” Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 94.

<sup>657</sup> Vö. NEWBIGGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 22.

<sup>658</sup> Az utóbbi egy-másfél században a kereszténység a modern szemében kivívott elfogadottságért cserében sokszor mondott le misztériumairól, s az etikai rendszeralkotóvá lefokozott Jézus mellett megfélekedett a világ Megváltójáról. Vö. ODEN, T. C., *After Modernity... What? Agenda for Theology*, MI: Zondervan, Grand Rapids, 1989, 168.

<sup>659</sup> Egyetlen hit sem válhatna széles körben ismertté, ha nem tartalmaz sok mindent, ami igaz. Más hitek ilyenformán előkészületet jelentenek az evangéliumi üzenethez. Vö. GREEN, M., *Evangelism and the Local Church*, SCM Press, London, 1983, 86.

<sup>660</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 179.

amelyben az állam elismeri a civil társadalom közösségi hagyományainak sokrétűségét, identitást eredményező termékenységét és biztosítja számukra a jogi kereteket. Egy olyan pluralizmus megrajzolását, amely a vallásra nem megoldandó problémaként tekint. Egy így értelmezett sokféleség, tudatában van lehetőségeinek és „termékeny táptalaja lehet egy olyan találkozásnak a vallások között, amely a meggyőződések terén nem köt kompromisszumot, de kész a fejlődésre és a változásra.”<sup>661</sup>

A keresztény teológia tehát, bár vallja, hogy a teremtésben adott egyetemes kinyilatkoztatás következtében minden embernek van bizonyos fokú ismerete Istenről, tagadja, hogy ez önmagában üdvözítő erővel bírna és a *Lausanne-i megállapodás* (1974) szavaival elutasít: „mint Krisztushoz és az evangéliumhoz méltatlant, mindenfajta szinkretizmust és olyan tartalmú párbeszédet, amely azt feltételezi, hogy Krisztus egyformán szól minden valláson és teológián keresztül.”<sup>662</sup>

Fontos megkülönböztetnünk a pluralitást, mint társadalmi jelenséget a pluralizmus ideológiájától. Előbbit a kereszténység nem vitatja, hiszen egy tapasztalati valóságról van szó, amelynek egyebek mellett olyan bizonyosságai vannak, mint a kereszténység multikulturális mivolta –amennyiben a világ számtalan civilizációs közegéből vannak hívei–, s a nyugati civilizáció által összefogott különböző vallású emberek közösségei.<sup>663</sup> A pluralizmus valóságához tartoznak azon tapasztalataink, hogy egymásnak gyakran ellentmondó interpretációk ütköznek össze a szemünk előtt, s így egyetlen nézőpont sem feltételezheti magáról, minden kétséget kizáró módon, hogy az egyedüli érvényes álláspontot képviseli.<sup>664</sup> Ám az egyház nem fogadja el a pluralizmus ideológiáját, amely, mint fent említette a dolgozat, egyazon igazság különböző forrásainak tekinti a vallásokat.<sup>665</sup> Ezzel az ideológiával szemben a történelmi egyházak felmutatják a relativizmus veszélyeit, kultúránk hatalmas tévedését, amely nem ismeri el az igazat, hanem a szubjektum ‘számomra igaz’ puha

---

<sup>661</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 163.

<sup>662</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 179.

<sup>663</sup> „A közösségek szabad vallásgyakorlása és a vallás szabad, nyilvános kifejezése és megvitatása melletti kiállítás– valahogy így képzeljük el a vallási sokféleséget a modern társadalomban.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 360.

<sup>664</sup> Vö. PATSCH, F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség*. 32.

<sup>665</sup> A szekularizmus tézisének egyeduralmáról nehezen lemondó szerzők hevesen tiltakoznak annak láttán, hogy a vallás nemcsak a privát szférában, hanem a közéletben is kezd egyre több helyet elfoglalni. Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 12.

meghatározása mögé bújik. Ez a szellemi hozzáállás éppúgy zsákutca, mint a felvilágosodás hamis optimizmusa, a tények teljes ismeretének az ábrándja volt.<sup>666</sup>

Ha a zsinati atyákhoz hasonlóan merjük vállalni vállalkozásaink kockázatát, mert hisszük, hogy a Lélek vezeti az egyházat, jelen van közösségünkben és nem hagy magunkra munkánk közben, akkor a hit és a kultúra találkozásának pozitívnak kell lennie mindkét entitásra nézve, mivel mindkettő Istenben leli meg célját és értelmét.<sup>667</sup>

A helyesen értelmezett pluralizmus egy szekuláris állam számára is előnyökkel jár, amennyiben nyitott arra, hogy bizonyos konkrét ügyekben hagyja magát meggyőzni a teista álláspont érvei által.<sup>668</sup> Az egyház pedig szintén lehetőséget is láthat a pluralizmus adottságaiban, hiszen sokszínű tapasztalatai segítik saját hite pontosabb megismerésében és kifejezésében. Ugyanakkor a pluralizmus ideológiáját nem fogadhatja el, mert minden, az igazság megismerhetőségét tagadó ideológia ellentétes meggyőződésével.<sup>669</sup> Egy, a vallásokat marginalizáló társadalom nemcsak a vallást, hanem a társadalmat is megcsonkítja, mivel az emberi lét egy fontos dimenziójának figyelmen kívül hagyására kényszerít.<sup>670</sup>

A párbeszédre való hajlandóság ellenére sem vitatható, hogy a „vallási lojalitás nyilvánosságra tart igényt. (...) Nem kell ragaszkodnunk a tisztán magánjellegű meggyőzések és a társadalmi semlegesség mítoszához.”<sup>671</sup>

Ahogy Ratzinger bíboros fogalmazott Jürgen Habermas-sal folytatott müncheni eszmecseréjének a végén: „az interkulturalitás ma elkerülhetetlen az emberiség alapkérdéseiről szóló eszmecserében: ezt a vitát nem kezelhetjük sem pusztán a kereszténység, sem pusztán a nyugati éshagyomány belügyeként. Önértelmezésében persze mind a kettő egyetemesnek tekinti magát, és *de jure* az is lehet. *De facto* azonban mindkettőnek el kell ismernie, hogy csupán részben képviseli az emberiséget, és csupán az

---

<sup>666</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 29-39.

<sup>667</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 366-369.

<sup>668</sup> „Az ilyen esetekben a vallásos tárgyaló fél elfogadja, hogy nagyrészt pragmatikus érvekkel kell élnie. (...) Nem arra törekszik, hogy joga legyen a többiekre kényszeríteni ezeket a narratívákat– de azzal, hogy nyilvános vitába bocsátkozik ezekről a dolgokról, tagadja, hogy létezne egyszerű, semleges megoldás.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 58.

<sup>669</sup> „A keresztény egyháznak azt kell majd elévgezni korunk számára, amit Ágoston teljesített a világtörténelem fordulópontján kora és a következő generációk számára: Az Úr eljövendő napja prófétikus fényében kell majd értelmezni a múltat, a jelent és az idők jeleit.” Vö. LEEUWEN, A. T. van, *Kereszténység a világtörténelemben*, 365.

<sup>670</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 363.

<sup>671</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 60.



emberiség bizonyos részei számára értelmezhető. (...) Noha a szekuláris kultúra szigorú racionalitása –melyről Habermas úr meggyőző képet festett– tagadhatatlanul uralkodó, és önmagát meghatározónak is tartja, a valóság keresztény értelmezése továbbra is hatásos és komoly erőt jelent. A két pólus különböző vonzalmakkal vagy feszültségekkel, kölcsönös tanulási készséggel vagy többé-kevésbé eltökélt elutasítással viszonyul egymáshoz.”<sup>672</sup>

## 1.2. Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége

„A vallás tanítások és gyakorlatok egyesített rendszere, melyben az emberek üdvösséget keresnek egy mindent meghaladó hatalomhoz kapcsolódva, és amelyben az életüket nagyobbnak, egyesítettnek és értelemmel rendelkezőnek tapasztalják meg, közösségben a Szent valóságával.”<sup>673</sup>

Anselm Grün a vallásnak azt a dimenzióját emeli ki, hogy általa az ember Istennel találkozik, s hagyja, hogy a Lélek átjárja és mindenestül átalakítsa.<sup>674</sup>

Mint a nagy világvallások általában, a kereszténység is küldetéstudata alapján mély meggyőződéssel vallja, hogy szerepe lényegi részét képezi a világnézetekkel folytatott párbeszéd. Azaz a dialógus az eszmék, és a gondolatok olyan rendszereivel, amik szervező erőként, útmutató kánonként hatnak a közösségi normák elsajátítása során. Így a vallás által értelmezett és alakított világnézet egyszerűen jelenti a környezetünkben tapasztalható valóság általános értelmezését,<sup>675</sup> ill. saját szerepünk és a minket körülölelő világgal való kapcsolatunk megértési lehetőségeinek a kutatását.<sup>676</sup>

Egy olyan világnézeti vákuumban, melyet a modernitás és a posztmodern határán magának csapdát állítva alakított ki a nyugati társadalomtudományi gondolkodás, az egyház hangja különös szereppel bír. A kereszténység hangja és tanításának a tartalma „a

<sup>672</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>673</sup> Vö. NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben*, 66.

<sup>674</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 180.

<sup>675</sup> Civilizációinkban mind a misztika, mind a politika az Egy ontológiai elsőségére épül, amely így döntően alapozta meg a kulturális, társadalmi formákat. Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 54.

<sup>676</sup> „A világnézetek fölfogások és meggyőződések összefüggő rendszerei, melyek a társadalom elemzésének és megértésének iránymutatóiként szolgálnak, ugyanakkor a társadalom megváltoztatására irányuló cselekvésre is.” Vö. NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben*, 67.

legszabatosabb együttesét képezi azon kijelentéseknek, amelyeket az ember természetéről, a hit és az ész egyensúlyáról, a belső és a külső emberről, a társadalom alapfeltételeiről, az emberi kapcsolatokról tenni lehet.<sup>677</sup> Ha társadalmunk több akar lenni jogszabályok által összekötött egyének tömegénél, akkor az egymásért vállalt bibliai felelősségről sem feledkezhet meg. Ferenc pápa kiemelt szerepet szán ezzel kapcsolatban a fiataloknak, arra ösztönözve, hogy vállalják a jövő alakításának nehéz, de szép küldetését, keresztény válaszokat kínálva a világ kérdéseire.<sup>678</sup> A keresztény értelemben tételezett felelősség nem más, mint a lelkiismeret és az értelem fényében, azokkal összhangban végzett cselekvés. A szabadság valódi gyökere a hit, amelyhez hasonlót a szekuláris állam nem tud ajánlani. Egy sajátos tapasztalatot, a közösség, elfogadás, megbocsátás és megértés tapasztalatát kell átadnunk.<sup>679</sup> Az igazi szabadságot akkor valósítjuk meg, ha a szeretetben megnyílunk mások felé.

Napjaink kereszténységének egyik fő küldetése az európai kultúra humanizálásával kapcsolatos. Ez a szolidaritás mellett azt is jelenti, hogy reményt adóan emelje fel szavát az emberi lét értelmezésének olyan hamis redukciói, lerövidített antropológiái ellen,<sup>680</sup> amikkel Marxtól, Freud-on és Sartre-on át Richard Dawkins-ig találkoztunk, s bátorítson annak megvallásával, hogy az ember több, mint gazdasági-, vagy ösztönlény, mint az lét értelmetlenségének elszenvedője, vagy, mint biológiai csúcstermék.<sup>681</sup> Jean Danielou (1905-1974) francia teológus hívta fel arra a figyelmet, hogy paradox módon az antropológia és az emberi társadalom civilizációs erőfeszítéseiben a legerősebb támaszt abban a kereszténységben kapja, amely lényege szerint mást keres.<sup>682</sup>

Sebesen változó világunkban, ahol az etikai vákuum következtében gyakorta hat úgy, hogy maguk az értékek is gyorsan cserélődnek, a kereszténység képes rámutatni az igazi fundamentumokra,<sup>683</sup> hogy léteznek örök emberi zsinórmértékek, illetve, hogy azoknak

---

<sup>677</sup> Vö. MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája*, Kairosz, Budapest 2007, 173.

<sup>678</sup> Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 174.

<sup>679</sup> Vö. VÁRESZEGI, A., *A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai*, 97.

<sup>680</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 9.

<sup>681</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 17-26.

<sup>682</sup> Vö. DANIELOU, J., *A történelem misztériuma*, Kairosz, Budapest 2006, 111.

<sup>683</sup> Az emberről és a világban betöltött szerepéről alkotott alapképzeink gyökere a Biblia. Vö. KOŁAKOWSKA, A., *Néhány megjegyzés a 21. századi szekularizációról* in *Kultúrák háborúi és más harcok*, Örökség Kultúrpolitikai Intézet, Budapest 2016, 267.

szilárd alapjuk van.<sup>684</sup> Az intenzív tapasztalatokon alapuló vallásos hit segít eligazodni saját életünk és a történelem útvesztőiben és támaszt nyújt létünk értelmét firtató kérdéseinkre.<sup>685</sup> A szekularizmus válasznélküliségével szemben a teológia rákérdez mindannak a legitimitására, ami a társadalomban történik. Rámutat arra, hogy a szekularizmus azért vallott kudarcot, mert mindent az emberi igényekhez és észleléshez viszonyított. Ezzel szemben a vallás az ontológiai érzékenységet kínálja fel, a fogékonyságot a láthatatlan dimenziója iránt, ami végeredményben nem más, mint a teremtett világ és Teremtő Ura kapcsolatának a felmutatása.<sup>686</sup>

Ahogy már utalt rá a dolgozat, a holisztikus egységről és a végső válaszok lehetőségéről lemondott a liberális demokráciát megalapozó kognitív gondolkodás, mely tézis legismertebb megfogalmazása Isaiah Berlin (1907-1997) esszéjében található. Ebben Berlin amellet érvel, hogy a liberális demokráciában a kormánzatnak elsődleges feladata, hogy biztosítsa az egyének maximális szabadságát, azon az áron is, ha így lemondani kényszerül az erkölcsi prioritások meghatározásáról.<sup>687</sup> A kialakult helyzettel kapcsolatban Ernst Böckenförde (1930-2019) német alkotmánybíró és katolikus jogfilozófus megalkotta a *Böckenförde-axiómaként*<sup>688</sup> elhíresült tételét, „amely szerint a liberális jogállam képtelen megalapozni magát,<sup>689</sup> s önmaga megalapozásához rászorul a tételes vallások támaszára.”<sup>690</sup> Az államnak be kell látnia–s ez a belátás nem sérti a pluralitásra való igényt–, hogy „van valami, ami elsődlegesebb nála, és megmásíthatatlanul különbözik tőle.”<sup>691</sup>

Alapvető értékeink, melyekre társadalmaink is hivatkoznak, a teizmus által biztosított alapigazságokból erednek.<sup>692</sup> Joseph Ratzinger ezt úgy fogalmazta meg, hogy „vagyis létezik valami elengedhetetlenül szükséges a pluralista demokrácia számára, ami nem a politika

---

<sup>684</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 391.

<sup>685</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 150.

<sup>686</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 222.

<sup>687</sup> Vö. BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1968.

<sup>688</sup> Vö. BÖCKENFÖRDE, E., *Staat– Gesellschaft– Kirche*, Herder, Freiburg 1983.

<sup>689</sup> Még az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata is értelmetlen a vallási etika erkölcsi univerzalizmusa nélkül, hiszen az ember, mint Isten képmása egyrészt Isten adoptált gyermeke, másrészt egyenlő minden más emberrel, harmadrészt pedig kapcsolatban áll a természettel és joga van azzal szabadon sáfárkodni. Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 196, 207-208.

<sup>690</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja*, 20.

<sup>691</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 42.

<sup>692</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 24.

területén helyezkedik el.”<sup>693</sup> A német bíboros úgy folytatja gondolatmenetét, hogy a modern állam *societas imperfecta*, mert rajta kívüli erőkre van szüksége fennmaradásához.<sup>694</sup>

Humanizmus marad-e egyáltalán az a humanizmus, amely a hittől elszakadt racionalizmusra támaszkodik? Mi foglalja el a közéletből kitessekkelt hit szerepét? Nem válik-e a laikus állam valláspótlékká?<sup>695</sup>

Az önmaga megalapozására való alkalmatlansága onnan fakad a modern államoknak, hogy olyan előfeltevésekre építik fundamentumaikat,<sup>696</sup> amelyeket csak a mindenképp elé helyezett szabadelvűségnek a feladásával tudnának megokolni.<sup>697</sup> Így az axiómában „kifejezésre jut a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tősgyökeres világnézeti vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. Emiatt pedig a világnézeti semlegességre kötelezett állam szorongatott helyzetbe kerülne a ‘*pluralizmus tényével*’ (Rawls)<sup>698</sup> szemben.”<sup>699</sup>

<sup>693</sup> Vö. RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*, SZIT, Budapest 2008, 261.

<sup>694</sup> Vö. RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése*, 268.

<sup>695</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 64.

<sup>696</sup> „Valamiféle pluralista megegyezésre törekednek az olyan értékekről, mint szabadság, jogi egyenlőség, az ember méltósága, tolerancia, anélkül azonban, hogy ezeket az Igazságra, végső soron Istenre alapoznák.” Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 403.

<sup>697</sup> Böckenförde szerint a jogot az igazságosságnak valamilyen külső mércéjéhez kell viszonyítani; ez a mérce azonban a vallásból származik, és így a szekularizációval az állam lemond róla.

„A liberális demokrácia nem képes újratermelni a saját fennmaradásához szükséges erkölcsi energiát. E körülmény szoros kapcsolatban áll Platón paradoxonával, amely végigkövethető európai civilizációnk egész történetén: a célul kitűzött politikai közösség elgondolását erkölcsi szinten kezdjük (Az állam), megvalósítása azonban csak törvények révén lehetséges (Törvények). Mindeközben azt reméljük, hogy a politikai közösség fölépítésének megváltozása alapvetően nem hat ki erkölcsi eredetű célkitűzésünkre. A közelmúlt történelmének tanúsága alapján egy ilyesfajta elvárás illúzióként lepleződik le – mint azt éppenséggel a Böckenförde–paradox tanúsítja. Egy lehetséges kiutat a jog és az erkölcs különálló dimenzióinak tudatos újfajta összekapcsolása jelentheti.” Vö. BAKOS, G., *Gondolatok egy friss kötet kapcsán* in *Reviews in Philosophy* (2016/2), 4.

<sup>698</sup> John Rawls (1921–2002) úgy vélte, hogy a világi igazságosság moduljának, noha világnézetileg semleges megalapozással hozták létre, a mindenkori ortodox megalapozások összefüggésébe kell illeszkednie. Vö. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005, 77–79.

<sup>699</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

A pozitív jog nem lehet elégséges megokolás, egyrészt, mivel maga is talapzatra szorul, másrészt pedig, mert a demokráciában a többségi véleménytől függően mindenkor sebezhető.<sup>700</sup> Társadalmaink olyan megalapozást próbálnak megalkotni, amely nem járhat sikerrel.<sup>701</sup> A valós alternatívát, amely lehetővé teheti, hogy a világ ne fosztasson meg végső értelmétől, a lét helyes értelmezésének és az idő eleven tudatának keresztény tanítása adhatja meg.<sup>702</sup> A történelmi egyházak egyfajta 'barátságos ellenzékiességben' ténykedve ellensúlyozzák az állam elkerülhetetlen hibáit és hiányosságait.<sup>703</sup> Az egyház arra figyelmeztet, hogy az állam vallhatja a laicitást, de a világnézeti semlegességet nem, mert kötelessége védelmeznie az emberi közösség erkölcsi alapjait. Enélkül az alap nélkül nem maradhat fent tartósan a demokratikus közösség, ugyanakkor –ahogy láttuk–, ezt az alapot az állam maga nem képes megadni.<sup>704</sup> A fundamentumok hiányában nem marad olyan érték, amely támaszt biztosítana. Csak az egyén pillanatnyi érdekei által támasztott bűn és önzés lenne az irányító. „Ez a szemlélet nemcsak a kereszténységgel ellentétes, hanem az emberiség egészséges erkölcsi hagyományával is.”<sup>705</sup> Ratzinger bíboros figyelmeztet, hogy sem a hatalom által diktált jogpozitivisták igazság, sem a hasznosság elve nem alkalmas arra, hogy emberhez méltó életet rendezzen el, mert jogot és erkölcsöt csak a lét igazságára lehet alapozni, amely „annak az üzenetnek a meghallása, amely saját létünkéből és általában a világból hangzik felénk.”<sup>706</sup> Szükségünk van tehát a természetes erkölcs követelményrendszerének újbóli felfedezésére.<sup>707</sup>

Vitathatatlan az a meghatározó szerep, amit a kereszténység a nyugati civilizáció létrejöttében és kultúrájának gazdagításában, fenntartásában betöltött:<sup>708</sup> az idő és térszemlélettől kezdve, a lineáris történelemszemléleten át a viselkedési alapstruktúrákig. A modern Európa születését megalapozó eszmék teológiai viták során fogantak meg, maga az

---

<sup>700</sup> „A törvény feladata nem pusztán a rend technikai és szervezeti biztosítása. (...) A nemzetnek a jogrendszerbe vetett bizalma kimondatlanul is egy örök erkölcsi renddel való azonosuláson alapul.” Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 77.

<sup>701</sup> Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 21.

<sup>702</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 62-63..

<sup>703</sup> Vö. COLERIDGE, S. T., *On the Constitution of Church and State*, Littlehampton Book Services, London 1972, 98-99.

<sup>704</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 393.

<sup>705</sup> Vö. RATZINGER, J., *Benedek Európája a kultúrák válságában*, SZIT, Budapest 2005, 93.

<sup>706</sup> Vö. RATZINGER, J., *Benedek Európája a kultúrák válságában*, 91.

<sup>707</sup> Vö. ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, 717- 719.

<sup>708</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 108.

egyház pedig a kezdetektől a politikai közösség mellett élő, ám más kategóriába tartozó entitásként tekintett önmagára. Ha a liberális modern állam nem fogadja el, hogy a keresztény közösségek jelenléte nagyban hozzájárult kialakulásához, akkor önnön léte kerülhet veszélybe, mivel jelentős mértékben az 'alternatív állampolgárságot' tanító kereszténység eszméi szolgáltatják az alapot a demokratikus állam közéleti vitáinak és lojalitási kérdéseinek.<sup>709</sup>

Globalizált világunkban pedig egy tisztán racionalitásra épülő, a transzcendenst nélkülöző nyugati civilizáció alkalmatlanná válik arra, hogy párbeszédbe bocsátkozzon az emberiség nagy kultúráival, hiszen mindegyikhez elidegeníthetetlenül hozzátartozik a vallási dimenzió.<sup>710</sup>

Ahogy a posztmodern elméleti megalapozását vizsgálva már szolt róla a dolgozat,<sup>711</sup> Jürgen Habermas –bár nem fogadja el egészében a *Böckenförde-axiómát*, mert véleménye szerint a szent tekintélyt a konszenzus tekintélye váltotta fel<sup>712</sup>–, ám maga is elismeri, „hogy az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az európai ember csak akkor értheti meg, ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét.”<sup>713</sup>

A vallás egyre hatékonyabb partnere lehet a helyesen tételezett pluralizmusnak, közösen szállva szembe a kényszerrel, egyenlőtlenséggel, s egységes platformot adva a közjóról folytatott dialógusnak.<sup>714</sup>

Társadalmaink, melyek a relativizmus és a jogpozitivizmus oltárán látszólag felszámolják a világnézeti megokolás lehetőségét, megfélelkeznek arról –véli Jean-Marie Lustiger bíboros–, hogy egy illúzió áldozatai, hiszen rendre olyan kérdésekkel kell szembenézniük, melyek erkölcsi *apriorikat* feltételeznek. A megoldások, ráadásul gyors megoldások iránt jelentkező igény így tanácsstalanságot okoz.<sup>715</sup> Nem lehet társadalmainkat csak szerződésekre, megállapodásokra hivatkozva közösségként összekötni. Az erkölcs nélküli jog nem eredményezhet szabadságot. Az erkölcs mögött szükségszerű egy olyan objektív törvény létezését feltételeznünk, amely megalapozza azt, s egyúttal megadja az

---

<sup>709</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 98-99.

<sup>710</sup> Vö. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100511\\_portogallo-interview.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html) (kutatás ideje: 2019. május 28.)

<sup>711</sup> Vö. 106-107.

<sup>712</sup> Vö. HABERMAS, J., *A kommunikatív cselekvés elmélete*, 331-355.

<sup>713</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja*, 20.

<sup>714</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 117.

<sup>715</sup> Vö. LUSTIGER, J.-M., *Emberhez méltón*, 7.

egyéni szabadságot is.<sup>716</sup> A kereszténység által felkínált alap a Tízparancsolat és Jézus Krisztus tanítása. Evangéliumi értékeink a szereteten alapulnak, azon a szereteten, mely megteremti és megmenti az erkölcsöt. Enélkül kultúránk összeroppan önnön becsvágyának a terhe alatt.<sup>717</sup> A lelkiismeret és erkölcs szerinti döntés azzal a szabadsággal ajándékozza meg az embert, melynek segítségével sem az ideológiák, sem gazdasági szempontok<sup>718</sup> nem képesek eltéríteni zsinórmértékétől.<sup>719</sup>

A történelmi egyházaktól elvitathatatlan, hogy orientációs feladatokat is ellátnak, irányt mutatnak és stabilitást biztosítanak, miközben magát az államot<sup>720</sup> is arra ösztönzik, hogy ne veszítse szem elől önnön felelősségét és korlátait.<sup>721</sup> A kereszténység tudja azt, hogy a kultúra értéke és virága az ember, s az lesz végső kritériuma, hogy képes-e a fejek fölé a perspektívák és eszmények csillagait kifeszíteni.<sup>722</sup> Az ember a szeretet által vezérelve, meg tudja nevezni a jót és a rosszat, s a személyes lelkiismeret választásait nem helyettesítheti a polgári törvényekkel.<sup>723</sup> A teista világnézet Mindehhez bibliai és természetjogi felhatalmazást

---

<sup>716</sup> „Mi szabad emberek akarunk lenni, de a kereszténység gondolata szerint, a szabadságot a tekintéllyel kombinálva, az igazsággal összekapcsolva, a szabadságot törvények alatt értve.” Vö. PROHÁSZKA, O., *Katholikus orientáció a világháború után* in *Prohászka Ottokár összegyűjtött Munkái I–XXV* (szerk. Schütz, A.), SZIT, Budapest 1928-1929, XIII, 276.

<sup>717</sup> Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 11-14.

<sup>718</sup> A teológiának nincsenek válaszai a konkrét gazdasági kérdésekre, arra azonban van, hogy mi az emberi jólét és annak értelme.

<sup>719</sup> Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 49.

<sup>720</sup> Államelméleti szempontból az állam a népeknek, a természetjog alapján megalapozott legmagasabb társadalmi formája. A keresztény társadalomtan azonban arra figyelmeztet, hogy „az állam nem a jelenlévő Isten”. Vö. HÖFFNER, J., *Keresztény társadalmi tanítás*, SZIT, Budapest 2002, 235-236.

<sup>721</sup> Habermas úgy véli, hogy „az államhatalom világnézeti semlegessége, amely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot biztosít, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világgépek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk vallásos polgártársaiknak azt a jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecserehez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelvileg hozzáférhetőek legyenek.” Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>722</sup> Vö. FRENYÓ, Z., *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*, 60.

<sup>723</sup> „A jó: az az út, amely megnyílik az emberiség előtt, s amely az Istentől kapott boldogság felé vezet. A rossz: az a mélység, ahová az ember bármikor belezuhanhat, akár a semmibe.” Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 51.

vall magáénak, s büszkén támaszkodik két ezredévnyi szellemi, lelkiismereti hagyományára. „Amennyiben ma egyetemes erkölcsről beszélhetünk, nyilvánvalóan a Sínai-hegyi törvényadás földérett bibliai története, valamint annak kulturális befogadása képezi nyugati gondolkodásunk –akár magától értetődő, akár alapjaiban megkérdőjelezett, vagy rejtetten, elfeledettségében ható– kiindulópontját. A Biblia egészének szempontjából tekintve az egyetemes erkölcsi törvény egyetemes volta, azaz általános fölszólító ereje és érvényessége Istentől származik.”<sup>724</sup>

Jacques Maritain fogalmazott úgy, a II. Vatikáni Zsinat utáni egyház szerepéről beszélve, hogy nem feledve a majd két ezredév vívmányait, új korszak kezdődött, amelyben arra kapunk meghívást, hogy Atyánk jóságát és szeretetét jobban megismerjük, maga az egyház pedig megszabadulva bizonyos terhektől, jobban felmutassa magában Urának arcát. A fordulat jegyében „immár nem az emberi dolgok feladata az isteni dolgok védelme, hanem az isteni dolgok kínálják fel védelmüket az emberi dolgok számára.”<sup>725</sup>

Keresztény hitünk és arról szóló tanúságtételünk nem maradhat tehát az egyéni üdvösségkeresés privát szféráján belül.<sup>726</sup> Krisztus követése, s az erre hívó egyházi evangelizáció nem vonulhat vissza saját bátyái közé, elfogadva a magánügyé tétel lefokozottságát, hanem a társadalom egészének alapszerkezetét, struktúráit érintő tanúságtételt is vállalva kell Jézust követnie. Akkor marad hű a rábízott evangéliumhoz, ha Isten országát és mindenekre kiterjedő uralmát a nyilvánosság keretei között is megvallja. Küldetése, hogy az emberi élet valamennyi területén kitűzze az égre a vezérlő csillagokat, melyek értéket adnak.<sup>727</sup> Ez a tanúságtétel nem jelenti sem a hit erőszakos rátukmálását másokra, sem egy letűnt kor romantikus visszahozási kísérletét. Newbiggin úgy látja, hogy mai sajátos helyzetében, amikor az egyház nem remélheti sem a Konstantin utáni tekintélyt, sem a Konstantin előtti ártatlanságot, az a feladata, hogy a kommunikáció modern eszközeivel, a felelősséget vállalva ismertesse meg az evangéliumot kortársaival.<sup>728</sup>

---

<sup>724</sup> Vö. BAKOS, G., *Gondolatok egy friss kötet kapcsán*, 1.

<sup>725</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 17.

<sup>726</sup> „Az alapvető erkölcsi belátások védelmezése, azoknak, mint közös jónak megőrzése és fenntartása, anélkül, hogy azokat bárkire rákényszerítenénk, véleményem szerint a feltétele annak, hogy a szabadság fennmaradjon szemben minden nihilizmussal és annak totalitárius következményeivel.” Vö. RATZINGER, J., *Értékek az átalakulás idején. Helytállás a jövő kihívásaival szemben*, Don Bosco Kiadó, Budapest 2006, 46.

<sup>727</sup> Vö. PROHÁSZKA, O., *A katolikus elvek érvényesítése* in *Prohászka Ottokár összegyűjtött Munkái I–XXV* (szerk. Schütz, A.), SZIT, Budapest 1928-1929, XIII, 178.

<sup>728</sup> Vö. NEWBIGGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 258-261.



Küldetésünk egyfajta 'kritikus igen' mondása a világra, s egy olyan munka felvállalása, amely részt vesz egy igazabb társadalom építésében, ahol a szeretet kerül felmutatásra az önzés logikájával szemben, mert „az egyház nem vonulhat ki a világból, nem alkothat egyfajta saját 'katolikus különvilágot', 'intellektuális mintavilágot.'”– idézi Lukács László Ratzinger bíborost.<sup>729</sup>

Joseph Ratzinger 2004-ben, a müncheni Katolikus Akadémián úgy reagált Habermas álláspontjára, hogy léteznie kell egy olyan alapnak, amely magából a természetből és az ember létéből következik.<sup>730</sup> „Máig a természetjog az a gondolati alakzat –kivált a katolikus egyházban–, amelynek érveit az egyház segítségül hívja, amikor a szekuláris társadalommal és más hívő közösségekkel folytatott párbeszédben a közös észre hivatkozik, és egy szekuláris, plurális társadalom közegében igyekszik egyetértésre jutni a jog erkölcsi elveit illetően.”<sup>731</sup> Ratzinger bíboros ugyanakkor arra is rámutat, hogy mivel a természetjog eszméje olyan természetfogalomra épült, amelyben természet és ész kölcsönösen áthatja egymást, ez a szemlélet az evolúciós elmélet győzelmével megkérdőjeleződött. Így az „észjogi státusra igényt tartó természetjog utolsó eleme, amely ma is tartja magát, az emberi jogok<sup>732</sup> tana. Az

---

<sup>729</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 388.

<sup>730</sup> „Széttöredeztek azok az etikai bizonyosságok, amelyek a korábbiakban meghatározók voltak. Távolról sem kapunk választ arra az alapvető kérdésre, hogy mi volna –kivált adott kontextusban– a jó, és miért kellene a jót cselekedni, akár a saját hátrányunkra is. Számomra mármost nyilvánvalónak látszik, hogy a tudomány, mint olyan nem teremthet *ethoszt*, tehát a megújult etikai tudat nem jöhet létre tudományos viták eredményeként. Másrészt az is vitathatatlan, hogy a világ- és emberkép gyökeres megváltozásának, amely a tudományos ismeretek gyarapodásából adódott, lényeges szerepe van abban, hogy régi morális bizonyosságok töredeztek szét. Ennyiben mégiscsak van felelőssége a tudománynak –felelősséget visel az ember, mint ember iránt–, és különösen nagy felelőssége van a filozófiának. A filozófia feladata abban áll, hogy kritikus szemmel kövesse az egyes tudományok fejlődését, kritikával illesse az elhamarkodott végkövetkeztetéseket, és rávilágítson a látszatigazságokra az olyan kérdésekben, hogy mik vagyunk, honnan jövünk, és mi végre létezőnk. Más szavakkal: a filozófia felelőssége, hogy különválassza a tudományos eredményektől a gyakran közjűk vegyülő, nem tudományos elemeket, és ily módon biztosítsa, hogy rálátásunk legyen az egészre, az emberlét valóságának távolabbi dimenzióira, melyekből a tudomány mindig csak részleteket tud megmutatni.” Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>731</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>732</sup> „Az emberi méltóság, az egyén joga, az egyetemes emberi jogok– mindezek a fogalmak, amelyek a felvilágosodás idején szilárdultak meg a kultúránkban és váltak alapértékekké, mélyen a kereszténységben gyökereznek. A kereszténység nélkül nincs semmilyen hátttere az emberi méltóságnak.” Vö. KOLAKOWSKA, A., *Néhány megjegyzés a 21. századi szekularizációról*, 272.

emberi jogok csak annak az előfeltevésnek az alapján érthetők, hogy az ember, mint ember, tehát pusztán az emberi nemhez tartozása révén alanya a jognak, hogy tehát a léte önmagában értékeket és normákat hordoz, melyeket nem kitalálni kell, hanem megtalálni. Napjainkban talán arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal, ami segíthetne, hogy újra fölvegyük a kérdést, nem működik-e mégis ész a természetben, nem létezik-e az emberre és az ember világbeli helyzetére vonatkozó észjog. Ezeket a dolgokat ma a kultúrák között folyó eszmecsere keretében kellene megtárgyalni. Keresztény szempontból a teremtésről és a Teremtőről volna szó.<sup>733</sup>

XVI. Benedek pápa munkássága mentén összegezve az egyházi álláspontot a *Böckenförde-axióma* és a korunkban tapasztalható világnézeti vákuum kapcsán, az alábbi megállapításokat tehetjük: A jognak meg kell előznie a végrehajtói hatalmat. A jog mindenkor az igazságosság eszköze, s annak érdekében, hogy ne válhasson önmaga totalitárius megcsúfolójává, önmagán kívülről kell mérítenie megokolását. Csak az erkölcsre alapozva lehet képes a jog a valóban igazságos rendet biztosítani. Mivel viszont sem a piac, sem az állam, sem a tudomány nem tud *ethoszt* teremteni, léteznie kell egy olyan igazságnak, amely nincs alávetve a konszenzusoknak, hanem megelőzi azt. Így jutunk el a transzcendenciához, melyet viszont leginkább a kereszténység képes felkínálni.<sup>734</sup>

Korunk interkulturális dialógusában Ratzinger bíboros –nem lebecsülve a többi kultúra fontosságát–, a kereszténységet és a szekularizált ész nyugati hagyományát véli a két legfontosabb szereplőnek, s elengedhetetlennek tartja, hogy mindkettő mentes legyen a „gőgös elbizakodottság *hübrisztől*”, és kölcsönösen elismerjék, hogy szükségük van egymásra.<sup>735</sup> Így indulhat el „a megtisztulás egyetemes folyamata, amelynek során a valamilyen értelemben minden ember által elismert vagy megsejtett lényegi értékek és

---

<sup>733</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>734</sup> Vö. LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa*, 403-405.

<sup>735</sup> Ez a vallás szempontjából abban nyilvánul meg, hogy önmagát az ész isteni fényével időről időre átvilágítja és ellenőrzi, míg a szekularizált ész számára ez önnön határainak felismerését és a nagy vallási hagyományokra való nyitottságot jelenti. Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

normák visszanyerik fényüket, és így újra megfogható az emberiségben az a hatékony megvilágító erő, mely egybetartja a világot.”<sup>736</sup>

### 1.3. Apologetikai megfontolások a XXI. század elején

Ahogy a korábbi fejezetekben már többször említésre került, a kortárs apologetika<sup>737</sup> kettős feladattal néz szembe: a II. Vatikáni Zsinat szellemében a párbeszédet kell munkálnia, az összekötő pontokat keresve, ugyanakkor nem feledkezhet meg az egyház lényegi küldetését<sup>738</sup> magában foglaló missziós parancs sürgető időszerűségéről sem.<sup>739</sup> Korunk egyházának szava a misszió és a dialógus összekapcsolásának a szava: rendíthetetlen tanúságtétel Krisztus evangéliumáról, de a mások iránti figyelem és tisztelet, az egymástól tanulás, az együtt ünneplés öntudatos partnerségével karöltve.<sup>740</sup> Ahogy Hans Joas fogalmaz: „napjainkban a hit átadásának korszerű formáját csak azok tudják megvalósítani, akik vállalják a párbeszéd feladatát, másrészt viszont a saját hitbeli hagyományukat sem teszik zárójelbe, hanem egyenesen a másikkal való termékeny szembenézés szükséges előfeltételének tekintik.”<sup>741</sup>

A pluralista kultúrában elhangzó<sup>742</sup> evangéliumnak meg kell harcolnia a már előfeltételezéseként meglévő véleményekkel Jézus Krisztus személyével kapcsolatban. El kell ismernünk saját kétségeinket, s beleérzően meghallgatni beszélgető partnereink érveit,

<sup>736</sup> Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

<sup>737</sup> „A hagyományos hitvédelem *remoto Deo*, azaz ‘Istentől távol’ kezdődik, és az a célja, hogy végül megmutassa: arra, hogy a világ ilyen, Isten a legésszerűbb magyarázat.” Vö. MCGRATH, A., *Hid*, 37.

<sup>738</sup> „Az egyház első számú feladata ‘Isten Igéjének’ befogadása, megértése és hirdetése.” Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 253.

<sup>739</sup> Vö. Mt 28, 19-20.

<sup>740</sup> „A dialógusban nyíltan és öntudatosan tárjuk fel, hogy kik vagyunk, melyek az értékeink, miben hiszünk és mit szeretünk.” Vö. ADOLPHSEN, H., *Tessék belépni! Az egyháznak új tagokat kell toboroznia in Az egyház a 21. században*, 127.

<sup>741</sup> Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 158.

<sup>742</sup> Valójában a modern állam is egy történetet mesél el, tehát nem az időtlen racionalitás megtestesítője. Az egyházak pedig egy, a szentségekben megnyilvánuló konkrét eseménysort vallanak meg, amelyhez konkrét hivatáskép is társul. Így a kereszténység szerepe nem korlátozódhat ‘lobbizásra’, hanem társadalmi tereket kell létrehozni alternatív narratívájának szélesebb megismertetése érdekében. Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 54.

érzéseit.<sup>743</sup> Csak tisztelettel és szelíden tudjuk igazolni a bennünk élő reményt.<sup>744</sup> Így napjaink hitvédelme kevésbé bástya, amely a dogmákat védi, hanem sokkal inkább híd, mely az evangéliumot és annak hallgatóját próbálja meg összekötni, átívelve a köztük lévő mélységet.<sup>745</sup>

Mindezt –ahogyan a posztmodern tárgyalása során részletesen kifejtette a dolgozat–, egy olyan világnézeti miliőben kell megvalósítania a hit hirdetésének, ahol a posztmodernben élő ember, bár nyitott a spiritualításra, s éhezi a lelkében lévő fenyegető űr kitöltését, elveszítette kognitív kapcsolódási pontjait saját vallási hagyományával és fél az elköteleződéstől, határtalannak vélt individuumának bármilyen korlátozásától. De a szabadsághoz való ragaszkodáshoz egyre gyakrabban társul a növekvő bizonytalanság érzése, az ismeretlentől való szorongás és az igazodási pontok iránti vágy.<sup>746</sup>

Ebben a környezetben<sup>747</sup> az a hitvédelem feladata, hogy egyszerre szólítsa meg az emberek szívét és eszét, s egyidőben törekedjen az átadandó tárgy és a hallgatóság megismerésére, hogy a krisztusi örömhír hirdetésének „intellektuális mélységet és következetességet adjon”.<sup>748</sup> A hit aktusát véget nem érő útként felmutatva bátran kell kimondanunk a krisztusi felszólítást: evez a mélyre!<sup>749</sup> Napjaink apologetikája tehát nem elégedhet meg azzal, ha csak a kereszténység értelemre gyakorolt oldalát hangsúlyozza, mert a posztmodern ember számára ezek az érvek sokszor tűnnek érdektelennek.

Ratzinger bíboros hívta fel a figyelmet arra a nehézségre, hogy a hit, mint merész vállalkozás korunkban kettős nehézségbe ütközik: egyszerre kell leküzdenie a látható és láthatatlan ellentétét és a kortársaink számára legalább ekkora problémát jelentő hajdani és mai távolságát, amelyben az a kísértés bújik meg, hogy a hit időszerűtlennek hat, azaz a kérdés végsősoron a hajdani és a haladás közötti választásnak tűnik fel. Az ellentétet a keresztény

---

<sup>743</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 33.

<sup>744</sup> Vö. 1Pét 3,15.

<sup>745</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 7.

<sup>746</sup> Vö. PATSCH, F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség*, 33.

<sup>747</sup> „A viták színtere újabban a televízió-stúdió, a nemzeti sajtó, az egyetemi kávéház és a helyi bevásárlóközpont, ahol a kereszténység igazságalapjait megkérdőjelezzik és megvizsgálják.” Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 7.

<sup>748</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 5.

<sup>749</sup> Vö. Lk 5,4.

kinyilatkoztatás képes feloldani, amikor a történelembe belépő Isten áthidalja az ideigvaló és a transzcendens világ közötti leküzdhetetlennek hitt szakadékot.<sup>750</sup>

Nem tagadhatjuk, hogy az isteni iránti nyitottság ellenére, még a II. Vatikáni Zsinat utáni termékeny magvetés időszakában sem tekintenek az emberek általában úgy az egyházra, mint „az evangélium vagy az emberiség hőisére.”<sup>751</sup> Így joggal kell feltennie a keresztény hithirdetésnek azt a kérdést, hogy „milyen arculatot kellene öltenie az egyháznak, amennyiben ragaszkodik evangelizációs küldetéséhez és a dialógushoz, hogy legyőzze a közönyt, vagy éppen az ellenséges érzelmeket?”<sup>752</sup>

Újszövetségi alapon vallhatjuk, hogy a kortárs apologetika nem választhatja el<sup>753</sup> –ahogyan tette azt korábban– a *kérügmát* és az *apológiát*, mert az evangélium hirdetése és védelme szorosan összekapcsolódik.<sup>754</sup>

A hitvédő<sup>755</sup> munkája és a keresztény közösség akkor lehet hiteles, ha az emberi mércével mért siker nem válik elsődlegessé, ha elfogadja függését Istentől, felmutatja meghívását és elveti az erőszakos módszerek valamennyi eszközét.<sup>756</sup> „Az egyház javasol, nem pedig kényszerít,”<sup>757</sup> elismeri és tiszteli a különbségeket, tudván azt, hogy a hívó szóra adott igen-nek akkor van igazán értéke, ha megadjuk a lehetőséget a nem-re is. Igényli és elvárja viszont, hogy ezt a tiszteletet maga is megkapja.

A széles körben jelenlévő pszichológiai és spirituális érdeklődés megfelelő táptalajt ad ahhoz, hogy a nyugati civilizációban végzett újraevangelizáció az ember legbelül érzett beteljesületlenségére, ürességére rezonálva felmutassa a bennünk lakozó kielégítetlen vágyat Teremtő Atyánk iránt.<sup>758</sup> Korunk hitvédője így bátran építhet az isteni iránti nyitottságra, mivel kortársaink többsége számára az emberi életben különböző módon ugyan, de többnyire

<sup>750</sup> Vö. RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2008, 22-23.

<sup>751</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 14.

<sup>752</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 15.

<sup>753</sup> A *kérügmata* és a hitvédelem már az apostolok tanúságtételében is elválaszthatatlannul összetartozott. Vö. KRÁNITZ, M., *Modern hitvédelem in Teológia* (2017/3-4.), 135.

<sup>754</sup> Vö. BRUCE, F. F., *The Defense of the Gospel in the New Testament*, MI: Eerdmans, Grand Rapids, 1959.

<sup>755</sup> A régi és új utakat egyaránt használó hitvédőnek képesnek kell lennie arra, hogy saját korának embere legyen.

<sup>756</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 368.

<sup>757</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, 39.

<sup>758</sup> Azért is van szükség a hallgatóság alapos ismeretére, mert ez a kiindulási pont nem állja meg a helyét egy agnosztikussal vagy meggyőződéses ateistával folytatott dialógus során. Ebben az esetben nincs közös talaj, amely segíthetne beindítani a kommunikációs közeledést, így az apologetának más módszereket kell keresnie.

jelen vannak a transzcendencia jelei.<sup>759</sup> Kereső embertársaink<sup>760</sup> tömegei érzik –még ha nem is tudják nevesíteni–, hogy valami igazán fontos hiányzik az életükből.<sup>761</sup> A hiánynak eme megtapasztalására képes válasszal szolgálni a keresztény örömhír: az ember veleszületett szükséglete, hogy teremtő Urával kapcsolatban legyen. Amennyiben nem felel erre a hívásra, nem válhat teljesértékű önmagává, s bár az emberi természet romlottsága miatt megkísérli, hogy a mulandóval pótolja a keletkező űrt, ezek, az istenpótlékká vált dolgok sosem fogják kielégíteni a transzcendens utáni vágyódását. Szent Ágoston szavaival: „magadnak teremtettél minket, s nyughatatlan a szívünk, míg csak el nem pihen benned.”<sup>762</sup>

Felismerve ezt a spirituális, pszichológiai nyitottságot fontosnak tűnik, hogy a metafizika mellett olyan tudományokat is merjünk a teológia szolgálatába állítani, sőt partnerévé tenni, melyek a pszichológiai, társadalmi, esztétikai kategóriájába tartoznak.<sup>763</sup>

McGrath az Isten iránti kielégítetlen vágy mellett az alábbi érintkezési, kiindulási pontokat ajánlja az apologeták figyelmébe: az emberi racionalitás, a világ rendezettsége, moralitás, egzisztenciális szorongás, valamint a végesség és a halandóság tudata.<sup>764</sup> Figyelembe véve a posztmodern ember sajátos beállítottságát, az erkölcsiség<sup>765</sup> és az emberi egzisztencia végességének<sup>766</sup> a megtapasztalása különös lehetőségeket kínál napjaink hithirdetése számára.<sup>767</sup>

Az evangélium hirdetőjének a fogódzókat nyújtó pontok mellett számolnia kell a munkát nehezítő akadályokkal is. Sok embertársunkat gátolja a kereszténység elfogadásában némely kulturális és intellektuális akadály. Ilyen kifogás lehet az értelem gögje, a történelmi

<sup>759</sup> Így az apologetika „használhat egy olyan Isten adta kiindulópontot, amely eleve benne van a teremtett rend természetében.” Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 16.

<sup>760</sup> „A kereső emberek megérik, hogy van valami, ami nagyobb náluk. Ráéreznek a titokra.” Vö. GRÜN, A.–HALÍK, T.–NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 89.

<sup>761</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 18.

<sup>762</sup> Vö. *Szent Ágoston vallomásai*, SZIT, Budapest 2015, 24.

<sup>763</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 147.

<sup>764</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 57-86.

<sup>765</sup> Embertársaink többsége fontosnak tartja a morált, s vágyik egy erkölcsi téren felállítandó alapkonszenzusra.

<sup>766</sup> Az egzisztenciális szorongás, az *Angst*, mint az emberi létezés végességére, tökéletlenségére utaló belső feszültség, különösen jelentős érintkezési pont lehet az apologetika számára. „A hitvédőnek az a dolga, hogy összefüggésbe hozza az evangéliumot ezzel a mélyben meghúzódó nyugtalansággal, az élő Isten jelenlétével magyarázva és beteljesítve azt.” Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 79.

<sup>767</sup> Az apologetának azonban érzékenyen kell tudnia reagálni a kulturális és egyéni sajátosságokra, hogy a hirdető kulturális távolsága ne riassza el a hallgatóságot a hirdetett üzenettől.

előítéletek, a kereszténységről alkotott téves elképzelések,<sup>768</sup> a tökéletes bizonyosságra való várakozás, a más hitrendszer iránti elköteleződés vagy a büntudat.<sup>769</sup>

Természetesen nincs arról szó, hogy a hagyományos hitvédelem erős értelmi megalapozottsága immár ne lenne nélkülözhetetlen, hiszen alapvető dogmaitkus érvekkel és rendszerrel látja el a hitvédőt, egyfajta analitikus keretet kínálva. Ugyanakkor, mivel a hit nem csupasz intellektuális döntés, hanem egyben bizalom is, amely megérinti a szívet, fontos hangsúlyozni a hithirdetés egyéb aspektusait is. „Az a megtérés, amelyre Jézus hív (...) a megtérésnek egy radikálisan új módja, amely teljes önfeladást követel, ám ugyanakkor végső bizonyosságot nyújt. Hívás és ígéret, elvárás és ajándék egyszerre. Kiterjed az élet valamennyi területére.”<sup>770</sup>

Korunk, a habermasi posztszekuláris kor alapkérdése, hogy milyen módszerekkel képes az apologetika a szekuláris világi kultúrától a keresztény világnézethez elvezetni az embereket. A klasszikus apologetika úgy érvelt, hogy az egyetemes racionalitásnak része a kereszténység is. Az újkorban, az előfeltevésekre építő hitvédelem –főként protestáns– képviselői, egyre inkább úgy vélték, hogy a világi kultúra és a vallás között olyan mély törés van, amely az érintkezési pont hiányában csak a megtérés által biztosított ugrás által hidalható át.<sup>771</sup> Napjainkban, az érintkezési pont fogalmára alapozott irányzat úgy fogalmaz, hogy a szekuláris és a szakrális világnézet és racionalitás, bár alapjaiban különböznek, mégis bizonyos pontokon metszik egymást. „Így az érintkezési pontokon, mint hidakon keresztül át lehet jutni a világi szemléletmódból a keresztény szemléletmódba.”<sup>772</sup>

A kereszténység tanítása és a posztmodern filozófia légköre közötti egyik kapcsolódási pont az erkölcsiség iránti nyitottság. A modernitással ellentétben pedig napjaink közgondolkodása immár nem tekinti idejétmúlnak, letűnt korok maradványainak a hitet. A vallás képviselői így tiszteletre és figyelemre igényt tartva hirdethetik az evangélium üzenetét, kihasználva a tudomány mindenhatóságába vetett mítosz összeomlása következtében

---

<sup>768</sup> Bátran kell szembenéznünk a kereszténység történetében fellelhető bűnnel, s hangsúlyozni, hogy ez nem az evangélium elégtelenségét, hanem a megromlott emberi természetet bizonyítja, melynek következtében van szükség Isten kegyelmére. Amit pedig „kereszténység címszó alatt ismer a világ, egy része a valóság szánalmas eltorzítása.” Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 119-120.

<sup>769</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 108-150. Ezen érvek többségét, valamint az általuk felvetett problémákra adható válaszokat az atizmus kapcsán korábban említette a dolgozat.

<sup>770</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 279.

<sup>771</sup> Vö. SPROUL, R. C., *Classical Apologetics*, MI: Zondervan, Grand Rapids, 1984, 243-249.

<sup>772</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 101.

keletkező űrt. A posztmodern összezúzta a felvilágosodás arra vonatkozó naiv optimizmusát, hogy létezhet megingathatatlan értelmi alap. Ma ismét elfogadjuk, hogy minden ismerethez bizonyos fokú bizonytalanság is társul és „beérjük azzal, hogy megtanulunk élni egy olyan világban, ahol semmi sem biztos, ami fontos, és semmi sem fontos, ami biztos.”<sup>773</sup>

Posztmodern világunkban, a pluralizmus tagadhatatlan igénye mellett ugyan, de intellektuálisan is igénylik, hogy jellé váljon az egyház. Hellyel kínálják a világról, az erkölcsről, a társadalom alapjairól és az ember szerepéről folytatott viták során, s jelentős kulturális változást jelez, hogy a kereszténység szerepét össztársadalmi szinten, mind a szív, mind pedig az ész szempontjából respektálják– véli Diogenes Allen (1932-2013), amerikai filozófus.<sup>774</sup>

Összefoglalva elmondható, hogy a posztmodernben tevékenykedő hitvédelem –bár tagadhatatlanul kedvezőbb helyzetben hivatott munkálkodni, mint ami a modernizmus fénykorában adatott neki–, számos nehezen leküzdhető akadállyal néz szembe. Módszertanilag a rávezetést, az elfogadtatást kell alkalmaznia, s a baráti, a személy megszólítását célzó kommunikációja éppúgy kell, hogy megragadja a képzeletet, mint az értelmet.<sup>775</sup> Ahogy a Szentírás történetei is meghagyják a döntési szabadságot, úgy az apologéta sem kényszerít, csupán felmutatja, hogy mit jelenthet a hit, milyen tapasztalatokhoz vezethet. Nem téríteni akar minden áron, hanem tanúságot tenni arról, ami megtart és ami értelmet ad az emberi életnek.<sup>776</sup> Az apologéta pedig tudja, hogy munkája során olyan szerepet tölt be, mint a szülők és a pedagógusok: elsőként beszél Jézusról valakinek. Ám az, hogy hallgatója eljut-e addig, hogy élő hitre leljen, az már nem a hithirdető érdeme, hanem a másik személy döntése és a Szentlélek munkálkodásának az eredménye. Így válik az értelem, a szív és az akarat hármásából „egy személyes és gyakorlati tanítványság a hagyományon belül”.<sup>777</sup> Kommunikációként tételezett egyházunk pedig vállalja küldetését, hogy türelemmel és szeretettel vezessen be mindnyájunkat a szentháromságos szeretet misztériumába.<sup>778</sup>

---

<sup>773</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 231.

<sup>774</sup> Vö. ALLEN, D., *Cristian Belief in a Postmodern World*, John Knox Press, Louisville 1989, 5-6.

Ugyanakkor ez távolról sem jelenti a kereszténység társadalmi reneszánszát, hiszen a plurális közegben annyira számíthat meghallgatásra, mint bármely más vallás, s elfogadottságát nem igazságtartalma, hanem híveinek szubjektív meggyőződése biztosítja a közvélemény szemében.

<sup>775</sup> Vö. MCGRATH, A., *Híd*, 286.

<sup>776</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 141, 199.

<sup>777</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 69.

<sup>778</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 410.



## 2. Tanúságtétel és új evangelizáció

### 2.1. Közösségi tanúságtétel: a jellé vált egyház egy pluralista világban

2001. tavaszán az *Európai Egyházak Konferenciája* és az *Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa* Strasbourgban, példa nélkül álló szoros összefogásban fogadta el az Ökumenikus Charta nevű dokumentumot, mely az európai keresztény közösségek számára fogalmazott meg irányelveket, mintegy *preambulum* jelleggel. A római katolikus, ortodox, protestáns, anglikán, ókatolikus, valamint szabadegyházi közösségek által jegyzett iratban a felek, a tanúságtétel érdekében a közös evangelizálás mellett kötelezték el magukat.<sup>779</sup> Az Egyházak Világtanácsa „felszólította a keresztényeket és egyházaikat, hogy teremtsék meg a látható egységet egy hitben és egy eukharisztikus testvériségben, ezt fejezzék ki a vallásgyakorlatban és a Krisztusban közös életben, tanúságtétellel és szolgálattal a világnak, és törekedjenek erre az egységre, hogy a világ higgyen.”<sup>780</sup>

A keresztény közösségeknek, ráérezve egy új kezdet lehetőségére, jellé kell válniuk egy atomizált világban, átformálva azt és a Szentlélek segítségével evangéliumi lelkületű csoportokat létrehozni és tanúságot tenni arról, hogy hitük egy olyan élettörténetre épül, amely Isten által betöltött, teljes valójában a másikért megélt felajánlás, de egyszersmind emberi testben és a történelemben, hálával, szenvedéllyel és bizalommal megélt élet.<sup>781</sup> A közösségben és a közösségért folytatott küzdelemben szélesedik ki az egyházi tudatunk, így nem elégedhetünk meg a kereszténység individuális aspektusaival.<sup>782</sup> Az egyház kontextust kínál hitünknek, megóv az egyoldalúságtól, járható utakat és szilárd talapzatot nyújt utunk folytatásához.<sup>783</sup> Világi küldetésünk során késznek kell mutatkoznunk arra, hogy általunk is eljusson pár mag a világba az evangéliumból. Hitünk szerint a világnak szüksége van „arra az ösztönzésre és magasba lendítő erőre, amelyet a kereszténység ad a természetes tevékenységeknek a maguk rendjében.”<sup>784</sup>

---

<sup>779</sup> „Az egyházak előmozdítják az európai kontinens egyesülését. Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység. Meggyőződésünk, hogy a keresztény lelki örökség inspiráló erőt jelent Európa meggazdagítására.” Vö. *Charta Oecumenica*, 7 in *Theologiai Szemle* (2001/3.), 172-176.

<sup>780</sup> Vö. DAVIE, G., *A vallás szociológiája*, 294.

<sup>781</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Novo millennio ineunte*, 9.

<sup>782</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 27-31.

<sup>783</sup> Vö. GRÜN, A.– HALÍK, T.– NONHOFF, W., *Távol az Isten*, 51.

<sup>784</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 69.

A halál kultúrájára nemet mondva vallanunk kell, hogy teremtett világunk sosem meríti ki az élet lehetőségét, ám ez függ a mi tevékeny együttműködésünktől is. Hitünknek szerepe van abban is, hogy vonzó képet mutasson fel az Istennel és a világgal megbékélt emberiségről.<sup>785</sup>

Maritain arra emlékeztet, hogy az általános cselekvési szint mellett, közösségeink egyfajta speciális tevékenységre is hivatottak, amely során a világ átalakítására kapnak megbízást. Ebben, az isteni Gondviselésnek alárendelt cselekvésben fő küldetésünk, hogy igazságosabbá és kevésbé embertelenné tegyük társadalmainkat, hogy „Krisztusnak és királyságának szelleme valamilyen módon még a földi dolgokat is éltesse.”<sup>786</sup>

A nyelvre és a kommunikációra oly érzékeny posztmodern légkörben tudatosítanunk kell, hogy a hit nyelvét a megvallás teremti meg. Mivel a hit túlmutat a racionalitás világán, az embert a közvetlenül bizonyítható dolgok dimenzióján kívül érinti meg. A keresztény üzenet sajátosságát jelenti, hogy nyelve nem jelképekre szorítkozik, hanem egy élő személy valóságáról, Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot.<sup>787</sup>

A keresztény közösségek tanúságtétele azt a magatartásformát jelenti, hogy az evangéliumot bele kell szöni a közösségi és személyes diskurzusokba, felmutatva a szemléletesen megélt örömhírt a közösségekben és az egyházi intézményekben, keresve az egymást tiszteletben tartó eszmecsere alkalmait.

A kormányzati, vagy kormányok feletti döntéshozó szervekkel való partnerséget igényli a kereszténység, mert illetékesnek érzi magát abban, hogy a társadalommal kapcsolatos erkölcsi elveket hirdessen. Meggyőződéssel vallja, hogy az egyház feladata támogatni mindent, ami igaz, jó és szép található az emberi közösségekben, előadnia szociális tanítását és erkölcsi dolgokban ítéletet mondani, ha szükséges.<sup>788</sup>

Az 1971-es Püspöki Szinódus ezzel összhangban úgy fogalmazott, hogy „az igazságosságért és a világ fejlődéséért végzett munka lényegesen hozzátartozik az Evangélium hirdetéséhez, más szóval az egyház küldetéséhez, amellyel az embert mindennemű elnyomás alól meg akarja váltani, és fel akarja szabadítani.”<sup>789</sup> Fel kell szólítanunk a megtérésre és a darabokra

---

<sup>785</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 250.

<sup>786</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 279-284.

<sup>787</sup> Vö. LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 409.

<sup>788</sup> „(A cél) az olyan politikáé, amely noha a keresztény szellem és a keresztény elvek inspirálják, csak a benne tevékenykedő polgárok kezdeményezéseire és felelősségére támaszkodna.” Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 42-43.

<sup>789</sup> Vö. *Igazságosság a világban. A II. általános püspöki szinódus okmányai*, Budapest, SZIT 1972, 6.

tört világ újjáépítésére, kimondva, hogy az igazi értékek nem a birtokláson alapulnak, hanem Isten szeretetén.

Hitünk alapja a szeretet. A szeretetnek az a civilizációja, amely a társadalmat emberibbé, a személyt teljesebbé teszi, s amelyet a kulturális cselekvések valamennyi szintjén normává kell emelni, előrébb helyezve az igazságosság kritériumánál is.<sup>790</sup> A szeretet civilizációjára épülő keresztény közösség életmegnyilvánulásai azt teszik megtapasztalhatóvá, hogy a moralizáló egyház helyett egy gyógyító egyház befogadó közössége segít az élet zarándokútján.

A boldogság képét hajszoló civilizációnkban rá kell mutatni, hogy ezt –melynek elérése meghaladja erőnket–, ajándékba kapjuk. Ugyanakkor a boldogság erkölcsi döntések elé is állít, mert Mennyei Atyánk akarata szerint ez nem egyenlő vágyaink teljesülésével, hanem önmagunkat felajánló személlyé kell válnunk általa.<sup>791</sup>

A nyugati civilizáció nem korlátozhatja önmagát a gazdaságra és a politikára. Az értékeknek, kultúrának, vallásnak is szóhoz kell jutnia a jövőnkéről való együttgondolkodásban. A kereszténység igyekszik érvényre juttatni az általa vallott értékeket a posztmodern kulturális léggör keretei között is. Ezek közül az elvek közül is kidomborodik a szolidaritás,<sup>792</sup> a szubszidiaritás<sup>793</sup> és a szegények ügyének a felkarolása. Mivel hisszük, hogy a hitünk által képviselt alapvető értékek természetünk, létünk objektív szabályai, ezért joggal vélhetjük, hogy az ezektől való tartós elszakadás társadalmunk vesztét okozhatja. Ez az aggodalom, az olykor keserűséget okozó látszólagos eredménytelenségek ellenére is arra kötelez, hogy a kereszténység folytassa az általa vallott értékek elfogadtatásáért és azok

---

<sup>790</sup> Vö. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, SZIT, Budapest 2004, 582.

<sup>791</sup> „Az ember vagy önmagába zárkózik, s akkor az élete, minthogy nem ő maga a forrása, elveszik a számára, s az a kicsiny boldogság, amelyet reménye szerint önmagának teremt, magányossággá és a semmibe zuhanássá változik. Vagy pedig a Szentlélek észrevétlen segítségével hajlandó kilépni önmagából s megszabadulni attól a kettős pokoltól, amelyet önmagában hord és amelyet a másokban látni vél. Ekként juthat el a szeretek és engem is szeretnek öröméhez.” Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 62.

<sup>792</sup> Nehéz lenne teljesebben megfogalmazni a szolidaritás fogalmának lényegét, mint ahogy azt II. János Pál pápa tette 1987. nyarán, Gdanskban, a ‘*Solidarnosc*’ szülővárosában: „Hordozzátok egymás terhét (...) Szolidaritás annyit jelent, hogy van az egyik ember és a másik, és ha van egy teher, akkor azt együtt, közösségben kell hordozni.” Vö. COMECE, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, 29.

<sup>793</sup> „Amit az egyes egyének saját erejükből és képességeik révén meg tudnak valósítani, azt a hatáskörükből kivenni és a közösségre bízni tilos; éppen így mindazt, amit egy kisebb és alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes végrehajtani és ellátni, egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlenség és egyúttal súlyos bűn.” Vö. XI. PIUS pápa, *Quadragesimo anno*, 79-80 in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, SZIT, Budapest 2004, 81-82.

védelméért való lankadatlan munkálkodását. Az eredményesség növeléséhez nem csupán a külső –társadalmi, intézményi– körülmények változása szükséges, hanem azt számos ponton maga a kereszténység is elősegítheti. Hiteles tanúságot kell tennünk Isten kegyelmi ajándékáról. Hírnökké és misszionáriussá kell válnunk Európa újraevangelizálásában.

Napjainkban egy értékválságnak vagyunk a tanúi, amely az emberi élet alapjait is érinti, s céltalansághoz, az élet értelmének megkérdőjelezéséhez vezet. Ennek része az intézményekkel és a vezetőkkel szembeni növekvő bizalmatlanság, az önzés terjedése és a materiális javak túlértékelése. A kereszténység feladata, „hogyan beszéljen az Isten képére alkotott ember Teremtőjétől kapott belső értékeiről”, a megelégedettségéről, az aszketizmus szerepéről és a család, barátság, önfeláldozás mély értelmet adó dimenzióiról.<sup>794</sup>

Korunk egyik legnagyobb civilizációs próbatétele a szolidaritáshoz való viszonyulás. A kereszténységnek rendíthetetlenül hirdetnie kell azt a kétezer éves igazságot, hogy az emberhez méltó fejlődés útját csak a szeretet nyitja meg. A versenyképesség növelése mellett időt, anyagi forrásokat és legfőbbképpen emberi törődést kell szánni a leszakadt egyének, csoportok és az elmaradott régiók, országok irányába. A keresztény közösségeknek és szervezeteknek országrészt kell vállalniuk a folyamat elvégzésében és az arra való hívásban egyaránt.

Ma, amikor az emberiség ráébredt arra, hogy nem olyan egyszerű a fejlődés útja, különös aktualitása van a reménynek és a szolidaritásért végzett munkának. A legfőbb területeknek a szegények és a munka kérdése, a bevándorlás problémája, a kultúrák-, és a vallások közötti megfelelő párbeszéd hiánya, a társadalmi igazságtalanság kérdése, illetve a személy elidegenedése és ebből fakadó növekvő magánya tekinthető. E felsorolt jelenségek közül néhány kifejezetten a kereszténység hatáskörébe tartozik, mások, mint például a gazdasági kérdések, a szakpolitika megoldásaira várnak. Azonban ez utóbbi esetben is feladata az egyházaknak a folyamat nyomon kísérése és a pozitív irányú cselekvés ösztönzése. Az egyéni, hívő szerepvállalás mellett azért is fontos a közösségi cselekvés, mert hitünk nem egyéni spekuláció eredménye, hanem Krisztus akarata folytán egyházként, közösségként hivatott az evangélium tanításának a továbbadására és megélésére.

„Az egyházak Európa-szerte az európai állampolgárok nagy többségét képviselik. (...) mélyen gyökereznek a társadalom valamennyi szegmensében, és hálózatok sokaságával rendelkeznek.”<sup>795</sup> Szószólóként lépnek fel számos társadalmi kérdésben,<sup>796</sup> leginkább azok

<sup>794</sup> Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció. Milyen integrációt szeretnénk?*, MEÖT 2009, 34.

<sup>795</sup> Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 54.

érdekében, akiknek 'nincs saját hangjuk.' Strukturáltságuk olyan széles, hogy többnemzetiségű és határokon átívelő szervezetekké váltak, amelyek befolyással bírnak a gyökerektől egészen a döntéshozók szintjéig. Társadalmi tevékenységük (pl. iskolák, kórházak, otthonok fenntartása) szintén szerteágazó. Ezek által tanúságtételük is hitelesebbé válik.

Az egyházak társadalomban és társadalomért végzett cselekvéseinek mozgatórugója a diakónia eszméje. Ezen, a diakónián alapuló „tevékenység a modern kultúrák alapvető jogaihoz nyúl és az Isten előtti, valamint az Isten képmására alkotott emberek közötti egyenlőségben való hiten alapul.”<sup>797</sup> A diakónia, a szolidaritás és a *koinonia* eszményei így szorosan kapcsolódnak egymáshoz.

Az egyházak társadalmi céljai a *bonum commune*-t szolgálják, és hasznot hajtanak karitatív, nevelő, gyógyító munkájukkal, de azáltal is, hogy reményt adnak az emberek millióinak. Épp ezért van arra szükség, hogy munkájukat állami szinten elismerjék, s partnerként tekintsenek rájuk.<sup>798</sup>

Napjainkban a kereszténység tevékenyen keresi a válaszokat a modern gazdaság és annak válsága okozta kihívásokra is. Az egyházak régóta küzdenek a szegénység és a kirekesztés ellen, s bármely egyéb szerveződésnél hatékonyabban képesek előmozdítani tagjaik részvételét az ezek megszüntetését célzó munkában.

Az eredményesség növeléséért partnerként tekintenek a civil szervezetekre, s támogatják a civil társadalom megújulását, mind a közösségi élet, mind pedig a kulturális sokszínűség előmozdítása érdekében. Az egyház a felelősségtudat és az igazságosság tiszteletben tartását és megokolását ajánlja valamennyi olyan társulásnak, amelyet a közjó érdekében hoznak létre.<sup>799</sup> A kereszténység ösztönözni, segíteni kívánja a kapcsolatokat, teret ad az emberek találkozásának és a kulturális, közösségi élet felvirágoztatásáért dolgozik, hogy az európai társadalom élő közösség lehessen. A társadalmi tőke létrehozásával, a tudásfejlesztéssel és a

---

<sup>796</sup> A kereszténység hallatja a hangját a vallásszabadság, demokrácia, szegénység, idősgondozás, gyermekvédelem, családtámogatás, környezetvédelem, bioetika, emberkereskedelem, menekült- és bevándorlásügy és a társadalmi igazságosság kérdéseiben.

<sup>797</sup> Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 55.

<sup>798</sup> Az *Európai Integráció* című dokumentum olyan ritkábban említett egyházi társadalmi szerepvállalásokat is felsorol, mint: közösségi fejlesztés, közösségi irányítás, városi regeneráció, mentori és iskola utáni gondoskodás, bevándorló tanácsadás, menekültek védelme, drog- és alkoholproblémák kezelése, gyermekmunka és egészségvédelem. Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 56.

<sup>799</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 371.

demokratikus részvétel erősítésére való buzdítással, illetve a civil társadalom megújítására tett törekvésekkel az egyházak olyan társadalom felépítését célozzák, amely növeli az állampolgári lehetőségeket és az aktivitást, erősítve a modern állam emberi arcát.

A kereszténység igényli a vallások közötti párbeszédet,<sup>800</sup> melynek a tiszteleten kell alapulnia, s mindenkor a másikkal való megosztás és a másiktól való tanulás örömeivel jár. Ez utóbbi azonban nem jelentheti a saját identitás és meggyőződés feladását. Ez a párbeszéd a megtisztított nyelv aktusa, amely kerüli a megvetést vagy az ítéletet, amely mer kilépni az önazonossághoz való túlzott ragaszkodás komfortjából, s végül, amely párbeszéd a kölcsönös megértést tűzi ki céljául.<sup>801</sup> A dialógus<sup>802</sup> közben egy keresztény közösség sem feledkezhet meg azonban missziós küldetéséről,<sup>803</sup> arról, amely ma is az egyház legnagyobb kihívása és minden művének paradigmája. A hívő közösségek nem maradhatnak továbbra is egyfajta csendes, várakozó önbezárkózásban, a templomok falain belül. El kell jutnunk a megőrző lelkipásztorkodástól a missziós evangelizációig.<sup>804</sup>

S mivel a vallás és a kultúra elválaszthatatlan egymástól, nem létezik kultúrák közötti párbeszéd a vallások kizárásával. Elmondhatjuk, hogy „a vallások és kultúrák közötti párbeszéd messze a legmegfelelőbb út az előítéletek semlegesítésére, valamint a béke, a tolerancia, a bizalom, a megbékélés és a kölcsönös tisztelet elősegítésére.”<sup>805</sup>

A kereszténység, felismerve és elfogadva, az 'örömhír' hírvivői szerepére vonatkozó elkötelezettségét, nem marad távol a politikai fejlődéstől. Joga és igénye a demokratikusan megválasztott politikai erőkkel való párbeszéd. Hozzá kíván járulni a politikai döntéshozók és az állampolgáraik közötti párbeszédhez. Ezen dialógus főbb témái: az emberi méltóság, az igazságosság, az elesettek segítése, az oktatás és a környezetvédelem.

A posztmodern narratívákkal ellentétben a keresztény egyházak azt vallják, hogy közösségeik egy konkrét történetet élnek meg, a szentségek köré építve. Ez az életforma, mely Jézus

---

<sup>800</sup> „Minden egyház és keresztény közösség arra hivatott, hogy tiszteletteljes párbeszédet folytasson az Európában jelen lévő valamennyi vallási közösséggel.” Vö. COMECE, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, 17.

<sup>801</sup> Vö. NAGYPÁL, SZ., *Az igazságról beszélve szeretetben*, 70.

<sup>802</sup> Szazadunk egyik legégetőbb párbeszéd-feladata az ábrahámita vallások dialógusának magasabb szintre emelése, a kereszténység, az iszlám és a zsidóság közelebb hozása egymáshoz. Vö. JOAS, H., *A hit választása*, 156.

<sup>803</sup> Vö. Mt 28,19-20.

<sup>804</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 15.

<sup>805</sup> Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 59.

személyében és életében nyilvánul meg, az ember természetéről, küldetéséről és választásairól szóló narratíva. Így a keresztény közösségek alapfeladata, hogy olyan társadalmi tereket hozzanak létre, amelyekben ezt az alternatív narratívát megoszthatják embertársaikkal.<sup>806</sup>

A hívő közösségeknek az értékalapú politikát kell támogatniuk és ebbe az irányba kell ösztönözniük másokat is. De azt is tudniuk kell, hogy a politika nem képes létrehozni azokat az értékeket, melyekre épülnie, melyekből merítenie kell. Hitünkéből fakadóan valljuk, hogy az Urunk nyújtotta remény birtokában, bátran lehetünk szkeptikusak mindennel szemben, ami kevesebb, mint Isten. Ezt azonban az irónia és a cselekvésről való lemondás helyett szeretettel kell megélnünk. Így, az értékalapú társadalmi cselekvésnek szüksége van egy etikai keretre, melyen belül sikeresen és elvi megalapozottságot nyerve működhet. Ahhoz, hogy a társadalmi intézmények élők, legitimek és elvekben gyökerezettek legyenek, a civil társadalommal és ezen belül a kereszténységgel is meg kell találniuk az összekötő kapcsokat.<sup>807</sup> A társadalomnak szüksége van a politikai intézmények és a civil szféra közötti együttműködésre.

Az európai katolikus püspökök állásfoglalása szerint „a politikai tevékenység fontos a hitünk számára, és a hitünk fontos a politikai elkötelezettségünk számára. (...) A keresztény hit nem azonosítható semmilyen politikai renddel, lehetséges azonban azoknak a helyzeteknek és életformáknak a felismerése, melyek közel állnak a keresztény tanításhoz.”<sup>808</sup>

Az egyházak annak ellenére sokszor nem egyenrangú partnerek a közösségekkel való kormányzati együttműködésben, hogy helyi gyökerekkel rendelkeznek és érdekelték a hosszú távú megoldásokban. Pedig komoly segítségek lehetnek, mind a mikrotársadalmak, mind pedig az intézmények számára, hiszen tagjaik az adott közösség minden rétegét képviselik és komoly emberi erőforrással és jó dokumentációval bírnak. Mivel „őshonosak abban a közösségben, amelynek részei (...), olyan hitelességgel rendelkeznek, amivel a helyi kormányzati szervek nem.”<sup>809</sup>

A keresztény ember tudja, hogy a mának csak a holnap dimenziójából szemlélve van igazi értéke. Ez az örök életre tekintő perspektíva felmagasztosítja a jelent, megadva helyét az

---

<sup>806</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 54.

<sup>807</sup> Az Unió Működéséről szóló Szerződés 17. cikkelye így fogalmaz: „Az Unió tiszteletben tartja és nem sérti az egyházak és vallási szervezetek vagy közösségek nemzeti jog szerinti jogállását a tagállamokban. (...) Elismerve identitásukat és különleges hozzájárulásukat, az Unió nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fenn ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.” Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 61.

<sup>808</sup> Vö. COMECE, *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége*, 57-58.

<sup>809</sup> Vö. Európai Egyházak Konferenciája, *Európai Integráció*, 62.

üdv történetben. A keresztény közösségek Európa legjelentősebb civil társadalmi szerveződését alkotják.

Az Isten által megnyitott szívű tagokkal bíró keresztény egyházaink segítségével lehet felmutatni napjaink európai társadalmainak azokat az erkölcsi forrásokat és gyökereket, melyek kétezer év óta éltető erővel hatnak – véli XVI. Benedek pápa.<sup>810</sup> „A keresztényeknek meg kell tapasztalniuk, hogy nem egy régi történeti személyiséget követnek, hanem az élő Krisztust, aki ma is és most is jelen van az ő életükben. Ő az Élő, aki velünk együtt járja az utat, feltárja számunkra az események, a fájdalom és a halál, a vidámság és az ünnep értelmét, eljön otthonainkba, és velünk marad azért, hogy táplál az életet adó kenyérrel.”<sup>811</sup>

Filozófiai síkon a következő megállapításra juthatunk: az a posztmodern ismeretelméleti beállítottság, miszerint minden megfigyelés a megfigyelőtől függ, azaz ugyanarról a dologról egymással versengő történeteink, narratíváink vannak, filozófiai attitűdből társadalmi alapérzéssé vált. Erre épül a multikulturalizmus, a tekintély összeomlása, az individualizmus és a szubjektivizmus. Az objektivitás pedig eme nézetek követői szerint nem más, mint a tartalomtól mentes szabadság bilincse. A megismerést az intuíció, a tudást az érzelem váltja föl. E jelenségre adható legemberibb válasz az a keresztény társadalmi tanítás, amely nem fél a moderntól és nem is fordul el tőle, értékeli a választás szabadságát, de tartalmat is ad neki, amely tisztában van saját korlátaival és kötelezettségeivel és végül, amely a középpontba az embert, a családot és a közösséget állítja.

## 2.2. Egyéni tanúságtétel: a hívő ember napjaink kultúrájában

Az elméleti megfontolások mellett nem elhanyagolható egzisztenciális kérdés, hogy a hívő embernek egyénileg milyen lehetőségei, mozgástere, illetve milyen kötelezettségei vannak hangot adni hitének és az abból fakadó cselekvésnek a mai társadalomban. Annak a hitnek, mely jóval több kulturális örökségnél. Lényegéből fakadóan Isten ajándéka, amely megváltoztatja életünket és zsinórmértékként szolgál számunkra.

Már a III. század eleji *Diogenétosz-levél* úgy fogalmazott, hogy „ami a testben a lélek, azok a keresztények a világban. A lélek áthatja a test minden tagját, ugyanúgy jelen vannak a keresztények a világban. A lélek is a testben lakik, de nem a testből való. A keresztények is a

---

<sup>810</sup> Vö. RATZINGER, J., *Benedek Európája a kultúrák válságában*, 34-45.

<sup>811</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Jézus Krisztus tanítványai és misszionáriusai* 4, beszéd a latin-amerikai és karibi püspökök V. általános konferenciáján, Aparecida 2007. május 13., SZIT, Budapest 2007, 12.



világban vannak, de nem e világból valók. A keresztények a 'világba vannak zárva', de mégis ők tartják össze a világot. Isten rendelte őket e helyre, nem lenne illendő elhagyniuk azt.”<sup>812</sup>

A levél egyfajta antropológiai realizmussal szemléli a keresztény ember helyzetét.<sup>813</sup> Arról tesz tanúságot, hogy a közösségi dimenzióért minden egyes embernek meg kell harcolnia, mert a hit nem élhet elzárva a világtól. Küldetése abba a világba rendeli, amelyben él. Hiszen a közösségben és az érte folytatott munkálkodásban szélesedik ki az egyházi tudat.

A tapasztalható pozitív folyamatok, ébredési jelek ellenére, a mai európai társadalmakban betöltött szerepét tekintve az intézményesült vallásosság gyengülésével vagyunk kénytelenek szembenézni. Így nagy jelentősége van annak, hogy a valóban megélt keresztény élet a társadalom tömegei felé intézett szó legyen. Valamennyi hívőnek küldetése, hogy környezetében válaszokat adjon azon kereső embertársainak, akikben a szekularizáció hatására deformálódott, felszínessé és ellentmondássá vált, ám mindezek ellenére megmaradt a vallásos tudat.

A hívő ember társadalmat alakító tevékenységére azért is szükség van, mert a keresztény ember a mindennapok során végzett feladatai kapcsán is képes hitéből erőt meríteni és a rá bízottakat tudása legjava szerint elvégezni. A keresztény embert realizmusa megóvjá a fanatizmustól és az utópiától, ám reménységgel cselekszik, látszólag kilátástalan helyzetekben is megtéve azt a jót, amire lehetősége nyílik, mert tudja, hogy törekvéseiben nincs egyedül. Munkálkodását pedig áldozatként ajánlja fel Atyjának, aki képes azt a mennyei királyság számára megőrizni, ezáltal a világban végzett emberi cselekedeteket imádsággá alakítani.<sup>814</sup> Ferenc pápa azzal bátorít, hogy a mindennapi életben, a hétköznapi munkálkodás közbeni bizonyágtételnél sem vagyunk egyedül, hiszen „Isten szava belülről táplálja és erősíti a keresztényeket, és teszi képessé őket a hiteles evangéliumi tanúságtételre.”<sup>815</sup> A hit tehát nem ideológia, még kevésbé a magánszféra eldugott rejteke, hanem alapkö, benső alkat, amire építve képesek lehetünk Mennyei Atyánk tervei szerint munkálkodni. A keresztény embernek a világgal szemben teljesítendő földi küldetése van, amely azt kívánja tőle, hogy osztozzék kora problémáiban és legyen jelen annak társadalmi vitáiban.<sup>816</sup>

---

<sup>812</sup> Vö. *Levél Diogenétoszhoz*, VI, 1-10 in *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó, L.), *Ókeresztény írók* 3, SZIT, Budapest 1980, 372-373.

<sup>813</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A Diogenétosz-levél emberképe* in *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések* (szerk. Bugár, I., Pesthy M.), SZIT, Budapest 2010, 22.

<sup>814</sup> Vö. NEWBIGIN, L., *Evangélium a pluralista társadalomban*, 138.

<sup>815</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangélium gaudium*, 174.

<sup>816</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 70.

A II. Vatikáni Zsinat szellemében szem előtt kell tartatnunk, hogy a kereszténység akkor tud hatékonyan hozzájárulni a megújuláshoz –túlmutatva az intézményesült egyház keretein–, ha világi tagjai társadalmuk, kultúrájuk szövetét az alapokig átítatják üzenetével, tanúságtételével.<sup>817</sup> A keresztények kultúrával folytatott dialógusa és az apostolkodás szorosan összekapcsolódnak, s sikerük a másik eredményességétől függ. Ennek oka, hogy az evangelizáció célpontja az emberi szív. Ezt azonban nem lehet úgy elérni, hogy a krisztusi örömhír hirdetője ne lépne be az adott kulturális valóságba, megértve embertársa félelmeit, reményeit és örömeit.<sup>818</sup>

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a hívők sem nem többek, sem nem kevesebbek más polgároknál: ugyanúgy tagjai a társadalomnak és ugyanúgy nem rendelkeznek kész receptekkel, mint mások. Azt igénylik, hogy kapják meg a lehetőséget, hogy erejük legjavát nyújtva, hozzáadhassák hitükből fakadó meglátásaikat a közös víziókhöz. A hit nem kész válaszokat, hanem ajánlásokat, viszonyítási pontokat tud adni a társadalmi kérdések megoldásához. Mindezt nem szemben a világgal, hanem a világért cselekedve. Eligazodásunknak hathatós segítsége lehet a lelkiismeretünk bizonyossága.

Az egyik legfontosabb egyéni feladatunk az élet tiszteletének a hirdetése. A kizsákmányolással, arctalanná válással, géppé silányítással és a halál kultúrájával szemben ki kell állnunk azért, hogy az emberi személy istenképiségéből fakadóan abszolút érték.

Ma, amikor a fejlett társadalmak a szenvedőkről megfélelmező kulturális amnéziába süllyednek, a keresztény embernek hangot kell adnia annak, hogy a kultúra kifulladás, hacsak nem fordul szolidárisan a szenvedő ember másléte felé. Ez a nézőpontváltás, mely a nyugati civilizáció humanizálásával jár, azt célozza, hogy a társadalom peremére szorult egyének és csoportok visszakerüljenek a kulturális emlékezet<sup>819</sup> fókuszába.<sup>820</sup>

A keresztény értelmiségi embernek hivatása sajátos küldetéssel ruházta föl: környezetének az evangélium szerinti alakításával. A politikai, társadalmi, kulturális elköteleződés során

---

<sup>817</sup> Vö. *Apostolicam actuositatem*, 29 in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2007, 477-478.

<sup>818</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 21.

<sup>819</sup> Jan Assmann (1938-) német vallástörténész, egyiptológus korszakos művében úgy határozta meg a kulturális emlékezet fogalmát, hogy az a múltat mítosszá, alaptörténeté alakító kollektív emlékezés. A történelem az emlékezés által válik normatív és formatív erővé, mely értékteremtő struktúraként él a közösség emlékezetében. Vö. ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2018, 53-54.

<sup>820</sup> Vö. GÖRFÖL, T., *A kritika hangja és a valóság szeretete*, 17.

küzdelmeket kell vállalnunk, de ezek nem nélkülözhetik a kiengesztelődésre képes szeretetet.<sup>821</sup>

A keresztény döntéshozót állásfoglalásai megalkotásában segítik a természetes erkölcsi normák és az isteni törvények útmutatásai. Segítségükkel a végső célnak annak kell lennie, hogy megvizsgáljuk, hogyan tudunk hitünk alapján, természeti és isteni törvényen alapuló válaszokat adni korunk kérdéseire.<sup>822</sup>

A pluralista világ zajában a keresztények a hit szabadsága által képesek korlátozni az etikai relativizmust, tetteikkel pedig igazolhatják, hogy mindez a hitből fakad. Az ezt megélt személyeknek és közösségeknek feladata a Krisztus által felszabadított szabadság megőrzése a szabadosságtól.

Az individualista önzéssel szemben kötelességünk a közjót szem előtt tartó közösségi szemlélet felébresztése és terjesztése környezetünkben. Észre kell vennünk a jeleit és eredményesen kihasználni azt, hogy az individualizmus leáldozóban van, s egyre nyugtalanabban keresi a közösséget és az értékeket maga körül.

Ahogy jelen dolgozat is tézisként állítja, a hit, mint összetartó erő képes a relativizmustól megszédült embereknek irányt mutatni, reményt adni. Erre annál is inkább szükség van, mert a modern kultúra hasadásai miatt, nem létezik olyan pólus, amelyből kiindulva egyértelmű válaszokat, célokat lehetne találni. A kereszténység, mint egész életet átható döntés képes a válaszokra és a Krisztussal való élő kapcsolat elhozására.<sup>823</sup>

Nagy feladat előtt állunk: szabadságra és felelősségre kell nevelni egy bizonytalan korban. A kereszténység kiinduló alapja, hogy felelősségünket a teremtő Istentől kaptuk, aki egyben szabadsággal is megajándékozta az embert. Az erkölcsi nevelés során be kell mutatnunk ennek alapjait, a teológiai, filozófiai megalapozottságot, hogy a kételkedő emberek számára racionális magyarázattal szolgálhassunk. Hitünkben fakadóan valljuk, hogy felelős cselekvésünknek tükröznie kell azt az eredeti aktust, amelyből világunk származik.<sup>824</sup>

A közösségi életben aktív keresztények számára és munkájuk eredményessége szempontjából is áldásos lenne, ha egymással élő kapcsolatot tartanának fent; képezve magukat és együtt gondolkodva a közös feladatokról. A világi krisztushívók szép hivatása

---

<sup>821</sup> „Az értelmiségi olyan személy, aki reflektál az élet nagy kérdéseire, tudatosan szembenéz velük, aki ismeri a kultúra különböző területeit, a saját szakmájának a határain túl is.” Vö. ERDŐ, P., *Hihet-e valóban egy mai európai értelmiségi Jézus Krisztus istenségében?* in ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, 713.

<sup>822</sup> Vö. ERDŐ, P., *Politika és keresztény erkölcs* in ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, 653-656.

<sup>823</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Veritatis splendor*, SZIT, Budapest 1993, 88.

<sup>824</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 111.

olyan egyesületek, szerveződések létrehozása, melyek által a hit közösséget formáló erővé válhat a társadalomban. Hiszen a lélek ereje hordozza a kultúrát és kapcsolatokat teremt. De rajtuk kívül is szükséges, hogy a maga módján és lehetőségeihez mérten minden keresztény hozzájáruljon a társadalmi igazságosság erősítéséhez. Így válhat az evangélium az egész társadalom számára az igazság és szabadság üzenetévé.

A keresztény ember nem nézheti felülről a világ problémáit, mert bár az igazságért és az élet Igéjéért felelős, részesedik a társadalom közös sorsában is. Krisztus tanítványaként tehát nem kell kimenekülnünk a világból és nem távolodunk el Istentől, ha a világban magunkat elkötelezzük és szolgáljuk az embereket, hiszen Isten is azt akarja, hogy országa már itt a földön bontakozzon ki. A *Gaudium et spes* buzdítása alapján bátorítanunk kell egymást, hogy keresztény meggyőződésünket tudatosítsuk a társadalmi cselekvéseink során. Ahogy a zsinati konstitúció fogalmaz: hitünk és a mindennapi élet elválasztása korunk nagy tévedése.<sup>825</sup>

Feladatunk megélt hitünkön keresztül igazolni Isten ajándékának az újdonságát. Az evangéliumot kell hirdetnünk, de nem ellenkultúraként, hanem megújító erőként. Nem fogadhatjuk el, hogy úgy próbálják beállítani, mintha a keresztény hit melletti igen, egy a világra adott nemet is tartalmazna. Nem kell választanunk Isten és a világ között! Nemet mondunk arra, hogy hitünket a privát szférába utasítsák, tagadva, hogy annak élő hatása lenne a világ és a társadalom alakulására. A hívő kereszténynek vissza kell utasítania mindenfajta ilyen kívánalmat és az önkéntes bezárkózást is.

Az egyház, mint Isten ajándékának a jele, elismeri a társadalom önállóságát és nem akar államot alkotni az államban. De mindenkor vallja, hogy egyedül Isten méltó az imádásra, az emberek az ő szemében egyenlők és végső soron emlékeztet rá, hogy minden földi hatalom korlátozott és arra rendeltetett, hogy a közjót szolgálja.<sup>826</sup> A keresztény ember nem törekszik a kormányzó hatalomra, hanem arra vágyik, hogy hirdethesse az Igét, melyet megismert és maga is ajándékba kapott.

A hit nyilvánossága szükséges azonban ahhoz, hogy „ott legyünk, ott tudjunk cselekedni, ahol az emberek szenvednek, kétségbeesnek és szabadítást várnak.”<sup>827</sup>

A keresztény társadalometika megváltozott hangsúlyain is érezhetjük a Zsinat reformjainak a jelenvalóságát. A monológyszerű társadalometikai nézőpontot felváltotta egy

---

<sup>825</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 43.

<sup>826</sup> „A hatalom keresztény arculata a szolgálat.” Vö. LUSTIGER, J–M., *Emberhez méltón*, 94.

<sup>827</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 115.

dialógikus, a problémákat együttgondolkodás során elemző megközelítés, mely figyelembe veszi az érintettek alanyi mivoltát. A szemlélet kontextualitását erősíti az elmélet és a gyakorlat erős egymásra hatása. A keresztény közösségeket arra motiválja ez a megközelítés, hogy, egyfajta változásokat előmozdító erőként alakítsák ki szervezeti és életformájukat.<sup>828</sup>

Önmagával kapcsolatban pedig a keresztény ember sosem feledkezhet meg arról, hogy kortársai válaszokat, segítséget, erkölcsi útmutatást remélnék tőle, aminek csak akkor tud eleget tenni, ha cselekvését hite határozza meg és hű marad hirdetett Urához. A kihívások, bizonytalanságok és büntudat között őrlődő ember számára merjük felmutatni, hogy Krisztus „képes mindig visszaadni az örömet, hogy felemeljük a fejünket és újrakezdjük.”<sup>829</sup>

A keresztényként végzett hétköznapi feladataink végzése során a spirituális és a világi küldetésünk összeér: a világi hivatás a munka tárgyával, a spirituális pedig azzal a móddal egyenlő, ahogyan azt elvégezzük. Ha az ember nem felejt el az örömhírt, amit ajándékba kapott, akkor bármilyen cselekvést végezzen is, azt keresztényként teszi. Így „sugározni fogja a szellemet, amelyet képvisel, tanúságot fog tenni az Evangéliumról, nem hirdetve, hanem megélve.”<sup>830</sup> Ezt fogalmazta meg úgy a Francia Püspöki Kar, hogy mind az egyházban, mind a társadalmi kötelezettségeink során végzett munkálkodásaink közös módja mutatja meg, hogy hitünk nem ideológiai rendszer, hanem alapkö, ami képessé tesz önmagunk, egyházunk és világunk Isten tervei szerint való építésére.<sup>831</sup>

A hit hirdetését bátran össze kell kötnünk az erkölcsi tanításokkal, elvekkkel. Hitünkéből fakadóan tehát részt kell vállalnunk a közösségünk céljait érintő vitákban és döntésekben, különösen abban az esetben, amikor a gazdasági szempontokat fölé rendelik az emberi méltóságnak. „Ma is minden keresztény embernek társadalmi, hivatalos szereplésében is a keresztységben és a bérálásban kapott küldetést kell teljesítenie.”<sup>832</sup> Hangsúlyoznunk kell, hogy biblikus alapja van annak –s a II. Vatikáni Zsinat újra középpontba is állította–, hogy minden megkeresztelt embernek, teológiai képzettségétől függetlenül, missziós küldetése

---

<sup>828</sup> „Míg a hagyományos katolikus társadalmi tanítás főként klasszikus-természetjogi, illetve filozófiai gondolatmenettel érvelt, manapság sok teológus a *Gaudium et spes*zel bekövetkezett fordulat (...) alap gondolatai jegyében a teológiai gondolatmenetre helyezi a hangsúlyt.” Vö. ANZENBACHER, A., *Keresztény társadalometika*, 156.

<sup>829</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 3.

<sup>830</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, 292.

<sup>831</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 36.

<sup>832</sup> Vö. ERDŐ, P., *Róma és a Szent István-i királyság* in ERDŐ, P., *Egyház, Kultúra, Társadalom*, 263.

van,<sup>833</sup> s mindannyiunknak hitet kell tennünk embertársaink előtt arról, aki nekünk reményt adott.<sup>834</sup>

A hívő ember legmélyebb vágya, hogy legyen joga felkínálni és értelmileg megalapozni embertársai felé életét átformáló tapasztalatát, a Krisztusban való hitet.

A II. Európa szinódus (1999) tanítása alapján a posztmodern nyugati civilizációban élő katolikusoknak Istentől eredő hivatása van arra, hogy a remény evangéliumát terjesszék, az igehirdetés, az istentisztelet és a felebarát szolgálata által.<sup>835</sup> Ahogy a szinódusi dokumentumot alapul vevő *Ecclesia in Europa* apostoli buzdítás fogalmaz, küldetésünk lényege a keresztény értékek felmutatása és az új evangelizáció előmozdítása, hogy ezek által megmutatkozhasson az egyház valódi arca.<sup>836</sup>

Az egyre fontosabbá váló és a közbeszédet jelentősen uraló ökológiával kapcsolatban, a hívő ember azt a meggyőződését osztja meg embertársaival, hogy a természet, mint teremtés, az isteni kommunikáció eszköze. Benne, általa a teremtő Isten szólal meg, s így a környezetvédelmi kérdéseket az emberrel együtt kell vizsgálni. A fogyasztói szemlélet és a környezetünk fölötti uralomra törés bűne abban áll, hogy ajándékba kapott lakóhelyünk gondozásának a küldetését elutasítva, csupán birtokolni akarjuk azt. Az ökológiai kérdésekre –melyek egyre inkább az igazság kérdéseiként merülnek fel– nyitott posztmodern embert ezért a hívőknek a helyes összefüggések felismerésére kell vezetniük,<sup>837</sup> hogy elköteleződésük ne váljék egy öncéllá lett természet imádatává. Így látható lesz, hogy minden, ami körülvesz minket ajándék, és hogy csak akkor mondunk igazat a világról, ha ekként is kezeljük.<sup>838</sup>

Összefoglalva tehát kijelenthető, hogy a hívő egyén, éppúgy, mint maga a keresztény közösség, három küldetéssel rendelkezik a világ felé. Ezek: a hit megvallása, azaz a *martíria*, az emberiség szolgálata, a diakónia és végül a liturgikus, szentségi gyakorlat, a *leiturgia*.

---

<sup>833</sup> Vö. TOMKA, F., *Az új evangelizáció lelkiisége Ferenc pápa tanításában* in *Vigilia* (2016/3.), 226.

<sup>834</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 121.

<sup>835</sup> Vö. GÁRDONYI, M., *II. János Pál víziója Európáról* in *Vigilia* (2004/9), 650.

<sup>836</sup> Vö. GÁRDONYI, M., *II. János Pál víziója Európáról*, 654-655.

<sup>837</sup> Az emberiség papi viszonyban áll a természet rendjével. „A cselekvő embert Isten felruházta azzal a képességgel, hogy értelmezze a környezetét, és közelítse a teremtőjéhez, kibontakoztatva a benne rejlő képességet, hogy a szeretet és a nagylelkűség jelévé váljon.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 235.

<sup>838</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 216-218.

Ahogy Mgr. Claude Dagens írta a francia katolikusoknak: „Legyünk keresztények, ott ahol vagyunk, ebben a mi társadalmunkban, és bizonyítsuk az Evangélium erejét és Krisztus egyházának, a mi egyházunknak és hitünknek az ifjúságát!”<sup>839</sup>

### 2.3. Új evangelizáció Európában, a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak pápai tanításának dimenziójában

A XX. század második felére megváltozott a keresztény missziót korábban övező lelkesítő hangulat. Csökkent a hivatások száma, megkérdőjeleződött a kereszténység kompetenciája és a kor kihívásai immár másfajta missziós munkát igényeltek.<sup>840</sup> A sikeres evangelizációhoz elengedhetetlen, hogy a történelmi egyházak visszanyerjék az emberek bizalmát.

A II. Vatikáni Zsinat az *Ad gentes* határozattal szállt síkra az egyház missziós természetével, s az egész egyházat, beleértve a világi hívőket is, az evangelizáció munkatársai közé sorolta.<sup>841</sup> A zsinatot követő kérdésekre<sup>842</sup> kívánt választ adni VI. Pál, 1975-ben, az *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítás megjelentetésével. Ebben a pápa, az 1974-es püspöki szinódus megállapításaira reflektálva, arra keresi a választ, hogy a kortárs embert mi ragadja meg, mi képes belülről megszólítani és átalakítani a krisztusi örömhírből; valamint milyen módszereket kell az evangelizációnak követnie annak érdekében, hogy könnyebben befogadhatóvá váljon.<sup>843</sup> Különösen időszerűvé tette ezeket a kérdéseket, – teszi azzá ma is –, hogy napjaink Európájában számos olyan polgár él, akik még nem hallottak az evangéliumról, valamint olyan megkeresztelt milliók, akik elveszítették kapcsolatukat hitükkel.<sup>844</sup>

Az evangelizálás nemcsak a kereszténység, hanem az egész világ számára fontos, ám a megváltozott kulturális helyzet miatt arra kell törekednünk, hogy „minden erőnkől új utakat,

<sup>839</sup> Vö. FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 194.

<sup>840</sup> Vö. BOSCH, D. J., *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat Kiadó, Budapest 2005, 314-317.

<sup>841</sup> Vö. *Ad gentes*, 2-41.

<sup>842</sup> Kérdésként vetődött fel, hogy az *Ad gentes* határozat ellenére sem oldódtak meg a missziót övező nehézségek. A harmadik világbeli egyházak immár nem tartják kívánatosnak a nyugati misszionáriusok jelenlétét. További problémát okozott a vallások étékeinek felismerése és a vallásközi párbeszéd fontosságának a misszióval való összehangolása. Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 116-117.

<sup>843</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 4.

<sup>844</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 119.

új eszközöket találjunk, amelyekkel a keresztény üzenetet elfogadhatóvá tehetjük a mai ember számára.”<sup>845</sup> Az evangelizáció két fő dimenzióját, a hűséget az evangéliumhoz és a hűséget az emberhez szem előtt tartva, sértetlenül kell továbbadni a hitet és képessé kell válnunk kortársaink megszólítására.

Az örömhír hirdetése szolgálat, Krisztus bemutatása embertársainknak, s célja a belső átalakulás létrehozása. Egyben a remény és az isteni szeretet felmutatása is. Hozzá tartozik a hit megvallása, a katekézis és a szentségek.<sup>846</sup> A pápa emlékeztet rá, hogy magának az egyháznak is „meg kell térnie, meg kell újulnia, önmagát kell evangelizálnia ahhoz, hogy szavahihetően evangelizálhassa a világot.”<sup>847</sup> Az evangélium tehát élő valóság, amely az egész emberre, az élet valamennyi területére kihat.

VI. Pál hangsúlyozza, hogy az új evangelizációnak nem a filozófiai megokolásokat kell bemutatnia,<sup>848</sup> hanem arról kell általa tanúságot tennünk, hogy Isten az édesatyánk,<sup>849</sup> s nem mulaszthatjuk el felmutatni azt, hogy „Jézus Krisztus, Isten Fia emberré lett, meghalt és feltámadt, és Isten irgalmas kegyelmi ajándékként minden embernek felajánlja az üdvösséget.”<sup>850</sup>

A kultúra és a hit hirdetésének a viszonyát illetően úgy tanít az *Evangelii nuntiandi*, hogy bár az evangélium és annak hirdetése nem azonosítható egyik kultúrával sem, mégis az a küldetésünk, hogy meghatározott kultúrák keretei között éljük meg, váltsuk életté. Soha nem lehet tehát befejezettek tekinteni az evangelizációs munkát.<sup>851</sup> Műveléséhez pedig felhasználandóak az új technikai, média-kommunikációs eszközök, valamint a művészet és a tudomány lehetőségei.

A krisztusi örömhír megvallásának egyik legnagyobb gátja és hitelességét rontó eleme, a keresztények belső megosztottsága.<sup>852</sup>

---

<sup>845</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 3.

<sup>846</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 17.

<sup>847</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 15.

<sup>848</sup> Az evangelizáció gondoskodást jelent. Erőfeszítést a keresztény szolgálat minden szintjén, amely képessé tesz arra, hogy a személy Krisztusban érje el a bőség növekedését. Vö. DAVIS, J. M., *New Buildings on Old Foundations*, International Missionary Council, New York 1947, 233.

<sup>849</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 26.

<sup>850</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 142.

<sup>851</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 23.

<sup>852</sup> Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 77.



VI. Pál pápa gondolatait folytatva, II. János Pál pápa az *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításában az igehirdetést ‘megújított igehirdetésként’ állítja az európai ember elé. Mivel társadalmi szinten a szertartások-, és a hit gesztusai elveszítették élő gyökerüket a hittől és a személyes Jézushoz tartozással, új evangelizációra van szükség. Sőt, Európa bizonyos helyein –a szekularizáció, a kommunizmus vagy a más vallásúak tömeges bevándorlása miatt– az első evangelizáció is szükségszerűnek tűnik.<sup>853</sup>

A pápa arra hív, hogy ennek az igehirdetésnek krisztológiai és reményközpontúnak kell lennie. Eredményes munkájához pedig hiteles hirdetőkre és hiteles keresztény közösségekre van szükség, valamint fontossá válik, immár Európában is, az evangélium inkulturációja.<sup>854</sup> Ez utóbbi abban nyilvánul meg, hogy a helyesen értékelt kultúrában a keresztényeknek fel kell mutatniuk sajátos értékeiket és újjáéleszteni a keresztény szellemiségű humanizmust. II. János Pál arra buzdít, hogy legyünk jelen az emberi kultúra minden területén, de különösen a nevelésben és az oktatásban.<sup>855</sup>

A szentéletű pápa a *Familiaris consortio* apostoli buzdításban a családokat<sup>856</sup> jelöli meg az evangelizáció egyik legfontosabb közvetítőjeként.<sup>857</sup> A családok<sup>858</sup> mellett a bázisközösségek –mint a szeretet civilizációjára épülő közösségek magjai–, képesek a leghitelesebb tanúságtételre a közvetlen környezetük számára.<sup>859</sup>

II. János Pál pápa *Redemptoris missio* kezdetű körlevele is behatóan foglalkozott az evangelizáció és az új evangelizáció témaköreivel. A hit gyökereitől való társadalmi méretű elszakadás ellenére sem mondhat le az egyház missziós küldetéséről, amely során nagyban

---

<sup>853</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 46.

<sup>854</sup> Az evangélium Európában is nélkülözhetetlen inkulturációjáról beszél Boda László (1929-2014) magyar teológus is. Vö. BODA, L., *Inkulturáció, Egyház, Európa*, 121-140., 176-181.

<sup>855</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 44-65.

<sup>856</sup> „A kultúra továbbadásának legfontosabb csatornája azonban a család marad: és midőn a családi élet nem tud eleget tenni kötelességének, számíthatunk arra, hogy kultúránk elkorcsosul.” Vö. ELIOT, T. S., *A kultúra meghatározása*, 47.

<sup>857</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio*, SZIT, Budapest 1982, 86.

<sup>858</sup> „A család a szülőknek gyermekeikkel való természetes életközössége, amely az isteni termékenységáldással elárasztott házasságból bontakozik ki, s amely egyúttal az emberi társadalom sejtje.” Vö. HÖFFNER, J., *Keresztény társadalmi tanítás*, 100.

<sup>859</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, SZIT, Budapest 1991, 55.

kell támaszkodnia az életükkel tanúságot tevő világiakra.<sup>860</sup> Alkalmazkodva azonban korunk emberéhez, aki „inkább hisz a tanúknak, mint a tanítóknak, inkább a tapasztalatnak, mint a tanoknak; jobban az életnek és a tetteknek, mint az elméleteknek. A keresztény élet tanúsága a misszionálás első és pótolhatatlan formája.”<sup>861</sup>

A *Tertio millennio adveniente*<sup>862</sup> kezdetű apostoli levelében pedig a posztmodern világ fő vallási kihívásával, a közömbösséggel szemben a nyitottságot és a krisztusi misztériumra való összpontosítást mutatja fel a pápa.<sup>863</sup>

XVI. Benedek pápa, válaszolva az idők jeleire, 2010-ben létrehozta az *Új Evangelizációt Előmozdító Pápai Tanácsot*, annak egyik fő feladatákként az új evangelizáció teológiai vizsgálatát jelölve meg.<sup>864</sup> Akárcsak a *Katolikus Egyház Katekizmusa*<sup>865</sup> és annak 2005-ben elkészült kompendiuma,<sup>866</sup> a Benedek pápa által létrehozott tanács is szem előtt tartja, hogy egy olyan társadalomban, amelyet már korábban áthatott a krisztusi örömhír, ám most mégis újra rászorul a hit hirdetésére, különleges missziós formákra van szükség. Ezek egyike a megrendült hit és vallási tudás megerősítése az egyházi ismeret pontosítása által.<sup>867</sup> Mindezt olyan nyelven kell elérhetővé tenni, amely érthető a vallás dimenzióitól elszakadt kortársaink számára, ám megfelelő módon tartalmazza a hit gazdag igazságait.<sup>868</sup>

Benedek pápa az új evangelizációt abban a küldetésben foglalja össze, hogy az egyháznak szólnia kell az értelemhez és szólnia kell az emberi szívhez. Egyszerre érintve meg mindkettőt.<sup>869</sup>

---

<sup>860</sup> „A keresztény remény arra indít minket, hogy minden erőnket vessük be az újraevangelizálás és a világmisszió munkájába. (...) Minden világi hívő szentelje idejének egy részét az egyháznak.” Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, 86.

<sup>861</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, 42.

<sup>862</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Tertio millennio adveniente*, SZIT, Budapest 1995, 21-36.

<sup>863</sup> II. János Pál részletesen foglalkozik az új evangelizációval az *Ecclesia in Europa* kezdetű dokumentumban is. Ezt önálló fejezetben tárgyalja a dolgozat.

<sup>864</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Ubicumque et semper motu proprio* 3. cikkely, 1.

<sup>865</sup> Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, SZIT, Budapest 2009.

<sup>866</sup> Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusának kompendiuma*, SZIT, Budapest 2018.

<sup>867</sup> A modernizmus korában a kereszténység, miközben visszahúzódott biztonságosnak vélt bástyái mögé, a nevelés, oktatás, közgondolkodás területeit átadta. El kell gondolkoznunk azon, hogy miként tehetők ezek ismét a keresztény tanúság eszközeivé. Vö. DAVIS, J. M., *New Buildings on Old Foundations*, 232-236.

<sup>868</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *A keresztény hit kialakulása és védelme*, 126-128.

<sup>869</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est*, SZIT, Budapest 2005, 31.

Ferenc pápa már eddigi pontifikátusa alatt is sokat foglalkozott a témával. Különösen hangsúlyosan jelenik meg a téma az *Evangelii gaudium*-ban. Egy mély, szemlélődő, radikális keresztény életre hívva,<sup>870</sup> abból kiindulva közelítve meg a kérdést, hogy „senki sincs kizárva abból az örömből, amelyet az Úr hozott.”<sup>871</sup> Azért fontos, hogy a hit hirdetőinek életében az evangélium valóban örömhír legyen, hogy hitelesen szólítsa meg az ‘egyénpontú szomorúság’ miatt erre szomjúhozó embertársainkat.<sup>872</sup> A hit hirdetése –hangsúlyozza a pápa–, valamennyi hívő küldetése. A laikusok egyfajta misztikájaként is felfogható az az irányultság, amely képes a másik ember arcában felfedezni Jézust.<sup>873</sup> A hitéről tanúságot tevő keresztény belső motivációja Jézus szeretete, az a szeretet, amely megajándékozta az élet értelmével, szükségét érzi annak, hogy beszéljen a szeretett személyről.<sup>874</sup> A belülről fakadó öröm nélkül és anélkül a megnyugvás nélkül, amely tudja, hogy Jézus társa az evangelizációban, nem lehet sem hiteles, sem hosszú távon kitartó a missziós munka.<sup>875</sup>

Az élő hithez azonban megfelelő ismeretekre is szükség van, ezért tartja fontosnak a pápa a Biblia tanulmányozását és a plébániai közös elmélkedéseket.<sup>876</sup> A plébániai közösségek strukturális átalakítása is nélkülözhetetlennek tűnik, mivel a szokásoknak, időbeosztásoknak és a nyelvezetnek alkalmassá kell válniuk a mai világ evangelizációjára, kilépve a hétköznapi emberek közé, a társadalom valódi élő tagjaivá téve a gyülekezeteket, különös figyelmet szentelve világunk szegényeinek.<sup>877</sup>

A csüggedés és a statisztikai adatokba való menekülés helyett a munka nehézségei közepette annak kell erőt adnia, hogy „az evangélium a személyek legmélyebb vágyainak felel meg, hiszen valamennyien arra vagyunk teremtve, amit az evangélium kínál: a Jézussal való barátságra és a testvéri szeretetre. Ha sikerül megfelelően és szépen megmutatni az evangélium lényegét, az üzenet bizonyosan választ ad a szívek legmélyebb kérdéseire.”<sup>878</sup> Hétköznapijaink során azoknak vigyük el az evangéliumot –hív Ferenc pápa–, akikkel épp

---

<sup>870</sup> Vö. TOMKA, F., *Az új evangelizáció lelkiisége Ferenc pápa tanításában*, 228.

<sup>871</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii Gaudium*, 3.

<sup>872</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 2.

<sup>873</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 91.

<sup>874</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 264.

<sup>875</sup> Így sem maradhat el az evangelizáció hosszú munkája során a hit éjszakáját jelző szárazság és kifáradás. Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 287.

<sup>876</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 175.

<sup>877</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 27.

<sup>878</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 265.

dolgunk van. Merjünk állandóan készek lenni Jézus szeretetének a megmutatására,<sup>879</sup> s – ahogy a pápa fogalmaz –, bátran legyünk mások, olyan álmokat felmutatva a világnak, amelyeket az nem ismer.<sup>880</sup>

Az egyéni evangelizáció fontossága mellett, a Szentháromságból fakadóan, a missziós lelkület<sup>881</sup> közösségi dimenzió is, melynek tagjai maguk közé hívják a kirekesztetteket,<sup>882</sup> egy olyan közösséget kínálva, amely a szaggatottság és a gyökérvesztés helyett az ingyenes szeretet és támogatás biztonságát adja.<sup>883</sup>

A posztmodern embert a szeretet, az alázat és a nyitottság szólítja meg.<sup>884</sup> Napjaink kultúrájában a hirdetett örömhír könnyebb befogadását segíti a közelség, a türelem, a párbeszédre való nyitottság és az ítélkezéstől való tartózkodás.<sup>885</sup> A pápa megfelelő kommunikációs stílusként az egyház anyai lelkületét ajánlja, annak szelídségével, melegségével és örömeivel.<sup>886</sup> Ez az evangelizáció a Szentlélekkel történik, máriás stílusban.<sup>887</sup> Az első evangelizációs dokumentumhoz, az *Evangelii nuntiandi*-hoz hasonlóan Ferenc pápa is az egységes és a szeretettől áthatott keresztény közösség vonzerejéről beszél és állítja elénk ideális példaként.<sup>888</sup>

---

<sup>879</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 127.

<sup>880</sup> Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 36.

<sup>881</sup> „Fontos, hogy minden fiatalban meglegyen a bátorság elültetni az első üzenetet abba a termékeny földbe, ami egy másik fiatalnak a szíve.” Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 210.

<sup>882</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 180.

<sup>883</sup> Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 216.

<sup>884</sup> Vö. TOMKA, F., *Az új evangelizáció lelkisége Ferenc pápa tanításában*, 229.

<sup>885</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 165.

<sup>886</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 140.

<sup>887</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 287.

<sup>888</sup> Vö. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, 99.

## Befejezés

A laicitást és a pluralitást dogmaként állító szekuláris állam, a hit és értelem ‘vagy-vagy’ alternatívaként való bemutatásáról vagy nem hajlandó lemondani, vagy csak azon az áron teszi ezt meg, ha a hit relativizálódik, mint az igazság megsejtésének egy narratívájává válik, vagy pedig a magánszféra eldugott rejtekébe kerül. Esetleg, ami még ennél is aggasztóbb interpretáció: az egyik oldalon áll a kultúra, az értelem és a haladás támogatott értékrendje, s a másikon a múltból kiszakadni nem képes, megtúrt vallásé.<sup>889</sup> Ez a típusú osztályozás azt sugallja, hogy a vallás ellentétes a humanizmus és a liberális demokrácia értékeivel, így az egyenlőséggel, a szabadsággal és az értelem tiszteletével is. A dolgozat a bevezetésben megfogalmazott célkitűzésének megfelelően bemutatta, hogy a hívő keresztények feladata, hogy felemeljék ez ellen a szavukat, hozzájárulva a posztmodern kultúrája és a kereszténység kultúrája közötti termékeny párbeszédhez és emlékeztessenek, hogy demokráciáink és a modern szabadságjogok a kereszténységből nőttek ki, s társadalmaink értékeik fundamentumait a zsidó-keresztény hagyományból merítik. Tézisként állította a dolgozat, hogy ezek nélkül a hagyományok nélkül az állam elveszíti gyökereit és végső soron alkalmatlanná válik önnön megalapozására.

További tézisként jelent meg a dolgozatban, hogy az így kialakult világnézeti vákuumban, egzisztenciális érzéssé vált deficitben, amely messze több, mint erkölcs-, vagy jogfilozófiai probléma –hiszen az egyén szintjén jelentkező, naponta tapasztalt hiányról van szó–, a kereszténység képes az alapok megokolását nyújtani, képes a tátongó mélységet áthidalni, s képes a krisztusi szeretetet felmutatva zsinórmértékként irányt mutatni. A kereszténység az evangélium hirdetése, a kultúrák nevelése és az értékek átadása által, kultúránkat belülről alakítja át, s mutatja fel az igazi humanizmus arcát, amely megmenekít az ateista humanizmus sötét drámájától.<sup>890</sup>

Az egyén szintjén pedig, a triumfalizáló modernizmus csúfos kudarcai után, a filozófiai tételből hétköznapi életérzéssé vált posztmodern valóságával kell szembenéznie a keresztény teológiának. A kulturális apologetika egy olyan környezetben szól ma Jézus Krisztus örömhíréről, és mutatja fel, hogy „Jézus a Messiás és az Úr, mely kijelentés a feltámadás valóságából táplálkozik,”<sup>891</sup> amelyben a válaszok és az egzisztenciális stabilitás

---

<sup>889</sup> Vö. WEILER, J. H., *Keresztény Európa*, 71.

<sup>890</sup> Vö. *Evangelii nuntiandi*, 18-19, 55.

<sup>891</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Modern hitvédelem in Teológia* (2017/3-4.), 135.

iránti vágy, s a transzcendensre, spirituálisra való nyitottság ellenpólusaként jelen van a döntésektől való félelem, a nagy elbeszélések iránti ellenérzés és az egyén szabadságának mindenképp elé helyezése. Ebben, az istenit megsejtő, s kereső, ám a végső elköteleződéstől félő, illetve az abszolút igazság létezését megkérdőjelező kultúrában a keresztény hitvédelem a türelem és a párbeszéd eszközeivel tud közelíteni embertársainkhoz, hitelesen mutatva fel a krisztusi örömhírt– sokszor az első evangelizációtól kezdve.<sup>892</sup>

Az egyház, civilizációnk nehéz idejében, a II. Vatikáni Zsinat lelkületéből fakadóan nyit a *kairosz*ként megmutatkozó világ felé, átfogó perspektívaként az élet kultúráját ajánlja, és tanúságot tesz az evangéliumról.<sup>893</sup> Elfogadva a pluralitást, de elutasítva a relativizmust és a pluralizmus ideológiáját, felajánlja segítségét, hogy, mint a társadalmi kérdések egyik résztvevője megossza nézőpontját. Azt a nézőpontot, mely Teremtő Urába és a krisztusi megváltásba helyezett hitéből fakad.

A kereszténység kitart azon meggyőződése mellett, hogy a vallási közösségeket partnernek kell tekinteni társadalmaink jövőjéről és berendezkedéséről folytatott vitáiban, máskülönben, a vallás közéleti láthatatlanságához ragaszkodva csorbul az igazság kritériuma és maga a pluralista alapállás is.<sup>894</sup> Dialógust folytat a világi intézményekkel, más kultúrák és más vallások képviselőivel, de közben nem mond le arról, hogy az örömhírt, melyet ajándékba kapott, a misszió, a vallásos nevelésen és a hitoktatáson keresztül megossza másokkal. A kultúrválsággal fenyegető elkereszténytelenedés tapasztalatai ellenére is újra és újra felteszi a proházskai kérdést, hogy „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba?”<sup>895</sup> Vallja, hogy „Krisztusnak az egyház arcán tündöklő fényességével minden embert meg akar világosítani azáltal, hogy minden teremtménynek hirdeti az evangéliumot.”<sup>896</sup> Jellé kíván válni világunkban, s saját közösségeinek munkálása mellett, a szeretet tanításának királyi útját felmutatva,<sup>897</sup> nem feledkezik meg azokról a tömegekről sem,

---

<sup>892</sup> „Jézus közöttünk jár, ahogyan Galileában tette. Járja az utcákat, megáll, a szemünkbe néz, minden sietség nélkül. A hívása vonzó, elbűvölő.” Vö. FERENC pápa, *Christus vivit*, 277.

<sup>893</sup> Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 388.

<sup>894</sup> „Az egyház kutatja, fáradhatatlanul hirdeti és elismeri az igazságot minden területen, ahol csak megmutatkozik. Az egyháztól elvitathatatlan ez a küldetése az igazság szolgálatára.” Vö. *Caritas in veritate*, 9.

<sup>895</sup> Vö. PROHÁSZKA, O., *A diadalmas világnézet* in *Proházszka Ottokár összegyűjtött Munkái*, V, 1.

<sup>896</sup> Vö. *Lumen gentium*, 1.

<sup>897</sup> Vö. *Caritas in veritate*, 1.

akiknek 'nincs saját hangjuk,' hiszen „egy törékeny társadalomban élünk, ahol az emberek úgy várják Krisztus evangéliumát, mint életadó forrást.”<sup>898</sup>

A kultúrával kapcsolatban pedig a keresztény hit megadja azt a szabadságot, hogy Istenbe fektetett bizalmunkból fakadóan bátran lehetünk minden olyan valósággal szemben szkeptikusak, amely kevesebb, mint Isten. Úgy vagyunk képesek elutasítani, hogy mindenestül magáénak követeljen bennünket a kultúra földi valósága, ám, hogy abból mégse vonuljunk ki, hanem vállaljuk a földi zarándokutunk során evilági feladataink elvégzését, hogy mindig tudjuk, van több. A keresztény ember sem nem isteníti a kultúra világát, sem nem becsüli azt le, hanem vallja, hogy ez még 'nem minden'– ez adja a kultúrához való viszonyunk alapbeállítottságát.<sup>899</sup> A vallásos ember élete is az anyagvilágban, konkrét civilizációs keretek között leélt élet, mely adottságtól nem tud és nem is kell elszakadnia. Ám ez az élet egyben arra is hivatott, „hogy az általa belakott hely olyan hely legyen, ahol bizonyos valóságok láthatóvá válnak.”<sup>900</sup>

---

<sup>898</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Modern hitvédelem*, 138.

<sup>899</sup> „A keresztény ember nem tagadással és egy rivális kultúra vagy társadalom létrehozásának a követelésével viszonyul a kultúrához, a társadalomhoz, a művészethez és a politikához, hanem azzal a szándékkal, hogy valami többnek a nevében tegyen fel kérdéseket– valami olyasminek a nevében, amit csakis Isten tárhat fel és tehet lehetővé.” Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 89-90.

<sup>900</sup> Vö. WILLIAMS, R., *A hit szerepe a mai világban*, 385.

### **Idegen nyelvű összefoglaló (Foreign Language Summary)**

In terms of structure the thesis, which examines the necessity of the Christian message and the ability of dialogue in the postmodern society, it is built up as follows.

It is to introduce the conceptual and historical definitions as the first larger unit. During the examination of culture and civilization as phenomena it mentions one of the antique concepts of culture, the cultural myth and philosophy of history of the German and Anglo-Saxon romanticism and finally the modern paradigm shift created by cultural anthropology. Looking at the Christian term of culture, it marginally deals with the history of the term, the way of approach from the large medieval unit of *cultura christiana* to today's papal proclamation. During the introduction of this long 'journey', great emphasis is placed on the fracture caused by modernity, the cultural concept of the Second Vatican Council and the ways of the contemporary papal approach.

In the second unit the thesis deals with the evangelization as a social phenomenon. It discusses the question of the dichotomy of Christianity and culture, the protection of faith (the concept, the short history and the changed dialogical role of apologetics), as well as atheist humanism (including its invokers, history, main trends, representatives and epistemological failure).

In the third unit it is to reflect on the Christian message in the dimension of today's culture. It deals with the current situation and attempts to provide answers. Firstly, it reviews the concept of postmodernism and the impact of postmodern attitude towards life on religious thinking. In this context does it discuss the issue of religion and secularization, the role of the church in postmodernism, the false spiritualisms of our time and finally the research and examinational aspects of sociology of religion.

In the second part it mentions the emphases of new theology in the 20<sup>th</sup> century from the *nouvelle théologie* to the great papal proclamation of the century (*Popolorum progressio, Ecclesia in Europa, Caritas in veritate*).

In the final fourth unit the thesis examines the possibilities for the postmodern society to transmit evangelisation. At first it overviews the 'cultural potentials' of Christianity and its specific mission in European culture in the present day, considering the theological aspects of cultural pluralism, religion as a possible tool of deficit replacement and the new aspects of apologetical considerations. It is to deal with the instruments of Christian testimony and the new evangelisation. Within this topic it discusses the community testimony, the individual



and personal testimony of the man of faith as well as the teaching of papal proclamation after the Second Vatican Council in light of new evangelisation.

In terms of content the thesis attempts to reflect on the current situation that on one hand modernity deprived itself from the openness to transcendence, authentically stating for a long time, that humans ought to choose between making progress and the theistic interpretation of reality. On the other hand, in order to achieve its goals it excluded the ideological questions, sacrificing the idea and thought of the unity of knowledge. For the alleged freedom of society the modern state (while concentrating on the law) left answering the questions of the values and moral issues of living the right life to another. The subsystems of science and technology cannot help this vacuum of a world view, they are unable to provide meaningful answers to the emerging problems. This is neither their task, nor their objective. Modern culture is a broken culture; it no longer offers clear rooting and purpose which defines the meaning of life.

The secular state, which sets laicity and pluralism as a dogma, is unwilling to relinquish faith and intellect as 'either-or' alternatives, or it only does so at the cost of the relativisation of faith and of becoming one of the narratives of the divination of truth, or it goes to the hidden concealment of private sphere. An even more concerning interpretation might be that culture, the supported values of intelligence and progress stands on one side and tolerated religion, which cannot break away from the past stands on the other. This type of classification prompts that religion is opposed to the values of humanism and liberal democracy and therefore opposed to equality, freedom and the respect of intellect. It is the task of Christian believers to speak out against this and to remind people that our democracies and modern freedoms have grown out of Christianity and that our societies take their fundamentals of values from the Jewish-Christian tradition. As the thesis presents, without these traditions the state loses its roots and ultimately becomes unsuitable for its own foundation.

The dissertation states as a thesis that in this vacuum of a world view, which is far more, than a moral or a jurisprudential problem (since it is about the daily experienced lack on the level of human existence), Christianity is able to provide the justification of the funds, it is able to bridge the yawning gap and it is able to provide canons and direction by showing Christian charity. Christianity is about preaching the gospel, by the education of cultures and the transfer of values it transforms our culture from the inside and shows the real face of humanism which saves humans from the dark tragedy of atheist humanism.

In the postmodern, in the world of endless self-reflection our civilisation has come to the syncretic flourishing of replacements and, in parallel to this, to the growing demand for

finding holds in the void and canons for its contemporaries. The postmodern syncretism (which says yes to religion, but no to God) is searching for happiness and the psychologised, aestheticized soul, rejecting all types of responsibility and bound. Breaking away from the divine order the organisation of our society has a depressing effect on humans after the initial charm of freedom, because the lonely task of making a concept weighs upon the individual and becomes an unbearable burden. Neither scientific progress nor controlling more and more areas of human life provides answers to the question of what makes us human.

After the miserable failures of the triumphant modernism Christian theology must face the postmodern reality (which has become an everyday feeling from philosophical theorem) at the individualistic level. Cultural apologetics speaks about the gospel of Jesus Christ and presents him as the Messiah in such an environment in which the desire for answers and stability, the openness to the transcendent and to the spiritual is existent as a counter pole to the fear of decision, the revulsion at great narratives and the prioritisation of individual freedom. In this culture, which surmises and seeks the divinity, fears final commitment and questions absolute truth, the protection of Christian faith can approach people by the means of patience and dialogue, showing the gospel of Christ authentically (frequently from the first evangelisation).

The aim of the thesis is to attempt providing answers to these problems and to contribute to the mutually beneficial redefinition of the relationship between the culture of modernity and Christianity (the culture of Catholicism in the narrower sense) to both parties, furthermore to show that Christianity is able and willing to give our fellow human beings the solid found and base we all need. To show that opposed to the critical reality of Europe there is another, different Europe which keeps its spiritual and material, communal and individual, sacred and profane unity and represents such a value-based tradition which we can turn to if we seek the foundations of the renewal of our civilisation.

Its significance is due to the mutually interacting, continuous and dialectical affair between culture and religion.

The dissertation states as a thesis that religion (especially Christianity) can compensate the ideological deficit which developed in modernity and became an existential feeling in postmodern. Our faith is able to provide real and lasting answers to the correctly formed questions which have been poorly answered by new gnosés and false spiritualism. Christianity can shed light on such human realities, for which culture has been seeking answers but could not find any on its own. The faithful church which testifies of Christ can reveal values for all of us by showing its teaching about covenant, sin and redemption.

The theistic perspective offers such recommendations, reference points which view humans together with their freedom, putting them into a world which is to be built as a mission.

This reconstructional work, which gets to the root of our society and affects both the world and the Church, has an urging impact on our daily lives when the *aggiornamento* of the Second Vatican Council makes the productive cooperation and dialogue possible with the world of culture and when owing to the ecumenical movement the historical churches can speak out in numerous questions with joint forces and the credibility of unity.

In the difficult time of your civilisation the church opens up to the world as a result of the Second Vatican Council, offering the culture of life as a comprehensive perspective and manifesting as *kairos* and testifying of the gospel. Accepting plurality but rejecting the ideology of relativism and pluralism it offers its help to share its viewpoint as a participant in asking questions about social issues. The viewpoint, which stems from the faith put in the Creator and in the redemption of Christ.

Christianity insists that religious communities should be considered as partners in the debates on the future and the organization of our societies, otherwise the criterion of justice and the basic pluralist attitude itself curtail as they stand with the public invisibility of religion. It engages in dialogue with secular institutions, with the representatives of other cultures and religions, but it does not give up on sharing the gospel (which it received as a gift) with others through the mission and religious education. In spite of the threatening cultural crisis due to the experiences of dechristianisation it asks the question again and again whether it is possible to set a Christian worldview to today's cultural world. It professes that it intends to enlighten every human with preaching the gospel to every creature with the glittering glow on the face of Christ. It wishes to become a sign in our world and, besides working on our communities, it does not forget about the mass of people who does not have a voice, since we live in a fragile society, where people are waiting for the gospel of Christ as a life-giving resource.

Christian faith provides freedom in connection with culture so that (as a result of our trust in God) we could be bravely sceptical on every reality that is less than God. On one hand we are able to reject the earthly reality, which claims everything to itself, but on the other hand, to avoid leaving it, we undertake our mundane tasks during our earthly pilgrimage so that we know that there must always be something more. Christians neither worship the world of culture, nor underestimate it, they say 'that is not all' and this provides our basic attitude towards culture. The lives of religious people are within the specific framework of civilization, which cannot and does not have to be broken with. Nevertheless this life is intended to make certain things come true.