

A hit és kétely (érték)alakzatai a XX–XXI. századi magyar költészetben

Istenkép és vallásosság a kortárs magyar lírában

Vallás, filozófia és művészetszemlélet a felvilágosodás után

A modernizmus érték- és identitásválsága lényegében egy olyan hiányként értelmezhető egzisztenciális állapot, amely a személyiséget a reménytelenség és illúziótlanság passzív megismerésére kárhóztatja, de ugyanakkor egy rejtett lehetőségpotenciál fényében, az illúziókkal való végleges leszámolást is lehetetlenné teszi. A rendhez szokott értelem magát a világ egységének felbomlását és az ember magára maradottságát tragikumként, a kartéziánus gondolkodás csődjét pedig „világhiány”-ként, egyfajta egzisztenciális válságként éli meg. A kiábrándultság és idegenség érzése egy ilyen viszonyban többnyire együtt jelentkezik a lázadás gesztusaival, az Isten iránti sóvárgás pedig legtöbbször egy naiv, antropomorfizált Teremtő-kép megidézésében teljesedik ki. Az Istenhez fűződő viszony azonban, lényegét tekintve hermeneutikai viszony, ami azt jelenti, hogy mindenkor csak az ember és Isten közötti távolság (felismerésében vagyunk képesek kiteljesíteni, annak a tudatában, hogy a tőlünk különbözőt „magunk elé tudjuk állítani úgy, ahogy van.”¹ Egy ilyen kapcsolat nem a tudományos megismerés (szubjektum-objektum) irányultságában jön létre, hanem az odafigyelés alázatát, a szeretetet és a kérdés nyitottságát feltételezi. A modern ember általában önmagát állítja minden (pár)beszéd fókuszába, azaz csak egy olyan álláspontból tud megszólalni, amely „a vele szembekerülő tárgyasulásban, vagyis az afölött való úrrá-levésben tapasztalja meg a létező[k]höz fűződő alapviszonyát.”² A saját szubjektivitásában „ego”-ként értelmezett individuum így képtelenné

¹ Vö. Hans Georg GADAMER: Igazság és módszer. (Egy filozófiai hermeneutika vázlatja). Osiris Kiadó Budapest 2003, 90.

² Martin HEIDEGGER: A φύσις lényegéről és fogalmáról. Ford. Vajda Károly. In: Útjelzők. Osiris Kiadó, Budapest 2003, 232.

válik a valódi dialógus létrehozására és fenntartására, próbálkozásai legtöbbször nem jutnak túl az önmagára-irányultság és a „másik”-at objektumként definiáló magatartás határán.³

A XVIII. századtól a keresztény vallásosság hagyományos formái egyre inkább háttérbe szorultak a szekularizálódó európai társadalmakban. A folyamat a XIX–XX. században is folytatódott, melyre egyfajta válaszként jött létre a hagyományos vallásos formák helyett a misztikus irányzatok újjászületése, az egyéni vallásosság tapasztalatainak vagy a transzcendens élményeknek az előtérbe kerülése.⁴ Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb igény mutatkozik a különböző felekezetekhez vagy vallásokhoz tartozó emberek között a párbeszédre, a személyes Isten-élmények megosztására, valamint az Isten és az ember kapcsolatáról való gondolkodás különböző formáinak ütköztetésére. Szintén fontos kérdés a vallás és tudomány összeegyeztethetőségének megvitatása. Az ilyen törekvéseknek egyik formája a hívő emberek részéről a vallásos rítusok helyett a különböző világ- és léttapasztalatok felé való elfordulás. Az egzisztenciális kérdések egyéni élmények alapján történő megközelítése, ezek ütköztetése, a kötetlen párbeszéd így sok esetben járhatóbb útnak tűnik a XX–XXI. századi ember számára, mint a vallási rendszerek vagy a felekezeti meggyőzések rigurózus szembeállítása.

Ez a paradigmaváltás ugyanakkor, jórészt a felvilágosodás által teremtett pragmatista szemlélet térnyerésének köszönhető, mely a modernizmus hajnalán Immanuel Kant szisztematikus filozófiájában „a gyakorlati ész” kritikájaként válik ismertté, és a morált tekinti a vallás egyetlen lehetséges kiindulópontjának, Istent pedig, a „tisza ész” értelmezési köréből eltávolítva mintegy posztulátumként tételezi.⁵ Kant nézőpontjából a vallás nem a dogmákon vagy a teológiai rendszereken alapszik, hanem a racionalitáson. A transzcendens tapasztalat ebben a racionális

3 Ebben a kontextusban Martin Buber egy Én-Te vagy egy Én-Az kapcsolat kifejeződéséről beszél. Az Én-Te viszonyban: „a nekem rendelt Te átfog engem Önmagam, anélkül, hogy azonos lenne velem; korlátozott felismerésem feloldódik a korlátlan megismerésben. [...] a szeretet nem tapad az Én-re, hogy aztán a Te csak »tartalma«, tárgy legyen, a szeretet az Én és a Te között van.” Az Én-Az irányultság Én-je viszont: „ego-ként jelenik meg és szubjektumként ébred tudatára önmagának.” Vö. Martin BUBER: Én és Te. Európa Kiadó Budapest 1994, 121; 19; 76.

4 Vö. Jamie CALLISON: *Modernism and Religion. Between Mysticism and Orthodoxy*. Edinburgh University Press Edinburgh, 2023, 4–7.

5 VINCZE Krisztián: Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa. *Athanasiana* 2014/38, 72–73.

megközelítésben távolról sem az intézményes vallási rítusok és cselekedetek kiegészítőjeként szolgál, sokkal inkább annak hagyományos formáit próbálja helyettesíteni. *A vallás a puszta ész határain belül* című könyvében Kant egyenesen a „tisztá ész vallásáról” beszél, szembeállítva azt az „emberek” által alapított formális egyházzal, és minden olyan utat elutasít az Isten és ember kapcsolatában, amelynek nincs racionális alapja, és morálisan nem igazolható. A keresztény vallásosság olyan immanens sajátosságai, mint az ima, a zarándoklat, a szerzetesi elvonultság vagy a misztikus elmélkedés így teljes egészében hamis ájtatoskodásnak, „vallásos rögeszmének” bizonyulnak. Az Isten és ember kapcsolat ebben a leegyszerűsített viszonyrendszerben nem jelent mást, mint a kötelezettségek racionális belátását és szolgai teljesítését, ami a krisztusi tanítás legfőbb parancsát: a szeretetet, az isteni kegyelem szükségességét és végső soron magát a megváltást is fölöslegessé teszi. A „tisztá ész” prioritásához ragaszkodva, a felvilágosodás gondolkodása így akarva-akaratlanul éppen azt az Isten és ember közötti ószövetségi távolságot próbálja újratemetni, amelyet az emberré lett Isten kereszthalálával és feltámadásával a keresztény tanítás szerint egyszer s mindenkorra megszüntetett: „A vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete. [...] Az igaz egyedüli vallás egyebet nem tartalmaz, mint törvényeket, azaz olyan gyakorlati princípiumokat, amelyek feltétlen szükségszerűsége tudatossá lehet bennünk, amelyeket tehát a tisztá ész által (nem empirikus módon) kinyilatkoztatottakként ismerünk el. [...] Itt tulajdonképpen nem is a külső forma különbségén, hanem csakis egyetlen alapelv elfogadásán vagy elhagyásán van a hangsúly, tehát hogy a cselekedetekben mint jelenségekben elevenen megmutatkozó morális érzülettel vagy pedig jámbor játszadozással és semmittevéssel akarunk-e Istennek tetszővé válni.”⁶ Kant számúzi a vallás köréből mindazt, ami túl van a racionálison, ami Isten és ember kapcsolatában az értelem számára megmagyarázhatatlan. Az ilyen elemeket haszontalan jámborságnak, „vallási rögeszmének” tekinti. Nem véletlen, hogy a kanti morálfilozófia alapjain kibontakozó XIX. századi gondolkodásban a művészet egyre inkább átveszi azt a szerepet, amelyet korábbi évszázadokban a vallás töltött be.

Azzal, hogy kizárja a megismerhetőség, a „tisztá ész” tartományából Istent, Kant a korabeli ateista, materialista filozófusok érveit is cáfolni akarja, mindazonáltal a későbbi generációk

6. Immanuel KANT: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 99; 105; 108.

számára éppen ezek a kanti gondolatok szolgálnak kiindulópontként egy olyan (elsősorban a különböző XVII–XIX. századi protestáns irányzatok által felhasznált) teológiai szemlélet megszületéséhez, amelyből teljességgel száműzetésre kerül a keresztény hagyomány, az egyéni és közösségi vallásosság és a misztikus szemlélet minden formája. Kant jószándékát nyilván nem feltétlenül szükséges megkérdőjelezni ahhoz, hogy belássuk: a racionalizmusra épített elméleti rendszerébe nem fér bele semmi, ami a tapasztalatiból elgondolható és levezethetőn túl helyezkedik el. A tiszta ész kritikájában ezt részletesen ki is fejt, mint ahogy azt is, hogy észérvekkel Isten léte nem is cáfolható. Az ateisták érvei tehát – kanti értelemben – ugyanazon a téves úton járnak, mint az ún. „spekulatív teológiák”.⁷ Ahogy Isten létére és megismerhetőségére az ember mentális képességeit meghaladó feladatként tekint, nem áll messze a keresztény tanítástól, mely szerint a kinyilatkoztatás az elsődleges forrás, amelyből minden transzcendensre vonatkozó tudásunk származik: „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölében van.”⁸ A kanti filozófia tehát nem jut el – kiindulópontja szerint el sem juthat – a tiszta észen alapuló teológiáig, a *theologia rationalis*-ig, Krisztus személyével, a megváltással, a kinyilatkoztatással (melyet *theologia revelata*-nak nevez) viszont nem tud mit kezdeni. Morálteológiájának talán a legnagyobb hibája abból fakad, hogy a teológiát alárendeli a filozófiának, a valóság racionálison túli, észérvekkel megközelíthetetlen területe pedig örökre vakfolt marad számára: „Így tehát – állapítja meg *A tiszta ész kritikájában* mintegy konklúzióként – a legfőbb lény az ész merőben spekulatív használata számára pusztán ideál marad ugyan, ámde *makulátlan ideál*, olyan fogalom, mely minden emberi tudást beteljesít és megkoronáz, melyről ezen az úton nem lehet ugyan bizonyítani, hogy objektív realitás illeti meg, de cáfolni sem lehet”.⁹ *A gyakorlati ész kritikájában* Kant némileg finomít ezen a nagyvonalú, ám épp annyira felszínes következtetésén, és mivel a tökéletes erkölcsösség, az emberi boldogság és a legfőbb jó elérését csak az örökkévalóságban tartja lehetségesnek, a lélek halhatatlanságában tulajdonképpen Isten létét és az üdvösség lehetőségét is igazolhatónak tekinti, amennyiben az emberi élet az erkölcsi törvény kiteljesítéséhez közelít: „A morál tanítása ezért voltaképpen nem is arra vonatkozik, hogy miként *tegyük* magunkat boldoggá, hanem arra, hogy miként váljunk *méltóvá* a boldogságra. [...] ha az a kérdés, hogy mi volt Isten *végző célja* a világ megteremtésében, válaszul nem a világbeli

7 Vö. Immanuel KANT: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kiss János. Atlantisz Kiadó, 2009, 488–508.

8 JÁNOS Evangéliuma 1.18. Ford. Gál Ferenc és mtsai. Szent István Társulat, Budapest, 2006, 1190.

9 Vö. Immanuel KANT: *A tiszta ész kritikája*. I.m. 515.

eszes lények *boldogságát* kell megnevezni, hanem a *legfőbb jót*, mely e lények boldogságra irányuló kívánságához hozzátartozik egy feltételt, nevezetesen a boldogságra való méltóságot, az *erkölcsiségüket*, egyedül ennek mércéje szerint remélhetnek valamikor részesülni az eszes lények a boldogságban egy *bölcs* alkotó kezéből.”¹⁰ A hagyományos egyházi tanítások mellőzése, valamint az erkölcsi kérdések előtérbe kerülése a kanti morálteológiában ugyanakkor a vallás és a művészetek közötti kapcsolatok tanulmányozása szempontjából is különösen érdekes, mert előrevetíti a XIX. századi kritikus, irodalomtörténész, Matthew Arnold kijelentését, mely szerint legtöbbit, amit a vallás és filozófia ad, a jövőben a költészet váltja fel.¹¹

Egy másik XIX. századi protestáns gondolkodó, Friedrich Schleiermacher a hagyományos vallásos szemlélet háttérbe szorítását kéri számon kortársain, különösen fájdalmasnak tartva, hogy elsősorban a művelt emberek azok, akik a keresztény hagyományokat a tudományokkal vagy a művészetekkel akarják helyettesíteni.¹² Schleiermacher ugyanakkor radikálisan elutasítja a felvilágosodás egyes gondolkodóinak ateista szemléletét, de a kanti morálfilozófiát is, szerinte igaz ugyan, hogy a vallás nem a dogmákkal való egyetértést, de nem is valami világmagyarázó metafizikát, vagy az etikai elvekhez való ragaszkodást jelenti, sokkal inkább a végtelenhez tartozás megérzése és az Istentől való abszolút függés felismerése. „A vallás, saját tulajdonának birtokba vétele érdekében, ezennel lemond minden arra vonatkozó igényéről, ami a metafizikáé és a morálé, és mindent visszaad, amit ráerőszakoltak. Nem sóvárog az után, hogy természete szerint meghatározza és magyarázza az univerzumot, mint a metafizika, és nem vágyik arra, hogy a szabadság erejéből és az ember isteni önkényéből továbbépítse és befejezze az univerzumot, mint a morál. A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés. [...] a végtelent keresi az emberben, amelynek az ember, miként minden egyedi és véges dolog is,

10. Immanuel KANT: A gyakorlati ész kritikája. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 155–156.

11 Vö. Jamie CALLISON: Modernism and Religion. I.m. 6.

¹² „Ma különösen a művelt emberek élete van távol mindattól, aminek akár csak valami köze is volna a valláshoz. Tudom, hogy ti éppúgy nem tisztelitek szent csöndben az istenséget, mint ahogy az elhagyott templomokat sem kerestek fel, tudom, hogy pompás lakásaitokban a bölcsek mondásain és a költők dalain kívül nincs más házi isten, és hogy az emberiség és a haza, valamint a művészet és a tudomány, melyekről azt hiszitek, hogy mind megragadhatjátok, lelketeket oly teljes mértékben lefoglalja, hogy az örök és szent lény számára, amely számotokra a világon túl van, már semmi sem marad, és számára már egyáltalán nincs érzéketek.” F. D. E. SCHLEIERMACHER: A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez. Ford. Gál Zoltán. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 7.

lenyomata és kifejeződése.”¹³ Megigazulttá pedig nem az etikai törvényekhez való ragaszkodás felsőbbrendűsége, saját individuális felmagasztalása teszi a hívő embert, hanem az Isten és a világegyetem tökéletességének és fenségességének belátása nyomán érzett alázat. Schleiermacher nézőpontjából tehát morál és vallásosság között nem valamiféle átfedés, hanem radikális ellentét feltételezhető: „ha az univerzum szemlélése után visszapillantunk tulajdon énünkre, és látjuk, hogy hozzá mérve hogyan válik énünk végtelenül kicsivé, mi lehet természetesebb akkor a földi halandó számára, mint a keresetlen, mélyről fakadó, igaz alázat? [...] a morál nem ismer más hódolatot, csak a saját törvénye előttit, mint önzőt és tisztátalant kárhoztat mindent, ami együttérzésből és hálából fakadhat, megalázza, sőt megveti az alázatot, és elpocsékol, hasztalanul tékozolt időt emleget valahányszor megbánásról beszéltek.”¹⁴

A XVIII. századi idealista filozófia másik nagy szintézisreemtő alkotója, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schleiermacherhez hasonlóan ellentmond Kant morálteológiai okfejtéseinek, amennyiben az erkölcsi szférára redukált vallásfogalmat értelmetlenségnek tekinti. Hegel filozófiájában a vallás elsősorban a szeretetben teljeseedik ki. Szerinte Istennek az emberek irányába megnyilvánuló szeretetét a bűnbánat és bűnbocsánat kegyelmében találhatjuk meg, abban, hogy Isten egyszülött fiában, Jézus Krisztusban emberré válva a morális törvények és az ítékezés fölé helyezte a hitet és a szeretetet. Isten nem törli el az immoralis cselekedetet vagy annak következményeit, hiszen „a tettet sohasem lehet nem-tetté változtatni”, hanem a szeretet által kibékíti azt a kegyelemben: „A vallás egy a szeretettel. Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy a lényünkkel; csak magunkat látjuk benne, és ő mégsem mi vagyunk – ez oly csoda, melyet fel nem foghatunk. [...] Jézus a parancsokkal az érzületet állítja szembe, azaz a megfelelő cselekvésre való hajlamosságot; a hajlam alapja önmagában van, ideális tárgyát önmagában hordja; nem valami idegenben, nem az ész erkölcsi törvényében. [...] Az érzület megszünteti a parancsok pozitivitását, objektivitását; a szeretet megszünteti az érzületnek a korlátait, a vallás a szeretetnek a korlátait. [...] Ne ítélezzetek, hogy ne ítélezzenek fölöttetek; ne állítsatok fel törvényeket, mert azok rátok is vonatkoznak; Jézus bizakodó kifejezései: megbocsáttatnak a te

¹³ Uo. 31.

¹⁴ Uo. 61–62.

bűneid, ahol hitet és szeretetet talált, miként Mária Magdolnánál.”¹⁵ Hegel szerint az emberi értelem az isteni szellem tükörképe, a vallás pedig egyáltalán nem valamiféle ember által alkotott valóságpótlék, hanem – Vincze Krisztián találó megfogalmazásában: „az isteni szellem terméke és Isten működésének az eredménye.”¹⁶ A hegeli gondolkodás így az ember és Isten kapcsolatát, a hit és vallás fogalmait – bizonyos szempontból – visszatéríti a XVIII. század előtti keresztény hagyományokhoz és teológiához, a krisztusi tanítást pedig újra filozófiai alapokra helyezi. Schleiermacher vagy Hegel vallásfelfogása azonban távolról sem elég ahhoz, hogy a racionalista világszemlélet és a kanti akaratetika torzultságait megszüntesse. Hegel vallásfilozófiája azért sem tudja betölteni ezt a szerepet, mert a szintézisre való törekvésében képtelen az általános fogalmak és az analitikus értelmezés szintjéről eljutni az egyénhez, az egyedihez.

A világ és a végső kérdések megismerhetőségének vagy legalábbis ezek behatárolhatóságának posztulátuma, valamint az Isten és ember kapcsolatának racionális alapokra helyezése a felvilágosodás gondolkodóinál egy olyan szokásrendszert kapcsol a vallásosság és a kereszténység fogalmához, amelyben az Istenbe vetett feltétlen bizalom és hit helyett a „jó polgár” eszményi alakjához való igazodás és az erkölcsös cselekedetek kerülnek fókuszba. Ezt a szemléletet a XVIII–XIX. századi protestáns gondolkodás is többnyire elfogadja és továbbviszi. A XIX. századi vallásfilozófiában talán egyedül Søren Kierkegaard az a gondolkodó, aki a protestantizmus oldaláról radikálisan újraértelmezi az Isten és ember közötti kapcsolat lényegét. Az emberi lét és az isteni kegyelem, a hit és kétely, a bűnbánat és bűnbocsánat kérdéskörének egyedi értelmezéséből kiindulva Kierkegaard megalkot egy olyan filozófiai rendszert, amely az egyén üdvösségére, a személyes hit fontosságára helyezi a hangsúlyt. Írásaiban a keresztény tanítások paradoxon-jellegének a felmutatása természetessé teszi annak a belátását, hogy sem a

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: Vázlatok a vallásról és a szeretetről. Ford. Révai Gábor. In: G. W. F. Hegel Immanuel Kant: A tiszta ész: Válogatott írások. Magyar Elektronikus Könyvtár, 2024, 36; 42; 46. (letöltve: 2024. 07. 28.) (<https://mek.oszk.hu/01300/01325/html/01.htm>)

¹⁶ „A hagyományos keresztény metafizika – állapítja meg Vincze Krisztián – kiindulópontja a keresztény kinyilatkoztatás volt, amiben a kinyilatkoztatás azt jelentette, hogy Isten személyes mivoltában kapcsolatot létesít az emberrel, s ebben a kapcsolatban úgy mutatkozik meg, mint aki a világot alkotta, s mint aki abban hat. [...] A keresztény vallás gyakran beszél Isten és ember rokonságáról és ennek a rokonságnak a legfontosabb közegét Hegel a szellem-mivoltban ragadja meg” VINCZE Krisztián: Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa. I.m., 71; 83.

hit, sem az ember Isten-kapcsolata racionálisan nem megragadható, az emberi élet kiteljesedése és az üdvösség pedig nem pusztán a polgári illemhez és a szokásokhoz vagy az erkölcsi törvényekhez való ragaszkodás következménye.¹⁷ Kierkegaard az Istenné lett ember, Jézus Krisztus életének, halálának és feltámadásának eseményét a hit és a megbotránkozás kategóriáival írja le. A megbotránkozás nem egyszerűen a tapasztaltak felfoghatatlanságát vagy megemészthetlenségét jelenti, hanem egyfajta viszonyulás Istenhez, annak az embernek a viszonyulása, aki saját észérvei, akarata vagy érzelmei sodrásában felfuvalkodottá, kétkedővé vagy elutasítóvá válik, és képtelen felfogni a szakadékot, amely Isten és ember között van, és aminek áthidalására egyedül Isten képes: „ami két ember kapcsolatában csodálat, illetve irigység, az az Isten–ember kapcsolatban imádás és megbotránkozás.”¹⁸ Éppen ezért, a bűn fogalma, Kierkegaard értelmezésében, nem az erkölcsösséggel ellentétes, hanem a hittel. Azzal szemben, hogy a kereszténység nagy eseményeire a filozófia sőt a felvilágosodás utáni teológia is sokszor csupán történetiként tekint, Krisztus jelenvalóságára, a személyes Isten-kapcsolat fontosságára hívja fel a figyelmet: „A historikus krisztushit badarság – állapítja meg *A keresztény hit iskolája* című írásában –, amolyan keresztényietlen zűrzavar; mert valahány igaz keresztény van az egyes nemzedékekben, mind egyidejűek Krisztussal, semmi közülük a megelőző nemzedék keresztényeihez, de minden az egyidejű Krisztushoz.”¹⁹ Talán nem másodlagos az sem, hogy Kierkegaard szövegeinek nyelvezete nagymértékben szakít a XIX. századi idealista filozófia fogalomhasználatával, és utat tör egy olyan poétikai nyelv dimenziói felé, ami a krisztusi példabeszédekben vagy az ószövetség történeteiben is jelen van. Ebben az értelemben Kierkegaard a XX. századi egzisztencializmust előlegezi meg.

A XIX. század angol gyarmatbirodalmában, a viktoriánus kor filozófiája és művészete már nem a keresztény hagyományhoz való ragaszkodás vagy a hitújítás oldaláról közelíti meg ezt a kérdéskört, hanem a vallásosság és ateizmus, a hit és a kétely dilemmája felől. A két szemlélet konfliktusában az egyházi tanítások, a kinyilatkoztatás és a tradicionális értékekbe vetett bizalom áll szemben a korabeli tudományos felfedezések és elméletek hatására létrejött, és ezeket eszközként felhasználó vallástalansággal. Egyfajta politikai és társadalmi következményként

¹⁷ Vö. PÜSÖK Sarolta: Søren Kierkegaard: teológiájának súlypontjai. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2010.

¹⁸ Søren KIERKEGAARD: A halálos betegség. Ford. Rác Péter. Gönczöl Kiadó, Budapest, 1993, 101.

¹⁹ Søren KIERKEGAARD: A keresztény hit iskolája. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998, 81.

pedig megjelenik az a szekuláris elvárás, hogy a vallásosság szoruljon vissza a családi és a magánszférába.²⁰ És itt tulajdonképpen megint utalhatnánk Matthew Arnold azon megjegyzésére, hogy a vallásosság szerepét egyre inkább a művészetek fogják átvenni. Arnold szerint egyedül a költészet képes arra, hogy vigasztalást és reményt adjon, hogy a lét értelmét megmutassa az emberiségnek. Az 1884-ben megjelent *The Study of Poetry* című esszéjében a vallást és a filozófiát a tudás illúziójának, a valóság árnyékának tartja, hamis ábrándoknak, amelyekre a tájékozatlan emberek építenek: „vallásunk, amely olyan bizonyítékokat vonultat fel, mint amelyekre a nép ma támaszkodik; a filozófiánk, amely büszkélkedik az ok-okozatról és a véges és végtelen létről szóló érveléseivel; mik is ezek, ha nem a tudás árnyékai, álmai és hamis látszatai? Eljön a nap, amikor csodálkozni fogunk magunkon, hogy bíztunk bennük, hogy komolyan vettük őket; és minél inkább észrevesszük ürességüket, annál inkább fogjuk értékelni »a tudás lélegzetét és finomabb szellemét«, amit nekünk a költészet kínál.”²¹ Arnold szerint a vallás háttérbe szorulása annak köszönhető, hogy – bár évszázadokon át a tények birtokosának tartotta magát – a tudományos felfedezések és a modern gondolkodás éppen a valóság tényeire hivatkozva szorította ki a korábbi helyzetéből. A költészet – ezzel szemben – mindig az eszmék világára hagyatkozott, ezért örökre megmarad. Egy másik XIX. századi angolszász kritikus A. C. Bradley a költő és a próféta szavak közös latin eredetéből kiindulva egy új szempontú művészetorientációt javasol, melynek lényege, hogy a műalkotás nem a szórakoztatás eszköze, hanem egy „magasabbrendű igazság” médiuma, amely mintegy az ember kérdéseire adott válaszként mutatja meg a világot. Ez a nézőpont a művészetet tekinti a hit eredendő forrásának, a költőt pedig olyan ajándék birtokosának nevezi, aki a hitetlenség közegében egy – az államférfiakétól, tudósokétól, felfedezőkéitől, filozófusokétól különböző –, szakrális hang megszólaltatására képes.²² Nyilvánvaló, hogy Bradley álláspontja a Matthew Arnoldénál kevésbé radikális, annyiban azonban hasonlít hozzá, hogy az elvesztett vallásos hit helyett a költészet és a művészetek felé fordulást javasolja megoldásként.

Arnold és Bradley tulajdonképpen nem tesz mást, mint azt a gondolatot viszi tovább a művészetekre, amely az 1800-as évek végére egyfajta általános vélekedéssé vált, nevezetesen,

²⁰ Jamie CALLISON: *Modernism and Religion*. I.m. 198–199.

²¹ Matthew ARNOLD: *The Study of Poetry*, In *Essays in Criticism: Second Series*. Macmillan and Co. London–New York, 1888, 3.

²² Albert Cecil BRADLEY: *The Study of Poetry. A Lecture*. Macmillan and Co. London–Cambridge, 1884.

hogy a vallásosság az új évszázadban, minden rítustól és szakrális szerepétől megfosztva feloldódik majd a kulturális emlékezetben, a templomokban pedig oktatási intézmények, múzeumok vagy könyvtárak lesznek. Ha a XIX. századi magyar irodalmat nézzük, ugyanezt találjuk meg Petőfinél vagy Jókainál. Petőfi Sándor *Az Apostol* című költeményében például az egyház hagyományos intézménye az elnyomó hatalom kiszolgálója, a vallási retorika, a prédikáció a nép megfélemlítésének eszköze, a papok pedig képviselői ugyanennek a hatalomnak: „Ahol pap emelt szót, / Ott az igazság megfeszítettik, / Az igazság szörnyethal ott. A pap / Minden szavára / Egy ördög áll elé, / S az ördög nem hatalmasabb, / De ékeőbb szólásu, mint az isten, / S ha tettel győzni nem tud, / Tud elcsábítani.” Jókai Mór 1870-es években írt utópiájában *A jövő század regényében* a Duna-deltában létrehozott képzeletbeli állam, *Otthon* templomainak papjai sem a megszokott szertartásokat végzik. A civilizáció és a modern tudományok fejlődése – a szerző víziójában – hittelenné teszi a hagyományos keresztény szemlélet továbbélését, az egyház pedig csupán a „köznép tanácsadója”, amennyiben a krisztusi tanítások alárendelődnek a morálfilozófiának, valamint a legújabb természettudományos elméleteknek és felfedezéseknek. Talán nem véletlenül *Az örök béke* a címe a regény második részének, mintegy ezzel is illusztrálva a kanti világfelfogás hatását a XIX. századi irodalomra és gondolkodásra: „Az Otthon templomain belül nem a szertartásban áll az isteni tisztelet, hanem az erkölcsök emelésében, az ismeretterjesztésben. Az Isten ismeretéhez nem a mesék, hanem a tények vezetnek. Az Otthon papja, mikor a világ teremtéséről prédikál, a geológiát magyarázza meg hallgatóinak s a földrétegek millióméves titkait fölfedve előttük, bizonyítja be az Isten nagyságát, kinek egy évmilliom egy nap! S mikor az Isten országáról veszi fel a textust, az emberi tudományok tökéletesültét mutatja fel, amikben nagy az Isten! A népszerű természettudományi előadások, mik a köznépet megismertetik az alkotó mindenség csodáival, lehetetlenné teszik az ortodox mesék érvényben tartását, s kényszerítik a papot, hogy ha a nép előtt akar haladni, az ismeret lámpáját vigye kezében. S e fénynél jobban megismerik a nagy teremtőt, mint a tradíciók sötétségében.”²³

A XX. század elejére azonban, a művészek, gondolkodók, kulturális és politikai ideológusok egy része válságként kezdte megélni a nyugati modernitás állapotát. A különböző művészi területek, a kultúra és a filozófia válságra adott válaszai jól ismertek: egyrészt a

²³ JÓKAI Mór: *A jövő század regénye*, II. rész. In: Jókai Mór összes művei, Nemzeti Kiadás, LIII. kötet. Révai Testvérek Kiadása, Budapest, 1896, 16.

dekadencia, a szecesszió és az avantgardizmus, másrészt az egzisztencializmus, valamint a pszichoanalízis, a művészetek és a tudományok eltérő irányultságából, mind-mind ezt a válságot jeleníti meg. A kísérletezés, a vállalt radikalizmus és forradalmiság üzeneteivel, annak a modernista, racionalista szemléletnek a tarthatatlanságát illusztrálja, amelyik a XVIII. századi felvilágosodás után – különböző változatokban és intenzitással –, de lényegében a XX. század elejéig egyeduralkodó módon érvényesülni látszott. A XX. századi modern művész – paradox módon – egyszerre ennek a kulturális, egzisztenciális, ideológiai válságnak a képviselője és a modern gondolkodás továbbvivője. Amennyiben képtelen elszakadni a folyamatos újítás szükségességétől és a társadalmi haladás illúziójától. A felvilágosodás előtti hagyományra nem hiteles forrásként, hanem csupán a történelmi fejlődés egy már meghaladott állapotaként tekint, saját (jelen)létét pedig az ettől való megkülönböztettségében határozza meg. Amint azt Roger Griffin elemzése alapján Erik Tønning kifejti, a XX. századi modernizmusnak egymással ellentétes vonásai vannak, amennyiben a dekadencia és a megújulási vágy, a szélsőséges pesszimizmus és a mániákus optimizmus, a kétségbeesés és ünneplés, a káosz tapasztalata és az új rend utáni várakozás Janus-arcú kettőssége egyaránt meghatározza.²⁴ A másik oldalról viszont a vallásos szféra is reménytelenül megosztottá válik a modernizmusban, Jamie Callisont idézve: „egyrészt az új miszticizmus: a közvetlen, töredékszerű megtapasztalások, illetve az individuális élmények hangsúlyozásával, másrészt a hagyományos vallásosság, a közösségi, a közvetítő és a rendszerszerűség iránti törődéssel.”²⁵

A XX. század elején a vallási hagyományokhoz való visszatérés az angolszász keresztény gondolkodásban sokak számára az európai társadalom megújításának egyetlen járható útjaként jelenik meg. Az író, irodalomtörténész és filozófus Gilbert Keith Chesterton szerint „»a demokrácia és a nyugat önmegújító energiái« megtalálhatók a »régie teológiákban«; ha reformot akarunk, »az ortodoxiához kell ragaszkodnunk«.”²⁶ Egy ilyen viszonyban a kereszténység felvilágosodás előtti formáihoz való odafordulás az individuálistól a közösségi, a közvetlen tapasztalatok helyett pedig a közvetített felé tereli a vallásos létszemlélet és gondolkodás fókuszát. Hasonlóan érvel Thomas Stearns Eliot, aki a XIX. század végi és XX. századi irodalom- és

²⁴ Vö. Erik TONNING: *Modernism and Christianity*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, 3.

²⁵ Jamie CALLISON: *Modernism and Religion*. I.m. 13.

²⁶ Uo. 12.

művészetszemléletet éppen azért tartja problematikusnak, mert hiányzik belőle a vallásos érdeklődés. Szerinte a modern irodalmat megrontotta a szekularizmus, nem képes felfogni a természetfeletti felsőbbrendűségét, ezért csak az evilági szempontokra összpontosít. A régi írónál – jegyzi meg a *Religion and Literature* című 1935-ben megjelent esszéjében – még létezett egyfajta arányosság és belátás ezzel kapcsolatban, de a viktoriánus kori Anglia irodalomkedvelői és kritikusai a Biblia szövegére is sok esetben csak mint egy kiváló irodalmi alkotásra tekintenek. „Nem az a kérdés – jegyzi meg Eliot –, hogy a modern irodalom a szokásos értelemben »erkölcstelen« vagy akár »amorális« lenne [...] Egyszerűen arról van szó, hogy elutasítja vagy teljesen tájékozatlan a legfontosabb és legalapvetőbb hitvallásainkkal kapcsolatban; és ennek következményeként arra ösztönzi az olvasóit, hogy használják ki az életet, amíg tart, ne hagyjanak ki egyetlen »élményt« sem, ami felmerül, és áldozzák fel magukat, ha egyáltalán hajlandóak az áldozatra, csak azért, hogy kézzelfogható előnyöket szerezzenek másoknak ebben a világban, akár most, akár a jövőben.”²⁷ Ugyanakkor távol áll Eliottól az a nézőpont is, amely szerint a „vallásos” irodalmat külön kellene választani a „világítól”, hiszen a „vallásosság” a XX. század elején eleve egy korlátozó értelemben használt fogalom. A szekularizmus hatására a közvélemény már nem azt tekinti vallásos költőnek, aki a költészet teljes spektrumát vallásos szellemben dolgozza fel, hanem azt, aki kifejezetten ez iránt a „periférikus” téma iránt érdeklődik, és aki szövegeiből kihagyja azoknak a szenvedélyeknek a megjelenítését, amelyeket az emberek a „legfontosabbaknak” tartanak. „Az utolsó dolog, amit kívánnék az az lenne – jegyzi meg ironikusan –, hogy két irodalom létezzon: az egyik keresztény fogyasztásra, a másik pedig a pogány világ számára.”²⁸

Ameddig tehát a XIX. századi vallásosság a személyes érzelmeket, addig a XX. század a közösségi élményt igyekszik rehabilitálni az Istennel való kapcsolatban, túllépve ezzel a felvilágosodás utáni racionalista vallásszemléleten. Amint azt az anglikánból rekonvertált híres XIX. századi katolikus bíboros, teológus, költő, John Henry Newman egyszer megjegyezte: a modern világban a vallás válsága tömören úgy fogalmazható meg, mint a „tekintély és az

²⁷ Thomas Stearns ELIOT: *Religion and Literature*. In: Frank Kermode (szerk.): *Selected Prose of T.S. Eliot*. Faber and Faber Ltd., London, 1975, 106.

²⁸ Uo. 105.

engedelmesség” válsága,²⁹ hiszen az autonóm én és a kritikai gondolkodás felvilágosodáskori születése egyaránt aláásta az egyházak tekintélyét és az egyházi irányelveknek való engedelmességet is. Európában, közösségi szinten ez nyilván jóval korábban kezdődött, a XVI–XVII. században, amikor a katolicizmus és a különböző protestáns felekezetek kölcsönösen megkérdőjelezték egymás doktrínáit, rituális szokásait és bibliaértelmezési szempontjait, kétségbe vonva a másik fél hitelességét. A két tábor közötti teológiai viták hozzájárultak a kereszténység egységes befolyásának csökkenéséhez, előkészítve a terepet a felvilágosodás eszméinek. A vallási pluralizmus, tehát – paradox módon – egyik oka lett a laicizálódó, szekularizált társadalmi rendszerek kialakulásának, és az egyházi tekintély fokozatos erodálódásának.

Az alapvető ok, amiért a kereszténység szerves része a modernizmus minden koherens leírásának abban kereshető, hogy a kulturális átalakulás eszméje szükségszerűen magában foglalja a kereszténységgel és ennek kulturális paradigmáival való konfrontációt is. A szekularista világnézetet képviselő modern gondolkodók, miközben elutasítják a vallásos szemléletet és a keresztény hagyományt, legtöbbször elfelejtik, hogy a kereszténység mint eszmerendszer a háttérben mindvégig hatással volt a modern világfelfogás alakulására, és hogy abban a formában, ahogy az európai társadalomban létrejött, a keresztény kultúra nélkül, maga az a XVIII–XX. századi nézőpontváltás sem létezhetne, amit ma jobb híján modernizmusnak nevezünk. Persze, célszerű ezt a kérdéskört a másik oldaláról is megvizsgálni: nyilvánvaló, hogy nemcsak a kereszténység hatott a felvilágosodás utáni filozófiai irányzatokra, hanem a különböző keresztény felekezetek is igyekeztek válaszokat adni a XVIII–XIX. századi gondolkodás által felvetett kihívásokra.

Ameddig azonban Kant, Hegel, Schleiermacher vagy éppen Kierkegaard filozófiai-teológiai gondolatrendszerre inkább a protestantizmus modernizációjára volt nagy hatással – és voltak ezeknek a törekvéseknek nyilvánvaló elhajlásai is –, addig a katolikus modernizáció csak a XX. század második felében, az 1962–1965 között zajlott II. Vatikáni Zsinat teológiai fordulata után következik be. X. Pius pápa *Pascendi dominici gregis*-című, 1907-ben kiadott enciklikája, a modernizmus képviselőit még az egyház külső és belső ellenségeinek nevezi, olyanoknak, akik:

²⁹ Paul Robert MENDES-FLOHR: Secular Religiosity: Heretical Imperative, Jewish Imponderables. Religions 2024, 15/725, 1–11. DOI: 10.3390/rel15060725

„megvetői lettek minden tekintélynek, türelmetlenek minden fék iránt: hamis lelkiismerettel dolgozva mindent elkövetnek, hogy az igazság iránti tiszta buzgalomnak tulajdonítsák azt, ami egyedül a makacsság és a kevélység munkája.”³⁰ Szűk fél évszázaddal később pedig a XII. Pius pápa által, 1950-ben kiadott apostoli levél, a *Humani generis* is elítélően szól a modern filozófiai és teológiai eszmékről.³¹

³⁰ X. PIUS pápa: Pascendi Dominici Gregis. A modernizmus ellen. Kapisztrán Szent János Kiadó, Budapest, 2016. 9.

³¹ XII. PIUS pápa: Humani Generis. Néhány hamis véleménnyel kapcsolatban, amelyek azzal fenyegetnek, hogy aláássák a katolikus tanítás alapjait. Kapisztrán Szent János Kiadó, Budapest, 2016.