

A vallástörténet problémái

JOHN LUKACS

A szerzővel készült beszélgetésünket e számunk 384. oldalán közöljük. Itt közölt írása *Historical consciousness* című könyvében jelent meg, Transaction Publishers, 1994, 3. kiadás.

A vallástörténet tanulmányozása összetett, és különleges problémákat vet fel. Meglehetősen nehéz kideríteni, mit is gondoltak régen az emberek; még nehezebb azt megfogalmazni, hogy miben hittek. Ez talán különösen igaz mai, demokratikus korunkban, amikor az emberek gondolatai gyakran eltérnek attól, amit hisznek.

Az emberek gondolatait nem meríti ki az eszmék története; hitüket sem a vallástörténet. A vallás (különösen az eredeti latin ige értelmében, amelyből a *vallás* szó ered: religare „megkötni”, ebből származik a religio „vallás”) mégis fontos szerepet játszik az emberek hitvilágának — sokféle ember sokféle hitének — alakulásában. Továbbra is egyik forrása maradt az életről és a halálról való mély elgondolásoknak, amelyek valamilyen módon, talán csak egészen lazán, de összefoglalják akár a legzavarosabb egyéni meggyőződések is. E meggyőződések némelyike talán mélyen eltemetett vallási forrásokból táplálkozik, nem is mindig tudatosul, s ezért többnyire nem is tartozik a szűken értelmezett történeti kutatás tárgykörébe.

A kereszténység utáni kor

Aztán pedig: minek is törjük ilyesmin a fejünket? A nyugati világ, mondják, belépett a kereszténység utáni korszakba. Háromszáz éve a Föld fehér népességének túlnyomó része hitte, vagy azt vallotta, hogy hiszi Krisztus istenségét: ez ma nem így van. Az utóbbi száz év során a vallásos hit és gyakorlat Európában rendkívüli mértékben visszaszorult, az Egyesült Államok területén ugyanez a folyamat kissé mérsékeltebb volt. Valamikor a 20. század elején bizonyos intézmények, filozófiák, gondolkodók vagy politikai pártok „keresztény” megjelölése kezdte azt jelenteni, hogy a többiekől különböző csoportokról van szó; napjainkban az értelmiségiek sokszor a „kereszténység utáni” korszak gondolkodóinak vallják magukat.

Pedig a „kereszténység utáni” jelző gondolatilag talán túlságosan merész, sőt pontatlan is. A 19. század folyamán a vallásos hit hanyatlásával egyidejűleg széles körben terjedt a kereszténység. Ha a számokat nézzük, éppen ez a korszak volt a kereszténység legerőteljesebb terjeszkedésének ideje: Ázsiában, Afrikában, Óceániában. Más értelemben pedig a nyugati humanitárius magatartás széleskörű alkalmazása — például a rabszolgaság eltörlése is — egyes nyugati népek alapvetően keresztény gondolatokat sugalló lelkiismeretének szavára történt.

Megjegyzendő, hogy a keresztény vallások tekintélyvesztése nem feltétlenül azonos a kereszténység hanyatlásával. Sőt, az is lehetséges (ha nem túlságosan valószínű is), hogy a hit bizonyos formáinak eltűnése talán lehet vallási és lelki fejlődés jele. Mindenesetre óvakodjunk attól, hogy túlbecsüljük az „ökumenizmus” és egyéb divatos „dialogusok” pillanatnyi jelentőségét. Számos, alapvetően lelki vonatkozású területen igencsak nehézkes a hívő keresztények (különösen a katolikusok) és a „kereszténység utáni” értelmiség közötti őszinte párbeszéd.

A demokratikus korok vallástörténete

Vizsgálódásunk tárgya itt alapvetően nem is a „kereszténység utáni” korszak, hanem a demokratikus korok vallástörténete. Az Egyesült Államok története például meggyőzően igazolja azt, hogy — az „állam” és az „egyház” szétválasztásával járó minden formális szabályozás dacára — a vallás széles körben elfogadott. Tocqueville az elsők között volt, akik megfigyelték ezt a folyamatot, amely a 19. század gondolati kategóriáival és várákozásaival teljesen ellentétesen alakult: szerinte a vallás, különösen pedig a katolikus vallás, várhatóan virágzó fejlődésnek indul az Egyesült Államokéhoz hasonló demokratikus társadalmakban.

A nehézséget annak megállapítása okozza, hogy vajon a vallás e felvirágzása és megbecsültsége mennyiben történt vallási és mennyiben társadalmi tényezők hatására. Természetes, hogy a vallástörténész számára ez mindig alapvető probléma, de különösen bonyolulttá válik a demokráciák tanulmányozásakor. Ne felejtsük el, hogy a demokráciákat a társadalmi formákhoz való ragaszkodás mellett a vallásgyakorlat nagybecsülése, sőt egyfajta fideizmus is jellemzi. Végső soron az „Ész hegemoniája” sem annyira demokratikus jelenség volt, mint inkább a 18. század olykor arisztokratikus racionalizmusának jellemzője.

A magam részéről gyakran úgy látom: korunkban számos jel utal arra, hogy a világ az ész korából a hit korszakába való gyors, néhol erőszakos átmenet felé közeledik — de itt távolról sem a hagyományos keresztény vallásossághoz való visszatérésre gondolok, hanem arra, hogy tömegekben születik meg a hit utáni vágy, akár a gondolkodás rovására is: talán nem más ez, mint a jelen átmeneti kulturális és erkölcsi káoszának elkerülhetetlen következménye.

A hit és a vallástörténet

De térjünk vissza a történelemhez. „Valójában — írta Burckhardt majd egy évszázaddal ezelőtt — nem tapasztaltuk még a tömegek, a nagy számok valódi hatását a vallásra, de még eljöhét ennek az ideje”. Ne latolgassuk a vallás hatását a tömegek korában: elég nehézséget jelent maga a története is: hogyan írhatjuk le? A vallástörténet semmiképpen sem azonos többé egyetlen vagy több egyház történelmével. A hit viszont nem mérhető.

A statisztikák kevés kézzelfoghatót árulnak el a vallásosságról. Az 1950-es évek közepén egy Gallup-felmérés szerint az amerikaiak 96%-a hitt Istenben, vagy legalábbis így nyilatkozott. A de-

mokratikus korszakok egyik nehézsége ugyanis nemcsak az, hogy az emberek hite gyakran eltér a viselkedésüktől; mélyebb szinten pedig az jelent nehézséget, hogy gyakran mást hisznek, mint amit hitükként megvallanak.

1938-ban a német Koblenzben több katolikus járt rendszeresen szentmisére, mint a francia Cherbourgban. A helyi hitlerista intézmények iratai között pedig ránk maradt egy feljegyzés, amely arról tanúskodik, hogy az 1938 húsvétján összehívott népszavazáson e hagyományosan katolikus Rajna menti város lakosságának 87%-a (ha nem is a hivatalosan közölt 99%) Hitler mellett szavazott. Tehát: kik voltak jobb katolikusok: Koblenz vagy Cherbourg lakói? — Ez nem szónoki kérdés: magam sem tudom a választ. S a történésznek nem jó indítékokat keresnie: feladata csak annyi, hogy kimutassa a hitvallás és a tényleges magatartás között meg nyilvánuló eltéréseket.

A vallási események történetisége

Meg kell vizsgálnia a vallási események történetiségét is. Spanyolország katolikus mivolta létező fogalom; úgyszintén a spanyol katolicizmus is. E. I. Watkin írja *Római katolikus vallás Angliában* című művének remek utószavában: „A történelem nem hatolhat keresztül azokon a falakon, amelyekben belül az emberi lelkekben az Istennel való személyes kapcsolatnak, az Ő titokzatos működésének a helye van.” Emellett az is igaz, hogy az egyház nem „tisztán lelki közösség”: „tagok alkotják, egyházi és világi személyek egyaránt, akik a szentség — vagy annak hiánya — minden fokát megtestesítik”. Az egyház „a történelem része, ami egyszerre ereje és gyengesége, de mindenképpen elkerülhetetlen tény”. Történelmi tudatunk fejlődésének lényeges része ez is.

Volt idő, amikor még a nyugati egyház is ellenségesen szemlélte a történelmi gondolkodást: a herezis (eretnekség) szó elítélő érteleme igazolja ezt. E szó görög eredetijének jelentése ugyanis: *választani, választható*. (Gondoljunk az ellentétére, a történelmi értelemben vett ortodoxiára, amelyről Maitland helyesen írta: „Az ortodox történelem — önellentmondás.”) Acton felismerte ezt, amikor 1861-ben azt írta Newman-nek: küzdeni kell a tudomány és a vallás kibékítéséért, és „buzdítani kell az igazi *tudományos* lelkületet és az *érdekektől mentes* igazságszeretetet”.

Akkoriban többet jelentett a „tudományos” jelző, mint manapság. Ennek ellenére talán át kellene értelmeznünk Acton megállapítását: buzdítani kell az igazi *történelmi* lelkületet és az *érdekelt* igazságszeretetet: a vallással nem a természettudományt vagy a filozófiát, mint inkább a történettudományt kell kibékíteni.

Vallástörténet és egyháztörténet

A vallástörténet tehát, különösen demokratikus korunkban, több kell, hogy legyen, mint egyháztörténelem: a kultúrtörténet szerves részeként — nem pedig mint a történettudomány külön fejezete — fel kell dolgoznia a kölcsönhatásokat, a vallásos emberek és a vallási intézmények történelmi magatartását éppúgy, mint a történelmi körülmények hatását, legfőképpen pedig talán

éppen a nemzetek kulturális fejlődését, beleértve az összes vallásos megnyilvánulást.

A következő néhány példát csak kiragadom: mint ennek a fejzetnek legnagyobb része, ezek is a római katolikus vallás történetéből valók.

Minél messzebb volt egy ország Rómától, annál gyorsabban és radikálisabban ment ott végbe a 16. században a szakítás a régi egyházzal és vallással. Miért így történt? Miért nem mindenütt történt így? Van-e jelentősége annak, hogy néhány francia gallikán püspöktől eltekintve a római katolicizmus szélső területeinek — Amerika, Horvátország, Ukrajna egyházainak — előljárói fogadták el a legnehezebben a pápai tévedhetetlenség dogmáját az 1869-70-es I. Vatikáni zsinaton?

A pápák elítélték a nemzeti háborúkat; a püspökök és az országok katolikus vezetői nem minden esetben értettek velük egyet.

Vajon a 17. században Japánban a spanyol jezsuiták és a portugál ferencesek közötti féltékenykedés hogyan és miért kedvezett holland és angol protestáns ellenfeleiknek? Hiszen ők azután annak a japán kormánynak a kezére juttatták őket, amelynek rettenetes keresztényüldözése Japánban kiirtotta, és több mint két évszázadra megszüntette a kereszténységet. Mennyire játszottak közre nemzeti ambíciók a francia jezsuiták és az olasz ferencesek vitáiban Shantungban az 1880-as és 90-es években?

Nemrég kezdtük csak meg a hitleri korszak-beli német katolikuság teljes anyagának tanulmányozását; és nem szépíthetjük a horvát állam rövid és véres történelmének olyan fejezeteit, mint az 1941-42-ben elkövetett tömeggyilkosságok és erőszakos térítések, amelyekben néhány horvát ferences aktívan részt vett.

A vallástörténet elsőrendűen problémák tanulmányozása, nem időszakoké. Lavisse professzor szerint a Falloux-i határozat „a 19. század egyik döntő eseménye volt”, éspedig nemcsak kulturális következményeit tekintve, hanem mert előkészítése során jelentős nézeteltérésekre derült fény, amelyek a francia katolikusok két csoportja közötti mély megosztottságot tükrözték. Ezek a nézeteltérések éppúgy példaértékűek, mint ahogyan az lehet például a bajor katolikus nép története az 1920-as és 30-as években.

1832-ben XVI. Gergely elítélte a „baloldali” Lamennais-t; 1926-ban X. Piusz elítélte a „jobboldali” Action Française-t. Ezek a nyilatkozatok azonban nem tisztán teológiai megfontolások nyomán születtek: Rémond szavaival, az Action Française 1926-os elítéléséről szóló pápai döntést már korábban „sürgették, óhajtották, előkészítették; olyan tendenciát szentesített, amely már egy ideje megfigyelhető volt”. Szerencse, hogy a közelmúlt vatikáni dokumentumai ma már hozzáférhetőek a történészek és nem csupán az egyháztörténészek számára.

Nehézséget jelent a teológiai irányultság és a történelmi viszonyulások eltérése. Szertartásaik minden liturgiabeli hasonlósága ellenére mélyen gyökerező, történelmi különbségek vannak a nyugati és a keleti keresztények, a katolikusok és az ortodoxok között. Még napjainkban is, amikor oly fontossá váltak az egyetlen keresztény egyház felé irányuló ökumenikus törekvések, félrevezető és veszélyes volna úgy munkálni ezt az egységet, hogy közben szándékosan figyelmen kívül hagyjuk a Kelet és a Nyugat, a keleti és nyugati keresztények közti különbségeket, amelyek a történelem során a különféle nemzeti mentalitásokban mutatkoztak meg.

A nyugati kereszténység legfőbb jellemzője a történelmi és isteni Krisztusba vetett hit. A kereszténység R. C. Zaehner professzor szerint „amint azt Szent Pál világosan látta, a keresztrefeszítés botránya és esztelensége” is: Krisztusnak nemcsak csodás és természetfölötti élete, hanem történelmi léte is. A keleti vallások ezzel szemben, noha „a keresztény tanítással szinte azonos tanokat valának”, nem voltak történelmi. Christopher Hollis szavaival: „Ők nem azt mondják: ez történt Palesztinában kétezer éve ekkor és ekkor, Augustus és Tiberius római császárok idejében, hanem azt: ennek így kellett történnie, másképpen a dolognak semmi értelme nem volna.”

A nyugati gondolkodásban a kereszténység céljai nemcsak természetfölöttiek, hanem történelmi is — innen a zsidó és a görög (később pedig a protestáns és a katolikus) hagyományok részleges ötvöződése, amint ez a nyugati etikák némelyik elgondolásában megnyilvánul. Ennek felismerése pedig már magának a történelmi tudatosságnak az eredménye.

Ethelbert Stauffer protestáns teológus így fogalmaz a *Jézus és története* című műhöz írt Bevezetőjében: „A 19. századi eszmény a *Jézus-életrajz* volt — azaz, Jézus pszichológiai fejlődésének, gondolatvilágának és cselekedeteinek feltáró elemzéssel, megragadóan elbeszélte, képszerű ábrázolása. Hogy van-e létjogosultsága ennek az eszménynek, az bizonytalan kérdés. Egyet azonban ma már tudunk: hogy elérhetetlennek bizonyult. Mi lehet tehát számunkra az eszmény...? Válaszom: *Jézus története...*” Ezek az állítások amellet, hogy megfogalmazzanak egy igényt, figyelmeztetőek is.

Eltérően más mítikus vallásalapítóktól, Jézus általában nem szívesen tett csodát: ez egyértelműen kiderül saját szavaiból. Az, hogy a Sátán megkísértette, ugyancsak azt igazolja, hogy történelmi léte nem volt automatikusan előre meghatározott: szabad akaratlan rendelkezett, dönthetett, felelősséggel cselekedett. A Megváltó aki küldetésével jött, s később ténylegesen azzá is vált (Mt 4,1-11). A János-evangélium 20. fejezete (30) pedig hozzáteszi: csak azért tett csodákat, „hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, s hogy a hit által életetek legyen benne”. Ezt a körülményt számos felelős keresztény teológus hangsúlyozza.

A nyugati civilizáció keresztény öröksége tehát nemcsak a krisztusi tanítás erényeinek felismeréséből származik, hanem abból a képességünkből is, hogy az Ő emberi cselekedeteinek példáját követni tudjuk. Nehezebb feladatot ró ránk a történeti Jézusba vetett hit, mint a hit a csodatévő Jézusban, mert a hiszékenység szinte mindig könnyebb, mint a küzdelem bizonyos emberképes eszmények megvalósulásáért. Hadd ismételjem meg: sokak számára könnyebb az Isten-Krisztusban hinni, mint az emberi Krisztusban: a felszínes hiszékenység számos új formájával kell még szembenéznünk. Magam is meglepődtem, amikor közel húsz éves tanári pályafutásom során — egy amerikai katolikus egyetem tanaraként — időnként szembesülnöm kellett azzal, hogy a gyengébb hallgatók némelyike milyen nehezen tudja Krisztus eljövételét történelmi eseménynek is tekinteni.

A vallástörténész számára talán a legbonyolultabb problémát az események kettős hierarchiája jelenti. A történelem egyetlen olyan területe ez, ahol kétféle eseménysorról beszélhetünk: történeti és transzcendens eseményekről. A történész pedig — éppúgy, ahogyan a történeti eseményeknek az egyházi intézményekre és tevékenységekre gyakorolt hatását nem hagyhatja figyelmen kívül — nem feledkezhet meg a vallásos tapasztalatokról csak azért, mert azok a természetfelettire irányulnak.

A lourdes-i esemény például több szálon is kapcsolódik a történelemhez: végső soron földi emberrel történt meg; emellett nyilvánvaló hatással volt a világ történeti eseményeire is — például a nyugati Pireneusokban az események a turizmus fellendülését hozták magukkal. Másrészt viszont az általános történész — legalábbis a máig rendelkezésre álló bizonyítékok birtokában — nem állíthatja azt, hogy *1858-ban* fontosabb esemény volt a lourdes-i jelenés, mint III. Napóleon és Cavour egyezménye Plombières-ben, mert — legalábbis a kortársak szemében — nem volt fontosabb. Mégis, a lourdes-i esemény jelentősége Franciaország történelmében tagadhatatlan. D. B. Wyndham Lewis nemrég így írt: „La Salette, Lourdes, Pontmain, időrendben: a francia föld három nagy horderejű történése a 19. században.”

Ezen események transzcendens jelentőségét megállapítani nem a történészek feladata, de ugyanakkor feladatuk legalábbis rövid távú történelmi hatásuk felmérése. S ez hosszabb távon változhat is. Lehetséges, hogy a sziporkázó Lamennais alázatos fivére, Jean de la Mennais a máig is létező tanító rend, a „Frères de l'instruction Chrétienne de Ploërmel” alapítójának esetleg olyan munkát végzett, ami maradandóbbnak bizonyult, mint híres bátyjáé. Az is lehet, hogy de La Salle Szent János 17. századbeli alkotása maradandóbb, mint kortársáé, Mazarin bíborosé. Teológiai szempontból minden emberi cselekedet fontos: Isten előtt fontosabb lehet egy jelentéktelennek, mellékesnek vagy eredménytelennek látszó cselekedet, mint akár egy emberi életút legszembeütőbb mér-

földköve. *Előttünk* titok ez. Ám a történelem visszamenőleg néha meglepően átértékeli bizonyos események jelentőségét.

Maga Krisztus léte és annak földi következményei történelmi események. Életének földi utóhatása tartósabbnak bizonyult kortársánál, Augustus császárnál. Ebben megegyeznek a történészek és a keresztények. És még egy dologban kell, hogy egyetértsenek. A világegyetem mindkettejük számára Föld- és embercentrikus, mivel mind a történelmi, mind pedig a keresztény univerzum középpontja a Föld — a történész számára azért, mert kutatása tárgya, az ember, ezen a Földön él; a keresztény ember számára azért, mert Isten Fia éppen emberként jelent meg, éppen ezen a Földön, és nem másutt. Természetesen a nem keresztény történész nem köteles ezt elfogadni. Mégis azt mondhatjuk: nemcsak a keresztény naptár használatának bevett szokása, hanem a kereszténység történelmi léte is az oka annak, hogy Jézus Krisztus megjelenése a történelemben — legalábbis Nyugaton a legtöbbünk számára — a történelmi idő legfontosabb határvonala.

Ménesiné Mezősi Krisztina fordítása