

CLAUDE GEFFRÉ OP

## A KERESZTÉNYSÉG, AZ ISZLÁM ÉS A MODERN KOR KIHÍVÁSA

In: MÉRLEG, (40.) 2004/4. 406-423.

*Forrás: "Théologiques", a Montreali Egyetem (Kanada) internetes teológiai folyóirata, 9. évf. (2001), 2. szám, 135-156. l. Claude Geffré 2001 szeptemberében több előadást is tartott a Montreali Egyetem Teológiai Karának és Vallástudományi Központjának vendégeként. Az alábbi tanulmány, mely a kereszténységnek és az iszlámnak a modernséghez fűződő viszonyát taglalja, a Filozófia Tanszéken megtartott beszéd szerkesztett változata. Webhely: <http://www.erudit.org/revue/theologi/2001/v9/n2/007299ar.pdf>. Teljes, szöveghű fordítás.*

*A szerző domonkosrendi teológus, a párizsi katolikus egyetem (Institut Catholique) professor emeritusa. 1926-ban született. Tudományos pályafutása során előbb 1957 és 1968 között a francia domonkosok párizsi Saulchoir Tanulmányi Központjában tanított dogmatikát - ugyanitt egy ideig rektor is volt (1965-1968), ezt követően a párizsi Institut Catholique teológia- és vallástudomány-professzorává nevezték ki. Az alapvető teológia (1968-1988) és a vallások teológiája (1985-1996) c. tantárgyakat oktatta, 1973 és 1984 között a fundamentális teológiai doktoriskolát vezette. A párizsi Cerf Kiadó neves "Cogitatio fidei" teológiai szakkönyv-sorozatának megjelenését irányítja, egy ideig Izraelben a nagy szakmai tekintélynek örvendő Jeruzsálemi Bibliaiskola (École Biblique de Jérusalem) igazgatója is volt. Főbb művei az Éditions du Cerf gondozásában: "Le christianisme au risque de l'interprétation" (Az értelmezés kockázatával szembenező kereszténység, coll. "Cogitatio Fidei", 1983, <sup>2</sup>1997); "Un nouvel âge de la théologie" (A teológia új korszaka, 1987); szerkesztőként: "Michel de Certeau ou la différence chrétienne" (Michel de Certeau avagy a keresztény különbség, 1991); "Un espace pour Dieu" (Teret adni Istennek, 1996); "Croire et interpréter, Le statut herméneutique de la théologie" (Hit és értelmezés, A teológia hermeneutikai státusa, 2001); a párizsi Albin Michel Kiadónál: "Profession Théologien, Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle?" (Foglalkozása teológus, Hogyan képzeljük el a 21. század keresztény gondolkodását?, Beszélgetések Gwendoline Jarczykkal, 1999). 66. születésnapján különböző nemzetiségű tanítványai és tisztelői - egyben a korszerű teológia képviselői és rangos filozófusok: így Giuseppe Alberigo, Mohammed Arkoun, Jacques Colette, Joseph Doré, Bernard Dupuy, Christian Duquoc, Pierre Gisel, Jean Greisch, Jean-Pierre Jossua, René Latourelle, Johann Baptist Metz, Paul Ricour, Jean Richard, Nicolas-Jean Sed és David Tracy - ünnepi tanulmánykötettel lepték meg: Jean-Pierre Jossua - Nicolas-Jean Sed (szerk.): "Mélanges offertes à Claude Geffré" (Elegyes írások, Tisztelgés Claude Geffré előtt, Paris, Cerf, 1992).*

A 2001. szeptember 11-i események fényében különösen nagy horderejűnek mutatkozik az a kérdéskör, amelynek megközelítésére vállalkozom. Kétségtelen, hogy az összetett téma kellően sokoldalú tárgyalásához jóval nagyobb tudással kellene rendelkezniem az iszlám múltbéli és jelenkori történetéről. - Bevezetésképpen arra kérem Önöket, lépünk túl bizonyos absztrakt elméleteken és előítéleteken, melyek közös emlékezetünkben rögzültek. A harmadik évezred kezdetén a kereszténység és az iszlám a világ két vezető vallása: a keresztény hívek száma ma már meghaladja a másfél milliárdot, az iszlám követőinek tábora pedig elérte az egymilliárdot. De melyik kereszténységről beszélhetünk? A katolicizmus, protestantizmus és az ortodox kereszténység történelmi különbségein túl miben tér el egymástól a fejlett világ (Európa és Észak-Amerika) és az ún. harmadik világ kereszténysége? Egyre világosabban megállapítható, hogy a kereszténység demográfiai és spirituális jövője a

nyugati világ helyett inkább Latin-Amerikában, Afrikában és Ázsiában fog kibontakozni. A Vatikán és az Egyházak Ökumenikus Tanácsa ennek tudatában van, és ennek megfelelően módosított stratégiát is alkalmaznak. S melyik iszlámról beszélünk? Elég nehéz szétválasztani az iszlámot az arab-mohamedán civilizációtól, de emlékeznünk kell, hogy Ázsiában az iszlám követői számszerűleg sokkal nagyobb jelentőséggel bírnak, mint az arab nyelvű országok iszlám lakossága. Ez utóbbiak kapcsán felmerül a kérdés, hogy mi a különbség az északnyugat-afrikai országok és a Perzsa-öböl menti országok iszlám vallása között? Számolnunk kell Fekete-Afrika iszlám vallásának sajátosságaival is, valamint az új európai iszlámmal, melynek követői ma már több mint 14 millióra tehetőek. A valóság ilyen sokszínűsége következtében nemcsak az absztrakt elméletekkel kell leszámolnunk, hanem képzeletvilágunkat is meg kell tisztítanunk. Ez a keresztényekre és a muzulmánokra egyaránt érvényes. Habár a modernitás különböző formáit az olyan vallások, mint az iszlám és a kereszténység maguk is fenyegetésként élik meg, érdemes lenne megvizsgálni, milyen fenyegetést jelent egymásra nézve az iszlám és a kereszténység. A kommunizmus összeomlása óta egyesek, mint például az amerikai *Francis Fukuyama* készségesen azt jósolják, hogy az ideológiák megszűnése egybeesik "a történelem végével", [\(1\)](#) és ma már világszerte mindnyájan a szabad árucserre semmilyen eszköztől vissza nem riadó neoliberális ideológiájának korában élünk. A "történelem végét" elővételezve mások azt jósolják, hogy a harmadik évezredre jellemző lesz a civilizációk, tehát a nagy világvallások összeütközése is. Ezekből a nézetekből *Samuel Huntington: The Clash of Civilizations* [\(2\)](#) ("A civilizációk harca") című híres cikkének alap gondolata köszön vissza ránk.

Mindazonáltal ha összehasonlítjuk az iszlámot a kereszténységgel, akkor sem csak a két egymással versengő világvallás egymással szembenálló szellemiségéről és doktrínájáról beszélünk. Kollektív emlékezetünkben ilyenkor két világbirodalom és két civilizáció szembenállása jelenik meg. Ahogyan a kereszténység kezdeteiből a legbonyolultabb és legzavarosabb politikai, vallási összefonódások és viszonyok között született meg a keresztény világ, úgy a próféta prédikálásának sikere hamarosan új birodalom létrejöttéhez vezetett a VII. és a XII. század között a Földközi-tenger térségében, olyan tekintélyes városokkal, mint Damaszkusz, Bagdad és Cordoba. És függetlenül a történelmi helyzetek különbözőségétől, a két vallás szembenállása táptalajául szolgál a két civilizációs modell, az iszlám világ és a nyugati világ versengésének. És mindkét vallás hívei a másik félre vetítik ki kollektív képzeletüket, mely az elődök sztereotíp sémáiból, frusztrációjából és félelemből táplálkozik. Az Öböl-háború és a legújabb balkáni konfliktusok hatására felelevenedtek a keresztények ókori eredetű félelmei, hiszen az 1571. évi lepantói győzelemig ostromlott városlakók módjára kellett szembenézniük az iszlám fenyegetésével. És az iszlám világban bekövetkezett legfrissebb fejlemények hatására egyesek úgy vélik, hogy - különösen a berlini fal leomlása óta - a szabad világot a totalitáriánus diktatúráktól elválasztó határvonal manapság már a nyugati világ és az iszlám között húzódik. [\(3\)](#)

Ezzel ellentétben az iszlám lakosság tömegeinek képzeletében a kereszténység képe spontán módon összefonódik az imperialista és materialista nyugati világmodellel. A probléma leegyszerűsített ábrázolása révén könnyen el lehetne hitetni velünk, hogy a kereszténység a nyugati világ gazdag országainak uralkodó vallása, míg az iszlám a harmadik világ szegényeinek a vallása. De tudjuk, hogy a valóság ennél sokkal összetettebb, különösen, ha a Perzsa-öböl országaiba áramló olaj-dollármilliókat, vagy néhány délkelet-ázsiai mohamedán ország kiemelkedő gazdasági teljesítményét tekintjük. És azt is megállapíthatjuk, hogy a keresztény egyházak több kontinensen is szoros szövetséget vállalnak az elnyomott népek felszabadítási mozgalmával, még akkor is, ha a kereszténységnek szembe kell néznie azzal, hogy milyen közvetlen vagy közvetett történelmi felelősséggel bír a piaci törvényeken alapuló, imperialista világrend kialakulásáért.

Ez a bevezető talán segít eloszlatni azokat a hiedelmeket is, melyek szerint a kereszténység és

az iszlám ugyanolyan alaphelyzetben néz szembe a modernitás kihívásaival. Most a modernitás komplex folyamatának elemzésére térnek. Először szeretném felidézni a modernitás témájáról a nyugati világban zajló vitákat és az egyházak különböző viszonyulását ezekhez a vitákhoz. Ezután megnézzük, milyen formában merül fel a modernitás kérdése az iszlám valláson belül. Végezetül felvetődik az a kérdés, hogy a *világméretű fejlődés* címén nem kellene-e a kereszténységnek és az iszlámnak egymással versengve, de közösen szembenéznie a modernitás kihívásával.

## 1. Viták a modernitásról

A *modernitás* és a *posztmodern*, ezek a számunkra annyira ismerős fogalmak tipikus századfordulós vitákra utalnak. A nézetütközés középpontjában a kereszténységnek a jelen korban betöltött szerepe és sorsa áll, legalábbis a nyugati világban. A vita tétje valójában a kereszténység jövője azokban a társadalmakban, amelyek egyidejűleg élik át a modernitás és a modernitás válságát kifejező posztmodern korszakát. E viták nemcsak a történelem és a szociológia tudományán belül folynak, hanem teológiai téren is. (4) Az a kérdés, hogy a modernitás, amit a vallásokat fenyegető kihívásként szoktak értelmezni, nem tekinthető-e egyszersmind esélynek is, legalább is a kereszténység esetében.

Szociológiai szempontból a modernitást először is a XVIII. század vége óta tartó korszaknak tekinthetjük, mely kezdetét két fontos tényezőnek, az ipari forradalomnak és a demokratikus forradalomnak köszönheti. De ebből a kiindulópontból nézve még mindig csak a modernitás leíró szemléleténél maradunk. Ha a modernitás folyamatára jellemző sajátos dinamika gyökereit akarjuk felkutatni, akkor a szubjektivizmus és a racionalitás fogalmaihoz kell fordulnunk. A modern korba vezető átmenet egybeesik a saját autonómiájának tudatában lévő emberi szubjektum megjelenésével, valamint a természeti és társadalmi jelenségek (így a természettudományos fejlődés, az ipar gépesítése, a piacgazdaság racionalizálása vagy a modern állam bürokratikus központosítása) merőben racionális megközelítésének győzelmével. Tehát a sérthetetlen szubjektivitás és a győztes racionalitás kettős modalitásának jegyében megállapítható, hogy a kereszténység és a modernitás között fennálló kapcsolatok nem csak konfliktus-jellegű versengésből állnak. Közeli rokonságot is fel lehet ezek között fedezni.

### 1.1. A modernitás és az egyház egymást kölcsönösen kizáró viszonya

Vitathatatlan, hogy kezdetben a kereszténység és a modernitás viszonyában egymás kölcsönös kizárása uralkodott. Ez különösen igaz a római katolikus kereszténységre. A katolicizmus határozottan ellene volt a modernitásnak, amennyiben az ész és a felvilágosodás aláásta a kinyilatkoztatás és a hagyomány tekintélyét, és a demokratikus társadalmak kialakulása közvetlenül is kétségbe vonta a társadalom-egyház hierarchikus elvét. Arra a helyzetre, amely IX. Piusz pápának a modern eltévelyedések ellen kiadott *Syllabus*a után állt elő, a katolicizmus hajthatatlansága volt a történelmi válasz, egy olyan katolicizmusé, amely meg akarta őrizni a keresztény hagyomány sértetlenségét a modern kor szentségtörő törekvéseivel szemben. (5)

A modernizmus válsága és a tapogatózás hosszú korszaka után, melyet rendszeresen visszatérő restaurációs kísérletek tarkítottak, egészen a II. Vatikáni Zsinatig kellett várni arra a felismerésre és annak megértésére, hogy a szekularizáció nem feltétlenül azonos az ateista szekularizáltsággal, hogy a lelkiismeret szabadsága nem veszélyezteti végzetes módon az objektív igazság jogait, és hogy az állam és az egyház szétválasztása az egyház szólásszabadságának a legjobb garanciája lehet. Tehát úgy tűnik, hogy a kereszténység megérett arra, hogy újból tárgyalásokat kezdjen a modernitással, még akkor is, ha két

évszázada esküdt ellenségei egymásnak, mintha a modernitás gyökere vallásellenes, a vallás pedig lényegénél fogva modernitásellenes volna. Akárhogyan is van, a kereszténységgel kapcsolatban egyes történészek komolyan felvetik a kérdést, hogy nem volt-e a *modernitás egyik vektora*, amikor igazából annak áldozata lett. Itt a kereszténységben rejlő sajátos lehetőségek kibontakoztatásáról lenne szó, különösen a történelemben cselekvő szerepet betöltő emberi szubjektum fellépése, amely a modern világ eredeténél bábáskodott. És amikor a modernitásnak ez a jelensége átültette a benne rejlő lehetőségeket a társadalmak életébe, egyre hatékonyabb ellenfelévé vált a kereszténységnek mint történelmi erőnek. Így a modern korban a keresztény vallás sorsát - noha már nem társadalmi összetartó erő - úgy lehet értelmezni, mint folyamatosan bekövetkező és elkerülhetetlen visszafejlődését. *Marcel Gauchet*-nak azt a tézisének, miszerint a kereszténység "a vallás távozásának" (6) a vallása, nagy elismerés fogadta, amikor e tézist habozás nélkül le merete írni.

Az idézett szerző magától értődően nem jutott még el addig a kijelentésig, hogy a kereszténység társadalmi funkciója szükségszerűen magával hozza a kereszténység mint megélt tapasztalat és egyéni hit végét. Am jogosan kérdezhethetnénk meg tőle: milyen posztulátum alapján kellene kijelentenünk, hogy a vallásosság lényege emberi mivoltunk eredeténél található, ha a vallásosság definíciója szerint Istennek és a világegyetem megváltoztathatalan rendjének van teljesen alárendelve. Úgy tűnhet, hogy a valódi vallásosság nem merül ki a társadalmi csoportot összetartó funkciójában. A kereszténység nem azért játszott meghatározó szerepet a modernitás megszületésénél, tehát a szabad és autonóm szubjektum megjelenésénél, mert elárulta a vallás lényegét, hanem sokkal inkább azért, mert a vallás elidegenedtségének radikális megszüntetését vezette be, hogy az ember a vallást az Isten ajándékára adott szabad válaszként élhesse meg.

## ***1.2. A posztmodern jelenség***

Eddig úgy beszéltem a modernitásnak a kereszténységet fenyegető kihívásáról a nyugati világ klasszikus keretein belül, mintha a vallás és a modernitás mint az emberi élet minden területének folyamatos szekularizációja kölcsönösen kizárnák egymást. Kulturális szféránk azonban már két évtizede alapján megváltozott, és az igazi kihívást ma már a posztmodern jelenti. Jogosan kezelhetjük tartózkodással a posztmodern homályos fogalmát. (7) De nem helytelen, ha ezzel a kifejezéssel annak a modernitásnak a kétségbevonását jelöljük, amelyet az önmagában túlságosan bizakodó ész határoz meg, és amely szükségképpen összeütközésbe kerül a vallás minden formájával. Ennek a posztmodernizmusnak csak két útja lehet, melyeket nem szabad összetéveszteni: a vallásosság visszatérése és az új-pogány nihilizmus.

A szekularizáció, tehát a világ kijózanodása elválaszthatatlan a modernizáció folyamatától. De manapság felmerül annak igénye, hogy a szekularizáció klasszikus elméleteit felülvizsgáljuk, amennyiben a szekularizáció nem jelenti feltétlenül a *vallástalanává válás* folyamatát. (8) Történelmi távlatból másképp tekintünk a szekularizációra és a modern ember vallástalanságára, mint a teológus *Bonhoeffer*. Mást jelent, ha megállapítjuk társadalmaink evilágiságát, sok keresztény intézmény elsorvadását, az egyház kulturális, politikai és erkölcsi befolyásvesztését, és megint mást, ha ebből azt a következtetést vonjuk le, hogy az embereknek már nincs érzékük a szakralitáshoz, vagy hogy teljesen vallástalanokká váltak. Hogyan lehet összeegyeztetni a társadalmainkban egyre fokozódó szekularizációt és a "vallás visszatérése" nevezhető jelenséget? Némelyek ezt magától értődően úgy fogják fel, mint egy megrázkódtatás hatására történő visszakanyarodást attól a modernizmustól, amely nem tartotta be ígéreteit, és amely a túlzott racionalizálás és tervszerűség eredményeképpen a világ és az emberek bizonyos fokú kijózanodásához vezetett. De a vallásosság visszatérése úgy is értelmezhető, mint magának a modernitásnak a kifejeződése, ha modernitáson nemcsak a kritikus ész eljövételét értjük, hanem az ember állandó törekvését is a többlet-létre. Itt arról a

pszichológiai modernitásról lenne szó, amit egyes francia szociológusok "a modernség csúcskorszakának" vagy "ultramodernitásnak" (9) neveznek. Valójában túlléptünk azon az elcsépelet sémán, amely szerint a vallásosság szükségképpen azonos egyfajta elidegenedéssel vagy illuzórikus kivetítéssel. A vallásosság a boldogságkeresés egyik módozata is lehet. Amiként *Jean-Paul Willaime* mondja: "az ultramodernizmus nem kevesebb vallásosságot, hanem másfajta vallásosságot jelent". Úgy tűnhet, hogy korunk érzékenysége sokkal inkább tudatában van a modern racionalitás határainak, és olyan, mostanában felívelő racionalitás után kutat, amely nagyobb mértékben számol az emberi "megismerés" érzelmi, esztétikai és etikai összetevőivel. Eszerint tehát a felvilágosodás jellegzetes öröksége - a hit és az ész között feszülő végzetes ellentét - meghaladásának lennénk tanúi. A német filozófus, *Jürgen Habermas* figyelmeztetése szerint minden esetben számításba kell vennünk a távolságot az emberi eszmecserét uraló kommunikációs tevékenység - a legtagabb értelemben vett ész (*Vernunft*) műve -, valamint az eszközhasználó (instrumentális) tevékenység - a technológiai értelem (*Verstand*) - között.

A posztmodern kényelmes címkéje tehát a világ és az ember "újra-elvarázsolására" (*réenchantement*) irányuló széleskörű mozgalom megjelölésére szolgálhat, és a különböző vallásosságokban vagy gnózisokban talál kifejeződést, amelyek valós csábítást jelentenek a ma embere számára. Az élet értelmének hiánya és a haladást, a tudományt, a szocializmust hirdető ideológiák aláhanyatlása kiváltotta szorongás széles körben élteti a vágyakozást a szakralitás oltalmazó funkciója iránt, mely egyfajta őszanya szerepét hivatott betölteni. Ez a felfogás jelen van a *New Age*-hez tartozó különböző csoportokban vagy a zavaros "ezoterikus és misztikus" irányzatoknál, de éppígy a távol-keleti spiritualitást művelő különféle mozgalmakban, sőt, a keresztény egyházakon belül, egyes karizmatikus mozgalmakban is. (10)

Ugyanakkor a posztmodern nem csupán a vallásosság szétrobbanása folytán jelent kihívást a kereszténység számára, hanem a kortárs kultúra nagy részének nihilizmusa miatt is - utóbbi nem tévesztendő össze az ateista humanizmusokkal. (11) Ez a nihilizmus a humán tudományok sikeréhez és antihumanista szándékukhoz kötődik: önmagát megalapozni akaró szándékával a szubjektum jelenlétének illúziója ellen fordul, egyszersmind az értelemmel bírót, vonalszerűen előrehaladó történelem illúzióját is kikezdi. *Heidegger* értelmezése szerint a nihilizmus olybá tekinthető, mint annak legvégső pontja, ami csírájában mindig is jelen volt a nyugati világ metafizikájában. Istenből, a létezők alapjából fogalmi bálvány lett. Am ha Isten meghalt, még korántsem szükségszerű, hogy az embernek kellene elfoglalnia a helyét. Az Isten haláláról szóló véleményt ki kell egészítenünk a szubjektum halálát valló nézettel. Ez a nihilizmus nem feltétlenül homályos és kétségbeesett kivezető út. Némely szellemi környezetben egyfajta újpogánysághoz vezet, amely a keresztény hagyománnyal szemben a végre megtalált élet ígéreteit ünnepli, és szívesen hivatkozik *Nietzsche*-re. Mostantól fogva már csak a föld és a "világ játéka" létezik. Meg kell találni az első hajnal ártatlanságát. A nyugati világban terjedő egyik irányzat a zsidó-keresztény hagyományon túl és azzal szemben egyfajta antik pogánysághoz és politeizmushoz kíván visszakapcsolódni, amely a világ és az élet szakrálissá tételére törekszik. Eszerint a bibliai messianizmus által bevezetett lineáris idő a szellem betegsége, amely a modern totalitarizmusokhoz vezetett. A kerék forgását, minden dolog örök visszatértét, a boldogság és a boldogtalanság váltakozását kell magasztalni. A történelemnek nincs egyetlen értelme. A történelem megtöbbszöröződött és felbomlott. A vitatott modernitás széles látóhatárát bejárva érdemes volna feltérképeznünk annak különböző módjait, ahogy a keresztények e kihíváshoz viszonyulnak. Erre már nem futja időből, de könnyen belátható, hogy legalább háromféle álláspont létezik. Az egyik a modernitással való szembeszegülés, amely neotradicionalizmus vagy akár integrizmus formáját is öltheti. Eszerint a modernitás fonák hatásaival szemközt vissza kellene térnünk a modernség vívmányait - tehát a szekularizációt, a lelkiismeret autonómiáját, a vallás és az

állam szétválasztását - megelőző időbe. A második típushoz tartozik azoknak a keresztényeknek egyfajta liberális kiútkeresése, akik megpróbálják összegyűjteni és egybefogni a vallás és a modernitás pozitív erőforrásait. Kérdés azonban, hogy ennél az alkunál nem az-e a fő szempont, hogy mit tart jónak a modern világ "felvilágosult" vagy "szekuláris" embere. A harmadik utat szívesen nevezném *prófétai és misztikus* útnak, amelynek követői megpróbálják újraértelmezni - az evangélium és a modernitás törekvései között meglévő egybehangzásokra figyelve - a kereszténységet mint az ember lehetőségeinek még be nem végződött kiteljesedését.

## **2. Az iszlám stratégiái a modernitás kihívásaival szemben**

Ahhoz, hogy helytállóan beszélhessünk arról a kihívásról, amelyet a modernitás jelent az iszlám számára, történelmi, szociológiai és geopolitikai ismereteket kellene egybegyűjtenünk. De a kereszténységgel való összehasonlítás is rengeteg tanulsággal szolgál számunkra, ha jobban meg akarjuk érteni a modernitás folyamatának elkerülhetetlen tényezőit.

### **2.1. Előzetes megjegyzések**

Elöljáróban három észrevételt tennék:

1) Először is meg kell jegyezmem, hogy a posztmodernről mint a modernitás válságának kifejeződéséről folyó vita jellegzetesen nyugati, sőt európai jelenség. Még ha kritikusabban nézzük is a régóta uralkodó Európa-központúságot, nyilvánvaló, hogy a világ nagy tempóban válik egyre európaibbá, legalábbis abban az értelemben, ahogyan a technikai modernitás az egész bolygóra kiterjed. Így a fejlődő országok nagy tömegei - és ezek jelentős része mohamedán többségű ország - olyan modernitásra törekszenek, amely előbb-utóbb átalakítja életkörülményeiket.

2) Az iszlám szemszögéből nézve a modernizmusról szóló viták gyakran torzítanak, mivel a modernséget mindig a gyarmatosító, materialista és hedonista nyugati világgal kapcsolják össze. Noha a technikai civilizáció termékeinek köszönhetően a hétköznapi élet óhatatlanul modernizálódik, a nyugati modernizmus kihívására adott válasz a vallási fundamentalizmus vagy tisztán forradalmi mozgalmak formáját ölti. Több mint egy évtizede számos mohamedán ország, amelyek még szegény országok, harmadik úttal próbálkozik, túl a nyugati társadalmak liberális ideológiáján és a kommunista társadalmak kollektívizmusán. Ez a harmadik út a tiszta és kemény iszlámhoz és annak forradalmi tartalékaihoz való visszatérés formájában jelentkezik. Ez jellemzi az Iráni Iszlám Köztársaságot, ahol a forradalom következményeképpen az állam alkalmazkodik a legfelsőbb vallási vezető irányításához. De ugyanez az ideológia vezérli az Egyiptomban és több más észak-afrikai, illetve fekete-afrikai országban tevékenykedő mohamedán testvéreiket is.

3) Ha összehasonlítjuk a kereszténység és az iszlám viszonyulását a modernitáshoz, akkor sohasem szabad megfeledkeznünk a fejlett, demokratikus európai társadalmak és a legtöbb iszlám társadalom között meglévő történelmi eltolódásról. Ez egyszerre jelenti vallás és civil hatalom kapcsolatának, a személyek autonómiájának, a vallásszabadságának, a férfiak és a nők kapcsolatának eltérő felfogását, valamint a kritikai ész másfajta használatát a mohamedán vallás alapvető dogmáinak tekintetében. Az arab-mohamedán civilizáció - miután a 12. század végén elérte aranykorát - a hanyatlás időszakát élte át, és különösen a 18. század óta nagy késedelemre tett szert a nyugati világ fejlődéséhez képest. A történészek hangsúlyosan említik az ottomán birodalom dekadens állapotát a 19. század folyamán. A szultánatus és a kalifátus

megszűnése merőben új helyzetet teremtett az iszlám egésze számára. A 19. század végén fellépő, elsősorban egyiptomi származású jeles személyiségek irányította mohamedán reformtörekvések rendkívül érdekes kísérletnek számítottak a mohamedán társadalmak körében: anélkül próbáltak meg alkalmazkodni a modern korhoz, hogy a vallás iránti hűségükből bármit is feladtak volna. Személyes erőfeszítéssel törekedtek az *idzstihad* gyakorlására, tehát a vallás- és jogtudomány kutatására és értelmezésére. Ám ez a kísérlet végül elbukott. Túlságosan is haladónak ítéltetett az *ulémák* által. És megállapítható, hogy a reformizmus átadta helyét az *iszlám politikának*, amely akkor vette kezdetét, amikor *Hasszan al-Banna* (elhunyt 1946-ban) megalapította a Muzulmán Testvérek Szövetségét. A muzulmán testvérek egy iszlám állam megteremtéséért küzdenek, alapvető céljuk a társadalom, valamint a szociális, jogi és politikai intézmények iszlamizációja. Harcuk a *dzsihad*: háború Isten útján. [\(12\)](#)

## **2.2. A modernitás három modalitása**

Az előzetes megjegyzések kifejtése után - és annak érdekében, hogy ne hamisítsam meg túlságosan az iszlám komplex valóságát a modernitás kihívására adott válasz tekintetében - különbséget szeretnék tenni a modernitás három módozata: a tudományos és technikai modernitás, a politikai modernitás és a kulturális modernitás között. Így jobban felmérhetjük az iszlám álláspontját is, amely egyszerre tükrözi a nyitottságot és az ellenállást.

1) Történelmi szempontból az arab-mohamedán civilizáció kimagasló módon járult hozzá a tudományos ismeretek fejlődéséhez. Még ma is nagyfokú nyitottságot tanúsít a tudományos felfedezések eredményei iránt, és erőteljesen törekszik a modern technológiák elsajátítására. Mindenesetre a legfejlettebb mohamedán országokban a csúcstechnológia minőségi termékei nagy vonzerővel bírnak, különösen a média és az informatika területén. És a technikai civilizációba való belépés nagyon jól megfér a tiszteletreméltó vallási és családi hagyományokhoz való feltételen kötődéssel. Mintha az iszlám arról akarna bizonyosságot tenni, hogy az ipari és technikai forradalom nem szükségszerűen hozza magával a vallási érzület sterilizációját és a társadalmi élet szekularizációját, mint ahogyan az a nyugati világban megtörtént. Egyébként ugyanezt lehetne megjegyezni a Délkelet-Ázsiában születőben lévő új civilizációról is. De hadd ítéljük meg kevésbé derűlátóan e társadalmak vallási jövőjét, különösen ha a fiatalabbak mentalitására gondolunk. A modern technika termékei valójában nem használhatók fel semlegesen és ártatlanul anélkül, hogy közben gyökeresen át ne alakulna az emberek életmódja és mentalitása. Saját logikájuknak megfelelően ezek a termékek a világ mitikus felfogásával történő szakítást implikálják. A társadalom és az uralkodó médiakultúra szekularizációja szükségképpen a lelkiismeret egyfajta szekularizációjához is vezet, abban az értelemben, hogy a vallás plauzibilitás-struktúrái átalakulnak.

2) A politikai modernitás elválaszthatatlan a gazdasági és társadalmi modernitástól, amely a nyugati társadalmakban átalakította az emberi kapcsolatokat. A társadalmi szerződésen és nem a transzcendens elvén alapuló jogállam létrejöttéről, az állam és a vallási hatalom szétválasztásáról, az evilágiságról és a vallásszabadság jogának elismeréséről van itt lényegében szó. E téren teljes fáziseltolódás uralkodik a mohamedán társadalmak és a nyugati demokráciák között. Nem térhetek ki itt a részletekre és az egymástól nagyon eltérő alkotmányon alapuló rendszerekre, mint például azokra az iszlám államokra, melyek a Sariát alkalmazzák vallási és civil törvény gyanánt, vagy azokra a modern államokra, melyeknek a civil alkotmánya elvben megvédi minden állampolgár szabad vallásgyakorlatát. Az iszlám vallási többségű országok 1948-ban aláírták az Emberi Jogok Chartáját, ám ezt gyakran

korlátozó értelemben alkalmazzák a vallásszabadság tekintetében. (13) Röviden szólva azt is mondhatnánk, hogy az iszlám hivatalos vallási vezetőinek álláspontja a modern szabadságjogok tekintetében elég közel áll a katolikus egyház akkori álláspontjához, amikor IX. Piusz pápa 1864-ben kibocsátotta *Syllabus*át. Az iszlám általában azt veti a nyugati világ szemére, hogy túlságosan felmagasztalja az emberi jogokat Isten jogainak kárára. A hajthatatlan katolicizmushoz hasonlóan azt a felfogást vallja, hogy a lelkiismereti szabadság és a vallásszabadság kedvez az ateizmusnak. Úgy tekinti, hogy a kinyilatkoztatott igazság jogai mindig fontosabbak, mint az egyéni lelkiismeret jogai.

Itt arról folyik az alapvető vita, hogy miként békíthető ki egymással a kinyilatkoztatott igazság abszolút érvénye és a kritikai észjárás, illetve a demokrácia értelemben vett modernitás. A katolikus egyháznak is évszázadokba telt, míg lemondott a kötelező érvényű igazság ideológiájáról, és a II. Vatikáni Zsinaton kihirdette, hogy "az igazság nem hathat másképpen, csak a saját erejével" (vö. *Dignitatis Humanae* [Nyilatkozat a vallásszabadságról], 1), tehát mindennemű közvetett vagy közvetlen kényszer nélkül. Az iszlám még nem jutott el ideig. A vallásszabadság szoros kapcsolatban áll az evilágisággal és az evilágiság tétje a demokrácia tétjével azonos. Ahhoz azonban, hogy a mohamedánok elfogadjanak bizonyos evilágiságot - ami egyre inkább minden modern társadalom mint demokratikus és vallási szempontból pluralista társadalom követelménye lesz -, nem kell leragadni egyfajta vallásellenes evilágiságnál. Ez az új evilágiság mint az állampolgárok *együttélése* arra szólítja fel a vallási vezetőket, hogy mondjanak le a civil társadalom felett gyakorolt mindenféle közvetlen vagy közvetett fennhatóságról, de az államot is arra szólítja fel, hogy mondjon le a harcos szekularizmusról, amely Franciaországban, az emberi jogok országában úgyszólván új vallásnak számított. (14) Remélhetjük, hogy a szemünk előtt kibontakozó európai iszlám kedvezni fog az olyan típusú mohamedán állampolgárok megjelenésének, akik megtanulják összeegyeztetni a mohamedán *ummá*hoz tartozásukat és azt, hogy törvényes autonómiájukat megőrizve egyszersmind a civil társadalomhoz is hozzátartoznak.

3) Amikor itt megpróbálom értékelni az iszlám leggyakoribb álláspontját a kulturális modernitás tekintetében, akkor nem a posztmodern korszakát élő nyugati kultúra legutolsó állapotára, de nem is a média által világszerte terjesztett fogyasztói és hedonista kultúrára gondolok, hanem a szellem egyfajta modern uralmára a kritikus ész és a történelmi tudat jegyében. A mohamedán értelmiségiek általában átvették az egzakt tudományok és a humán tudományok körében szokásos kutatási módszereket és eljárásokat. Ha azonban konkrétan szemügyre vesszük a történelmi-kritikai módszer és a modern nyelvészet különböző eszközeinek alkalmazását az iszlám alapszövegeinek tanulmányozásában, be kell látnunk, hogy a vallási tudományok állapotát tekintve szakadék húzódik az iszlám és a kereszténység között. Amit a keresztény exegeták és teológusok közös javukként alkalmaznak, az az iszlám hivatalos teológiáján belül mindmáig gyanús.

A szent iratok értelmezése terén fennálló különbség a kereszténység és az iszlám között nem csupán a nyugati kultúra és az arab-mohamedán világ domináns kultúrája között meglévő, már említett történelmi fáziseltolódással függ össze; sőt nem is csak azzal a szakadékkal, amely a Korán-iskolák és az egyetemi felsőoktatás között, a tudás modern követelményeire való nyitottság terén húzódik. E különbségnek tisztán teológiai gyökerei vannak. Bizonyos hasonlóságok ellenére a keresztényeknek és a mohamedánoknak nem ugyanaz a felfogása a kinyilatkoztatásról és a sugalmazásról, amikor az Írás és Isten szava közti távolságról gondolkodnak. (15)

Természetesen a mohamedán gondolkodás történetében is létezik hermeneutikai hagyomány, de a szó modern értelmében vett hermeneutika tekintélyét nem igazán veszik komolyan, amikor a Korán vagy a Próféta *hadith*-jának mai újraolvasásáról van szó. Fontos, hogy



emlékezetünkbe idézzük: a mohamedán ortodoxia számára Mohamed nem a Korán szerzője, még abban az értelemben sem, ahogyan a keresztény teológia *sugalmazott* szerzőről beszél, aki az isteni szellem fennhatósága alatt ír. Mohamed csak passzív közvetítő. A szerző maga az Isten, és Mohamedet a *prófécia pecsétjének* nevezik, mert a Korán, melyet Isten diktált neki, maga a tökéletes és utánozhatatlan könyv, amelyben nem csak a kinyilatkoztatás teljesedik ki, de olyan kritériummal is szolgál, amelynek alapján meg lehet különböztetni, hogy mi a hiteles és mi a hamisítvány a korábbi zsidó és keresztény Írásokban. Tehát nem elegendő azt mondani, hogy a Korán ugyanúgy sugalmazás hatására megírt könyv, ahogy a keresztény hit sugalmazott könyvnek tekinti a Bibliát. A mohamedánok szemében az Evangélium például hamisítvány, mert Jézus néhány szavának kivételével valójában az első keresztény közösség értelmezési hagyományának kifejeződése. Mohamedán nézőpontból az értelmezési hagyománynak nincs értelme, mivel a Korán egészét közvetlenül Isten diktálta a Próféta-nak. Habár a Korán mint *corpus canonicus* megszilárdulása a Próféta halála után még több mint húsz évig tartott, a *szúrák* írásba foglalása a Próféta tanításának a közvetlen átültetése. Így az iszlám esetében elképzelhetetlen egy olyan hermeneutikai instancia gondolata, amely nem sértene Isten szavának szakrális jellegét. Noha ma már több mohamedán értelmiségi próbálja a Korán szövegét a történeti és az irodalmi szövegkritika kritériumai alapján olvasni, megállapítható, hogy hermeneutikai szabadságuk ütközik a Korán iratainak mint Isten szavának tévedhetetlenségét kijelentő dogmával. [\(16\)](#)

### **3. A globalizáció mint közös kihívás az iszlám és a kereszténység irányában**

Eddig azt emeltem ki, amiben az iszlámnak és a kereszténységnek a modernitásra adott válasza eltér egymástól. Nemcsak két univerzális elhivatottságú nagy vallás verseng itt egymással, hanem két nagy civilizáció versengéséről is szó van. A harmadik évezred elején azonban mindkét vallásnak szembe kell néznie a világméretű egységesülés modern jelenségével. És e közös sorssal szembenézve elképzelhetjük, hogy ősi versengésük a kölcsönös utánzás formáját öltheti - a közös történelmi felelősség tudatában és a világ közösségének szolgálatában. A 2001. szeptember 11-i tragikus események nem tehetik tönkre ezt a történelmi esélyt. Épp ellenkezőleg, arra szólíthatnák fel az iszlámot, hogy nyilvánítsa ki valódi identitását és határolódjon el az iszlamizmus tévelygő elhajlásaitól. Manapság már elcsépelet dolog, ha a világméretű fejlődés, tehát az emberiség globális fejlődésének a kétértelműségét hangsúlyozzuk. Első megközelítésben e globalizációnak inkább jótékony hatásait kell kiemelnünk, hiszen kedvezett a nyugati világból eredő tudományos és technikai racionalitás globális elterjedésének és a természet vak sorsszerűségének alávett embermilliók érdekeit tekintve vitathatatlan fejlődést hozott. Az etnikai és kulturális különbségeken túllépve az emberi szellem egységét hangsúlyozza, elősegítve ezzel a globális etika kialakulását. A világméretű fejlődés jelenségének rejtett motorja azonban, a világ jelenlegi állapotában, a piaci törvények imperializmusa, mely az egyre nagyobb teljesítményű kommunikációs hálózatokon keresztül jut érvényre. A globális "falu" egyre inkább világméretű piaccá válik, és a média lenyűgöző hatalma által ránk erőltetett fogyasztói egyformaság az emberek között valóságosan működő szolidaritás illúzióját keltheti. Így a szinte mindenfelé elterjedő rendszer az emberiség háromnegyedének nyomorával jár együtt - kétmilliárd embernek kell naponta megélnie kevesebb, mint két euróból! -, a környezetrombolásról nem is beszélve.

A világméretű fejlődés két buktatóval jár. A globalizáció folyamata egyrészt arra irányul, hogy feláldozza a kulturális és vallási identitásokat, amire válaszul a felaprózódás jelensége következik be: egyfajta görcsös identitásvédelem és erőszakos rivalizálás a gazdasági-politikai hatalom megszerzése érdekében.

Az elkerülhetetlen modernizálódás, vagyis a világméretű fejlődés kettős buktatójával

szemben, úgy vélem, a két nagy világvallás, a kereszténység és az iszlám párbeszéde a globális civilizáció jövőjének egyik fontos záloga. Csak néhány megjegyzést szeretnék ehhez hozzáfűzni. Különbséget tennék a hiteles emberség tisztelete, a világ strukturális igazságtalansága ellen irányuló prófétai küldetés és az ökológiai igazságérzet között.

### ***3.1. A hiteles emberség tisztelete***

Hosszasan ecseteltem a nyugati világ és az arab-mohamedán civilizáció történelmi rivalizálását. Ám ha Európa spirituális gyökereit, különösen a hosszú zsidó-keresztény hagyományt firtatjuk, nem feledkezhetünk meg földközi-tengeri összetevőjéről és az iszlám prófétai hagyományának jelentőségéről. *Mohammed Talbit* idézve iszlám-zsidó-keresztény humanizmusról beszélhetünk, ami kivált értékes a világ civilizációja szempontjából. Az Európa-központúság utókorában túl kell lépnünk posztkoloniális lelkiismeretfurdalásunkon, és fel kell fedoznünk az európai szellem értékét, hogy harcolhassunk az egységesülés embertelenítő hatásai és utóbbiak eszközei, a kulturális identitásokat veszélyeztető média és a hedonista fogyasztói kultúra ellen. A kereszténység és az iszlám a bölcsesség felsőbb fórumának szerepét játszhatná a hiteles emberség egy bizonyos minőségének megőrzésében. (17) Az európai szellem mára a bibliai hagyomány, valamint az ókori Görögországból és a felvilágosodásból ránk hagyományozódott kritikai ész találkozási pontjához érkezett. Márpedig a gyarmati hódítások során a nyugatiak mindössze egy csonka európai szellemiséget exportáltak, jelesül az uralomvágyat, a természet technikai legyőzését és a helyi kultúrák megvetését.

Az iszlámmal történő nyíltszívű találkozás segíthetne rátalálnunk a hiteles emberi érzékre, vagyis egy olyan emberség érzékére, amelyet nem csak azonnali haszonnal járó szükségletei és csereüzletei jellemeznek. Ez az emberség az ember vágyaival és vágyainak meghaladásával, végső soron tehát a transzcendens másság felé való nyitottsággal írható le. Ennek legjobb bizonyítéka az, hogy a modernitással együttjáró szekularizáció folyamatának sem sikerült elhárítania az irracionális periodikus visszatérését. Mintha a technikai-gazdasági szféra növekvő befolyása a jelenlegi társadalmakban felszabadította volna a szertelen képzeletet, amely kedvez akár a vad szakralitásnak, akár az újpogány nihilizmus előtörésének, akár az irigy individualizmusba való visszavonulásnak, amely aránytalanul nagy jelentőséget tulajdonít a pénznek, a szexnek és a társadalmi sikerességnek.

Az új pogányság archaikus vagy vad szakralitásával szemben az igazi szakralitás egybeesik a valódi emberség hitelességével. Valójában egyfajta egybehangzás tapasztalható az inkább etikai, mint áldozati monoteista hit szakralitása és a nem vallásos emberi szakralitás között. Sem az iszlám, sem a kereszténység nem birtokolja a szakralitás monopóliumát, de más etikai és kulturális instanciával együtt az a hivatásuk, hogy megőrizzék az emberség értelmét mint "szakrális történelmet". A modern nihilizmussal, de a keleti immanentisták bölcsességeinek csábításával szemben is a kereszténységnek és az iszlámnak arról kell tanúságot tenniük, hogy nincs végzetes ellentét a személyes Istennel való találkozás és a hiteles emberség tisztelete között. Az Istenhez fűződő hiteles kapcsolat, épp ellenkezőleg, a saját magunk irányában és a mások felé történő nyitásban tanúsított, megnövekedett emberség forrása lehet.

### ***3.2. A két monoteista vallás prófétai hivatása***

A kereszténység és az iszlám egyaránt olyan vallás, amely az ember örök üdvösségét hirdeti. Mindkettő a történelem határain túllépő reménységről tanúskodik, és így arról tesz bizonyosságot, hogy tevékenysége nem merül ki a világ szolgálatában. Ugyanakkor a Biblia vagy a Korán kinyilatkoztatása alapján etikai és prófétai dimenzióval is rendelkezik, amely hozzájárul a történelem emberarcúvá tételéhez. Ez magától értődik a kereszténység esetében,

amely Jézus példáját követve az Ószövetség nagy prófétáinak messiási dinamikáját folytatja. Ám egyre inkább igaz az iszlámon belül meglévő egyes irányzatok esetében is, amelyek valódi forradalmi tevékenységet folytatnak a férfiak és nők millióit érintő elidegenedés különböző formái ellen. Ezeket az irányzatokat a kereszténységben belül meglévő felszabadítás-teológiákkal lehetne rokonságba hozni. Természetesen óvakodom attól, hogy az említett törekvéseket összetéveszem a terrorista *Bin Laden* iszlamizmusával - ő sokkal inkább törődik a nyugati világ destabilizálásával, mint a mai világ töréseinek és igazságtalanságainak orvoslásával. A vallások között folyó párbeszéd lehetőséget nyújtana arra, hogy a vallások közösen ébredjenek tudatára történelmi felelősségüknek az ember és a teremtés jövőjét illetően. (18) Azaz a kereszténység és az iszlám jobban megértették, hogy csak akkor igazolhatják univerzális törekvéseiket, ha felvállalják korunk emberének egyetemes ügyeit: az igazságért vívott harcot, az emberi jogok védelmét és támogatását, a teremtés megőrzését, az élet tiszteletét, s mindenekelőtt a leghátrányosabb helyzetűek sorsát. A világméretű fejlődés korában szükségét érezzük egy globális etikának, mely egyrészt a nagy vallási hagyományok erkölcsi erőforrásaiból merít, másrészt a szekuláris etikák hozadékából is részesül. Voltaképp eljutottunk egyfajta etikai konszenzusra az ember személyi jogait illetően, ami az Emberi Jogok Chartájában nyerte el hivatalos kifejeződését. A kereszténységnek és az iszlámnak tehát tudatosítania kell magában az emberi személy jogos törekvéseit. A monoteista vallásoknak ugyanakkor prófétai hivatásuk van az emberi jogok egyszerű etikája vagy ama humanisták egyfajta vallásossága felé, akik állításuk szerint a történelmi egyházak helyébe léptek. Való igaz, hogy nem szükséges egyik valláshoz sem tartozni ahhoz, hogy harcolni lehessen az emberi jogok védelméért és támogatásáért. Az emberi jogok közvetlen alapja az emberi személy sérthetetlen méltósága tekintetében létrejött közmegegyezés. Csakhogy az emberi jogok folyamatos megsértése mai világunkban azt bizonyíthatja, hogy az Emberi Jogok Chartáját radikálisabb alapokra kell helyezni. A most befejeződött 20. század kegyetlen tapasztalata megmutatta nekünk a magára hagyott emberi lelkiismeret törékenységét. Habár az iszlám, mint ahogy láttuk, nehezen boldogul az emberi jogok és Isten jogainak összebékítésével, abban azért segíthet nekünk, hogy kritikus távolságból szemléljük az emberi jogokról szóló, szinte varázserejű nézeteket. Az emberi személy sérthetetlen méltóságának radikális megalapozása az embernek mint Isten képmásának megteremtéséről szóló bibliai kinyilatkoztatásban szerepel. Ez a Biblia és a Korán közös öröksége, még akkor is, ha az "Isten képmása" kifejezés nem fordul elő szó szerint a Korán kinyilatkoztatásában. De mindenesetre megjelenik ott az a gondolat, hogy az ember Isten kalifája a teremtés fölött. Ez konkrétan azt jelenti, hogy nem lehet úgy megsérteni az emberi jogokat, hogy ezáltal ne magát Istent támadnánk, és így valóságos szentségtörést ne követnénk el. Minden emberi lény élete, bármennyire elhanyagolható is, azért bír szakrális értékkel, mert az ember "Isten képmása". Az embernek mint Isten képmásának a megteremtése szolgál alapul az emberek egymás közti egyenlőségéhez. És az Ószövetségben Isten joga az emberek jogainak szolgálatában áll. E tekintetben hangsúlyozhatjuk eléggé "Isten igazságosságának" fontosságát. A szegények, elnyomottak, megszorítottak és idegenek megvetése Isten jogának megsértése. (19) Tehát, noha sem a kereszténység, sem az iszlám nem törekszik társadalmi és politikai alternatíva megteremtésére annak érdekében, hogy lakhatóbbá tegye a földet és szívélyesebbé formálja az emberek közösségét, e két nagy vallási hagyomány egyfajta *ellenkultúra* szerepét töltheti be egy olyan bolygó méretű, domináns kultúrával szemben, amely az ember tönkretételével fenyeget. És ezzel egyidejűleg az a hivatásuk, hogy prófétai figyelmeztetést küldjenek egy olyan világ strukturális igazságtalanságai felé, amely egyre inkább csak a haszon törvényének engedelmeskedik, és ezáltal egyre mélyebbre ássa a gazdag és szegény országok között húzódó árkot.

### 3.3. Az ökológiai igazságosság

Az iszlám és a kereszténység között folytatandó új párbeszédnek nem csak az lehet az esélye, hogy a két vallás egymással versengene egy igazságosabb, világméretű emberi közösség létrehozásáért. Ezzel bolygónk sorsát is felvállalnák. Fedezzük fel végre, hogy nem elég megvédeni az emberi jogokat, ha ugyanakkor nem tartjuk tiszteletben a *Föld* jogait, hogy *Michel Serres* kifejezésével éljünk. Egyesek már egyfajta ökológiai igazságosságról beszélnek. A modern tudománynak és technikának valójában akkora hatalma van, hogy az emberi genóm önazonossága és a földön az élet folyamatosságát biztosító egyensúly ellen is rettentő bűnöket követhetünk el. A jövő záloga az ember racionális megfékezésének természetében rejlik. Hogyan előzhetjük meg azokat a visszás hatásokat, melyeket ma haladásként élünk meg? Mit tehetünk azért, hogy a Föld az utánunk jövő nemzedékek számára is lakható maradjon? Itt felidézhetnénk az új kategorikus imperatívuszt, melyet *Hans Jonas* fejtett ki "A felelősség elve" (*Das Prinzip Verantwortung*) című művében. "Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összeegyeztethetők legyenek a Földön a hiteles emberi élet folyamatosságával." (20) Itt az emberi hatalom önkorlátozásának kérdéséről van szó. A globális ökológiai katasztrófa eshetőségének tekintetében sürgetőnek érezzük egy olyan teremtésteológia létrehozását, amely a jövőbe, az életbe és a létezésbe vetett bizalmunk radikális alapja lehet. A történelem rejtélye csorbitatlan. Ám a teremtő Istenbe vetett hit erejénél fogva a keresztények és a mohamedánok egyaránt tudják, hogy Isten szándéka a teremtés sikere és az, hogy az Isten képmására teremtett ember - mint a rábízott világ intézője - betöltse hivatását. Az összes cáfolat ellenére még nem ismerjük az emberi szabadság minden erőforrását, melyek az erőszak végzetes sodrásának megfordítása és a történelem összes lehetőségének megvalósítása érdekében lépnek működésbe. Tudjuk, az emberi lény hivatása az, hogy Isten társteremtőjeként tegye lakhatóvá a földet. De a természet átalakítása és a bolygó erőforrásainak kizsákmányolása nem ölthet prométheuszi méreteket. Úgy tűnik, a keresztény eszmének fontos érdeke, hogy valamit megőrizzen a teremtett világ szépségének és stabilitásának csodálatra méltó értelméből, melyről a Korán is tanúskodik. Mindenesetre, ma már kritikusabban tekintünk azokra a keresztény teológusokra, akiket a haladás modern ideológiájának hatása azzal kísértett meg, hogy a Teremtés könyvének első fejezeteit túlonúl emberközpontúan értelmezzék. Végezetül a közelebbi vagy távolabbi jövőben az ember környezetét terhelő fenyegetésekkel szemben meg kell tanulnunk, hogyan *ne gyakoroljunk uralmat*. Ez az egyetlen útja annak, hogy gátak közé szorítsuk az uralkodni akarást, mely megrészegül saját hatalmától, és nem tartja többé tiszteletben azt az alapvető egyensúlyt, amely biztosíthatja az emberi faj túlélését. Tartozunk azzal az eljövendő generációknak, hogy a Föld lakható maradjon. A bibliai hagyomány legjava iránt tanúsított hűség alapján, a technikai vívmányok korszakában a modernitással szembetalálkozó két nagy vallás a *bölcsesség* legfőbb fórumának szerepét kell, hogy betöltse. Amiként Isten is megpihent a hetedik napon, a harmadik évezred emberének fel kell fedeznie a *sabbat* bölcsességét, vagyis a teremtői tevékenység mámorán túl a nem-cselekvés, a csend, a dicséret és a rácsodálkozás értékét a teremtés láttán. (*Varga Judit* fordítása)

#### LÁBJEGYZETEK:

(1) Vö. F. Fukuyama: *The End of History an the Last Man*, New York-Toronto, Penguin Books, 1992.

(2) S. Huntington: "The Clash of Civilisations", *Foreign Affairs*, 723 (1993), 3, 22-49.

(3) Ezt a végzetes kísértést már említettem: "La responsabilité historique des trois monothéismes", J. DOR. (szerk.): *Le Christianisme vis-a-vis des religions*, Namur, Artel, 1997, 259.

(4) Hadd ajánljam önöknek a *Concilium* 244 (1992) című kiadványból a *La modernité en débat* c. számot, amelynek én írtam a vezércikkét.

(5) Poulat-nak a modernitásról és a hajthatatlan katolicizmusról írt számos műve közül érdemes idézni a "Catholicisme et modernité, Un procès d'exclusion mutuelle" (*Concilium* 244 [1992]) című rövid szintézisét.

(6) M. Gauchet: *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

(7) J. F. LYotard: *La condition postmoderne* (Paris, Éditions de Minuit, 1979) c. régi, de jellemző könyvén kívül (magyarul: A posztmodern állapot), főként J. Habermas: *Le discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988) c. könyvének hosszú eszmefuttatásaira utalnék (magyarul: Filozófiai diskurzus a modernségről, Budapest, 1998).

(8) Szívesen veszem át ezt a szót Danièle Hervieu-Léger-től, aki egyre gyakrabban használja, főként *Le Pèlerin et le converti* c. könyvében (Paris, Flammarion, 1999).

(9) Ezt a szót használja a szociológus JEAN-PAUL Willaime a modernitás végének megjelölésére. Lásd: "Le christianisme, une religion de l'avenir de la religion", R. Rémond (szerk.): *Les grandes inventions du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, 241.

(10) J. L. Schlegel szuggesztív tanulmányára utalok: "Le aréenchantement' du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux", Y. Tardan-Masquelier (szerk.): *Les spiritualités au carrefour du monde moderne*, Paris, Centurion, 1994, 85-101.

(11) Lásd ehhez D. Tracy cikkét: "La désignation du présent", *Concilium* 227 (1990), 71-92.

(12) Erről a különösen összetett fejlődésről hasznos eszmefuttatásokat találtam: Joseph Maila: "L'islam moderne entre le réformisme et l'islam politique", F. Lenoir és Y. T. Masquelier (szerk.): *Encyclopédie des religions*, 1. kötet, Paris, Bayard, 1999, 847-860.

(13) Megfelelő távolságtartással olvashatjuk R. Garaudy tanulmányát: "Les droits de l'homme et l'islam" és A. A. An-Na'im: "Qur'an, Shari'a et droits de l'homme" a *Concilium* 228 (1990) *L'ethique des grandes religions et les droits de l'homme* című számában.

(14) Több ezirányú munkából utalnék J. P. Willaime: "La laïcité é la française", *LumiÈre et Vie* 188 (1990) c. írására és R. Rémond: "La laïcité" c. tanulmányára, Uő (szerk.): *Les grandes inventions*, i. m., 97-107.

(15) Megpróbálkoztam egy összehasonlító tanulmánnyal a keresztény kinyilatkoztatás és a Korán kinyilatkoztatása között Mohammed Arkoun munkái kapcsán: "Révélation chrétienne et révélation coranique, ? propos de la raison islamique selon Mohammed Arkoun", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997), 239-252.

[\(16\)](#) Hivatkozhatunk a GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien) kollektív munkájára: *Ces .critures qui nous questionnent, La Bible et le Coran*, Paris, Le Centurion, 1987. Csakhogy azok a mohamedán értelmiségiek, akik ebben a könyvben véleményüket kifejezik, nem kívánják képviselni a hivatalos iszlám álláspontot.

[\(17\)](#) Könyvemben elmagyarázom, mit értek *hiteles emberségen: Profession théologien, Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle?*, Entretiens avec Gw. Jarczyk, Paris, Albin Michel, 1999.

[\(18\)](#) Ld. C. Geffré: "MaÓtrise, chaos, salut", *Le Supplément* 204 (1998), 177-195.

[\(19\)](#) Abból a kutatásból, mely az emberi jogoknak a Bibliában fellelhető alapjait vizsgálja, kivált R. Coste művét idézhetjük: *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale* ("Cogitatio Fidei" 217), Paris, Cerf, 2000, főként az 1. fejezet.

[\(20\)](#) H. Jonas: *Le principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique* (ford. J. Greisch), Paris, Cerf, 1990 (német,l: *Das Prinzip Verantwortung*, 1979).