

Hatos Pál

## KERESZTÉNYSÉG ÉS NACIONALIZMUS KAPCSOLATÁRÓL

Az emlékezet és történelem közötti különbségtétel sokat foglalkoztatta az elmúlt évtizedek történelmi gondolkodását. „A múlt halálának” és „a történelem terhének” teoretikusai a történelem megismerhetőségébe vetett hitet rendítették meg, s a történelmet a különböző emlékezetek rivalizáló diskurzusaivá fokozták le. Az emlékezet prófétái ezzel szemben a sajátjuknak érzett történelmet a felejtés és megbocsátás viszonylagossága ellenében mozgósítják, mindazzal szemben, ami a múlt küzdelmeit, vereségeit és megaláztatásait a történelem holt és közömbös idejébe zárná.

A vita eldöntetlen, ugyanakkor a történelmi elbeszélésben rejlő morális és politikai potenciálra – úgy tűnik – továbbra is jelentős igény van, sőt igazából minden a fenti dilemmából kiinduló vitát a politikailag motivált szenvedély vagy morális állásfoglalás határozza meg. Ez utóbbi alapja az elmúlt kétszázötven év európai eszmetörténetében pedig mindig a haladás és a válság dialektikájában helyezkedett el, attól függően, hogy a felvilágosodás „nagy tervét” építette, vagy e „terv” s a belé vetett hit kudarcát leplezte le.

A triumfalizmus vagy válságdiagnózis csapdájából a felvilágosodás óta egyetlen nagy szellemi kérdésfelvetés sem menekült meg. E kettősség terhét a nemzetről való gondolkodás is magán viseli. Delacroix forradalmi tablói, a görög függetlenségért halálba menő Byron romantikus gesztusa, Mazzini nemzeti messianizmusa vagy Kossuth izzó hazafias retorikája mind ugyanazon törőlről fakadnak: a nacionalizmus újszerű és a régi világot annak bálványáival, babonáival romba döntő és hódító élményének a kifejezései. A nacionalizmus mint modern jelenség lépett a történelem porondjára, s morális igazolását mint progresszív program nyerte el. E mítosz, bár a marxizmus utópiája korán igyekezett elhalványítani, vezette sikerre még az I. világháború után létrejövő nemzetállamokat is: Tomas G. Masaryk és életműve, az 1918-ban Csehszlovákia néven létrejövő cseh nemzetállam genezise ugyanígy a történelmi haladás diskurzusába illeszkedik.<sup>1</sup> A nacionalizmus 1918-at követő rövid etikai reneszánsza nem feledtetheti, hogy a 19–20. század fordulóján számosan jövendőlték a nemzetek eltűnését, s az Internacionálé nemcsak a szocializmus programja volt, hanem a századforduló progresszív filozófiája is mellette tette le a voksát.

E filozófiai remények hideglelős cáfolatát nemcsak az 1914-es világháborús mozgósítást kísérő, Európa-szerte tömegméretekben jelentkező nemzeti fellángolás hozta. Párhuzamosan nyilvánult meg az 1917-ben hatalomra jutó bolsevizmus létező valóságában és a nemzeti szocializmusban paroxizmusához jutó nacionalizmusban. Ilyen értelemben nem tűnik teljesen megalapozatlannak az az Ernst Nolte által megfogalmazott feltevés, amely a nemzeti szocializmust a bolsevizmus reakciójaként értelmezi. Csak mostanában kezd világossá lenni, hogy 1940 és 1944 között a Brit-szigetek kivételével, mai Európai

<sup>1</sup> Vö. Ernest GELLNER: *Nationalism*, Phoenix, London, 1997, 96–101.

Uniót alkotó összes ország közvéleményének meghatározó többsége aktívan vagy passzívan támogatta Európa náciizmus által létrehozott „új rendjét”. Nemcsak a német vagy az osztrák vagy a francia, de a cseh és holland közvélemény is.<sup>2</sup>

A II. világháború utáni európai emlékezet Tony Judt által elemzett félévszázados amnéziáját jól illusztrálja az a tény, hogy a modern nacionalizmuskritikát az üldözöttek és potenciális áldozatok fogalmazták meg a legélesebben, s ők formálták az eszmetörténeti gondolkodás egyik vezető paradigmájává az 1960 évektől kezdődően. E kritika következetes abban, hogy a nacionalizmust a modern társadalmi fejlődés és a demokratikus tömeg-társadalom termékeként írja le. A nemzet fikciójára, a nemzeti hagyományok kitalálására egy hatékony, új, s minden eddiginél szélesebb alapon létrehozott politikai közösség koherenciájának biztosítása miatt volt szükség a 19 század elején. De a nacionalizmus ebbéli pozitív szerepe, mint minden a modernitáshoz kötődő politikai érték funkcionalitása, időleges. A modernitás felgyorsult temporális ritmusa ugyanis minden progressziót könyörtelenül és azonnal felemész, így lesz a nacionalizmus a társadalmi regresszió kifejeződése és a politikai reakció eszköze. Ez az alapvetően szekuláris magyarázati modell, mivel a nacionalizmust egyértelműen kártékonynak tekinti, szükségszerűen bizonyul a modernitás válságdiagnózisának.

A válságdiagnózist csak tovább súlyosbította az 1990-es elején a Balkánon fellobbanó véres etnikai-nemzeti viszályok tapasztalata, s az a zavarbaejtő tény, hogy a nemzeti reneszánsz nem korlátozódik a posztkommunista országokra, hanem a Nyugat posztmodern, posztindusztriális társadalmaiban is jelentős mozgalmakat eredményezett. A nacionalizmus zavarba ejtő valóság: a sokak által felejtendőnek tartott 19. századi eszmény – úgy tűnik – kikerülhetetlen legitimációs minimuma a tartós hatalomgyakorlásnak még a demokratikus társadalmakban is, s a nemzetközi kooperáció olyan előrehaladott szervezetein belül is, mint az Európai Unió. A nacionalizmust tehát egyre nehezebb a centrum és periféria közötti viszony jellemzőjeként megfogalmazni. Atavisztikus mivoltának bizonyítása, makacs, sőt strukturális jelenvalósága posztmodern társadalmakban is így új magyarázatot igényel a világpolgárság felvilágosodás-kori utópiáját a multikulturalizmus és a globalizáció paradigmájában átmenteni igyekvő *mainstream* akadémiai értelmiség részéről. Annál is inkább, mert egy másik, még alapvetőbb modernista mítosz: a szekularizáció tézise – az a meggyőződés, hogy a társadalmak modernizációjával párhuzamosan a vallás visszaszorul mind a közéletből, mind a magánélet döntési színtereiről – szintén egyre nehezebben tartható fent. A vallás globális valósága nem csak az iszlám győzelmes előretörését jelenti, nem csak a pünkösdista-fundamentális mozgalmak térhódítását, s nem fogalmazható meg úgy sem, ahogy Peter L. Berger próbálta megtenni, amikor a szekuláris Európát, mintegy kivételként, szigetként írja le.<sup>3</sup> Mert a vallás nem csak statisztikailag jellemezhető adatsor bizonyos magatartásformák (templomlátogatás stb.) leírására. Még csak nem is a luhmanni szociológia társadalmi alrendszeré, hiszen szimbólumai, jelrendszere mint nyelv mögöt-

<sup>2</sup> Lásd Tony JUDT: *Postwar. A History of Europe since 1945*, Pimlico, 2007<sup>2</sup>, 803–831. (A kötet magyar kiadása: *A háború után. Európa története 1945 óta*, I–II., ford. Komáromy Rudolf, Európa, Budapest, 2007.)

<sup>3</sup> Peter L. BERGER: *A vallás és a Nyugat*, ford. Kiss Anna, Beszélő 2006. január (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-vallas-es-a-nyugat>).

ti nyelv állandóan visszatérnek a közösség önmeghatározási kísérleteiben és cselekvéseiben. Ebben a tekintetben a vallás plurális valósága folyamatosan és szisztematikusan „szökik ki” a tudományos leírás megértési kísérleteiből.

A vallás és a nemzet a modernítésben is társadalom- és politikaformáló strukturális jelenlétének mindinkább elfogadott felismerése vezetett a nacionalizmusok genezisének és dinamikájának vallási alapú magyarázataihoz, melyek az elmúlt tizenöt évben egyre több történeti, antropológiai munkában bukkannak fel. Többben a 19. századi nemzeti mozgalmakat és hatásukat a „nemzetvallás” fogalma révén ragadják meg. Ennek a koncepciónak a képviselői a tradicionális vallásos világkép meggyengüléséhez és a modern nemzetvé váláshoz kötik a „nemzetvallások” létrejöttét. Ez utóbbiak nem a túlvilágit kötik össze az evilággal, hanem az evilágit szakralizálják, ily módon hozva létre a keresztény/mohamedán stb. mintákat követő szekuláris vallást a nacionalizmusban. Azaz a nemzetvallás tulajdonképpen felváltja a hagyományos vallásokat. Nem nehéz példákat találni Kossuthtól, Petőfitől vagy éppen Victor Hugótól mindezen retorika kimutatására. Az érvrendszert mégis gyengíti, hogy a hagyományos vallások feltételezett térvesztése nem ad magyarázatot arra, hogy a nemzetvallás ereje miért éppen az e vallások által nyújtott nyelvezeten és hagyományon alapul. Ráadásul ebben az időszakban az egyházak és a vallásos öntudat megerősödő társadalmi és politikai reprezentációjával találkozunk.<sup>4</sup>

Mások szerint különösen erős társadalmi kohéziós erő figyelhető meg azon vallások esetében, amelyek egy adott népcsoport saját történetét, múltját, jelenét vagy jövőjét teszik a hit tárgyává vagy forrásává.<sup>5</sup> Ezek a vallások és egyházak – hangzik a magyarázat – maguk teremtik a nacionalizmust, mivel lényegük szerint etnikailag vannak meghatározva. Ugyanakkor éppen a modern nacionalizmusoknak mintát adó európai kultúrkör meghatározó vallási narratívája, a kereszténység esetében nagyon nehéz, ha egyáltalán lehetséges ezt a *sui generis* etnikai elemet kimutatni, a dogmatikai „mag” egyetlen nagy keresztény egyházi közösség tanítása esetében sem etnikailag vagy nemzetileg meghatározott. Ennek a megközelítésnek másik problémája pedig éppen az, hogy nem tud elszámolni a nemzetek történetiségével, így mindenekelőtt a nacionalizmus 19. században felvirágzó kultuszával. Még lényegesebb az, hogy a vallás és nacionalizmus közé tett egyenlőségjel homályban hagyja a nemzeti identitás vallásos struktúráját alkotó konkrét elemeket.

A kereszténység temporalitását, a keresztény közösségek evilági szerepvállalását a kiválasztottság és küldetés viszonyrendszere határozza meg. Ezen alapelemek azok, amelyeket fellelhetünk a nemzeti öntudat dinamikájának forrásvidékénél is. A kiválasztottság és nacionalizmus kapcsolatában, a történeti formaváltozatok bőségén túlmutatóan egy egyszerű alapbeszélés áll, melynek összövege az ótestamentumi szövetségkötés az Úr és Ő „szent népe” között. E modell tartós vonzereje nem gyakori következményében rejlik, amely oly gyakran felsőbbrendűséget és kizárólagosságot vindikál, hanem abban, hogy a kiválasztottság Isten kezdeményezésére s szuverén választása alapján jön létre, s a szövet-

<sup>4</sup> Vö. Olaf BLASCHKE: *Das 19. Jahrhundert. Ein zweites Konfessionelles Zeitalter?*, Geschichte und Gesellschaft 26. (2000), 38–75.

<sup>5</sup> Lásd pl. HANKISS Elemér: *Nemzetvallás = Monumentumok az első világháborúból*, szerk. Kovács Ákos, Corvina, Budapest, 1991, 66.

ségkötés garanciája is „felülről” érkezik. E garancia pedig a folyamatosságban rejlik. A szövetségkötést a bibliai elbeszélésben az etnikai folyamatosság és a vallási hagyomány összefonódásának öröksége keretezi. Ugyanakkor másodlagos az a kérdés, hogy vajon a származási közösség hozza-e létre a kiválasztottság-tudatot, vagy a kiválasztottság teremti-e a közös ősök emlékeztét, mert az a lényeges, hogy az isteni választás a választott népek hite szerint elsősorban morális közösséget teremt.<sup>6</sup> Ez az összefonódás, a szövetség fenntartásának genetikai és egyben morális eszméje arról is szól, hogy a szabadság – a választás szabadsága – Isten kezében van s nem a közösség kezében. A nemzet, ha a kiválasztás bibliai toposza felől nézzük, nem ideiglenes képződmény, hanem az emberi kapcsolatok szervezésének – úgy fest – permanens paradigmája. Habár „elképzelt közösség”, történeti folytonossága korántsem virtuális.

Izrael „jel a népek” között, ez a küldetése alapozza meg a kiválasztás és a szövetségkötés bibliai elbeszélésében a jövőképet. A küldetés gondolata a kiválasztottság teleológiája. Izrael szövetséghez való hűsége a többi nép üdvére is szolgál. Innen már csak egy – a kereszténység által megtett – lépés a küldetés gondolata, amely a nemzeti hivatás betöltését a pogány világ igaz hitre való térítésében látja. Amiképp a kiválasztottságban az etnicitás és a transzcendens kapcsolódik össze, úgy lényegül át a nemzeti küldetéstudatban a partikuláris univerzálissá. A nemzetet a nacionalista diskurzusok arroganciája ellenére is ez a egyetemesség-igény tartja életben, s biztosítja, hogy a kiválasztás esetlegességét és az ebből fakadó kegyelmi állapot passzív cselekvését, az „érdemszerző” aktivitás egészítse ki, újra s újra megadva a közösségnek az egyetemesség távlatát.

Két dolog következik a fentiekből.

1) A nemzet és nacionalizmus vallási gyökerei a zsidó-keresztény hagyományhoz, s annak egyetemesség-igényéhez kötődnek. Nem lehet tehát általában véve a vallás és a nemzeti közösség kapcsolatáról beszélni, a nacionalizmus genezisének a kereszténység felől nem speciális történelmi körülmények, hanem a zsidó-keresztény hagyomány *magüzenete* történelmének kronológiája határozza meg. Ez azt is jelenti, hogy a politikai gondolkodás alapja – bármennyire is politikailag inkorrekt a megállapítás – továbbra is a keresztény hagyomány történeti fókuszpontján belül, Európa-centrikus marad.

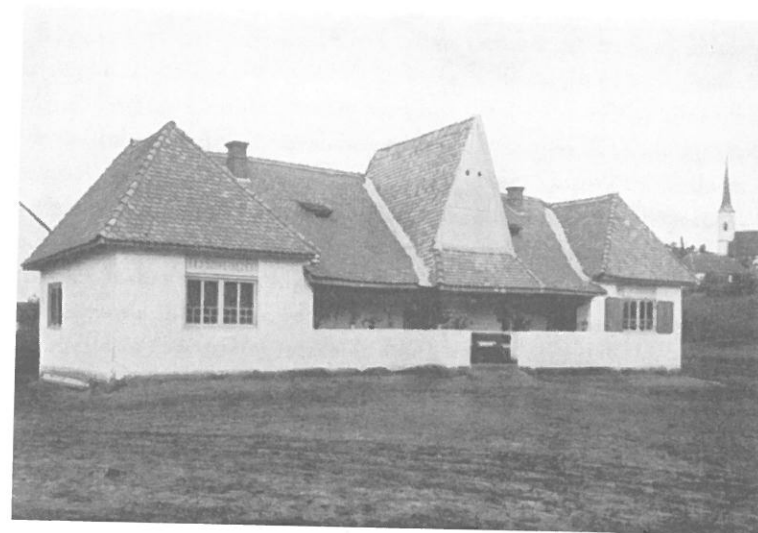
2) Mivel a nemzet eszméje egyetemes, így felelősséget viselnek azért a keresztények, ha a kereszténység prófétai szerepét vagy a kereszténység és nemzeti közösség viszonyát specifikus politikai programok vagy evilági utópiák részévé teszik vagy e szerint aktualizálják.

A kereszténység instrumentális felhasználásra, legyen szó Prohászka keresztényszocializmusáról, a Bokor-mozgalomról vagy a felszabadítás teológiájáról, akkor kerül sor, ha a kereszténység evilági küldetését a keresztények a politikai programok sikerkritériumai szerint ítélik meg. Akkor, ha a prófétai szereppel szemben a társadalmi forradalmat választják. Ahogy Kornfeld Móric írja emlékirataiban, a magyar katolikus egyháznak a zsidókérdésben tanúsított magatartása elemzésekor: „a tömegek elhidegülését a kereszténységgel szemben egyre inkább abban a körülményben látták, hogy az egyház 100 év óta nem

<sup>6</sup> Vö. Anthony David SMITH: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford UP, Oxford–New York, 2003.

karolta fel a tömegek ügyét azzal az erővel, mely a tömegben bizalmat ébresztett volna [...] a hitet nem a hithirdetés, nem missionáriusi tevékenység, nem prófétai felrázás, hanem – új simónia – a nemzeti jövedelem, az elosztás új, igazságos elrendezésével óhajtották újraébresztetni”, nehogy az egyházból kiszorítsák azokat, akik „ha választaniok kellett volna társadalmi forradalom és egyház között, az előbbit választották volna”.<sup>7</sup>

A társadalmi forradalom a szélsőjobb radikalizmusának foglyává tette a keresztény egyházakat az 1930–40-es években, míg az elmúlt évtizedekben a „nagy félelem” az *aggiornamento* programját vajútdta ki. Az 1950–1960-as évek fordulóján a baloldali gondolat vonzereje Nyugat-Európa-szerte megnőtt, s a forradalmi változáson átmenő nyugat-európai társadalmakban az atomfegyverek fejlesztését, a neokolonializmust és a kapitalizmust kritizáló baloldali erőkkel való dialógus gondolata minden nyugat-európai *mainstream* egyházban teret nyert; az *aggiornamento* ennek fordulatainak a katolikus kifejeződése.<sup>8</sup> Ennek fordulatainak ára, hogy a kereszténység kevesebbet beszél az eredendő bűnről és a rossz metafizikai gyökeréről, ennek következményeként pedig elhalványul az a mély és egyszerű keresztény tanítás, amely az evilági győzelem és bukás, siker és kudarc közötti határvonalat relativizálja, újra és újra alkalmat adva az egyénnek és közösségnek az önismeretre és az újra-kezdésre.<sup>9</sup>



A harasztkeréki népház

<sup>7</sup> KORNFIELD MÓRIC: *Trianontól Trianonig*, Corvina, Budapest, 2006, 258.

<sup>8</sup> Lásd STEVE BRUCE: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford UP, Oxford, 1999.

<sup>9</sup> Vö. LESZEK KOLAKOWSKI: *Can the Devil be Saved? = UÓ.: Modernity on Endless Trial*, Chicago UP, Chicago, 1986, 78–85.