COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten és császár

Peter STILWEL
- Isten és a császár

Manfred SPIEKER
- Kereszténység és független alkotmányos állam

Jose PUCELJ
- Egyház és állam

Eberhard STRAUB
- Világi hatalom és isteni dicsőség

Siegfried WIEDENHOFER
- Beszélhetünk-e politikai teológiáról?

Riccardo PETRELLA
- A Törvény Új Kőtáblái

Card. Joseph RATZINGER
- Az egyházi zene teológiai gondjai

XII. Piusz pápa
- A demokrácia

1996. **Húsvét**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

A kereszténység és a társadalom kapcsolatát mi más fejezhetné ki jobban, mint a példabeszédbeli dénár, a maga két oldalával? A történelem korszakai különbözőségének megfelelően állandóan új meg új formában és megfogalmazásban, ám ugyanaz az alaphelyzet jut kifejezésre, ami a felületes szemlélő számára megválaszolhatatlan dilemmának tűnhet. Ez azonban csak látszólagos, mert egyedül a kereszténységnek volt és van hiteles válasza a társadalommal kapcsolatos, igazán lényegi kérdésekre. Teljesen hamis megközelítést jelent annak föltételezése, hogy a jelenlegi társadalmi helyzet független a kereszténységtől, s a társadalmi haladás–fejlődés–változás önjelölt prófétái jogosan és tudományos vizsgálatokkal megtámogatottan hirdethetik a kereszténység meg- vagy túlhaladottságát. A jogállami demokrácia – amely legalábbis Európa nyugati felében jelen van s ami felé mi is áhítozunk –, az emberi jogok, a hatalom megosztása, a civil társadalom, a szociális piacgazdaság, a nemzetközi szolidaritás mindazt a személyes emberképet hordozzák, amelyet a kereszténység adott a világnak. Ezt az alapigazságot – amelyre hivatkozva a kereszténység lényegesen több beleszólást követelhetne magának a társadalmi kérdéseket illetően, mint amennyit neki hajlandók megengedni a hatalomgyakorlás különböző részegységei vagy éppenséggel hadosztályai, főként a hírközlő szervek – abból kiindulva próbálják eltakarni és ezzel az eljárással semmissé nyilvánítani, hogy a hitre senkit sem szabad kényszeríteni. Ez igaz, ám éppen a lelkiismereti szabdság keresztény eszméjére hivatkozva nem lehet minden vallást egy sorba állítani s a kereszténységet egy szinten kezelni a tegnap kitalált, magát vallásnak álcázó szinkretizmussal. A médiumoknak egyetlen (hátrányos megkülönböztetések alóli) kivételezettje a politikai teológia. Éppen azért, mert nem sok köze van a hiteles teológiához. Inkább annak ellenlábasa, mert tárgya a magát megváltani akaró ember. Ez pedig egyenes út, vissza a pogányságba. Az újpogány ember számára a keresztény kultúra igénye, megvalósulása fenyegetésszámba megy. A művészet áruvá válása során sok minden úgy értelmezhető, mint szándékolt nevetségessé tétele mindannak, ami mostanáig a művészet lényegéhez tartozott. Ebben az összefüggésben helyezkedik el a liturgikus reform megvalósulásakor jelentkezett művészet-ellenesség, ami visszatérést jelent a Jézus Krisztus előtti korba, állítja megalapozottan Joseph Ratzinger. Az ötven évvel ezelőtt megfogalmazott Péter-utódi tanítás pedig üdítő forrásvíz a magyar szabad demokrácia-elméletek posványai közepette.

Isten és császár

1. **Peter Stilwel: Isten és a császár** – Megadni Istennek, ami Istené – Emberi tekintély és teokrácia – Demokrácia és erkölcsi törvény – Tanítóhivatal és demokrácia 3

2. **Manfred Spieker: Kereszténység és független alkotmányos állam** – Az egyházi és a világi dolgok megkülönböztetése – A független alkotmányos állam – A szociális jogállam – A nemzetközi szolidaritás – A szociális piacgazdaság 14

3. **Jose Pucelj: Egyház és állam** – Történeti visszatekintés – Az állam és az Egyház viszonya – Az Egyház és az állam együttműködése 25

4. **Eberhard Straub: Világi hatalom és isteni dicsőség** 32

5. **Siegfried Wiedenhofer: Beszélhetünk-e politikai teológiáról?** – Világviszonylatban van-e összeütközés a kultúrák és a vallások között? – A kultúraközi és vallásközi bonyolult kapcsolatok megtapasztalása – A modern kor ambivalenciája és pluralizmusa – A vallás és a politika szerves teológiai viszonya 40

6. **Riccardo Petrella: A Törvény Új Kőtáblái** – A háború logikája szerint– Minden a fizetőképes piacok szolgálatában 48

7. **Card. Joseph Ratzinger: Az egyházi zene teológiai gondjai** – A gondok, nehézségek körképe – Az egyházi zene alapjai a liturgiában – Rövid orgonatörténet 53

8. **XII. Piusz pápa: A demokrácia** – A demokráciában élő állampolgár tulajdonságai – A közhatalom birtokosainak jellemvonása a demokráciában 67

Peter STILWEL

Isten és a császár

A vallás és a politika, Isten és a császár között mindig akadt feszültség. Amikor Eduard Balladur még francia miniszterelnök volt, és megkérdezték, hogy mi a véleménye az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikáról, válaszában tekintettel volt II. János Pál pápára és arra a meggyőződésére, hogy a köztársaság törvényei mindenkire vonatkoznak, azért így válaszolt: „Mindenkinek megvan a feladata. A pápának igaza van, amikor emlékeztet a nagy erkölcsi elvekre, s az én kormányomnak is igaza van, amikor jól megalapozott törvényeket készít elő. Így pl., kimunkáltunk egy ésszerű törvényt az orvosi etikára vonatkozólag, amely kötelez bennünket, hogy az embereket az AIDS-től megvédjük azzal, hogy óvszereket ajánlunk. Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené."[1]

Nemcsak politikusok ütköztek meg a pápai enciklika egyes kijelentésein. Alain Woodrow a körlevélnek azon kijelentéséhez írt magyarázatában, amely egy demokratikus kormány legitimitását attól teszi függővé, hogy elismeri-e az erkölcsi törvényeket – Balladurra hivatkozva –, merevséget vet a pápa szemére, amiért megkérdőjelezi a nyugati demokráciák lényegét.[2]

Ez a megállapítás kétségtelenül túlzott. Viszont akadnak katolikusok, akik hasonlóan nyilatkoznak, és azt állítják, hogy a pápa túlságosan negative vélekedik a nyugati társadalomról. Ezzel a témával kapcsolatban érdemes négy kérdést feltenni:

– A hírközlő eszközök által nyújtott kép, amely szerint a pápa kifogásolja a nyugati demokráciák pluralizmusát, megfelel-e a valóságnak vagy nem?

---

1 Lásd: A Woodrow, The Pope's challenge to Western democracy, in: The Tablet 1995 apr, 45.

2 U.o. 449.

– Amikor a pápa megállapítja, hogy a demokrácia azon értékek alapján áll vagy bukik, amelyeket megtestesít és megkövetel, akkor ki jogosult ezeket az értékeket meghatározni, főként abban az esetben, ha azok egymással ütköznek? Továbbá ki jogosult azt megállapítani, hogy ezeket az értékeket egy ország jogrendjébe és kultúrájába helyesen építik-e be?

A pápa által támasztott követelmény nem azonos-e az Egyház igényével, hogy egy politikai alkotmány valóságát – még a demokráciáét is – erkölcsi szempontból megítélje?

– A pápa szemléletmódja nem áll-e ellentétben Jézus szavával, amelyre Balladur hivatkozik, hogy „adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené"?

1. Megadni Istennek, ami Istené. Jézusnak eme szavait általában szívesen idézik, amikor a világi és az egyházi hatalom különbözőségéről van szó, de a kijelentés igazi értelmezése szerint nem az Egyház és az állam szétválasztására vonatkozik. Idézzük csak fel a szöveg eredeti összefüggését. Jézust megszólítják, hogy mondjon véleményt a császárnak fizetendő adóról. Ő kér egy dénárt, s a pénzdarabon rajta van Tibériusz császár képe és a latin felírás: Tibériusz Cézár, az isteni Augusztusz fönséges fia. Ez a szöveg a zsidók érzékenységét nemcsak azért sértette, mert országukban a megszálló hatalom pénze volt érvényben, és nekik adót kellett fizetni a pogány császárnak, hanem azért is, mert a császár neve mellett az „isteni" jelző állt, s az nem az igaz Istenre vonatkozott, hanem egy emberre. Úgy látszik, hogy Jézus ezekre az érzelmekre utal, amikor kimondja, hogy „adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené."

A kijelentést több értelemben lehet venni. Lehet úgy magyarázni, hogy az ember mutasson bizonyos érdektelenséget minden anyagi dolog iránt. Gondolhatunk Jézusnak egy másik szavára, amelyben megállapítja, hogy senki nem szolgálhat Istennek és a mammonnak (Mt 6,24). Az értelem tehát ez lehetne: Ha Istennek akartok szolgálni, akkor ne töprengjetek jelentéktelen dolgokon, s adjátok vissza a pénzt a pénz istenének. Vagy prózaibb módon: Azzal törődjetek, ami igazán fontos, vagyis a vallási dolgokkal, és fogadjátok el a világi törvényeket, mint másodrangú dolgokat.

A Jézusnak szögezett kérdés azonban konkrétan a császárnak fizetendő adóra vonatkozott, s így politikai színezete volt. De ha náluk

a császár képével diszített pénz van forgalomban, akkor az a pénz a császáré, aki biztosítja vele a gazdasági és politikai életüket, tehát abból nekik is hasznuk van. Ezért adják meg a császárnak, ami az övé, hiszen az csak így tud gondoskodni a közjóról. Ez a magyarázat ma is aktuális, s a keresztények számára mindig is erkölcsi kötelesség volt a méltányos adó megfizetése.

Viszont még további, kielégítőbb értelmezés is lehetséges. A császárnak és Istennek a nyelvi párhuzamba állítása csak látszólagosan tüntet fel tartalmi megfelelőséget. Jézus hallgatói is tudták, hogy a császárt nem lehet Istennel egy vonalba állítani, továbbá, hogy Jézus a politikai és a lelki hatalmat nem veszi egyenlőnek. A bibliai hagyomány összefüggésében világos, hogy minden hatalomnak egyetlen alapja van: Isten. Ha ezzel a háttérrel mélyebben átgondoljuk Jézus válaszát, azonnal világos lesz, hogy Jézus Isten iránt radikális engedelmességet követel. Istennek minden alá van vetve, a császár is. Ezért a császárnak megadni, ami a császáré, azt jelenti, hogy vissza kell neki adni azt, amit a képével ellátott pénz jelent, hogy fenntartsa azt a kormányzati és gazdasági szervezetet, amit a pénz jelképez. Istennek megadni azt, ami Istené, azonban azt jelenti, hogy a császárnak sincs olyan abszolút hatalma, amilyet magának követel.

Ez nem is teológiai újdonság. Már a prófétai hagyományban megvolt az a feszültség, ami kiérezhető Jézus válaszából. Izrael királyait „fölkentnek", Istentől kiválasztottnak nevezték. Amennyiben hivatásuknak megfeleltek és gondját viselték Isten népének, annyiban a nép szemében is igazolódott a Dávidnak adott ígéret: „Utódot támasztok neked, aki tőled származik... én atyja leszek, ő meg fiam lesz" (2Sám 7,12–14).

A Kr. e. VI. század során a babiloni fogság a politikai hatalom értelmezésében csak annyiban hozott változást, hogy Isten a népe feletti hatalmat pogány uralkodó által is gyakorolja. „Így szól Jahve Ciruszhoz, a fölkentjéhez..." (Iz 45). Ebből pedig kitűnik, hogy a próféta a pogány királyt valamiképpen az eljövendő Messiáshoz hasonlítja. Ezt a hagyományt Jézus is elismeri, amikor Pilátusnak azt mondja: „Nem volna hatalmad felettem, ha onnan felülről nem kaptad volna" (Jn 19,11). A hatalom tehát nem önkény, hanem világos célja van: mindenkinek a javát és üdvösségét szolgálni, ahogy Pál apostol állítja a Rómaiaknak írt levélben: „Mindenki vesse alá magát a

fölöttes hatóságnak. Mert nincs hatalom, csak az Istentől: ami van, azt Isten rendelte. Ezért aki a hatósággal szembeszáll, Isten rendelésének szegül ellene. Az ellenszegülő pedig magára vonja az ítéletet. A felsőség nem arra való, hogy a jótettől ijesszen el, hanem a rossztól... Alá kell tehát magadat vetni neki, nemcsak a megtorlás miatt, hanem lelkiismeret szerint is. Azért fizettek adót is, hiszen akik megkapják, Isten szolgái. Adjátok meg mindenkinek, ami jár neki: akinek adó, annak adót, akinek vám, annak vámot, akinek hódolat, annak hódolatot." (Róm 13,1–7)

Pál itt megmutatja az olvasónak a lehetőséget, hogy kerülheti ki az összeütközést a politikai hatalommal. A hívő elismeri a világi tekintélyt, amennyiben „Isten eszköze a közjó miatt." A hatalomnak meg kell adni a szükséges járandóságot, hogy a közjóról gondoskodhasson. Tehát a világi hatalom elismerése nem kikényszerített kötelesség, hanem annak formája, ahogyan Isten akarata szerint viselkedünk a nyilvános életben. Az apostol tehát a nagyvonalú és előkelő megoldást mutatja. De közben előállhatott a gyanú, hogy ő, mint római polgár, a birodalom előnyére gondol anélkül, hogy a rendszer és a hatalom gyöngéit figyelembe venné. Ez azonban nem áll fenn, mert más helyeken eléggé világosan hivatkozik a világban található bűnös állapotokra.

Az Újszövetség egy másik írása, a Jelenések könyve a világi hatalmat, nevezetesen a Római Birodalmat a végső idők vadállatával azonosítja, s ezzel relativizálja a nemzetek apostolának optimista beállítását. Hiszen ha igaz, hogy minden hatalom Istentől ered, és az a hatalom, amely Istent szolgálja, fölkenésben részesült, akkor az is igaz, hogy minden hatalom, amely eltér a végső céltól, átváltozik antikrisztussá vagy magába zárt önkényességgé. Akkor pedig a „császárnak ami a császáré és Istennek ami Istené" kifejezés inkább felhívás lesz a kritikus távolság tartására. Az emberi tevékenység végső irányító pontja ugyanis az Istennel fennálló kapcsolat. A következmény pedig az, hogy a császár hatalmát csak akkor kell elismerni, ha kötelességének teljesítésével a közjót szolgálja, vagyis „Isten eszköze a jóra". Ha pedig Istennek ellenszegül, akkor meg kell tagadni az engedelmességet, hogy Istennek szolgálhassunk.

2. Emberi tekintély és teokrácia. Alain Woodrow, akinek az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikáról írt fejtegetéseit kiindulásnak

vettük, így fejezi be gondolatait: „Isten és a császár – vagy legalább is azok, akik az ő nevükben beszélnek – mindig nehezen engesztelődnek ki egymással. Mindkét oldal megkísérelte, hogy a másikat visszaszorítsa. De a fundamentalizmus teokráciához vezet, a teokrácia pedig a demokrácia fő ellensége." Woodrow tehát két hatalmat lát, amelyek egymással birkóznak. Egyik Isten nevében beszél, a másik a császár nevében. De Woodrow a politikai-vallási hatalomra való törekvést egynek veszi a fundamentalizmussal. Az viszont nem valószínű, hogy Jézus a császárt Istennel szembe akarta volna állítani. Még kevésbé valószínű a császár és az Egyház szembeállítása. Nagyon kérdéses teológia volna az, amely egyenlővé tenné Istent és az Egyházat, vagy amely a feltett kérdésre nem akarna választ adni. Jézus viselkedésében nincs semmi, ami előre hirdette volna az Egyház és az állam szétválasztását. Azért mindenesetre megkérdezhetjük, hogy Jézus a zsidó vezetők által képviselt Istent és a birodalmi hatóság által képviselt császárt szembe akarta-e állítani? Ebben az esetben az eszmei válasz csak ez lett volna: Fizessétek meg a császárnak az adót, ami őt megilleti, s ugyanakkor ne feledkezzetek meg a templomadó megfizetéséről sem. Az evangélium logikája azonban más irányba mutat.

A teokráciát az értelmező szótárak így határozzák meg: Egy nép állami berendezkedése, ahol a vezetők a papság köréből kerülnek ki. Egyetértünk Woodrow-val, ha úgy gondolja, hogy papi uralom alatt a demokrácia alig valósítható meg. Ez érvényes arra az esetre is, ahol a papi uralom olyan intézményre korlátozódik, mint az alkotmánybíróság, hogy a törvények jogosságát az erkölcsi törvények alapján ellenőrizze. A bibliai hagyományban azonban a „teokráciát" inkább mint szóhasználatot kell venni. Pál apostol például az idézett szövegben kijelenti, hogy minden közösségi hatalom végső fokon Istentől van. Ez a teológiai értelmezés teljesen összeegyeztethető a sokrétű fejlődéssel, amely ezt az Istentől eredő hatalmat évszázadok folyamán emberi módon átvitte a gyakorlatba. Bár az egész bibliai hagyomány teokratikus, mégis belefér az ősi pátriarkális szervezet, továbbá Mózes és a próféták karizmatikus hatalma, a bírák tekintélye, Dávid királlyá választása a tizenkét törzs vénei által (2Sám 5), a dinasztikus öröklődés vagy a különféle palotaforradalmak a hatalom átadására Izraelben és Judában. Ugyanakkor a teokrácia gondolata ellenáll az emberi abszolutisz-

tikus törekvésnek, tehát a fundamentalizmusnak is, amely követeli magának a jogot, hogy Isten nevében beszél és cselekszik. Pedig ezt Isten abszolút transzcendenciája kizárja. Néha Izraelben is bekövetkezik a hatalom megosztása, mégis, a hatalom összessége nem más, mint Isten akaratának a közvetítése. Isten választja ki a hatalom hordozóit, ahogy és amikor akarja, hogy kellő időben kinyilatkoztassa terveit és belenyúljon népe történelmébe. Ebben az értelemben választja ki Melkizedeket és Bálaámot, meghívja a prófétákat, és hatalmat ad Cirusznak, a perzsa királynak.

Bibliai és keresztény szemléletben a teokrácia nem a papi rend uralmát jelenti, hanem Isten abszolút uralmát. Aki Isten képmására van teremtve, az mind arra hivatott, hogy a teremtés és a megváltás művében együtt tevékenykedjék. Az isteni akarat megmutatkozik az erkölcsi rendben, amely kivétel nélkül mindenkit kötelez,.

3. Demokrácia és erkölcsi törvény. Woodrow-val ellentétben Joao Carlos Espada – aki magát liberális agnosztikusnak mondja – tudatában van az erkölcsi törvény és a vallás jelentőségével a demokratikus társadalomban. Az Egyesült Államok példájából kiindulva megállapítja: „A vallás legfontosabb feladata az, hogy a politikai hatalmat korlátozza és a civil despotizmust megakadályozza... Az amerikai polgárok nemcsak a világi hatalom törvényhozó, végrehajtó és bírói felosztásában hittek, hanem azt is hitték, hogy ez a hármas hatalom együtt sem jelentheti az abszolút hatalmat. Van egy magasabb erkölcsi törvény, amely korlátozza a világi politikai hatalmat és amely számadásra szólít fel. Ez az első egyik nyilatkozat arról, hogy a népszuverenitás miért nem fenyegeti a szabadságot, azzal ellentétben, ami a francia forradalomban történt, amikor az szerencsétlen módon meghatározta, hogy ami a népszuverenitásból kifolyólag végbemegy, az mind igazságos.[3]

II. János Pál pápa az enciklikában azokra gondol, akik eleve elvetik az elvet, hogy az államnak el kell ismerni egy átfogó etikai mértéket, és azt a polgárokra is alkalmazni kell. Olyan mértéket, amely túlmegy azon az etikai minimumon, ami csak arra korlátozódik, hogy mindenkinek legmesszemenőbben biztosítsa a szabadságot, azzal az egyetlen

3 C. Espada, Religiao e liberdade na America, in: Publico, 1995, 14.

külső megszorítással, hogy ne sértsék a másik polgár autonómiájának területét. A pápa szerint ennek a megokolásnak a gyökere az etikai relativizmus, amely a türelem és a kölcsönös tisztelet nevében még az egyébként kötelező objektív erkölcsi normákat is félredobja, mert úgy gondolja, hogy a türelmetlenség parancsuralomhoz vezet.

Már VI. Pál pápa utalt erre az előítéletre. Annak idején ő ezt „liberális ideológiának" nevezte, amely kérkedik az egyéni szabadsággal, s azt korlátlannak tartja. Más részről a társadalmi szolidaritást az egyedi kezdeményezés következményének mondja, s nem a szociális szervezés értékét meghatározó kritériumnak és célnak. *(Octogesima adveniens* 26). Jelenleg, az úgynevezett posztmodern korban megállapítják, hogy a gazdasági, politikai és kulturális haladás különösen fogékonnyá tesz erre az ideológiára. A munka „rugalmasítása" és a szolidaritásnak a vele együtt járó elvesztése, a gazdaság nemzetközivé tétele a javak és információk kicserélésével, s ennek következtében a hagyományos társadalmi formák lazulása, és végül századunk nagy ideológiáinak a szétesése, mind elmagányosodásba döntik az embereket, sőt azt lehetne mondani, hogy az emberiség olyan életstílus felé tart, amely hasonlít a gyűjtögető elődökéhez, egyetlen alapvető különbséggel: a családi kötöttség gazdasági oldalról fölöslegessé vált. Ezt igazolják az újonnan keletkező önazonossági elgondolások, szekták és szélsőséges csoportok.

A pápák elemzése ebben az összefüggésben olyan individualista liberalizmusra vonatkozik, amely összetéveszti a türelmet a közömbösséggel. Ahol a türelmet úgy értelmezik, mint a másik ember jogának, méltóságának és másságának elismerését, ott az élet mindig kihívás a párbeszédre és az emberi szolidaritás elmélyítésére. Ott az erkölcsi normáknak az egészséges társadalmi életre vonatkozó jelentőségét nem vonják kétségbe. Inkább ellenkezőleg, a „türelem" és a „kölcsönös tisztelet" úgy szerepel, mint objektív erkölcsi norma, s azt kötelezőnek tartják. De ki képes a nyugati pluralista társadalomban a XX. század végén az „objektív erkölcsi törvényt" elismerni? És ki tudja felmérni, hogy ezt az erkölcsi törvényt mikor kell állami törvény rangjára emelni? Nem helyes az, hogy maga a pápa – Szent Tamásra hivatkozva – az államhatalomnak elismeri a jogát arra, hogy néha nem tilalmaz olyan dolgot, aminek megtiltása nagy kárt okozna?

Egyesek úgy vélik, hogy amikor a pápa a magzatelhajtás és az eutanázia törvényes eltűrését a „halál kultúrájának", leküzdendő ellen-

ségnek mondja, akkor a vallási diktatúra kísértetét idézi fel. Az erről a témáról szóló vita valóban szenvedélyes és nyomasztó. Az ellentét radikalizálásához az járult hozzá, hogy az egyik oldal a magzat jogát védte elszántan, a másik pedig a nők jogait hangoztatta. Ahol pedig a felek ellenséget látnak egymásban, ott a párbeszéd alig lehetséges.

Ma ugyan már kevesen vannak, akik kétségbe vonják az emberi élet értékét, s a magzatelhajtást és az eutanáziát valódi jónak tartanák. A legtöbb ember, aki a jogi türelmet hangoztatja, nem az életet védi, hanem egy állítólagos kisebb rosszat akar elfogadni, és a nehéz küzdelemmel járó lelkiismereti döntést nem akarja bíróság elé vinni. Ahhoz a régi tételhez folyamodnak, hogy a kétes dolgokban legyen szabadság.

Talán az igazi probléma nem is az olyan egyének ellenállása, akik az erkölcsi értékek társadalmi jelentőségét tagadnák. Inkább arról van szó, hogy a többséget meggyőzzék olyan gyakorlati megoldások lehetőségéről és előnyéről, amelyeket ma sokszor emlegetnek a párbeszéd érdekében (s amelyeket részben a tanítóhivatal is megfogalmaz[4]). Mindenesetre ennek az igyekezetnek nem szabad elvont és moralizáló beszédekre korlátozódni. Évszázadunkban Mahatma Gandhi és Martin Luther King, továbbá az emberi jogok harcosai vagy a természetvédők eredményei mutatják, hogy a közvéleményben nem ellenfelet, hanem lehetséges szövetségest kell látni. Amellett a demokratikus formákat és döntéseket figyelembe veszik, bár nem ringatják magukat illúziókban, hogy az ilyen problémákat demokratikus döntésekkel megoldják. Az ilyen akciókkal el lehet kerülni, hogy a nyilvánosságot olyan kötelezettségekkel megterheljék, amelyeknek vállalására nem készek. Helyette az elérendő értékeket mutatják be kívánatosnak és hasznosnak.

4. Tanítóhivatal és demokrácia. Széles körben elterjedt az a vélemény, hogy II. János Pál pápa nem helyesli a nyugati demokráciák munkamódszerét. Ez nem felel meg a valóságnak. Ez a benyomás ugyanis a megjelent dokumentumok felületes és egyoldalú olvasásának eredménye. Viszont ha elemezzük azokat, meglátjuk,

4 Az *Ecclesiam suam* kezdetű enciklika és a zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű határozata kifejezetten hirdetik, hogy az Egyháznak párbeszédben kell állni a világgal.

hogy a pápa figyelmezteti a nyugatot az erkölcsi tévedésekre. Ez a megállapítás csak akkor jelentős, ha emlékezünk arra, hogy éppen ez a pápa lépett fel leghatározottabban a demokrácia mellett. Ha ő az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikában figyelmeztet a veszélyekre, amelyek véleménye szerint jelenleg fennforognak, akkor nem szabad elsiklani afölött, hogy ugyanakkor örömmel állapítja meg a demokratikus értékeknek szerte a világon való elfogadását és abban az idők pozitív jelét látja (EV 70).

Az elmúlt száz év alatt a tanítóhivatal az Egyház szociális tanításának fejlődése ellenére bizonyos tartózkodással kezelte a demokráciát. Ez részben megmagyarázza, hogy liberális és republikánus körök a francia forradalom óta miért azonosították magukat katolikus országokban azokkal a mozgalmakkal, amelyek az Egyházzal szembefordultak. A tanítóhivatal a *Rerum novarum* kezdetű enciklikával (1891) megszüntette a demokrácia iránti idegenkedést, de azért megmaradt a bizalmatlanság olyan rendszer iránt, amely ki van téve a közvélemény hullámzásának, s megelégedett annak ismételgetésével, hogy nem az Egyház feladata a népek politikai alkotmányának meghatározása.

Még a II. Vatikáni Zsinat is csak közvetve támogatta a demokráciát. Az „Egyház a mai világban" határozat így nyilatkozik: „Az Egyház természete és küldetése erejében nincs semmiféle politikai rendszerhez kötve" (42). Más helyen arra utal, hogy a mód, ahogy egy közösség a maga politikai alkotmányát megalkotja és a közhatalmat gyakorolja, különböző lehet a helyi adottságok és a fejlődés foka szerint (74). A lehetséges sokféleség erkölcsi hatását abban a célban kell keresni, amelyre a politikai élet irányul, vagyis abban a feladatban, hogy kiformálja a művelt, békeszerető és mindenki iránt jóakaró embert az egész emberiség javára (74).

Az emberi természettel teljesen összhangban áll az, hogy olyan alkotmányjogi struktúrákat találjunk, amelyek egyre jobban és minden megkülönböztetés kizárásával hathatósan biztosítják minden állampolgár szabad és cselekvő részvételét a politikában, a közösség jogi alapjának megalkotásában, az állam irányításában, a munkaterületek meghatározásában és a vezetők kiválasztásában.

Korábban VI. Pál pápa az *Octogesima adveniens* kezdetű enciklikában szintén nem utalt semmiféle konkrét politikai rendszerre. Ő jól

ismerte a harmadik világ kritikáját a nyugati kormányokra vonatkazólag. Ennek ellenére felszólított a demokratikus megoldás keresésére: „Két törekvést kell érvényesíteni: az egyenlőséget és a közügyekben való részvételt. A keresztények feladata az, hogy vegyenek részt ebben a keresésben és a rend helyreállításában. II. János Pál már nyíltabban kiállt a politikai demokrácia mellett. A *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklika, amely a kommunizmus összeomlása előtt jelent meg, megállapítja, hogy „vannak nemzetek, amelyek szabadulni akarnak a korrupt, diktatórikus rendszertől és a demokratikus rendet óhajtják." Az egyetlen feltétel az, hogy közösen dolgozzák ki a demokratikus modellt. Csak így lehet megvalósítani a polgárok szabad és felelősségteljes részvételét a nyilvános életben, s így lehet elérni a jogbiztonságot s az emberi jogok tiszteletben tartását.

Később, a berlini fal leomlása után a pápának a demokráciáról szóló nyilatkozata pontosabb: A *Centesimus annus* kezdetű enciklikában kifejti, hogy az Egyház értékeli a demokratikus rendszert, de igazi demokrácia csak a jogállamban valósítható meg és az emberről vallott igazi felfogásban. A demokrácia előfeltétele az, hogy az emberek ráhangolódjanak megfelelő nevelés és eszmények által s kialakuljanak a felelősséget hordozó struktúrák. Itt merül fel a „társadalom szubjektivitása" kifejezés is, s ez adja meg a pápának a kulcsot a demokrácia értelmezéséhez. Ehhez nem elég a hatalmi ágazatok szétválasztása és az egyensúly megteremtése, mint az amerikai Egyesült Államokban. A pápa elgondolása szerint a társadalomnak van szellemisége, szubjektivitása. Ezt kritikusan bontakoztatni és formálni kell. Nélküle a társadalom összeomlik, bármilyen is az alkotmánya. Ezt a gondolatot fejtegeti az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika is. Ma az emberek hajlanak arra, hogy az agnoszticizmus és a szkeptikus relativizmus az a filozófia és alapmagatartás, amely a politikai demokráciának megfelel. Ezzel szemben ki kell jelenteni, hogy ha nincs végső igazság, amely a politikai cselekvést irányítja, akkor az eszméket könnyen hatalmi célok szolgálatába lehet állítani. A történelem már megmutatta, hogy egy igazi értékek nélküli demokrácia milyen könnyen átmegy parancsuralmi rendszerbe.

A demokrácia azokkal az értékekkel áll vagy dől, amelyeket megtestesít, és ezeknek az értékeknek az alapja nem lehet időleges és változó többségi felfogás, hanem csak az objektív erkölcsi törvény

elismerése, amely mint természeti törvény egyúttal az ember szívébe van írva. Ennek kell az állami törvényeket is meghatározni. A pápa nem vonja kétségbe a választójognak és a demokratikus intézményeknek az értékét. Nem is követeli valamilyen demokrácia fölötti szervezet elismerését. Enciklikái a Katolikus Egyház minden tagjához és minden jóakaratú emberhez szólnak. Nekik kell érvényesülni a társadalomban, de nem úgy, hogy hamis türelmet gyakorolnak olyan csoportok iránt, amelyek nem ismerik el azokat az értékeket, amelyekben ők hisznek. Eddig is voltak mozgalmak, amelyek bátran és kitartóan hivatkoztak az alapvető emberi jogokra és értékekre, hiszen nélkülük nincs igazi együttélés a társadalomban. Ezek néha szembekerültek a hatalom birtokosaival, ügyüket mégis előbb-utóbb győzelemre vitték. Nem a klérus játszotta itt a főszerepet, hanem különféle ideológiai és vallási mozgalmak. Isten rajtuk keresztül vette el a császártól, ami nem a császáré.

Fordította: Gál Ferenc

Manfred SPIEKER

Kereszténység és független alkotmányos állam

Sokszor emlegetik a tételt, hogy a független alkotmányos állam eszméje az Egyházzal szemben vívta ki létjogosultságát. Hiszen az eszme bölcsőjének a francia forradalmat mondják, azzal pedig az Egyház szembenállt. Ugyanezt állítják az emberi jogokkal kapcsolatban is. Említeni szokták azt is, hogy az evangélikus tartományi egyházak milyen szövetséget hoztak létre a trón és az oltár között akkor, amikor a monarchiákat kezdte felváltani a demokrácia. Ahol az alkotmányos állam kialakult, az összütközésben volt az Egyházzal.

Látszólag megerősíti ezt a tételt a német alkotmánybíróság 1995 évi, augusztus 10-i döntése is. „Egy független alkotmányos államban a világi iskolarendszerrel nem egyeztethető össze az, hogy a fiatalok kereszt alatt tanuljanak. Ezért a keresztek kifüggesztése alkotmányellenes. Az állami semlegesség, a társadalmi türelem és a szabad iskola az alkotmánybíróság segítségével – úgy látszik – előnyben részesül az Egyházzal és a hozzá közelálló politikai pártokkal szemben.

A politikai eszmetörténetnek és a politikai rend fejlődésének pontos áttekintése azonban azt mutatja, hogy a kereszténység nem ellenfele, hanem inkább létrehozója volt a független alkotmányos államnak. Éppen a kereszténység nyújtotta és nyújtja azokat a belső ösztönzéseket és erőket, amelyekből az alkotmányos állam él, de amelyeket – Ernst Wolfgang Böckenförde szavai szerint – ő maga nem tud garantálni.[1]

1. Az egyházi és a világi dolgok megkülönböztetése. A kereszténység valóban létrehozója volt a független alkotmányos ál-

1 Böckenförde, Die Enstehung des Staates, in: Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976, 60 kk.

lamnak? A tételt azért is meg kell világítani, mert az alkotmányos állam fogalma régibb, mint a kereszténység. Már az aristotelészi politikai filozófiában szerepelnek a legjobb alkotmányra vonatkozó kérdések. Arisztotelész az összetett alkotmányt tartotta legjobbnak, amely egyesíti magában a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia előnyeit. Az ő vezető gondolata ezen a téren azonban nem a polgár szabadsága volt, hanem az uralom szilárdsága. „Minél összetettebb egy alkotmány, annál maradandóbb."[2] Akkor a polgár még egészen alá volt rendelve a közösségnek. Része volt a *polisz*nak, a városállamnak, amelynek illetékessége alá tartozott az istenek tisztelete is. A politika mint tudomány elsőnek alakult ki a tudományok közül. Ugyanakkor a politikát és a vallást egyáltalán nem választották szét. A Római Birodalomban a politika és a vallás egysége egy lépéssel még előbbre volt: a császárt istenként tisztelték, s ő ezt a tiszteletet meg is követelte, legalább a katonáktól. Ha aztán ezek mint keresztények követték Jézus szavát, hogy megadják a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené,[3] s erre hivatkozva megtagadták a császár imádását, akkor számolhattak a vértanúsággal. Péter apostol a jeruzsálemi főtanáccsal való összeütközésben már megmutatta az utat: Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.[4]

Az első keresztényeknek a politikai-vallási tekintéllyel való vitájából fejlődött ki a mai napig érvényben levő és az alkotmányos államot megalapozó különbségtétel a lelki és az evilági dolgok, illetve a vallás és a politika között. Nemcsak a világ válik szekularizálttá, hanem a politika is relativizálódik és a vezetők hatalma korlátozódik. A kereszténység a szent és a profán megkülönböztetésével beindított egy szekularizációs folyamatot, amely visszafordíthatatlan volt. Igaz, hogy a lelki és világi dolgok szétválasztása nem ment egyszerre. A kereszténység először „államvallás" lett, s a politikai hatalom gyakorlói évszázadokra biztosították maguknak az illetékességet a lelki dolgok terén: püspökök kinevezése, pápaválasztás stb. A reformáció után pedig követelték a jogot, hogy alattvalóik vallását meghatározzák. A XI. századi investitura-harc is ebből a helyzetből következett, viszont

2 Aristotelész, Politika, 1297a.
3 Mt 22,21.
4 ApCsel 5,29.

amikor a Wormsi konkordátum azt 1122-ben befejezte, megerősítette a lelki és az evilági dolgok szétválasztását.

Hat évszázadnak kellett még eltelnie, amíg az USA-ban végérvényesen megjelent a pusztán evilági célokra beállított állam, mert közben a reformáció és a katolikus megújulás újra előhozta az oltár és a trón szövetségét, s kialakultak az „egyházi fejedelemségek" is. A fejlődés azonban nem állt meg, és végül is a görög *polisz* és a római *respublica* formájából egyre inkább közeledtek az Egyház és az állam szétválasztásához. Az, hogy az újkorban a politikai történetet a világi állam szerepe jellemzi, az a kereszténység közvetlen, és bizonyos értelemben szándékos terméke.[5]

De bármennyire alapvető a kereszténység hatása a modern állam kialakulására, két félreértést mégis el kell kerülni. Először azt, hogy a vallási és a világi dolgok között a határt mindig egyértelműleg meg lehet vonni, és másodszor azt, hogy ez a különbségtétel az alkotmányos állam szervezetével egyszer s mindenkorra biztosítva van. Ami az első félreértést illeti, a keresztények tudják, hogy a lelki és a világi dolgok elhatárolása nem mindig könnyű. Akadnak vegyes dolgok, *res mixtae,* amelyek abból adódnak, hogy a keresztények és a polgárok legtöbbször ugyanazon személyek, s ezek kezelését csak egyházi és állami párbeszéddel lehet megvalósítani.[6] Ez is mutatja, hogy a szétválasztás nem egyszerű dolog, de meg kell tenni, ha az evilági dolgokat az állam maga akarja meghatározni, az Egyház pedig a maga erkölcsi szerepét az Evangéliumból kiindulva kritikailag gyakorolni akarja a politika felett.[7]

Ami a második félreértést illeti, az elmúlt két évszázad is igazolja, hogy a lelki és az evilági dolgok szétválasztása radikális támadásoknak van kitéve. Politikai ideológiák és rendszerek, elsősorban a marxizmus-leninizmus, arra törekedtek, hogy az embereket a politika által minden elidegenedéstől megszabadítsák és végleges boldogsághoz juttassák. Igyekeztek magukat a vallás helyére behelyettesíteni, sőt Egyház akartak lenni. Szabadság, egyenlőség, testvériség helyett

5 Lásd: G. Rüther, Geschichte der Christlich-Demokratischen Bewegungen, 1987, 33.

6 Ide soroljuk a hitoktatást, a teológiai karok felállítását, tábori lelkészi szolgálatot.

7 Gaudium et Spes 76.

kényszertábort, gulágot és kivégzést biztosítottak az embereknek. De egyes teológiai irányzatok, mint a felszabadítás teológiája, szintén eltüntették a megkülönböztetést a lelki és az evilági dolgok között. Gustavo Gutierréz szerint ez a haladó teológiában nem is téma.[8] A politikát mint az emberi élet végső értelmét megadó valóságot ültették trónra. A politika egyúttal az elnyomás bűnének és a felszabadítás kegyelmének a történeti megjelenése.[9] Ezért Ayatollah Khomeinit lehet dicsőíteni, mint vallási prófétát, mert neki sikerült az iszlám hitből kiindulva a népet mozgósítani, hogy az elnyomó rendszert megbuktassa.[10] Az iszlám számára különben is idegen fogalom a vallás és a politika megkülönböztetése. Sőt ismeretlen az autonóm alkotmányos állam is.

2. A független alkotmányos állam. Az alkotmányos állam igazi célja és törvényességének alapja a polgárok szabadságának biztosítása, egyben előfeltétele a vallási és a politikai dolgok megkülönböztetése. Tehát antropológiai alapon nyugszik, ahol a személy a kiindulópont. Ebben a fogalomban benne vannak az emberi lét különböző dimenziói: a test és a lélek, az egyén és a közösség, a szabadság és a felelősség, az istenképiség és a változékonyság. A személy méltósága minden földi érték fölött áll, s annak érvényt kell szerezni a politikában, a gazdasági és kulturális életben, s mint ilyen megelőzi az államot, amennyiben az állam köteles azt védeni. Ebből a személyi méltóságból folynak a jogok és a kötelességek, amelyeket az államnak szintén érvényre kell juttatni. A német alkotmány 1. §-a ezt mondja: „Az ember méltósága sérthetetlen, azt minden állami hatalomnak védeni és tisztelni kell." Ez egyúttal minden emberi közösség alapkövetelménye, s erre épül a béke és az igazságosság a világban.[11]

Az alkotmányos állam ilyen antropológiai megalapozásán felismerhető a kereszténység hatása. Az alkotmányos állam alapját az emberi jogok adják, ezek pedig a személyes emberképből folynak. Az állam köteles az emberi jogokat érvényesíteni, de nem ő adja azokat, mert gyökerük a természetben van. Az ember embersége miatt birtokolja

8 G. Gutierréz, Theologie der Befreiung, München 1971, 72.
9 L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land, 1982, 182.
10 L. Boff, u. o. 88.
11 Konrad Adenauers Reden, Stuttgart, 1975, 86 kk.

ezeket a jogokat, azért nevezhetők természetjognak, egyetemesnek és sérthetetlennek. Sem az egyes ember, sem csoportok, sem az állam nem veheti el őket, mert végső fokon a Teremtőtől származnak.[12]

Mondhatjuk az emberi jogokat keresztény örökségnek? Ez az állítás magyarázatra szorul éppúgy, mint az alkotmányos állam és a kereszténység viszonya, hiszen a történelem folyamán előfordultak ütközések az Egyház és az emberi jogokat követelő csoportok között. Ahogy a francia forradalomban megfogalmazták az emberi jogokat, az a felvilágosodás eredménye volt, vagyis egy racionalista és individualista emberképé, s egyúttal fegyver akart lenni az Egyház ellen. Aki viszont az egyén autonómiáját az emberi jogokra való hivatkozással az erkölcsi renddel szemben kijátssza, szembekerül az Egyházzal. Ezért a XIX. században az Egyház viszonya az emberi jogokhoz külsőleg nagyon változatos. Benne van a tartózkodás, az elutasítás és a szembenállás.[13] Az emberi jogok bekerülése az Egyház szociális tanításába összetett folyamat eredménye, és csak a XX. század közepén jutott nyugvópontra[14]. Ennek ellenére az emberi jogok számára a talajt a kereszténység készítette elő. Az előzmények benne voltak a keresztény tanításban, amely hangoztatta az emberi nem egységét, a személy méltóságát, az egyéni felelősséget, a felebaráti szeretetet és a világban való érvényesülés lehetőségét.[15]

A személy szabadságának és méltóságának elismeréséből az alkotmányos rendszer számára három további következmény folyik, s ezek is keresztény örökségek: a demokrácia, a hatalom megosztása és a világi társadalom. A demokráciára vonatkozóan két ellenvetéssel találkozunk: A demokrácia nem régibb, mint a kereszténység? Nem kellett ezt is az Egyházzal szemben megvalósítani? Igaz, a demokrácia az antik görög világból ered. Már Arisztotelész politikai filozófiájában nagy szerepe van. De ott a vezető eszme nem a polgár szabadsága, hanem az uralom szilárdsága, s így benne vannak az arisztokratikus és a monarchikus elemek is. Csak a kereszténység adott a demokráciának emberközpontú értelmet, bár kerülő úton.

12 II. János Pál, Christifideles laici, 1988 de. 30.
13 Justitia et Pax Bizottság kiadványa, München 1976.
14 Gaudium et Spes, 76.
15 J. Isensee (P. Kirchhof, Handbuch des Staatrechts, V. 1992, 374.

A demokrácia és az Egyház viszonyának történetéről bővebben kell szólnunk. A XIX. század politikájában sok a konfliktus. Ez előre programozva volt akkor, amikor a demokratikus többség túllépte saját határait, pedig neki az emberi jogok és az erkölcsi kötelességek határai között kellett volna maradni. Az a demokrácia, amely a francia forradalomból táplálkozott – ellentétben az angolszász mozgalommal –, nehezen fogadta el ezeket a határokat. Ezért a keresztény egyházakban is feléledt a bizalmatlanság, a vonakodás és az elutasítás, s így álltak elő a konfliktusok. Ennek ellenére a szellemtörténetben megfigyelhető a demokrácia keresztény öröksége, főleg a jogállamokban. A kereszténység ugyanis általában az alkotmányokkal szemben közömbös volt, ameddig az nem ment át zsarnokságba. A megítélés fő motívuma a közjó biztosítása volt, nem a politikai intézmények rendje. Még a XX. század első felében is a keresztény szociológiai tanítás azt az elvet képviselte, hogy egyenlő távolságra tartja magát a politikai rendszerektől. De a polgárok egyenlő részvétele a demokratikus rendszerben logikus következménye volt az emberi jogoknak és a keresztény emberképnek. XII. Piusz óta a szociális tanítás politikai etikájának középpontjában állt a személy méltósága és szabadsága, s ez állandósult a keresztény kulturkörben. A keleti ortodox kereszténységben azonban még problematikus maradt az Egyház és a demokrácia viszonya.

Ami a hatalom megosztását illeti, az szintén a nyugati keresztény kulturkörben alakult ki, s innen terjedt el az egész földön. A hatalom megosztása egyúttal korlátozást is jelentett, s ez volt az első lépés az egyházi és a világi hatalom megkülönböztetéséhez, illetve szétválasztásához. A jogállami demokráciában a megosztás többet jelentett a megkülönböztetésnél, hiszen magával hozta a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom kölcsönös ellenőrzését. Ezzel a visszaélés lehetőségét akarták csökkenteni. Ahol mégis jelentkezett a visszaélés, annak káros következményeit jobban lehetett enyhíteni. A hatalom megosztásának fogalmában annak felismerése a keresztény örökség, hogy az emberi természet ambivalens: az ember építhet és rombolhat, a hatalmat használhatja a közjó fejlesztésére vagy károsítására. Ahol a megosztást elméletben és gyakorlatban elutasították, mint a parancsuralmi rendszerekben, ott az ember személyes méltóságával együtt a kereszténységet is támadták.

Ami végül a világi társadalmat illeti, ott is lehet keresztény örökséget találni. A civil társadalom fogalma relative újkeletű, s valójában a tudatos és aktív polgári társadalmat jelölik vele, ahol az emberek az államhatalomtól bizonyos mértékben függetlenül szervezik a politikai, gazdasági és kulturális életet, pártokba, szakszervezetekbe és társadalmi csoportokba tömörülve, és úgy támogatják az alkotmányos államot. A civil társadalom a szükséges ellen-partnere a demokratikus államnak. Ez is az ember személyes alkatából folyik, a keresztény szociológia alapelveiből, elsősorban a szubszidiaritásból, a kölcsönös kiegészítés intézményéből, ami szintén a személyes emberkép eredője. Ez ellentmond annak, hogy maga az állam intézzen olyan dolgokat, amelyet kis csoportok vagy szervezetek jól elvégezhetnek.[16] Ez egyébként az egyéni adottságnak is megfelel, hiszen az ember arra van hivatva, hogy kezdeményezzen és teljesítményeivel gazdagítsa az életet.

3. A szociális jogállam. Kereshetjük a keresztény örökséget a modern szociális jogállam eszméjében is. A felebaráti szeretet újszövetségi parancsa megköveteli, hogy a társadalom légkörét átitassa a megértés és a segítés szelleme. A kereszténység már kezdettől fogva törődött a betegekkel, szegényekkel, árvákkal, özvegyekkel. Később szerzetesrendek intézményesen vették át a munkát. A reformáció országaiban a pietista mozgalmak folytatták ugyanezt. A XIX. században a szociális államok kialakulásában sok irányzat vett részt, de az a gondolat, hogy az állam ne csak a jogrendről és biztonságról gondoskodjék, hanem a szegényekről, a betegekről és a munkanélküliekről, s őket is a társadalom tagjainak tekintsék, az kimondottan keresztény hagyomány.[17] A *Rerum Novarum* kezdetű pápai megnyilatkozás az első hivatalos keresztény szociális tanítás, amelyet XIII. Leó adott ki 1891-ben, s abban állást foglalt az „éjjeli-őr-állam" elterjedt felfogása ellen. Az enciklikához az utat Ketteler mainzi püspök készítette elő.[18] Ugyanakkor ezt már a keresztény színezetű pártok is bevették programjukba.

16 Quadragesimo Anno, 79.
17 F. X. Kaufmann, in: Zeitschrift für Sozialreform 34 (1988) 65 kk.
18 Texte zur kath. Socziallehre, Kevelaer, II. 1976, 54.

4. A nemzetközi szolidaritás. Ennek kialakulásában is meg lehet látni a keresztény eszmei tartalmat. A középkori és a korai újkori keresztény államok még nem emlegették a nemzeti határokat, ellenben a XIX–XX. században a nemzeteket relativizáló szolidaritás már keserű és véres tapasztalatok eredménye. Európának és a világnak át kellett menni a háborúk tapasztalatain, ahol még olyan ideológiák és politikai hatalmak domináltak, mint a nacionalizmus, nacionálszocializmus és kommunizmus, amelyek a kereszténységet háttérbe szorították. Éppen ezekkel ellentétben indult el keresztény oldalról a nemzetközi szolidaritás gondolata. A kezdeményezők Konrad Adenauer, Robert Schuman és Alcide de Gasperi voltak. Ők kezdeményezték az európai egyesülést, s utána alakultak olyan szervezetek, amelyek az észak-dél feszültséget akarták enyhíteni.

A keresztény szociális tanítás már előbb hangoztatta, hogy a kölcsönös segítés elve nemzetközi viszonylatban is érvényes. Amit egy ipari társadalmon belül elismernek – vagyis: a jómódúak progresszív adórendszerrel, szociális juttatásokkal és karitatív intézményekkel segítsék a rászorultakat az emberhez méltó élet kialakításában –, az érvényes nemzetközi síkon is.[19] A föld javainak egyetemes rendeltetésük van, a nemzetek kölcsönösen függnek egymástól, a népek, kultúrák és vallások kötelesek együttműködni a béke, az igazságosság és az emberi nem egysége érdekében, aminek különben az Egyház jele és eszköze.[20]

A keresztény szociális tanítás rámutatott arra is, hogy a fejlődő országok maguk vegyék kezükbe a felelősséget jövőjükért.[21] Az ő viszonylatukban is érvényes a kölcsönös kiegészítés elve. A külső segítéshez az kell, hogy bennük is legyen kezdeményezés. A diktatórikus politikai rendszereket át kell alakítani demokráciává, mert a polgárokban levő képességek csak igy bontakozhatnak ki. Jogbiztonság és az emberi jogok érvényesülése nélkül, továbbá a politikai hatalom demokratikus befolyásolása nélkül nem gondolható el gazdasági és kulturális fejlődés. A keresztény szociális tanítás elutasítja mind a marxista jellegű függőséget, amely az osztályharcot nemzetközi síkra

19 Populorum Progressio, 59-61.
20 Lumen Gentium, 1.
21 Populorum Progressio, 77.

is átviszi, mind pedig a korábbi liberális felfogást, amely a fejlődő országokat magukra hagyja, az erős államoknak pedig megengedi a nemzetközi rendőrszerepet.

Az észak–dél-konfliktus legyőzése érdekében el kell ismerni, hogy a keresztény kultúrkörbe eső államokban is a fejlesztési segítség alul marad az általuk megígért mértéken, és nehezen figyelnek oda, az észak–dél-konfliktus elmélyülésére. Bár vannak kivételes intézmények is, mint pl. a német *Misereor* vagy *Brot für die Welt,* s ezek szép eredményeket mutatnak fel.

5. A szociális piacgazdaság. Az alkotmányos rendnek szüksége van megfelelő gazdasági rendre. Ma ezt széles körben szociális piacgazdaságnak nevezik. Található ebben is keresztény hagyomány? Csak sok tekintetben differenciált választ lehet adni. A szociális piacgazdaság, mint gazdasági rendező fogalom, csak fél évszázadra tekint vissza. Előzményei olyan gazdasági rendszerek voltak, amelyek vagy zabolátlan szabad versenyen alapultak, vagy a verseny kizárásával központi állami vezetés alatt állottak. A szociális piacgazdaság mindkettőtől elhatárolja magát. A szabad versenyt össze akarja kötni a szociális biztonsággal úgy, hogy állami kerettörvényekkel biztosítsa mind a piacnak, mind a szociális igazságosságnak az előnyeit. Így emberhez méltó élethez juthatnak olyanok is, akik a teljesítmény versenyében nem vehetnek részt.

Az elgondolás elindítói Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke s más neves szociológusok és teológusok voltak. Ők mint nemzetgazdászok képviselték a keresztény örökséget. A két nagy keresztény egyház azonban, a katolikus és az evangélikus, egészen a 80-as évekig nem nagyon tudott mit kezdeni a szociális piacgazdasággal, s a nehézségek máig sem tűntek el egészen. Bár már vannak szociáletikusok, akik rámutatnak arra, hogy a szociális piacgazdaság benne van a keresztény emberkép és a szolidaritás logikájában,[22] de az egyházakban hosszú ideig olyan szemlélet uralkodott, amely nem annyira a termelési feltételekre és a teljesítmény igazságosságára figyelt, hanem csak az igazságos, illetve egyenlő elosztásra. A piac és a verseny még úgy szerepelt, mint az egoizmus és a rámenősség

22 Katolikus oldalról: Josef Höffner, Wilhelm Weber, Anton Rauscher, evangélikus oldalról: Martin Honecker és Trutz Rendtorff.

azokkal szemben, akik nem tudtak a versenyben részt venni. Az egyházi tényezők igazában csak 1991-től kezdve fogadták el a szociális piacgazdaság elveit, mint olyan gazdasági rendszert, amely beleesik a keresztény szociális tanítás vonalába. A Katolikus Egyház ezt a felfogást – anélkül, hogy nevén nevezte volna – a *Centesimus annus* kezdetű enciklikával tette magáévá, 1991 május 1-én. Amit ebben II. János Pál pápa a piac, a nyereség, a vállalkozás és az állam szerepéről mond, az megfelel a szociális piacgazdaság fogalmának,[23] s ezeket az elveket ő már igazában egy fél évvel előbb is hangoztatta. Az új német nagykövet megbízólevelének átadásakor, 1990. november 8-án ezeket mondta: „A szociális piacgazdaság, amelyet az önök országa – a társadalom szegény rétegeire való tekintettel is – ezekben az években megvalósított és tökéletesített, sikeresnek mutatkozott, mint állami berendezkedés."[24] A német evangélikus egyház szintén 1991-ben nyilatkozott a szociális piacgazdaság mellett a *Gemeinwohl und Eigennutz* című deklarációjában.[25] De bármennyire örvendetesek voltak ezek a dokumentumok, meg kell állapítani, hogy az egyházak itt a német alkotmányos rend sajátságaiból tanultak. Elismerték, hogy az emberhez méltó életfeltételek nemcsak az egyéni magatartástól és erényektől függenek, hanem a társadalmi struktúráktól is. Meglátták, hogy a szociális tanításnak a struktúrák etikáját is tartalmaznia kell.[26]

Másrészt a szociális piacgazdaság olyan előzményeken nyugszik, amelyekben a keresztény örökség szintén megmutatkozik. A gazdasági rend minden modelljének megvan a határozott elképzelése a munkáról, a tulajdonról és magáról az emberről, mert ezek a társadalmi és gazdasági rend kérdéseit előre befolyásolják. Ebben a szemléletben a munka olyan tevékenység, amely által az ember részben a természetet alakítja és hozzáidomítja szükségleteihez, másrészt javakat és szolgáltatásokat termel a szükségletek kielégítésére, s ezáltal magát is kibontakoztatja: kifejezi értelmes uralmát a föld felett. Ebben benne van a világ pozitív szemlélete is: a világ úgy szerepel, mint alakítandó feladat. A magántulajdon pedig – beleértve a termelőeszközök birtok-

23 A „Soziale Marktwirtschaft" elnevezést egyes nyelvekre nehéz volt lefordítani.
24 II. János Pál, Centesimus Annus, 34, 42, 43, 48.
25 In: Der Apostolische Stuhl, Köln 1990, 1122.
26 Eine Denkschrift der EKD, 1991, 33–59.

lását is – eszköz a felelős életalakítás szabadságához. A magántulajdon az emberi teljesítmény gyümölcse, de van közösségi rendeltetése is, mert hozzá kell járulnia a közjóhoz. Az emberkép középpontjában pedig a szabad, érdeklődő, kezdeményező, tulajdonra vágyó, felelős és teljesítőképes személy áll, aki kész és alkalmas arra, hogy életének fenntartásáról gondoskodjék. Ennek a felfogásnak az antropológiai előfeltételéhez tartozik a felismerés, hogy az emberi tudás mindig és mindenütt tökéletlen, az akarat pedig ambivalens, ezért nem mindig megfontoltan cselekszik. Ezért, amikor a piacot követi, akkor a közjónak használhat is és árthat is. Az állam ellenőrző, rendező és irányító funkciójára tehát szükség van, s azzal az állam az emberi cselekvést gyümölcsözőbbé teheti, az ártalmat pedig gyengítheti. Ezekben az utalásokban kell felismerni a keresztény hagyomány elemeit.[27]

Az alkotmányos rendszer alapjainak tárgyalásánál tehát kitűnt, hogy annak lényeges elemei benne vannak a keresztény hagyományban. A jogállami demokrácia, az emberi jogok, a hatalom megosztás, a civil társadalom, a szociális piacgazdaság, a nemzetközi szolidaritás mindazt a személyes emberképet hordozzák, amelyet a kereszténység adott a világnak. Ezért az alkotmányos államnak nem kell a kereszténységgel szemben védekeznie. Inkább forrásként kell felhasználnia, nehogy az alkotmányos állam pusztasággá, gulággá vagy koncentrációs táborrá váljék. Már Krisztus kijelentette, hogy a keresztény igazság szabaddá tesz és elvezet az emberhez méltó berendezkedéshez.

Fordította: Gál Ferenc

27 W. Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, 1979, 186.

Jose PUCELJ

Egyház és állam

A kommunista uralom összeomlása után még sok helyen megmaradt a vita az Egyház és az állam viszonyáról. Olyan kérdések nyomulnak előtérbe, mint a hitoktatás, az egyházi intézmények visszaadása és az Egyház szerepe a társadalomban. Egyesek attól félnek, hogy az Egyház azt a világnézeti monopóliumot akarja magának megszerezni, amit eddig a marxista ideológia töltött be. Mások úgy gondolják, hogy a vallás szükséges rossz, amit nem kell megtiltani, de megfelelő helyre kell szorítani, mint például amikor a dohányost megkérik, hogy fáradjon ki az erkélyre. Ugyanakkor megállapítható, hogy a vitában még az Egyház és az állam fogalmát sem tisztázták. Jelen esetben a II. Vatikáni Zsinat megállapításaira hivatkozunk.

1. Történeti visszatekintés. Az első keresztények az államot is úgy tekintették, mint Istentől adott intézményt.[1] Pál apostol a Timóteusnak írt levelében meghagyja, hogy az állami vezetőkért is imádkozzanak.[2] Világi dolgokban elismerték az államhatalom jogát, ami azonban nem jelentette, hogy ez a hatalom nem volna köteles a keresztény élet számára megfelelő teret biztosítani. Ugyanakkor a keresztények ellene mondtak a császár istenítésének. A Római Birodalom a maga részéről elismerte a különböző vallásokat, de az ország egysége érdekében megkövetelte, hogy a császárt isteni kultuszban részesítsék, és ezzel elismerjék abszolút hatalmát. Az üldözések főleg azért törtek ki, mert a keresztények ezt visszautasították. Viszont az apologéták, mint Justinus, Órigenész és Irenaeus kifejezésre juttatták a keresztények hűségét az államhatalom iránt, és igyekeztek igazolni, hogy a keresztény hit nem veszélyezteti a birodalom egységét, hanem inkább erősíti.

---

1 Róm 13,1, R.Sebott, Kirche und Staat, Frankfurt 1976, 82.
2 1Tim 2,2.

Nagy Konstantin megtérésével fordulat állt be: egyrészt az Egyház polgárjogot, majd több kiváltságot kapott és ezzel segítette a birodalom ügyét, másrészt a császár engedményei magukkal hozták az Egyház belső ügyeibe való beavatkozás lehetőségét. II. Konstantin császár pl. 353-ban, az Arles-i zsinaton elérte, hogy a résztvevők elítélték Athanáziosz alexandriai püspököt, mert az ariánusokkal szemben védelmezte a hagyományos hitet. A császártól való félelemből még a pápai követek is aláírták a határozatot. Jovianus császár azonban már nem kedvezett az ariánusoknak, s akkor több püspök, aki azelőtt Athanásziosz ellen szavazott, most az új császár vonalába állt. Érthető, hogy akik nehéz időkben is hűségesen kitartottak az Egyház hite mellett, irónikusan megjegyezték: „Hol marad a Krisztusba vetett hit és a neki kijáró hódolat, ha akadnak püspökök, akik a császár kedvéért ma katolikusból eretnekek lesznek, holnap pedig eretnekből újra katolikusok?"[3]

Theodosius császár alatt még szorosabb szövetség jött létre az Egyház és az állam között, mert ő 380-ban a kereszténységet államvallássá tette. (Legalábbis azt hitte, hogy azzá teheti. A szerk. megj.) De ebben a korban is akadtak bátor emberek, akik nem vetették alá a kereszténységet az állam érdekének. Ambrus milánói püspök Theodosius császártól nyolc havi vezeklést követelt, mert Szalonikiben egy katonatiszt halálát több ember kivégeztetésével bosszulta meg. Természetesen akkor is voltak gyenge és megalkuvó egyéniségek. Aranyszájú Szent János konstaninápolyi püspököt püspöktársainak egy csoportja letettnek nyilvánította, mert bírálta Arcadius császár viselkedését és a császári udvart. A megokolás ez volt: „A császár Istentől kapott hatalmat a püspökök felett is, fölötte nincs senki, mindenki felett uralkodik és tehet, amit akar."[4]

A középkorban is akadtak teológusok, mint Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás és később Bellarmin Szent Róbert, akik helyeselték az Egyház és az állam közötti szövetséget. Bár mindkettő önálló a maga területén, de mivel a kereszténység az államot segíti, azért az állam köteles védelmezni az Egyházat. Csak a felvilágosodás korában kezdték hangoztatni, hogy az állam gyakoroljon türelmet a vallásokkal

3 Lásd: H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, 1961, 94.
4 U. o. 212.

szemben. Abból indultak ki, hogy minden vallás emberi mű, egyformán jó, s az állam részéről igazságtalanság volna, ha valamelyiknek elsőséget adna. Minden vallásban van valami igazság, azért mindenkinek joga van ahhoz, hogy saját életútját kiválassza. Az állam a hitbeli dolgokba nem avatkozhat bele, és semlegesnek kell mutatkoznia.

Az Egyház ellene mondott ezeknek a követelményeknek. Nem fogadta el azt a vallási relativizmust, amely szerint a katolikus hit is csak egyike lenne az Istent kereső utaknak. Meggyőződése, hogy Krisztus az egyetlen út Istenhez, s ebből következik, hogy az igazságnak előjoga van a tévedéssel szemben. A hitre ugyan senkit sem szabad kényszeríteni, de nem lehet minden vallást egy sorba állítani, akár birtokolja az igazságot, akár nem. XIII. Leó pápa tudatában volt annak, hogy a modern európai állam világnézetileg semleges magatartást mutat, és az *Immortale Dei* kezdetű enciklikában ezt írja: „Ha az Egyház nem is vallja, hogy a különböző vallási formák ugyanazt a jogot élvezik, mint az igaz vallás, mégsem kifogásolja, hogy a kormányok állami előnyök érdekében vagy nagyobb baj megelőzése miatt eltűrnek különféle hagyományokat és szokásokat".[5]

A II. Vatikáni Zsinat új fordulatot hozott az Egyház és az állam viszonyában. Ennek tanúja a vallásszabadságról kiadott dokumentum *(Dignitatis humanae)*, s ebben a személy jogát előnyben részesíti az objektív igazsággal szemben.[6] Míg a korábbi meggyőződés az volt, hogy a tévedést nem lehet egy vonalba állítani az igazsággal, most a személy méltósága a kiemelt téma. Az Egyház továbbra is vallja, hogy a kinyilatkoztatott igazságot képviseli, de tudja, hogy azt mindenki saját szempontjai szerint fogadja el: „Az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy az embernek mentesnek kell lenni akár egyesek, akár csoportok oldaláról jövő emberi kényszertől" (DH 2). A zsinat nemcsak eltűri a hit szabadságát, hanem az emberi személy méltóságával, mint belső joggal alapozza meg. Vagyis az Egyház elismeri a személy jogát, hogy maga döntsön világnézeti kérdésben. Ez viszont nem azt jelenti, hogy az ember önhatalmúlag dönt arról, amiről akar. Erkölcsi kötelessége ugyanis az igazság, keresése, elsősorban a vallási igazságé, amely az élet értel-

5 Immortale Dei enc. I,16.
6 B. Sutor, Politische Ethik, Paderborn, 1992, 168.

mét és célját világítja meg. Arra is kötelezve van, hogy a felismert igazsághoz ragaszkodjék és életét az igazság követelményei szerint rendezze be. Az igazság pedig nem lehet különféle.

2. Az állam és az Egyház viszonya. Itt elsősorban az Egyház küldetését kell tisztázni. A küldetést Jézus Krisztus adta, s ez abban áll, hogy az Evangéliumot hirdetni kell minden népnek. A feladat szellemi, azért szükségszerűen az üdvösség eszközeit kell használni, s ezek messzemenően különböznek a társadalmi eszközöktől. A zsinat minden keresztényt arra buzdít, hogy szeretettel, okosan és türelemmel forduljon azok felé, akik a hit dolgában tudatlanok vagy tévedésben vannak. Mivel az Egyház küldetése kimondottan vallási, azért céljának eléréséhez nem vehet igénybe semmiféle kényszert.

Amikor az Egyházról beszélünk, meg kell látni, hogy azt egyrészt Isten népe alkotja, másrészt hierarchikus tagoltsága van. Minden tag Isten népéhez tartozik, de vannak vezetők: pápa, püspökök, papok, akik a világi hívőkkel együtt irányítják az Egyház életét. Vagyis az Egyház világiakból és a klérus tagaiból áll, s ezt mindenki tudja; de külön hangoztatni kell, amikor az Egyház és az állam viszonyáról beszélünk. Ha a politikát úgy fogjuk fel, mint a közjóról való gondoskodást, akkor világos, hogy ebben az Egyház mint egész érdekelve van. „Az a küldetés ugyan, amit Krisztus az Egyháznak adott, nem a politikai, gazdasági vagy a társadalmi élet területére tartozik, s a cél, amit Krisztus eléje tűzött, szintén vallási jellegű, mégis ebből a vallási küldetésből feladat, világosság és erő sugárzik ki, s ezzel segíti a társadalom felépítését és szilárdságát" (Egyház a világban 42).[7]

Krisztus az egész embert megváltotta, annak testi-lelki dimenziójában. Ezért a hitnek a mindennapi élettől való elszakítása súlyos tévedés lenne. Az olyan keresztény, aki elhanyagolja földi kötelességeit, megszegi felebarátja iránt való kötelességét, sőt az Isten iránt való engedelmességet, s ezzel üdvösségét veszélyezteti. Az evilági feladatok végzésében elsősorban a világi hívők illetékesek. Az állami, a gazdasági élet és a kultúra területén a világiak autonómiával rendelkeznek, ami azonban nem jelenti, hogy a papságtól nem kaphatnának segít-

7 E. W. Böckenförde. in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 15, 53.

séget. Arról van inkább szó, hogy a legjobb megoldást keressék a keresztény bölcsesség és a Tanítóhivatal tanítása szerint.

A politikában az Egyház pluralista magatartást tanúsít, vagyis a világiaknak megvan a lehetőségük, hogy a keresztény álláspontból kiindulva különféle megoldásokat válasszanak. Ezért tartozhatnak különféle pártokhoz.[8] Vagyis a hívők politikai tekintetben ne hivatkozzanak egyházi tekintélyre. Tehát különbséget kell tenni a között, amit a keresztények egyénileg vagy csoportokban mint állampolgárok tesznek saját lelkiismeretük szerint, és a között, amit az Egyház nevében papjaikkal együtt végeznek. Az Egyház ilyen szempontból általában a papoktól semlegességet követel. Ne vegyenek tevékeny részt politikai pártokban és szakszervezetek vezetésében, hacsak az egyházi vezetőség ítélete szerint ez nem szükséges az Egyház jogainak védelmére és a közjó biztosítására. Ilyen helyzetek találhatók Dél-Amerikában, ahol az emberek nagy részének még nincs meg a kellő tapsztalata és tudása, s így jogaikat nem tudják érvényesíteni. Ahhoz is műveltség kell, hogy az igazságos társadalmi berendezkedésért megfelelő módon harcoljanak.[9]

Az állam küldetése ugyancsak tisztázandó. „A politikai közösség a közjó érdekében létezik, belőle meríti teljes igazolását és értelmét, benne gyökerezik veleszületett és saját joga. A közjó pedig magába foglalja mindazokat a társadalmi feltételeket, amelyek között az emberek, a családok és a társulások teljesebben és könnyebben elérhetik végső céljukat" (Egyház a világban 74). Az állam tehát emberi közösség. Az állami közösség azonban nemcsak állami szervezetből áll, hanem társadalomból, kultúrából, gazdasági életből, művelődésből, politikai és társadalmi szervezetekből, amelyek a jogállam keretében sajátos autonómiát élveznek. Az Egyház ezekkel a közösségekkel éppúgy együttműködik, mint az állami szervezetekkel.[10]

Minden állam pluralista, vagyis nincs „felülről" rendelt világnézet vagy vallás, amelyet az állam különösen pártfogolna vagy rákészerítene az emberekre. De természetesen egyetlen állam sem létezhet alapvető értékek nélkül, amelyek az egyes társadalmi szervek műkö-

8 U. o. 100.
9 U. o. 94.
10 U.o. 46.

déséhez alapul szolgálnak. A modern jogállamok hivatkoznak az emberi jogokra, amelyeket az Egyesült Nemzetek Szervezete 1948. december 10-én elfogadott. Ez az a játéktér, amelyet egy demokratikus jogállam nem hagyhat el. Az emberi jogok között van a gondolat- és lelkiismereti szabadság, továbbá a vallás szabad gyakorlása.[11]

Mivel a törvény előtt minden polgár egyenlő, azért könnyen érthető, hogy az államhatalomnak világnézetileg semlegesnek kell lenni, mert a polgárok csak így érvényesíthetik vallási jogaikat. A világi hatalom ezért nem kényszeríthet a polgárokra megfélemlítéssel vagy más módszerrel semmiféle vallási hitvallást vagy annak elvetését, s nem akadályozhatja őket abban, hogy vallási közösséghez csatlakozzanak, vagy azt elhagyják.

Az államban együttélő vallási közösségek sem korlátozhatják egymást. Figyelembe kell venniük a másik jogait és saját kötelességüket mások és a közjó iránt. Azonkívül a polgári társadalomnak is megvan a joga, hogy védekezzék a visszaélések ellen, amelyek a valásszabadság jogcímén adódhatnak. A vallásszabadsággal való visszaélés ott jelentkezik, ahol pl. egy vallási közösség tagjai számára megtiltja az orvosi segítséget vagy szertartásaiba bevesz embertelen módszereket. Az egyházi tanítás különösen kiemeli a szülők jogát a gyermekek vallásos nevelésére, amit az állam nem akadályozhat. A szülők jogát ott is megsértik, ahol a gyermekeket olyan iskolába kényszerítik, amely a szülők vallási meggyőződésének nem felel meg, vagy olyan egységes nevelési formát tesznek kötelezővé, amelyből teljesen hiányzik a vallási oktatás lehetősége.[12]

3. Az Egyház és az állam együttműködése. Bár az Egyház és az állam saját területén független és autonóm, mégis szükség van együttműködésre, mivel mindkettő ugyanazokat az embereket szolgálja. Az ember nincs korlátozva az evilági rendre, hiszen az emberi történelmen belül éli meg örök hivatását.

Az Egyház támogatja mindazt az igazat, jót és igazságosságot, amit az emberiség különféle intézményeiben megvalósít. Amellett gondja van a kitaszítottakra és elhagyatottakra is. Ezen túlmenően munkálja az egyetértést a különféle közösségek és nemzetek között, mivel

11 Emberi jogok deklarációja, art. 18.
12 U. o. art.26.

küldetésénél és természeténél fogva nincs kötve semmilyen emberi formához, politikai, gazdasági vagy társadalmi rendszerhez. Ugyanakkor az Egyház nem vár az államtól semmiféle kiváltságot vagy kedvezményt. Azokban az államokban, amelyekben megszerzett jogai vannak, kész azokról lemondani, ha úgy tűnik, hogy azok miatt tanúságtételének tisztasága kétségbe vonható, vagy a megváltozott körülmények új szabályozást követelnek.[13]

Az Egyház csupán egy jogot igényel: Krisztus Evangéliumát hirdetni, továbbá azt, hogy erkölcsi ítélettel felléphessen az emberi jogok megsértése ellen. Állásfoglalása ez: „Mindig és mindenütt legyen meg a joga, hogy igazi szabadságban hirdethesse a hitet, előadhassa szociális tanítását, akadálytalanul teljesíthesse küldetését az emberek között, és hogy erkölcsi szempontból ítéletet mondhasson a politikai rendszer vonatkozó dolgairól is, amennyiben azt követelik az ember alapvető személyi jogai vagy a lélek üdvössége" (Egyház a világban 76). Ezért nem beszélhetünk az Egyház politizálásáról, ha alapítójához hűen erkölcsi ítéletet mond az Egyház és az állam viszonyáról, ha az nincs összhangban az Evangélium szellemével, vagy akadályozza az emberi társadalom fejlődését. Ha ugyanis az ember vallásos dimenziója tagadhatatlan tény és pozitív érték, akkor joga van a nyilvánossághoz, továbbá ahhoz, hogy tiszteletben tartsák, mint a világnézet szabadságát. A kereszténység mint vallás különben is túlságosan összenőtt az európai kultúrával ahhoz, hogy jogait semmibe vegyék.[14]

Fordította: Győrffy Andrea

13 O. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit, 1985. 103.
14 E. W. Böckenförde, id, m. 82.

Eberhard STRAUB

Világi hatalom és isteni dicsőség

Az Egyháznak nincs kimondott politikai hitvallása. Minden szervezett hatalom evilági képződmény *(figura huius mundi)*, emberi jogú jelenség. Mint ilyen tiszteletet érdemel – mint ahogy az Egyház már a császári Rómának is megadta a tiszteletet – s az Egyház igyekezett is mindig együtt élni a mindenkori hatalmi berendezkedéssel. Egyik államforma sem előfeltétele az Egyház működésének a világban. Krisztus maga elismerte a fennálló rendszert, a Római Birodalmat, s ezzel irányt szabott a kereszténységnek. Az Egyház nem fejezte ki a véleményét, hogy a sok államforma közül melyiket tartja előnyösebbnek. Kapcsolatot tart velük, amíg fennállnak és elismeri a változást is. Az Egyház ellenben ugyanaz akar maradni és teljesíteni akarja küldetését. Igazi politikai teológia tehát nincs, legföljebb felhívás van a keresztényekhez, hogy keresztény módon éljenek, s így járuljanak hozzá a világ megszenteléséhez. A hatalom képviselőivel is csak azért köt szövetséget, hogy tagjai számára biztosítsa a keresztény élet lehetőségét, egyénileg és közösségben. Így a keresztény embernek sincs átfogó politikai feladata. Azt az „egy szükségest" kell keresnie, amit Krisztus emlegetett, s nem szabad véglegesen elvesznie az evilági dolgokban.

A politikai rendszerekben közös az a vonás, hogy nem saját mulandóságukat hangoztatják, hanem inkább azt, hogy sziklára épültek, nem homokra. Ezért szükséges, hogy a mindenkori politikai szervezetet együtt nézzék a világ metafizikai képével. Az állam a változó dolgok folyamatában mégis valamilyen állandóságot akar megvalósítani. Meg akarja örökíteni magát és ezzel tiszteletet ébreszteni maga iránt. A korai Egyház olyan környezetben fejlődött, amely megszokta, hogy a politikai rendet szoros kapcsolatba hozza az istenekkel. Rómának *Jupiter Optimus Maximus* adta a feladatot, hogy a világot uralma alá hajtsa és a népeket a római béke légkörében

egyesítse. A város alapítása óta a rómaiak kegyeletet éreztek az istenek iránt, s úgy gondolták, hogy az ő intelmükre hallgatnak. Ezért kiválasztott népnek tartották magukat. A császár a római nép méltóságát testesítette meg, s hellenista hatásra egyre jobban kivonták őt a profán szférából, s szentnek, isteninek tekintették.

Miután a kereszténységből államvallás lett, csak a keresztet kellett az állami berendezkedés fölé emelni. Mivel az Egyház Istent mindenható Úrnak vallotta, könnyű volt a csaszár földi uralmát Isten irgalmas hatalmával összekapcsolni. A keresztény császár is úgy kezdett szerepelni, mint Isten képviselője a földön, akinek a kezében kard és kormánypálca van, hogy a rossz emberek által okozott gonoszságot megfékezze, s így a birodalmat Isten békés országának előképévé tegye. Ez a kép azonban a császárt is emlékeztette arra, hogy hatalma kapott hatalom, s fölötte áll egy másik tekintély, amelynek számadással tartozik. Csak Krisztusról lehetett elmondani, hogy „győz, uralkodik és parancsol" *(vincit, regnat, imperat)*. Isten országának célja a béke megvalósítása a földön, s ezt csak az isteni igazságosságon belül lehetett kinyilvánítani. Isten képviselőjének ezt kellett szolgálni, ha nem akarta, hogy országa rablók barlangja legyen. Így a *pietas Romana*, a régi istenek szolgálata átalakult az egy Isten tiszteletévé, hogy az ő akarata uralkodjon.

Az egy Istennek megfelelt az egy császár, s az ő országa képe Isten Országának. Akadt is ilyen politikai teológia, de az ilyen azonosítás ellene mondott a háromszemélyű egy Istennek, akinek a földön nem lehet megfelelője. A gondolat tehát téves volt, de olyan korban, amikor az emberek szemlélhető igazságra vágyódtak, s az elvont fogalmaktól idegenkedtek, nem lehetett elkerülni az ilyen azonosító képek használatát. Ezek méghozzá megvilágították a természetes és a természetfölötti rend közötti hasonlóságot is. A képek változtak aszerint, hogy az uralkodót az Atyával, Krisztussal vagy valamelyik erénnyel mérték össze. De mindegyik ugyanarra a tényre mutatott: minden hatalom Istentől van, és a földi uralkodó csak a Mindenható szolgája és annak az igazságosságnak a végrehajtója, amelynek ő maga is alá van vetve.

V. Károly császár és II. Fülöp király olyan trónon ültek, amelynek támláján a fejük fölött Istennek, az Atyának és a Szentléleknek a képe volt kifaragva. Jézus Kriszust kihagyták, mert őt maga a császár vagy

a király képviselte, mint földi helyettese. Az összehasonlítás a Szentháromság hármas tevékenységéből adódott. Fernandez Navarete még 1619-ben is úgy nyilatkozik, hogy amint Isten, a végtelen bölcsesség, a magasabbrendű kormányzásra angyalokat használ fel, úgy az alacsonyabb, földi feladatokra embereket, uralkodókat választ ki. Salvador de Mallea a királyt arra emlékezteti, hogy utánozza a mindenható Istent, aki a Szentháromság egységében dönt el mindent. Így a király is használja fel a bölcsek tanácsát. Ezzel a jámbor szónok arra célzott, hogy az új választott nép, a spanyol, meg fogja találni a tökéletes kormányzást. De hangsúlyozta azt is, hogy a király nem abszolút uralkodó, hiszen alá van vetve a közjónak, s mint Isten megbizottjának azt kell munkálnia.

Ezek a törekvések, amelyek az isteni és a királyi kormányzást párhuzamba állították, ma idegenül hangzanak annak a nemzedéknek, amelytől távol áll a régi szónoki stílus és a felnagyított képek sorozata. A hellenista korban kialakított kép a királyságról a XVIII. századtól kezdve lassan elhalványult ugyan, de még századunkban is visszacseng egyes címekben. Az angol királynő használja az „Isten kegyelméből való uralkodó" és a „hit védője" *(defensor fidei)* címeket, jóllehet mindenki tudja, hogy ezek csak történelmi emlékek. Az is igaz, hogy a jogállam olyan uralkodó alatt, aki mint élő törvény őrzi a törvényességet, nem a szekularizáció és az evilági racionalizmus eredménye, hanem egy ésszerű alapon végbevitt szakralizálásé. Amit a „politikai teológia" határozatlan fogalmakkal kifejezett, az olyan igyekezet, amely az államot közvetlen kapcsolatba akarja hozni az isteni alapítással, pedig az csak az Egyházra érvényes. Az ilyen állam Barbarossa Frigyes óta a pápaság ellenlábasa lett. Az Egyházzal, mint Krisztus Misztikus Testével szembeállítja misztikus jogi közösséget, a birodalmat, amelynek élén a császár áll, mint Krisztus helyettese. Továbbá ha minden hatalom Istentől van és a császár az isteni hatalmi teljesség képmása, akkor nincs is szükség pápai jóváhagyásra vagy koronázásra. Az uralom magától szent, mert Istentől származik, s az ország Isten orazágának földi képe. Így ment végbe a császári hatalom misztifikálása. Ő az új Főnix, amely újraéled, azért méltósága nem hal meg, hanem folytatódik utódaiban. A császár, mint Isten képmása a földön a „jog lelke" vagy az élő jog, s akik segítségére vannak a kormányzásban, elsősorban a jogtudósok, ők az igazság

szentélyének papjai. Az uralkodó születésére nézve ember, de hivatalánál fogva Isten helyettese, s így felette áll az emberi dolgoknak. Feladata az, hogy az „igazság napjának" tükörképe legyen.

A császári birodalom megszentelődött a jog szentsége által. Amikor II. Frigyes Jeruzsálemben magát koronázta királlyá, tovább akarta fokozni az uralkodói hatalom szent voltát. Nyilván erre emlékezett I. Vilmos porosz király is, amikor koronázása előtt ezt a kijelentést tette: „Poroszország királyai a koronát Istentől kapják. Ezért én holnap az Úr oltáráról veszem a koronát és a fejemre teszem. Ezt jelenti az Isten kegyelméből való királyság, és ebben áll a korona sérthetetlen szentsége is."

A pápáknak az Egyház szabadsága érdekében mindenképpen védekezniük kellett az ilyen uralkodói misztika ellen. A Hohenstaufokat pl. viperák fajzataként emlegették, mert meglátták, hogy a szentségre és az Istenre való hivatkozással csak hatalmukat akarták erősíteni. A pápák felülkerekedtek ugyan a Hohenstaufok törekvésein, de magát az eszmét nem győzték le. Lassanként az európai királyok is átvették a stílust, és saját országukban a palotát úgy tekintették, mint a jog szentélyét, magukat pedig, mint az igazságosság napját.

Tehát két nap ragyogott az égbolton. Egyik volt az Egyház, amely nem tudta a világi uralkodókat a „misztikus test" karjává tenni – amivel saját hatáskörén is túllépett –, és kénytelen volt egyességre lépni a világi hatalommal, A másik nap az állam volt, amely szentnek tartotta magát, de csak saját szabadságára gondolt, nem az Egyházéra.

Az Egyház tehát szerződéseket kötött az államokkal, hogy ésszerű módon védje magát az uralkodói mítosztól. A Hohenstaufok után egyetlen állam sem nehezedett úgy a pápaságra, mint a spanyol. A spanyol királyok nem eszmeileg voltak világuralkodók, mint a német–római császárok, hanem valóságban. Kialakították az egyetemes monarchiát, és Spanyolország nap akart lenni, amely a többi országot megvilágítja. Dicsekedtek azzal, hogy mindenkitől függetlenek, még a pápától is, tőlük ellenben népek függenek.

* * *

A spanyol királyok úgy látták, hogy hordozzák az Egyház négy ismertető jegyét: az apostoliságot, az egységet, a szentséget és az egyetemességet, a katolicitást. Rómának tudomásul kellett venni, hogy nemcsak Jakab apostol járt spanyol földön, hanem Péter és Pál is. Sőt a monda szerint ott Jézus születésekor minden pogány templom összedőlt. Mindez azt jelentette, hogy Spanyolország már akkor is a kereszt árnyékában élt, amikor Krisztus keresztje még nem is létezett, hiszen Isten a teremtést Spanyolországgal kezdte. A három király Cadizból indult el Betlehembe, hogy hódoljon a Messiás előtt. Isten az ő népüket azért választotta ki, hogy, hagy rajta keresztül terjessze ki igazságosságát a földre. A spanyol király Juda oroszlánja, s kötelessége minden tévedést és eretnekséget legyőzni. V. Károly volt az új Dávid, II. Fülöp az új Salamon, s trónjuknak is örökre meg kell szilárdulni.

Az idő fölé emelkedő trónnak megfelelt a palota is, mert abban a *sol justitiae,* az igazságosság napja nyilatkozik meg. Egy korabeli rajongó hazafi így lelkesedik: „Ez a palota sok nemzet anyja, két világ napja, sok királyság középpontja, a két India gyöngye, az élő Főnix fészke, a katolikus nap ragyogása, amelyet sugarak és ragyogó pajzsok vesznek körül: II. Fülöp teljesen átélte hivatalának szentségét. Madridi székhelyét kiegészítette egy másikkal, egy ideális várossal, amely a mennyei Jeruzsálem hasonmása akart lenni. Az Escoriál a „katolikus Salamon" alkotása, s célja az, hogy tükrözze a királyi hatalmat és a katolikus vallás diadalát. A késői ókor óta megvolt a rivalitás a világi és az egyházi hatalom között. Miközben Rómában a Szent Péter templom kupolájában a pápa lelkiekre szűkített világhatalmának a képét alkották meg, II. Fülöp, aki V. Károlytól örökölte a „Jeruzsálem királya" címet, olyan palotát építtetett, amely végérvényes összegezése akart lenni a királyi-politikai vallásosságnak. Ő maga nem volt császár, ds a „legmagasabb" császári családból, az „Ausztriai házból" származott, s a régi felfogás szerint az már császárnak számított, aki legalább három királyság felett uralkodott. Amellett ura volt a két Indiának és a még fel nem fedezett területeknek. Fiát és unokáját, III. és IV. Fülöpöt alkalomadtán Amerika császáraként ünnepelték. Fülöp ezért nem annyira saját személyét tartotta fontosnak, hanem királyi méltóságát.

Az Escorial az Ibér-félsziget közepén épült egy magaslaton, hogy a király távol legyen a lapos földi élettől és közel Istenhez. Onnan

országát is jobban áttekinthette. Amellett az Escorial ugyanazon szélességi fokon fekszik, mint Róma. És ha Krisztus Egyháza sziklára épült, akkor ez a templom és palota sem maradhat el mögötte. Benne a király úgy mutatkozik meg, mint az igaz hit védelmezője. Azért is használtak kemény gránitköveket az építkezéshez, hogy időtálló legyen. A dóroszlopokkal pedig a hősiességet és a szentséget akarták kifejezni.

Az alapkőletétel a Tridenti Zsinat utolsó napjaiban volt, amikor az egyházi tanítást megerősítették. Bár Fülöp késlekedett kihirdetni a zsinat határozatait, s ezzel is saját hatalmát akarta kiemelni, de az ellen nem volt kifogása, hogy a templomot és a kolostort abban a szellemben rendezzék be, s ezzel hozzájárult a hitújítók által megzavart egyházi tanítás kifelé való tükrözéséhez. Hiszen itt tanúskodtak az Eucharisztia tiszteletéről, Mária és a szentek tiszteletéről, s tanúsították az imádkozó Egyház jelenlétét a világban. A templomot Szent Lőrinc vértanú tiszteletére szentelték fel, aki a tévtanítók elleni küzdelemben tűnt ki.

Az Eucharisztia az isteni Főnix-madárra utal, amely meghal és újraéled, feláldozza magát és győzedelmeskedik, s a kiengesztelődést jelző szivárvánnyal együtt azt jelenti be, hogy Isten irgalommal fordult a világ felé és békét ígér örök országában, amelynek előképe a spanyol Főnix békéje. Ez az ország fiaiban mindig újjáéled és magába gyűjti a jóakaratú embereket, a tévelygőket pedig saját hitvallása által elvezeti az igazságra. A palotában levő jelképek összefüggését egy művészettörténész így foglalja össze: Amikor a király felébredt, hálószobája ablakán keresztül beláthatott a kápolnába, s láthatta az Oltáriszentséget a tabernákulumban, amelyet a felkelő nap éppen bearanyozott sugaraival. Az üdvösség napjának képét a természetes fény tette láthatóvá. Az üdvösség azonban kapcsolatos az igazságossággal, amely fölött a király őrködik. Ő orvosa népének és egyúttal egész tiszteletével fordul az isteni Nap felé.

Az Eucharisztia előtti örökimádást erősíti a császárnak, a királynak és feleségüknek meg Don Carlosnak imádkozó alakú szobra a főoltár előtt. Minden templom tabernákulum, Krisztus síremléke és egyúttal győzelmének is jele, hiszen feltámadásában uralkodik a halál felett is. Ezért a kolostor temploma egyúttal az uralkodók temetkezési helye is. Ők is meghalnak, de jámbor utódaikban újra meg újra megelevenednek. V. Károly koporsóját úgy helyezték el, hogy feje és szíve a misét

mondó pap lába alatt legyen, amikor a főoltárnál celebrál. Tehát jelképesen halálában is belekapcsolódik abba a szent szertartásba, amit a szerzetesek végeznek. Mindez arra is emlékeztet, hogy a spanyol uralkodónak okosan és igazságosan kell végeznie feladatát és világosságot kell hoznia a sötétségbe. A kolostori palotának szilárdnak kellett lennie, mint az Egyház dogmájának, ami szintén arra mutatott, hogy a spanyol óriás védi az Egyházat.

A király mint a jog papja, egyébként szerény szobában lakott. A pompa az isteni felségnek szólt. De a világi pompa visszatartása miatt a király fensége méginkább kiemelkedett, éppen titokzatossága miatt. A királyban ugyanis isteni titok valósul meg. Bár ő is ember, halandó, és alá van vetve a bűnnek, szent hivatalában mégis Isten helyettese, s feladata az, hogy a világban rendet teremtsen. Azért körülötte helye van a tudománynak és a művészetnek. A könyvtár, az ország kimerítő leírását célzó munka, a papképzés, a kórház, mind a tudósok együttlétét hirdetik, s a királynak szüksége van rájuk, hogy bölcsen uralkodjon. Egyúttal igazolják a világi értelem szövetségét a hittel, a humanizmussal és a kereszténységgel. A király maga is törekszik a tudomány elsajátítására, mert az egyúttal út Isten megismeréséhez.

A templom, a kolostor, a palota és a könyvtár együttese emlékeztet Salamon templomára és Ezekiel próféta látomására. A tudósok megmagyarázták a királynak és az építészeknek, hogy a régi salamoni templom nem felelt meg annak a képnek, amelyet Ezekiel próféta leírt, de ebben az új alkotásban minden együtt van, sőt felelevenedik az a klasszikus művészet is, amelyet Vitruvius leírásából ismerünk. Ez az együttes a kegyelem törvénye alatt alakult ki, és abban közös Salamon templomával, hogy külön egy magaslaton áll, magán templom és mégis egy ország temploma, s nem utolsósorban az Isten kegyelméből való királyok temetkezési helye. Dávid és Salamon újra megjelennek az új uralkodókban, akik beöltöznek Jézus Krisztusba, a kegyelem törvénye alatt állnak, s megvalósítják a *pietas austriaca*-t, a királyi család hagyományos vallásosságát, amelyben nagy helyet kap az Eucharisztia tisztelete is. Közvetlen kapcsolatban állanak a Dávid házából való Jézus Krisztussal, a világ Megváltójával és őt képviselik a földön; igazságos és szent tettekkel örökítik meg nevüket Jézus Krisztus követésében. Mindig meg kell mutatniuk, hogy képesek magukat legyőzni a szentté és hőssé válás érdekében.

Azokban a megfeleltetésekben, amelyekkel a királyság magát szakralizálta, a teológia láthat valamilyen önmegszentelést, önmegváltást. Ám ez nem a teljes valóság. Az Isten kegyelméből értelmezés egyúttal korlátozást is jelentett, sőt figyelmeztetést, hogy a hatalom istenítésétől az uralkodók rettenjenek vissza, hiszen felelősséggel tartoznak annak, aki a hatalmat adja. A teológusok egy percig sem kételkedtek abban, hogy a királyt is a törvény bilincsei között kell tartani. Csak a szent igazában fönséges – ahogy ezt már Schiller is tudta –, ezért volt a fölséges is szent. A fölséghez személy tartozott, mert csak a személy képviselheti a személyes Istent. A fölség képviselete az államot is megmentette attól, hogy puszta elvonatkoztatássá váljon. A használt képek, allegóriák és szemléltetések a politika rendjébe tartoznak, ugyanakkor utalnak arra, hogy a politikának is lehet vallásos és erkölcsi színezete. Ezért ezeket a képeket ismerni kellett, hogy a királyi államot helyesen értelmezzék. A politikai szervezkedésről való elképzelés strukturája megfelelhet egy kor metafizikai világképének, mert a hasonlatokat onnan veszik, de azt még nem kell úgy magyarázni, mint politikai teológiát. Az a világ vallásos magyarázatából folyik, ami nem annyira fogalmakkal dolgozik, mint inkább meglepő mozzanatok kifejezésével.

A mai politikai teológia más úton jár, mert a mai politikai rendszerek a maguk elvontságában és összekuszáltságában nem hozhatók kapcsolatba a teremtő és bírói jogokat gyakorló Istennel és annak földi képviselőjével. A politikai rendszer evilági, áttekinthetetlen szervezetekben és ideológiákban nyilvánul meg, s ezekből nem vezet út az ember felsőbb rendeltetése felé. Ezért az úgynevezett politikai teológiának nem sok köze van a teológiához. Inkább annak ellenlábasa, hiszen tárgya a magát megváltani akaró, hatalomra törő ember. Itt nincs hely az ünnepi hasonlatok alkalmazására, hiszen a mindenható ember szakadékában a gonoszság leskelődik, és a sötétség nem szereti a világosságot.

Fordította: Győrffy Andrea

Siegfried WIEDENHOFER

Beszélhetünk-e politikai teológiáról?

A keresztény teológia keretei között van-e egyáltalán helye az úgynevezett „politikai teológiának"? Az elnevezés néhány évtizede feltűnt, szerzők és könyvek hirdetik, de az igazi válasz a fogalom pontos meghatározásától függ. A katolikus teológusok ma legalább abban egyetértenek, hogy mind a politika és a vallás összekeverése (szakralizált politika vagy politizált vallás értelmében), mind a vallás és a politika szétválasztása (egy világiak nélküli vallás vagy vallás és etika nélküli politika értelmében) elkerülendő. Azaz elméleti megfogalmazás, hogy a vallás maga politika, azaz közügy, a politika pedig rászorul a vallásra – a kettő összekeverése nélkül – elfogadhatónak látszik, mint a politikai teológia kifejeződése. A 60–70-es években gyakorlatilag az „új politikai teológiáról" folytak viták és azok is ilyen keretek között mozogtak.[1] Egyrészt arról volt szó, hogy el kell kerülni az újkori „Egyház–állam-dualizmust." Amikor Henri de Lubac a *Catholicisme* című könyvében a dogmák társadalmi hatását kereste, rámutatott arra, hogy a modern korban az Egyháztól való idegenkedés oka nemcsak a múltból eredő szervezeti forma volt, hanem a benne túlsúlyra jutott spiritualizmus és individualizmus is. Ezt kérdezi: „Hogyan tud egy olyan vallás, amely nem mutat érdeklődést a földi jövő és az emberi szolidaris iránt, olyan eszményt képviselni, amely képes volna a mai embereket tömöríteni?"[2]

Másrészt a vallás és a politika kapcsolata ellen – a kettő autonómiájának nevében – azt hozták fel, hogy azzal összekeverik a vallást és a politikát, és így a haladónak mutatkozó baloldali politikai teológia sem

1 Lásd: J. E. Metz, Glaube, in Geschichte und Gesellschaft, 1992.
2 H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln, 1973, 13.

jobb, mint konzervatív-jobboldali elődje.[3] A délamerikai „felszabadítás teológiájában" a vallás és a politika viszonya méginkább radikalizálódott, amennyiben az ottani értelmiségiek a nekik elméletinek látszó európai teológiával szembeállították a vallás és a politika konkrét együttműködését a szegények felszabadítása érdekében.[4] Az eddig kizárólag nyugati keretek között lezajló viták helyett most kezd egy világméretűnek nevezhető irányzat kialakulni.[5] A megfontolandó problémák tehát sokrétűek.

1. Világviszonylatban van-e összeütközés a kultúrák és a vallások között? Az amerikai Harward egyetem politológusa és a kormány külpolitikai tanácsadója, Samuel Huntington, 1993-ban elindított egy vitát arról, hogy a világpolitika új fázisba jutott. A modern világban először kialakultak az uralkodók közötti konfliktusok, majd a nemzeti államok ellentétei, azután az ideológiák, de ezek mind a nyugati kultúra területén játszódtak le. A mostani kibontakozó küzdelem világkonfliktussá kezd fajulni.

A kultúrák és a vallások közötti különbségek az alapvetők közé tartoznak, s ezek Huntington szerint a jövőben még fontosabbak lesznek, mert a gazdasági modernizálás és a társadalmi változások egyre többet elvesznek a hagyományos lelki identitásból. Úgy látszik, hogy csak a fundamentalista vallásosság tud új identitási alapot nyújtani. Az pedig áttöri a nemzeti határokat. Éppen az a tény, hogy a kelet–nyugati konfliktus megszűnése után a nyugat és az észak a politikai és gazdasági hatalom csúcsán áll, a nem-nyugati kultúrákat arra ösztönzi, hogy jobban visszatérjenek saját ősi gyökereikhez, és elérjék a társadalom ázsiai, hindu, orosz vagy iráni jellegének elismerését.[6]

Ha Huntington elgondolása helyes, akkor érthető, hogy ilyen helyzetben a megoldás csak a vallási-politikai fundamentalizmus vagy a liberalizmus lehet. Vagy igyekezni kell a politikai-gazdasági önállóságot határozott kulturális-vallási identitással biztosítani, s akkor a konfliktusok erősödnek, vagy pedig meg kell kísérelni a partikuláris kultúrát, és ebből a szembenállásból a vallást kikapcsolni. De akkor, úgy látszik, el kell fogadni, hogy mindezek áldozatává válnak a nyugati technikai-tudomá-

3 R. Hofmann, Gottesreich und Revolution, Münster, 1987.
4 Gutierréz, Theologie der Befreiung, Mainz, 1972.
5 M. Featherstone, Global Culture, London, 1991.
6 S. P. Huntington, The Clash of Civilisation, in: Foreign Affairs 72 (1993, 22–49)

nyos civilizáció uniformizálásának. Az európai modernség, amely lényegében a vallásháborúkból nőtt ki, egyszer már megkísérelte a második utat.[7] A kultúrának és a vallásnak a politikai jelentősége a jövőben így, vagy úgy, még növekedni fog. A politikai teológiának melyik formája lesz képes elkerülni ilyen politikai és gazdasági feszültségek között a fundamentalizmus és a liberalizmus alternatíváját?

2. A kultúraközi és vallásközi bonyolult kapcsolatok megtapasztalása. Eddig a politikai teológia olyan értelemben volt Európa-központú, hogy kimondottan nyugati összefügésekben jelentkezett, és csak az újabb kor szocializmusának, liberalizmusának, konzervativizmusának vagy totalitarizmusának az alternatíváit tanulmányozta. Nagyrészt ugyanaz a helyzet a felszabaditás teológiájával Dél-Amerikában is. A most elinduló világméretű kulturális és vallási kapcsolatok keretében azonban megmutatkozik, hogy a vallási tapasztalás alaptípusai nagyon különbözők,[8] és ezért a vallás és a politika kapcsolatában is nagyon különböző formák lehetnek.[9]

Az ókori mitikus vallásokból és kultúrákból való kitörés (Kr.e. 800–200) vallás tipológiailag legalább három különböző formát mutatott: emberközpontút[10] a történeti vallásokban (zsidóság, kereszténység, iszlám), lélekközpontút a misztikus-lélektani színezetű vallásokban (hinduizmus, buddhizmus, gnózisz) és kozmoszközpontút a kozmikus vallásokban (taoizmus, konficianizmus, sintoizmus, afrikai és ausztráliai törzsi vallások). A misztikus-lélektani vallásosság adja a nagy ázsiai vallások (hinduizmus, buddhizmus) egységes hátterét. A középpontban az identitás megtapasztalása áll. Az egyén elmerül az „egynek" (ami egy vagy minden?) terngerében, vagy titokzatosan egyesülni akar vele. A végállomás a beolvadás és az egység. A kozmikus-társadalmi vallásosság a távolkeleti vallásokat jellemzi (taoizmus, sintoizmus, konfucianizmus). A vallási tapasztalás eszköze és célja a világ, annak harmóniája és polaritása (yin és yang). A nyugati vallások (zsidóság, kereszténység, iszlám) célja a történeti-személyes

7 R. Koselleck, Kritik und Krise, Frankfurt, 1976.
8 M. Eliade, Kosmos und Geschichte, 1976.
9 M.I. Stackhouse, in: The Encyclopedia of Religion, 11, 408 kk.
10 Vagy Isten-emberközpontút, hiszen a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban az ember csak Istentől tudhatja meg, ki is az ember valójában. (A szerk. megj.)

vallásosság. Itt az ember először passzív: Isten cselekvését kell tudomásul venni a világban és a történelemben. De az üdvösség megköveteli a szabadakaratú választ az isteni felhívásra. A hit tehát út és cselekvés egyszerre.

A politikai teológia, amely meg akarja magyarázni a vallás és a politika viszonyát, ezeknél az alaptípusoknál természetesen különböző vonásokat mutat. Egyúttal most kezdik azt is felmérni, hogy a kereszténység politikai teológiának világviszonylatban milyen hatása van a világ problémáinak megoldására.[11]

Hasonló sokféleségbe ütközünk akkor is, ha a kereszténység nagy ágait nézzük: a katolicizmust, a protestantizmust és a keleti ortodoxiát. Az ortodoxiában más az egyházak és az állam viszonya, mint a nyugati egyházak esetében. Sőt nyugaton is van különbség. Max Weber pl. megállapítja, hogy a világ felé fordulás etikája és a vallási aszkézis más a katolikusoknál és a protestánsoknál.[12]

3. A modern kor ambivalenciája és pluralizmusa. Az újabb politikai teológia úgy értelmezte magát, mint a hit és a politika viszonyára vonatkozó reflexiót, az újkor és a felvilágosodás látókörében. Ezzel hermeneutikai célt is követett, vagyis a keresztény tanítás politikai jelentőségének és funkciójának a megállapítását, azonkívül egy hitvédelmi célt: a valláskritikával átszőtt újkori gondolkodásba újra belevinni a keresztény tanítás hatását a társadalmi életre. Közben azonban a modernség ambivalenciája is egyre jobban kitűnt,[13] s ebben a politikai teológia új kihívást látott.[14] Azonkívül a modern világ egyre inkább úgy jelenik meg, mint pluralisztikus terv, ezért a vallás és a politika is új viszonyban jelentkezik. Például Franciaországban a „felvilágosult" értelmiség harca az egyházi konzervativizmus ellen, Németországban az absztrakt idealizmus ütközik az állam igényével, hogy a társadalom partikuláris érdekeit képviselje. Az Egyesült Államokban a modernség nemcsak a pragmatizmus és az idealizmus ütközésében jelentkezik, hanem a puritanizmus formáiban is.[15] Az

11 Lásd: A. Pieris in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 66 (1982) 5–33.
12 R. Münch, Die Kultur der Moderne, Frankfurt 1984.
13 Lásd: J. Lyotard, La condition postmodern, Paris, 1979.
14 M. K. Taylor, Remembering Esperanza, Mary Knoll, 1990.
15 R. Münch, Die Struktur der Moderne, Frankfurt 1984.

ilyen különböző nyugati összefüggésekben természetesen a politikai teológia is más vonásokat mutat. Amit Franciaországban mint forradalmi eszményt mutatnak be, arról Németországban mint elvont elvekről vitatkoznak, Amerikában pedig úgy kezelik, mint a civil vallás gyakorlati kérdését.[16]

Korunk eszmeiségének ezek az eltolódásai arra is hatással vannak, hogy hagyományos hitünket hogyan fogadjuk be és hogyan alkalmazzuk. Ilyen pluralisztikus összefüggésben pedig nem elegendő a hagyományból olyan tételeket kiragadni, amelyek saját politikai érdekeinket legjobban szolgálják, vagy megfelelnek a liberalizmus értelmében vett vallási autonómiának, s elválasztják egymástól a vallást és a politikát, s ezzel esetleg tápot adnak a fundamentalista törekvésnek. A hagyományos keresztény hitet a maga sajátos strukturális egységében kell az új törekvésekkel szembeállítani, mind elméletileg, mind gyakorlatilag.

4. A vallás és a politika szerves teológiai viszonya. A vallás-tudomány képviselője, Mircea Eliade, az ókori vallási tapasztalás dialektikus alapstrukturájának mondta a *hierophania*-t, a „szent" megjelenését a világban, s ez valójában minden vallási tapasztalásra érvényes.[17] Mindig két meghatározó jegy találkozik bennük: 1. az isteni, a szent, a szabadító megmutatkozik a világban és a történelemben, sőt a világ és a történelem közvetítésével (ezért ott megvan a világ és az istenség valamilyen azonosítása), 2. az isteni, a szent, szabadító nem a világ (ezért feltételezik Isten és a világ különbözőségét).

Az igazi vallási tudatban tehát egyrészt ott van a meggyőződés arról, hogy a földi világ az isteninek jele és tanúja lehet, vagyis hirdeti, hogy Istentől jön és hozzá vezet, ezért Istenről lehet beszélni, s az ő nevében lehet tanúskodni. De az igazi vallási tudatban benne van a különbség az isteni, a szent, annak igazsága és üdvszerző ereje, továbbá a földi világ megjelenési formája között, amely nem isteni. Ez a vallási tudat tiltakozik a véges jelenségek abszolutizálása és bálványozása ellen. Az isteninek, a szentnek a transzcendenciájáról való tanúskodás magában foglalja önmagunk megítélését. Hiszen a vallásos tudat és a vallási intézmények is a véges földi világ tartozékai, tehát mulandók és tökéletlenek.

16 R. N. Bellah, Civil Religion in America, in: Daedalus 96 (1967) 1 kk.
17 M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, 1986, 19–61.

Ez a két ellentétes oldal összetartozik a vallási öntudatban, s ez adja meg különlegességét. A mi múló világunkban az isteni csak történeti és tapasztalható megjelenési formában mutatkozhat meg, de a történeti és tapasztalható jelenség nem maga az isteni valóság, hanem csak annak jele. Ezért az isteninek, a szentnek, a szabadítónak a megjelenése – legyen az istentiszteleti vagy politikai cselekmény – szükségképpen a jel jegyében áll. Viszont Istennek minden jele és tanúskodó tette egyúttal elrejtőzködés is. Ezért a hit szükségszerűen magyarázó és tanúskodó megnyilatkozás, s ugyanakkor szabad ráhagyatkozás Istennek a jelszerű megnyilatkozására és elrejtőzésére. Ezért a hit objektív kifejezése sem lépheti túl a képszerűség, a hasonlat és a szimbólum határait. Ezért a hit mindig olyan út, amelyen a kifejezés és a tanúskodás formái állandó tökéletesítésre szorulnak, hogy a „mindig és mindennél nagyobb Istent, illetve az ő kimondhatatan titkát közelhozzák."

A vallásos hit ezen dialektikus alapmeghatározásából kiindulva két téves továbblépés lehetséges. Az egyik a földi jel és az isteni hatás azonosságának a túlhangsúlyozása, amely elfelejti Isten és a világ különbözőségét, azért kiteszi magát a jel bálványozásának. A másik tévedés volna a földi jel és az isteni valóság különbségének a túlhangsúlyozása, mert azzal megfeledkezik Isten és a világ egybetartozásáról, s ezzel szükségszerűen átmegy a képrombolásba, vagy az isteninek a profanizálásába. Az első tévedés a fundamentalizmust jellemzi, a vallásos tapasztalás másik hamis szemlélete pedig a teológiai liberalizmust és szkepszist. Innen érthetők, hogy ezek külön nem állhatnak fenn. Szükségük van egymásra, mint ellenfélre, saját helyzetük, állásfoglalásuk igazolásához.

Isten közelségének sokféle jele között azonban nincsenek jelentős különbségek? Például hogyan viszonylik egymáshoz a hivő ember istentisztelete és politikai aktivitása?

A keresztény hit alapstrukturái. A hivő ember átlagos tapasztalata szerint az Istentől elfordult magatartás szükségszerűen felsül. Az ilyen erőltetett kísérlet el van vágva az élet alapjától, önmagát akarja megteremteni, saját létének akar értelmet és megokolást adni, ezért előbb-utóbb önigazolásba, önzésbe süllyed. A hivő keresztények számára nincs is olyan jótett, amely egyúttal ne lenne Isten szolgálata s az isteni kegyelem jele és képe. Csak isteni erő adhat létet és életet. Mivel Istennek ez az életadó, gyógyító és teljességre vezető közelségét és tevékenységét úgy élik meg, mint a háromszemélyű egy Istennek,

mint teremtőnek, megváltónak és megszentelőnek a hatását, ezért az Egyház cselekménye is csak akkor lesz az isteni hatás képe és jele, ha utal Istennek erre a hármas tevékenységére, azaz aktualizálja a világ teremtettségét, emlékezik Isten megváltó tettére és elővételezi a megígért teljességet.[18]

Az egyházi-vallási tevékenységben tehát egyszerre benne van az egység és a különbség. Az istentiszteleti cselekmény szükséges. A világban ez ad reményt, hiszen emlékezéssel megjeleníti Istennek a történetét az emberiségben, amely megváltást hozott. A központi keresztény istentiszteletben, az Eucharisztia ünneplésében Jézus kereszthalála és feltámadása jelenik meg, ezért ez fontos és nélkülözhetetlen természetfölötti jel az Egyházban. Bár az istentiszteleti cselekményben Isten történeti üdvözítő tetteit ünnepeljük, önmagában egyik sem volna képes Isten üdvszerző közelségét megjeleníteni. Csak azért képes azt hordozni és érzékeltetni, mert az istentisztelet is abban a világban játszódik le, amely maga is az isteni hatásnak, a teremtésnek a megjelenítő jele. Az istentisztelet tehát emlékezés és megjelenítése Isten nagy tetteinek, de ugyanakkor a világ szolgálata is, mert belekapcsol a teremtés művébe, s így lesz egyetemes jele és képe az isteni hatásnak. Hogy a világ szolgálata a hívő ember reményéhez tartozik, azt a keresztény mindennapi tudat eléggé elfelejtette. A többi polgári elképzeléssel együtt, a világ is csupán szükségleteink kielégítésének színpada és anyaga lett. Ezzel elfelejtettük, amit a hitvallásban ismételünk, hogy a világ Isten teremtménye, továbbá, hogy a teremtés nincs lezárva, s az ember tevékenységével részesedik Isten teremtő tettében. Isten szolgálatához és a világ szolgálatához hozzátartozik a világnak és a történelemnek a teljessége, illetőleg a teljesség várása, hiszen az már megkezdődött Jézus kereszthalálában és feltámadásában.

Ha a politikai teológia a hit politikai dimenzióját, vagy másképpen a vallás és a politika kölcsönös összefüggését akarja megvilágítani, és ha a hit megvallásának a strukturája a hit és az Egyház jelstruktúráját is láthatóvá teszi, akkor ezt kell mondanunk: sem a világ technológiai feldolgozása, sem a személy méltóságáért vállalt politikai buzgóság, sem a szegények felszabadítása, sem a nemek egyenjogúságáért

18 S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis, 1992, 196 kk.

folytatott harc, vagy a társadalmi osztályok és a népek közötti béke munkálása, sem a szolidáris és igazságos társadalom kialakítása nem olyan mellékeredmények, amelyek maguktól megvalósulnak akkor, ha az istentiszteletet előírás szerint végezzük. Viszont sem az istentiszteleti összejövetel, sem a szentségi jelek alkalmazása nem egyszerű ünnepi esemény, amelytől el lehetne tekinteni, ha elkezdtük az igazi politikai vállalkozást. Továbbmenve, sem a remény, hogy Istentől várjuk a világ célhozvezetését, sem a világ munkálásának feladata, sem a kegyelem misztikus megtapasztalása nem olyan mellékes ráadás, amit el lehet hagyni, ha az istentiszteletet végezzük és a világot alakítjuk. Csak ezeknek a szempontoknak az összekapcsolása, kölcsönös meghatározása és elhatárolása teszik az Egyházat annak jelévé és eszközévé, hogy Isten elkötelezte magát a világnak. Kiengesztelődés és üdvösség csak ebből eredhet.

A megváltás hite és annak kifejezése az igehirdetésben és istentiszteletben, állandóan arra emlékeztet, hogy az ember minden társadalmi cselekvése csak akkor éri el célját, ha követi az ősképet, Isten üdvözítő tervét, ahogy az választottaiban konkretizálódik. Egy politikai hit, amely úgy gondolja, hogy erről lemondhat, mindig a bálványozás közelében jár. Nincs emberi cselekedet, melynek nem lenne szüksége megváltásra és a bűntől való szabadulásra.

A teremtés hite és annak gyakorlati megvalósulása az ember felelős munkájában állandóan arra emlékeztet, hogy Istennek a történelemben megnyilvánuló megváltó ténykedése csak akkor jut el hozzánk igazán, ha szabadon befogadjuk, s ezáltal új történeti és társadalmi jelenlétét érezteti. Az olyan hit, amely ebben az értelemben nem lenne politikai, az nem igazi keresztény hit, mert Isten jelenléte elől elvonna egy nélkülözhetetlen területet.

A teljesedésbe vetett hit, és annak elsődleges kifejezése az imában és a misztikus elmerülésben, állandóan arra emlékeztet, hogy a megváltott teremtmény tevékenységével együtt csak úton van, és csak az isteni erő jelenlétének tudatából merít reményt. Az a politikai hit, amely erről megfeledkezik, nemcsak saját reményét veszíti el, hanem valóságtudatát is.

Fordította: Bolberitz Pál

Riccardo PETRELLA

A Törvény Új Kőtáblái

A vallásos szóhasználat iránt némi irónia, talán tiszteletlenség is rejtezik az itt következő írásban, azonban ha ettől eltekintünk, a louvaini katolikus egyetem tanárának gondolatai minden bizonnyal új összefüggéseket is föltárnak a hazánkban agyondicsért neokapitalizmus kapcsán.

A szerkesztő előzetes megjegyzése

Húsz éve fokozatosan a Törvény Új Kőtáblái kezdenek uralkodni az emberiség egészén. Talán megkötötték az Új Szövetséget? A keresztény tanítás szerint ugyanis a Jézus Krisztusban megkötött szövetség örök, ami Isten és ember szövetsége. Ennek alapeszméje az Isten és az ember valamint az emberek egymás iránti kölcsönös szeretete. („Szeresd felebarátod, mint tenmagad"). Ebben a keretben az ember megőrizhette szabadságát. Vétkezhetett is, de a mindenható Isten, az Atya, megbocsáthatott neki.

Korunk Új Törvénytáblái azonban a piac (úgyis, mint a technológia) és az emberiség egésze között létrejött szövetséget szentesítik. A piac a gazdasági élet nagy szabályozója, az ember és a társadalom vezére, akihez mostantól kezdve alkalmazkodni kell. Azt diktálja, hogy „minden bizalmadat vesd a piaci folyamatokba"[1], amelyeknek fő mozgatója a javak ára. Az ár a tudományos és technikai fejlődés következtében folyamatosan változik, ezért ennek követelésétől egyetlen ember, egyetlen társadalmi csoport nem tud elzárkózni, megmenekülni.

Ebben a keretben, amelyet a piac mint szabadságot kínál, az embernek csak annyi lehetősége maradt, hogy alávesse magát. Ha

---

1 Groupe Bergmann, L'Europe et la société de l'information planétaire *(Európa és az információ világméretű társadalma)*, recommandations au Conseil européen (ajánlások az Európatanács számára); rapporteur, M. Martin Bangemann, Commission européenne, Bruxelles, 26 mai 1994.

ezt nem teszi, vétkezik, és vétkére nincs bocsánat. Egyszerűen kirekeszti magát a piacról, a munkaerő, a javak és a tőke piacáról... A Törvény Új Kőtáblái a versenyképességet eszményítik, az egyes emberek, a társadalmi csoportok és területi közösségek (városok, régiók és államok) közötti versenyt, mert szerintük mind az egyén, mind a közösség üdve attól függ, hogy a piac, végső fokon a világpiac mekkora hányadát sikerült meghódítania.[2]

Az amerikai példa szerint Japán és az Európai Közösség államainak vezető körei hatékonyan hozzájárultak ezeknek az eszméknek megfogalmazásához, szentesítéséhez és világméretű elterjesztéséhez, különösen a 80-as években az egységes világpiac létrehozásával. Még a Kínai Népköztársaság vezetői is úgy döntöttek, hogy országuk belépett *„a piac szocialista gazdaságába"*, amelyben az első szó sokkal nagyobb súllyal esik a latba, mint a második.

A háború logikája szerint

A Törvény Új Kőtábláin hat parancsolat van, az első három az alapvető parancsokat, a másik három a szükséges eszközöket mutatja be.

Az első parancs a **mondializációt** írja elő, amely szerint világra szólóan egységesíteni kell a pénzforgalmat, a tőkét, a piacokat, a vállalkozásokat és azok stratégiáját. Ez új, amennyiben elkerülhetetlennek és visszavonhatatlannak mondja ki[3] a már régebben ismert internacionalizációt és multinacionalizációt (nemzetköziesítést és többnemzetiesítést): *„Senki sem kerülheti el a mondializáció folyamatát"*, ahogyan Bachrum Harahap, Indonézia kétoldalú és többoldalú együttműködésért és fejlesztésért felelős államtitkára megállapítja. Szerinte a termelés, a telekommunikációs infrastruktúra, a közlekedési utak és a villamosenergia mondializációja mindamellett a háború

2 Vö. Riccardo Petrella, „L'évangile de la compétitivité" (A versenyképesség evangéliuma), Le Monde diplomatique, septembre 1991.

3 Sur la mondialisation en tant que phénomène nouveau, lire l'ouvrage du Groupe de Lisbonne, Limites à la compétitivité (A versenyképesség korlátai), La Découverte, Paris, 1995.

logikáját hozza magával, mert *„abban a pillanatban, hogy beruházásra szólít fel, érvényesül a háborús elv: ölj vagy megölnek".*[4] Az elv szorgalmazóinak soha nem jut eszébe, hogy a gazdaság mondializációjának más, alternatív útjai is léteznek, amelyek között a társadalmak választhatnának.

A második parancs a **tudomány és technológia forradalmát** idézi. Különösen az utóbbi harminc év energiaipari, műanyagipari, biotechnológiai és különösen informatikai valamint távközlési újításait és fejlesztését emeli ki. E téren is alkalmazkodni kell, minél gyorsabban és minél messzebbmenően, mert ezek változtatják meg az emberi élet feltételeit és hoznak létre új társadalmat, az információ társadalmát a XXI. századba vezető úton, hogy újra fejlődésnek indulhasson a gazdaság, a teljes foglalkoztatottság, stb.[5] Az állandó technikai fejlesztés azonban az immáron telítődött vagy csak igen lassan fejlődő világpiacon elsősorban a vállalkozások versenyképességének a szolgálatában áll, és nem annyira a termékek, mint inkább az eljárások elsőbbségére alapoz, ami azt jelenti, hogy végső fokon munkahelyeket (lehetőségeket) emészt fel. Az áhított sikernek csak kevesen örvendhetnek.

A harmadik parancsolat azt hirdeti, hogy minden egyén, társadalmi csoport, földrajzi közösség törekedjék arra, hogy a legjobb, legerősebb nyerő legyen: mert **ha nem te leszel a legversenyképesebb, akkor a másik lesz az, és te félreszorulsz.** Ez alól senki sem bújhat ki: nem korlátozódik a vállalkozásokra, hanem a nemzeteket, városokat, régiókat, egyetemeket, minisztériumokat is kötelezi. A francia munkáltatók nemzetitanácsának volt elnöke és az európai munkáltatók (gyáriparosok) szervezetének (Unice) elnöke, François Perigot szerint az európai ipar világpiacon való versenyképességének erősítése érdekében ennek hangot kell adni az 1996-ban tervezett,

4 Déclarations rapportées par Kevin Murphy dans International Herald Tribune du 14 septembre 1995.

5 Az iparosok európai kerekasztal értekezletének (European Round Table) tételei megtalálhatók: La Compétitivité de l'Europe: passage obligé pour la croissance et l'emploi (Európa versenyképessége: a növekedés és a foglalkoztatás kötelező útja), ERT, Bruxelles, 1994, et du Livre blanc de la Commission européenne, Croissance, compétitivité, emploi (Fejlődés, versenyképesség, foglalkoztatottság), Office des publications des Communautés européennes, Luxembourg, 1994.

kormányközi konferencia alapító okiratában az Európai Unió második intézményesített célkitűzéseként![6]

A negyedik parancsolat az előző háromból következik: **liberalizálni kell a nemzeti piacokat, hogy a világ egységes térséggé váljék, amelyben szabadon közlekedhet árú, tőke, szolgáltatás és emberi személy (munkaerő).** Következésképpen elítélendő, mint eretnekség, minden „nemzeti" piacvédelem (protekcionizmus). Ebben a keretben nincs helye sem a társadalom érdekeinek, sem a (szuverén) népakarat érvényesítésének.

Ebből vezethetjük le az ötödik parancsolat szellemét: **a gazdaság irányításának és szabályozásának mechanizmusait le kell építeni.** Nem a polgárok, sem az állam intézményeibe választott vagy kinevezett képviselők dolga, hogy meghatározzák a működés elveit. Többé **nem értékelhetik** rendszeresen és **nem világíthatják át képviselőik viselt dolgait** és a gazdaságot általában. Ez a termelők, fogyasztók és a pénzemberek feladata. Az állam elégedjék meg azzal, hogy a vállalkozások számára megteremti a lehető legkedvezőbb feltételeket, hogy (a játékosok) meghatározhassák a játékszabályokat, és eleget tehessenek a versenyképesség igényeinek. Az állam legyen csak a mások által hozott határozatok egyszerű jegyzője, és adott esetben vegye fel a partjelzői mezt, hogy a szabálytalanságot elkövető játékost lefütyülhesse.

Az utolsó, hatodik parancsolat az egészre felteszi a koronát: **privatizálni kell a gazdaság minden ágazatát,** a városi közlekedést, vasutat, légiközlekedést, egészségügyet, kórházakat, nevelést (közoktatást), bankokat, biztosítást, kultúrát, vízműveket, villamosenergia- valamint gázellátást és a közigazgatási szolgáltatásokat,stb.

Ezeknek a Törvény Új Kőtábláinak az általános alkalmazása Európában és más földrészeken máris félelmetesen rontotta mindenhol mind az egyéni, mind a közösségi élet feltételeit. Minél inkább engedjük, hogy a piac uralja társadalmunk jövőjét, a világ annál jobban a könyörtelen gazdasági háború színterévé válik, amelyben a nem vagy kevésbé versenyképes egyének, társadalmi csoportok, városok, országok és kontinensek kiszorulnak a piacról és magukra maradnak, amint az Afrikában már megtörtént.

---

6 Déclaration rapportée par Agence Europe. Bruxelles, septembre 1995.

Minden a fizetőképes piacok szolgálatában

Nyugat a XIX. és XX. század társadalmi és politikai harcai során eljutott odáig, hogy szabályokat hozott és szervezeti korlátokat szabott a piac igényeinek, kormányozta a gazdaságot és a társadalmat. A Törvény Új Kőtáblái ezek szerint az emberi lények között jóvátehetetlen egyenlőtlenségekhez vezetnek. A tudomány és a technika vívmányait elsősorban fegyverként használják, hogy könnyebb legyen „megölni a konkurrenciát" és hogy csak olyan termékeket és szolgáltatásokat kínáljanak, amelyekkel a piacon a legfizetőképesebb fogyasztók már amúgyis telített igényeit fokozzák, hogy legyen mit kielégíteni. A Földet jóvátehetetlen környezeti károsodás fogja érni. A hat parancsolatnak ugyanis nem az a célja, hogy foglalkoztatást és munkát biztosítson mindenkinek, hanem kizárólag csak a profit új lehetőségeinek a felkutatása és kiaknázása egy szűk, nemzetközi pénzoligarchia érdekében.

A világ bármely részén a népességnek csak egy kis hányada kerülhet ki ép bőrrel ebből a húsdarálóból, és minden, az ember javát célzó terv évtizedekre kudarcra van ítélve. Még az Óvilág társadalmáról is egyre nehezebb lesz azt állítani, hogy megőrizte eredeti sajátosságát. Ez az egységes Európa, amelyet valamikor szép kalandként (mintaszerű kísérletként) álmodtunk meg, nem érdemli meg majd az elsőséget. Ha a valóban dicséretre méltó tettektől és a nem kormányzati szervezetek által kiharcolt nagyhorderejű humanitárius és szociális akcióktól eltekintünk, a versengők Európájának nem lesz mondanivalója (javallata és eszménye) azok számára, akik már régóta munkanélküliek vagy akik alulképzettek; a fiataloknak és akik az 50 éves kort meghaladván kényszerülnek kiválni a munka piacából, a bevándorlóknak, a gyengéknek, stb. Hiba volna semmibe venni vagy elhanyagolni a növekvő ellenállást, amelyet a Törvény Új Kőtáblái idéznek elő. Ezek a kezdeményezések még gyengék és törékenyek, de övék a remény a fiatalság és a jövő.

Fordította: Andrásfalvy András

Card. Joseph RATZINGER

Az egyházi zene teológiai gondjai

Az Egyháznak a II. Vatikáni Zsinat óta tartó általános „válságán" belül az egyházi zene szükségszerűen és késlekedés nélkül kritikus helyzetbe került. Nem a művészetek válságáról van szó, amelyet az egyházi zene mostanság éppen úgy nem kerülhet el, mint bármely más művészet; hanem az egyházi zenének a teológia helyzete miatti válságáról, tehát alapvetően teológiai és egyházi válságáról.

Az egyházi zene két tűz közé került, két egymástól nagyon különböző teológiai irányzat közé és bennük csak az a közös, hogy mindketten vissza akarják szorítani. Egyik oldalon a tisztán pragmatikus felfogású liturgia puritán funkcionalizmusa található: a liturgiát nem szabad kultuszként felfogni, hanem vissza kell vezetni szerény kiinduló pontjához, ami csupán közösségi étkezés. Közismert, hogy az egyén helyzetét a liturgia során a II. Vatikáni Zsinat a „tevékeny részvétel" kifejezésel jelölte.[1] Ezt az egyébként gazdag tartalommal rendelkező fogalmat gyakran értelmezték úgy, mintha a liturgikus megújulás eszményi célja valamennyi jelenlevő egyenlő fokú és szintű tevékenysége lenne. Következésképpen ennek elérése a sajátos, egyedi jellegű feladatok egy szintre hozásával, nivellálásával történhet. Az ünnepélyes egyházi zenét ilyen megvilágításban szinte mindenütt a túlhaladott felfogás jeleként szemlélik (ez a fölfogás ugyanis a kultusz fogalmához kötődik) és nyilvánvalóan kibékíthetetlen a közösségi, kollektív tevékenységgel. Így értelmezve az egyházi zene csak a közösségi ének formájában létezhet, de kizárólag funkcionalitása miatt; vagyis az éneket az a tulajdonsága teszi létjogosulttá, hogy képes a közösségi érzést fölszítani és a közösséget lelkesíteni. A művészi követelményekről történt lemondás fokát könnyű azon a tényen lemérni, hogy a

1 J. Ratzinger tanulmánya a Communio nemzetközi teológiai folyóirat II. évf. 6. számában, 45–62.

maga szakterületén kiváló, német liturgikus tudós a zsinat után a következőképpen nyilatkozott: ezentúl az új liturgikus előírásoknak semmilyen hagyományos egyházi zene nem tud eleget tenni és mindent újra kell alkotni. Nyilvánvalóan, ilyen állásfoglalásban a liturgikus zene nem mint művészet, hanem mint egyszerű használati eszköz szerepel.

Az az irányzat, amelyre leginkább a puritán funckionalizmus név illik, találkozik egy másik irányzattal, ami nem más, mint az adaptáció funkcionalizmusa. Számosan idegen és ellentmondásos folyamatnak tartják azt, hogy a klasszikus zenekarok és énekiskolák erőszakos megszüntetésével párhuzamosan új együttesek léptek fel a „spirituális" jazz programjával. A gyakorlati életben ezek az új ének- és zenekarok éppúgy „elit-tevékenységet" folytattak, mint a régiek; de ezért semmi bírálat nem érte őket. Ott, ahol az ilyen és ehhez hasonló adaptációkat a teljes kizárólagosság szenvedélyével érvényre juttatták, felbukkant és megfogalmazódott az az elképzelés, ami szerint az egész egyházi zene (és vele az egész nyugati művészet, kultúra) korunkban többé nem fogadható el, többé nem képezheti a részét annak a cselekvésnek, amely a jelennel olyan szoros kapcsolatot tart fenn, mint amilyent a liturgia szeretne és köteles megvalósítani. A hagyományos kultúrát tehát a koncertterembe kell száműzni, olyan zenei gyakorlatba, amely többé-kevésbé „történelmi múzeum" jelleggel bír. Ez a magatartás csatlakozik az előzőhöz a kizárólagosan funkcionális szemlélet terén, és már nem csupán mint liturgikus elmélet jelentkezik, hanem mint vitathatatlan alapérték: a mai világot a mai ember annyira funkcionális oldaláról közelíti meg, hogy kapcsolata a történelemmel megszakadt, a történelemnek nincs többé értéke, csak annyiban jöhet számításba, mint funckió, vagyis mint múzeumi tárgy. Ez a szemlélet a történelmet teljesen visszaveti a múltba, és megtagad tőle bármiféle teremtő erőt.

A mélyen gyökerező, súlyos jelenség fölötti vitatkozás hiábavaló. Nélkülözhetetlen e magatartás alapjainak további vizsgálása, hogy belülről, a probléma benseje felől sikerüljön túljutni a nehézségen. Ha megtörténik a már eddig tett megállapítások rendszerbe foglalása és kiegészítése, úgy tűnik, négy feszültség-gerjesztő pontot sikerül fölfedezni, ahonnan a gondok származnak.

I. A gondok, nehézségek körképe

1. Az első, viszonylag ártalmatlan feszültség a lelkipásztori pragmatizmus és a művészet abszolút felé törekvése közötti, ősi, feloldhatatlan ellentétből származik. Ez a szembenállás mindig létezett és a továbbiakban is létezni fog. Elég Szent Jeromos kirohanásaira utalni a a művészek hiúsága ellen, vagy a salzburgi érsekre, aki előírta Mozartnak a liturgikus kompozíciók maximális hosszúságát. A két különböző kívánalom közötti eltérés ugyanaz marad. Meg kell látni mindkettő jószándékát és megtalálni azt a pontot, ahol e kívánalmak találkozhatnak. A liturgia közösségi „cselekmény"; a kivitelezés lehetősége és érthetősége a liturgia alaptörvényeihez tartozik. A művészet, bizonyos szempontból az elit „cselekménye", amely szívósan ellenáll a tőle idegen szabályok korlátai közé szorításnak.

Tehát létezik az egyházi zenéhez szorosan kapcsolódó konfliktus, amely azonban termékeny lehet, ugyanis az egyházi zene mindig visszautal arra a belső egységre, amit soha nem szabad szem elől veszíteni: a liturgia nem csak közösségi „cselekmény", hanem „ünnep" is.[2] A „lakoma" elméletének [3] hangoztatói itt tévednek, mert ezt a lényegi vonást, ezt az ünnep-jelleget elhanyagolják; igazi, mély értelmét elhomályosítják, ahelyett, hogy világossá tennék. A liturgikus cselekmény, mint ünnep a ragyogásból táplálkozik, és ezért segítségül hívja a művészet átalakító, nemesítő hatalmát. Igen, a liturgia a művészet igazi szülőotthona, a művészet innen kiindulva kapta meg antropológiai szükségszerűségét, vallási legitimációját. De megfordítva, most azt is el lehet mondani, hogy ott, ahol nincs többé igazi ünnep, a művészet visszaszorul a múzeumba, pontosan legnagyszerűbb megvalósulásaiban. A művészet ekkor abból az emlékből él, hogy az ünnep valaha létezett és csupán a múlthoz kapcsolódik. Az ünnep azonban nem létezik liturgia nélkül, az ünneplés képessége nélkül. Így végső soron a művészet visszatér a liturgiához; úgy él, hogy önmagát szünet nélkül az ünnepi liturgia szolgálatába állítja, és belőle újjászületik.[4]

---

2 J. Ratzinger tanulmánya az ünnepről, Communio, III., 6., 35–44.

3 J. Ratzinger tanulmánya az „Eucharisztia mint puszta étel" elméletről, Communio, II., 5., 21–32.

2. A lelkipásztor pragmatizmusa és a művészek abszolutizmusa közötti ellentét tehát örök, gyakorlati probléma; de nem feltétlenül az alapelvek problémája. A problémakör, amelyet föntebb a „puritanizmus" szó jelzett, sokkal messzebbre vezet. A teológiai és történelmi pontosság kedvéért vissza kell menni a képromboló mozgalomhoz. R. Raffalt könyvében [5] megragadó módon leírta a zsinat utáni Egyházban jelentkező képromboló irányzatokat és megpróbálta felfedezni azok biblikus alapjait. Mostanáig az Egyház (a „régi" Egyház, amint Raffalt mondja) a szőlőbe küldött munkások példabeszédére vagy a mezők liliomainak képére hivatkozott, hogy létezése szimbólumát kifejezze. Manapság a templomból kiűzött árusok vagy a gazdagok számára a mennyországba jutást megnehezítő tűfok a felhasznált kép. Képromboló mozgalmak valójában mindig léteztek az Egyház történelme során: a VII.–VIII. században Bizáncot léte legmélyebb alapjaiban rázta meg ez a képromboló harc; következésképpen az ortodoxia megünnepli a II. Nikaiai Zsinatot – amelyik a képtisztelet végleges győzelmét és egyben a művészet győzelmét jelzi a hit mezején – úgy, mint az igazi hit ünnepét. Ez azt jelenti, hogy itt az Egyház létének, egzisztenciájának lényegét kell meglátni, azt, ami alapvetően meghatározza a keresztény fölfogást – Istenre, a világra és az emberre vonatkozóan.[6]

Nyugaton a karoling korban a képrombolásnak alig volt visszhangja.[7] Be kellett várni a hitújítás korát, amikor az „álmodozó" (amint őt nevezték) Luther a „régi Egyház" mellé állt a túlzásokat kedvelő hitújítókkal szemben. Azok a megrázkódtatások, amelyek az Egyházban napjainkat jellemzik, ebbe a történelmi vonulatba illeszkednek be. Itt tehát a kép és a zene jogosultságának teológiai kérdéséről és az Egyházban kapott szerepéről van szó. E kérdés körüljárása a továbbiak fő témája. Már eddig is kiviláglott, hogy az egyházi zene kérdése nem pusztán a zene miatt vetődik fel, hanem életbevágóan fontos

4 Vö. J. Pieper: Zustimmung zur Welt (Eine Theorie des Festes), München, 1963 (2. kiadás; W. Durig: Das christliche Fest und seine Feier, Sankt-Ottilien, 1974.

5 R. Raffalt: Wohin steurt der Vatikan?, München–Zürich, 1973., főként a 93. oldal.

6 Vö. Ch. von Schönborn, OP: L'icone du Christ (Fondements théologiques élaborés entre le premier et le seconde concile du Nicée: 325–707), Fribourg, 1976.

7 Vö. F. Schupp: Glaube-Kulrut-Symbol (Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis), Düsseldorf, 1974.

(élet-halál) kérdés az Egyház számára. Ez pedig megfordítva is igaz: a zene – és nem pusztán csak az egyházi zene – számára létfontosságú az adott válasz. Végeredményben ha a zenétől elveszik a vallási terepet, egyből fenyegetetté válik puszta létében, és vele együtt általában a művészet szintén azzá lesz, még akkor is, ha ez nem mutatkozik meg közvetlenül és azonnal.

3. Beigazolódik az is, hogy az egyházi zene teológiai válsága nem különíthető el attól a válságtól sem, amelyen a jelen időben általában a művészetek keresztülmennek. Maurizio Kagel nemrég olyan operát írt, amelyben a kortárs történelem fordítottt irányban zajlik: nem a keresztény spanyolok fedezik föl az inkák, maják Amerikáját, hanem Amerika indiánjai fedezik föl Európát, s megszabadítják keresztény „pogányságától". Ez a mítosz utópikus program-értékkel bír, a történelemnek így kellett volna történnie, ez lett volna az emberiség igazi haladása a világ egysége felé; az emberek jobban egymásra találhattak volna a kereszténység előtti vagy kereszténység-ellenes világban...

Ez és a hozzá hasonló képzelgések nem csupán egyszerű tiltakozást jelentenek a kereszténység ellen. Kulturális választás óhajtanak lenni; a kereszténység által átjárt kultúra megtagadása ez, a kereszténységtől független kulturális kifejezésmód új horizontjainak keresése. [8] A pogányságba visszatért ember számára tehát a keresztény kultúra igénye, megvalósulása fenyegetés-számba megy. Az utolsó évtizedekben a művészet áruvá válása során sok minden tényleg úgy értelmezhető, mint szándékolt nevetségessé-tétele mindannak, ami egészen mostanáig a művészet mint ilyen lényegéhez tartozott; és joggal vélhető mindez kísérletnek, amikor saját nagyságától a megvetés és a gúnyolódás révén akarja önnön magát megszabadítani, hogy ezt meghaladva ismét fölfedezze a korlátok közé nem szorítható kívánság-igény fölötti magasabbrendűséget.

4. Ez pedig kapcsolatban áll a funkcionalizmus föntebb leírt jelenségével, ami igazi közös nevezője az élet és a világ különböző kortársi fölfogásainak. Hugo Staudinger és Wolfgang Behler rendkívül szelle-

8 Ezt az álláspontot filozófiailag leginkább C. Lévi-Strauss fejtette ki, főként *La pensée sauvage* (1962) című művében. A lelki háttérhez lásd G. Martelet: L'audela retrouvé (Christologie des fins dernières), Paris, 1974, 25.

mesen elemezték a funkcionalizmus mindent elborító jellegét.[9] Nagyon jellemző, hogy ez az elmechanizálódás végül az ember számára egyetemes modell lesz (technokultúra) és az egész valóság mérhető nagyságokra redukálódik: a redukció lehetősége általános alapelv érvényével rendelkezik. Ebben a művészi alkotás egyediségének jellege többé nem találja meg a maga helyét; helyettesíteni kell tehát a mérhetővel. A művészet a piac törvényei alá kerül, s azoktól befolyásolva, mint művészet nem tud többé létezni.[10]

Az eddigiek fényében világos, hogy az egyházi zene problémái mily kevéssé származnak magától az Egyháztól. Megfordítva, az is világossá vált, hogy a jelen idő és a jelen kori kultúra nehézségei kapcsolatban állnak a kereszténység ún. „válságával". Ezért a második részben az egész kérdés teológiai gyökeréig kell hatolni: a kereszténység a legkorábbi kezdeteitől képromboló, igen vagy nem? A művészet területén csak valami *felix culpa* révén lett teremtő erővé? (Amint Gottlieb Söhngen Salzburgot *felix culpa* boldog félreértés-bűn névvel illette a herceg-püspök dolgában – mert Mozartnak mecénás kellett!)[11] Vagy a képrombolás mégis keresztény-ellenes lenne? – olyannyira, hogy épenséggel a művészet, pontosabban a művészi zene a kereszténység természetes velejárója, alapvető követelménye és az egyházi zenével valójában minden zene új reményt meríthet a kereszténységből.

A jelenlegi kereszténység belső válsága onnan fakad, hogy az ortodoxiát (helyes, igaz tanítást) nem tudja többé úgy felfogni, ahogyan azt a II. Nikaiai Zsinat megfogalmazta és a képrombolást elsődleges fontosságúnak tartotta. Ebben az esetben pedig többé nem marad más, mint az öröm reménytelen tudathasadása, a történelemben bekövetkezett *felix culpa*, vagyis a művészet megjelenése előtt;

9 H. Staudinger–W. Behler: Chance und Risiko der Gegenwart, Paderborn, 1976, 97–224.

10 A művészet újrateremtését, annak vallásos gyökerei nélkül leginkább Ernst Bloch szorgalmazta. Szerinte a művész az, aki túlhaladja a határokat. A zseni pedig a rendkívülien elöl járó elme. Így minden minőségi jelleg eltűnik, a művészet nem több, mint a holnap elővételezése. E. Bloch „tévedhetetlenül" jósolja, hogy a jövendő világban az atomerőmű és a velencei Szent Márk-székesegyház azonosak. Lásd: J. Hartl: Der Begriff des Schöpferischen bei Ernst Bloch und Franz Baader.

11 G. Söhngen: Der Weg der abendlandischen Theologie (Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges"), München, 1959, 61.

vagy a másik megoldás: felszólítás egy újabb képromboló hadjáratra. Miért fogadják el ma szakemberek is azt, hogy a puritán funkcionalizmusból származó művészet-ellenesség igazi, hiteles keresztény magatartás? Ennek a fölfogásnak két forrása van.

1. Az első abban rejlik, hogy az átmenet az Ószövetségből Jézus Krisztus közösségébe valami kivonulásnak tűnhet: a templom elhagyása a mindennapok istentiszteletéért. Jézus maga is megismételte Izrael prófétáinak a lélektelen kultuszra vonatkozó kritikáját, sőt azt hangsúlyozta egészen a Templom szimbolikus lerombolásáig az árusok kiűzésekor. Jézus keresztre feszítése a „falakon kívül" (Zsid 13,12) a tanítványai számára az új kultuszként jelent meg, ami által minden, a szó szigorú értelmében vett kultusz véget ért.[12] Ebből egyesek ma arra a következtetésre jutnak, hogy a kereszténységnek Jézus szellemében szembe kell szállnia a Templommal, a kultusszal, a papokkal; ebből ma sokan azt olvassák ki, hogy Jézus nem ismert más szentséget és más szent teret-helyet, mint a profán mindennapokét. A kultusz, a papság megjelenése tehát szerintük visszatérés lenne a kereszténység előtti korba.

A kereszténységnek ez a profán felfogása kettős hatást vált ki, amelyről már a kiindulásor szó volt: egyik részről az istentiszteletet minden ünnepi jellegtől meg kell fosztani és a hagyományos egyházi zenét száműzni, mert az „szent" zeneként jelenik meg. Másik részről az istentiszteletben mindennek úgy kell történnie, mint a mindennapokban, és a zene csak akkor alkalmas, elfogadható az istentisztelet keretében, ha profán.

Az ősegyház nem ismert ilyen elképzeléseket. Az újszövetségi levelek az istentiszteletek nagyon gazdag és egyáltalán nem profán életéről tudósítanak. Izrael zsoltárait tovább énekelték, új énekekkel és himnuszokkal kiegészítve. Erik Peterson kimutatta,[13] hogy az Izaiásnál található templomi látomás, amelyben az angyalok kiáltanak és beszélnek, a Jelenések könyvében gazdagabban jelenik meg, mert itt már nemcsak szavakról és kiáltásokról van szó, hanem énekekről,

12 J. Ratzinger: Weltoffene Kirche, in: Th. Filthaut: Umkher und Emeurung, Mains, 1966, 273–291.

13 E. Peterson: Von den Engeln, in: Theologische Traktate, München, 1951, 323–407, főként 356.

kürtszóról és dicshimnuszokról. Tehát a liturgiában döntő fejlődés van, amely abból áll, hogy a zsoltárt kiegészíti a himnusz, a szót az ének, és ez új dimenziót nyit a dicséret kultuszának. Peterson ennek kapcsán Órigenész különös kijelentésére utal: „A zsoltárok éneklése az emberekhez, a himnuszok éneklése az angyalokhoz illik és azokhoz, akik úgy élnek, mint az angyalok."[14] Jegyezzük meg: a keresztény istentisztelet már a kezdetekkor elszakadt a mindennapoktól, azokon felülemelkedett istentisztelet volt; a kezdetektől az jellemezte, hogy a költői és zenei dicséret új formáit próbálta megtalálni, és mindezt teológiai mgfontolásból történt.

2. Egyébként az igaz, hogy a keresztény istentisztelet föltételezi a Templommal való szakítást, és közelebb áll a zsinagógai istentiszteletthez, mint a templomi liturgiához; legalábbis ami a külső, megjelenési formát illeti. De ez nem jelent átmenetetet a profánba; hanem inkább egy megváltozott, egyszerűbbé vált szakralitást, ami a lelkibbé-tétel, lelkibbé-válás felé irányul (és itt van a puritán funkcionalizmus második gyökere).

Az egyházatyák leírták az utat az ószövetségi Templom kultuszától az újszövetségi kultuszhoz, és általánosságban az Ószövetségből az Újszövetségbe történő átmenetet úgy, mint a lelkibbé-válást (spiritualizációt). Ebből a szempontból ők az egyetlen Ige liturgiája mellett foglaltak állást a lehető legteljesebb mértékben és minden vonalon ellenálltak a liturgikus pompa legcsekélyebb kibontakozásának.Ez különösen igaz a nyugati teológia atyja, Szent Ágoston esetében. Ő egyébként az egyházmegyéje számára fenntartott egy képellenes zsinati dekrétumot, ami kifejezi az ő spiritualizáló, lelkibbre-törekvő teológiáját és sajátos módon meghatározta az Egyház és a teológia nyugati útját.[15]

A lelkiség, lelkibbé válás ezen eszméjének mégsem kellene a fent említett súlyos következményekkel, negatív jelenségekkel járnia. Mert végső soron az igazi művészet pontosan a spiritualizáció maximumának az eredménye. Inkább az első századok keresztény gondolkodásának platonikus eleme jelentkezett és merevítette meg az Ószövet-

14 U.o., 357. A Ps 118,71 magyarázata.

15 Vö. J. Van der Meer: Augustinus der Seelsorger, Köln, 1961., és J. Ratzinger tanulmánya in: Gloria Deo, pax hominibus, Köln, 1974. 39–62.

ségből az Újszövetségbe történt átmenet, valamint a lelkibbé-válás (spiritualizáció) eszméjét. Bizonyos szempontból Platón az, aki nyugat számára fölfedezte a szellemet – és ez a dicsőség őt joggal megilleti. Platón felszólította az emberiséget, hogy az érzékelhetőtől (szenzibilistől) a lelkihez (spirituálishoz) eljusson. Széles pedagógiai programja innen kiindulva fogalmazódott meg. Igazi görögként az ember nevelésében központi helyet engedett a zenének. De zenepedagógiája a zene spritualizációjának az eszméjén nyugszik. Egyébként gondja volt arra, hogy a görög humanitás legyőzze a keleti vallások zenéjét, ugyanis az utóbbi teljesen alá van vetve az érzékelhetőnek. Erről a gondolatról el kell ismerni, hogy alapvető és kiváltképpen tiszteletreméltó. De aki a világ valóságát laboratóriumban építi fel újra, mindig arra a sorsra jut, hogy előbb vagy utóbb erőszakot tesz a valóságon.[16]

Ezek az intuitív gondolatok az egyházatyák számára úgy jelentkeztek, mint a Templomból az Egyházba történt keresztény átmenet-átvonulás előképei. A maguk során az egyházatyák az Ószövetség és a görög-római kultúra gazdag zenei anyagát úgy szemlélték, mint ami részét képezi az érzékelhető világnak és amelyet a keresztény lelki világnak le kellene győzni és meg kellene semmisíteni. Hajlamosak voltak a spiritualizációt vagyis lelkibbé-tételt úgy felfogni, mint menekülést az érzékelhetőn kívülre; egészen addig, hogy a képrombolás eszmei alapjaihoz igen közel kerültek (ám azzal nem azonosultak!): íme, ez a teológia történelmi hagyatéka, amely szünet nélkül megjelenik az egyházművészeti kérdésekben.[17]

II. Az egyházi zene alapjai a liturgiában

Az előző gondolatok az esetleges látszat ellenére is közelebb vezettek a lényegi kérdéshez: a kereszténység születésétől kezdve képromboló, a kultusszal szemben ellenséges; vagy ellenkezőleg, éppen azért fordul a művészi kifejezésmódhoz, hogy önmagához hű maradjon? Az istentisztelet a kereszténység integráns része, és az első időkben Krisztussal együtt megjelent „újdonság" gazdagabb kifejezés-

16 U.o. 50 és 58.

17 Vö. 6. jegyzet, 77–85. Órigenész és az ikonellenes teológia gyökerei.

módot igényel, s ezt a „kiáltozásból" az énekbe történt átmenet mutatja. Ez az a szempont, amelyet tovább kell mélyíteni, hogy a fölvetett problémákra hiteles válasz adjon feleletet.

Ezért vissza kell térni Peterson elemzéséhez. Izaiáshoz viszonyítva a Jelenések Könyvében történt változások kapcsán többek között kimutatja, hogy az egyszerű szeráfokból az Újszövetség utolsó könyvében már angyalok sokaságából formált és rendezett kórus lesz. Ez megfelel annak a ténynek, hogy Izaiás látomása szigorúan csak a Templomra vonatkozik. A judaizmus mindig azt hitte, még a Templom lerombolása után is, hogy Isten dicsősége egyedül a jeruzsálemi Templomban tartózkodott, ott volt fellelhető. A keresztények ezzel ellentétben azt hiszik, hogy Isten dicsősége nincs többé bezárva a templomba, melynek függönye kettéhasadt Krisztus keresztre feszítésekor, hanem ez a dicsőség ezentúl ott tartózkodik, ahol Krisztus van, vagyis a mennyekben és az Egyházban, amely az Ő nevében jön össze. Így az ég és a föld olyan hely, ahol a dicséret éneke túlárad.[18]

Ezt azt jelenti, hogy az Egyház egészen más valami, mint a zsinagóga. Ez utóbbi a judaizmusban a Templom lerombolása után ott maradt, és a judaizmus soha nem akarta a Templomot újra felépíteni. A zsinagóga egyfajta teljesen világi-laikus istentisztelet színhelye, s mint ilyen, csak „beszélt" tisztelettel rendelkezik. Aki az Egyházat erre az istentisztelet-fajtára akarja visszaszorítani, az az Egyházat megakasztja a zsinagógánál, és elvág előle minde utat, ami Krisztushoz vezet. Az Egyház Krisztussal együtt, igaz, újfajta módon, de elvállalja a Templom örökségét is. A liturgiában ez fejeződik ki azon keresztül, hogy az Egyház nem csupán az olvasásra és az imádságra gyűl egybe, hanem az eucharisztikus áldozat bemutatására.

Ez magában foglalja azt is, hogy az Egyháznak a saját ünnepformájában igényelnie és vállalnia kell a Templom örökségét, ami magával hozza a következőt: a keresztény liturgia ezentúl az egész kozmoszt tekinti templomnak, a kozmoszt akarja énekre fakasztani. Peterson találó, bár kissé túlzó módon fogalmazza meg: „Végső soron nem véletlen az a jelenség, hogy a középkori zeneelméletek mindig a szférák harmóniájával kezdik témájuk tárgyalását. Amint az Egyház

18 Vö. 13. jegyzet, 334.

dicsérő éneke egybecseng a kozmosz énekével, úgy minden, az Egyház kultikus zenéjével kapcsolatos megfontolásnak figyelnie kell a nap, a hold és a csillagok dicséretének stílusára."[19] Az, amit mondani akar, még nyilvánvalóbbá válik, ha a Pszeudo-Cypriánnak tulajdonított imádságra gondolunk, amelyben Istenről az imádkozó úgy beszél, mint arról, „Akinek az angyalok, arkangyalok, mártírok, apostolok, próféták zengenek himnuszt, Akinek a madarak énekelnek dicsőséget, Akit az égben, földön, alvilágban dicsőítenek, az ég minden vizei és itt lenn is a vizek árjai..."[20]

Rövid orgonatörténet

Ez a szöveg nagyon érdekes, mert fölfedi azt a teológiai alapelvet, amely alapján érthető az *organon* (egyszerűen: eszköz, méghozzá *az* eszköz a többihez viszonyítva) fontossága. Az orgona-*organon* teológiai eszköz, aminek eredete a császárkultuszban gyökerezik. Amikor a bizánci császár beszélt, orgona szólt, mert az jelképezte a kozmosz valamennyi hangjának-hangzatának egybecsendülését, egységét. Tehát a császár beszéde alatti orgonajáték azt fejezte ki, hogy amikor az isteni császár megszólal, a kozmosz rezonál; s mint ilyen szava isteni, az egész univerzum hangzatait egyesíti. Az *organon*-orgona kozmikus eszköz, s olyan, mint a császár, az uralkodó szava, aki az egész világon uralkodik.[21]

Róma ezzel a bizánci szokással szembeállította a kozmikus krisztológiát, és Krisztus helytartójának kozmikus feladatkörét. Az, ami kijárt a császárnak, *a fortiori* kijárt a pápának. Nem valami felületes presztizskérdésről van szó, hanem a főpapi feladatok nyilvános, politikai és kulturális reprezentációjáról. A császári teológia túlzására, amely az Egyházat egyre jobban kiszolgáltatta a császárnak és a püspököket lefokozta császári hivatalnokokká,[22] Róma a pápa kozmikus igényeinek hangoztatásával felelt, a hit kozmikus dimenzióinak előtérbe

19 U.o., 352.
20 U.o., 359.
21 Urbanus Bomm, Maria-Laach apátjának fejtegetése.
22 Vö. A. Grillmeier: Auriga Mundi, in: Mit ihm und in ihm, Fribourg, 1975, 386–419.

állításával, s ez a hit a politikától független s annál felsőrendűbb volt. Ezért kellett az orgonának szólni a pápa liturgikus tevékenységei alatt is.

A császári teológiának ezt a bekebelezését a mai teológiai „tudomány" bizony elég rosszul fogadja és elítéli benne össze-vissza a konstantini imperializmust, a római centralizmust, és az ezeknél is rosszabb hellenizációt. De valójában azok után, amik föntebb elhangzottak, az egész eljárás alapvetően keresztény voltának, a belső logikának és a kényszerítő okoknak világossá kellene válnia: a körülményektől függően, esetlegesen jelentkező elkanyarodás révén elkerülték az Egyház „zsinagógává tételét". A keresztény hitnek az a szándéka-igénye, hogy a Templom örökségét átvéve azt meghaladja, túllépje, és ezt az örökséget transzcendálja az univerzumba. Nos, ez elkezdődött! Az orgona története egyébként még hosszú ideig teopolitikai eszköz maradt: ha orgona szólt a karoling udvarban, az azért volt, hogy kifejezze, a karoling udvar sem adja alább, mint Bizánc, mi több, vele egyenrangú; ezzel párhuzamosan a római szokást átvették a püspökök és az apátok; és számos monostorban még egy-két évtizede is az apátot, ha a *Pater noster*t recitálta, orgona kísérte, – s ezt úgy kell érteni, mint a liturgia kozmikus koncepciójának egyenes örökségét.[23]

Ebből kiindulva lehet megfogalmazni a következő tételt: a művészi igényű egyházi zene nem ellentétes a liturgia lényegével; hanem a Jézus Krisztus egyetemes dicsőségébe vetett hit szükségszerű kifejezési formája. Az Egyház liturgiájának köteles feladata felfogni azt az éneket, amit Isten dicsőségére a kozmosz tartogat és azt megszólaltatni. Ez az, amit az orgona jelképez. A liturgia lényege a kozmosz transzponálása, vagyis lelkibbé tétele, spiritualizálása a dicséret énekében, hogy azt fölszabadítsa: másszóval a liturgia lényege a világ humanizálása, emberibbé tétele.

Marad az utolsó kérdés, a szakralitás kérdése, a különbségtevés a profán és a szent zene között. Ez a kérdés már az egyházatyák korában is jelen volt, de más problémák majdnem teljesen elfedték. A kérdés akkor vetődött fel nyíltan, amikor a XIV. században a profán és

23 Urbanus Bomm.

a szakrális kultúra elvált egymástól, majd élesebben jelentkezett a reneszánsz korban. Egyébként már a XII. században megjelent a többszólamú zene feltűnésekor.

A pápák avignoni „fogsága" alatt a római szokások szembesültek a francia művészet eredményeivel.[24] Az Egyháznak választania kellett az új zenei formák puritán megtagadása és ezek adaptálása között, ami a liturgiától elvette volna saját jellegét és megakadályozta volna, hogy az emberi valóság forrása legyen, független bármiféle divattól. Az 1324–25-ben kihirdetett *Docta SS. Patrum* konstitúcióban XXII. János pápa megtalálta azt az utat, ami több volt, mint valamiféle matematikai arányossággal kiötlött megalkuvás-kompromisszum: „Nem önmagában a polifon zene kérdéses..., hanem a gregoráin dallam helyettesítése olyan polifon zenével, ami túlságosan csak az érzékekre hat, és minden liturgikus célt kizár a hangzás, a ritmus és a kifejezésmód révén."[25] A pápa így folytatta: „A többszólamú melódikus énekek társuljanak az Egyház egyszerű énekeihez, de oly módon, hogy a dallam teljessége ne szenvedjen semmi kárt."[26] Ez a szöveg tiszteletben tartását jelenti, a dallamot uraló szövegét, és utal a korális ének eredeti struktúrájára, amely az Egyház többszólamú énekének kiindulópontja. Ez az alapelv ellene van annak a fölfogásnak, amely a szövegből ürügyet csinál és azt tönkreteszi, semmibe veszi; ellene van a zenei „hatások" hangsúlyozásának, amelyek az érzékeket elkápráztatják, de az értelmet elhomályosítják.

A Trienti Zsinat ezt az irányvételt megerősítette és elmélyítette: semmi profán „ne vegyüljön a szenténekbe vagy a hangszeres zenébe; minden himnusz Isten dicséretét és dicsőségét szolgálja". Nem a fülek kellemes dallamokkal történő csiklandozásáról van szó, hanem arról, hogy a liturgikus cselekedetek és szavak szíve az égi harmónia felé ragadtassék *(rapiantur)*, valamint az üdvözült lelkek boldogságából történő részesedés felé.[27] Ha itt elragadásról *(raptus)* és vágyról *(desiderius)* van szó, melyek az égi harmóniára irányulnak, föl kell

24 K. G. Fellerer: Die Constitutio Docta SS. Patrum Johannes XXII., in: Geschichte der katholishe Kirchenmusik, I–II. Cassel, 1972, I. 379–399.
25 U. o., 379.
26 U.o. 380.
27 K. G. Fellerer: Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik, in: op. cit. II. 9.

tételezni egy olyan átalakító erőt, ami soha, semmiféle funkcionális tevékenység révén nem jöhet létre, és ami a racionális jelenen túli inspirációt, ihletettséget igényel. Hubert Jedin nemrég kimutatta, hogy a „Marcell pápa-mise jól ismert hatása a Trienti Zsinaton részt vevő atyákra nem csupán egyszerű legenda, hanem komoly történelmi alappal rendelkezik: a mű az, ami meggyőző erejű, és nem az elmélet, ami a művet csak követheti."[28]

Nyilvánvalóan ezekben a zsinati szövegekben szükségtelen olyan recepteket keresni, amelyek szóról szóra érvényesek minden korban. Az egyházi Tanítóhivatal más megnyilatkozásai sem haszontalanok, amelyek a szent zenére vonatkoznak. Gondoljunk csak századunkban X. Piusz, XII. Piusz és a II. Vatikáni Zsinat tanításaira e tárgyban. De a lényeg érvényben marad: a liturgia azért, hogy megközelítése és megvalósítása a hit szellemében történjen, igényli a kozmosz zenéjének művészi módon történő transzponálását-áttevését abba az emberi zenébe, amely a Testté lettt lge dicsőségére szólal meg. Az ilyen zene szigorúbb szabályoknak van alávetve, mint a mindennapok zenéje: a Megtestesült lgéhez illőnek kell lennie, és a Lélekhez kell vezetnie.

Az egyházi zene tehát mindig arra kötelezett, hogy újra megkeresse a sajátmaga útját, miközben két fronton vív harcot: a puritán gőggel szemben igazolnia kell a zenében történő megtestesülésének szükségességét; a mindennapival sőt hétköznapival szemben meg kell keresnie a szellem és a kozmosz útját az isteni felé. Ott, ahol ez sikerül, ez mindig ajándék; de ezt az ajándékot nem lehet befogadni előkészület nélkül, amelyben az erőfeszítés és verejtékes munka az ajándék befogadásához, elfogadásához alapot teremt. Ott, ahol hitbeli meggyőződésből kiindulva ilyen erőfeszítéseket tesznek, nem csupán valami kedves, másodlagos cselekvés megy végbe. Ellenkezőleg, mindez a keresztény élet nélkülözhetetlen, igazi értékekre nyitott dimenzióját képezi, és az ember alapvető dimenzióját, ami nélkül mind a kultúra, mind az emberiség visszavonhatatlanul elpusztul, rommá válik, méghozzá belülről történő roncsolás révén.

Fordította: Török József

28 H. Jedin: Geschichte des Konzils von trient, IV. 1. Freibourg, 1975, 208. és 345.

XII. Piusz pápa

A demokrácia

A demokráciában élő állampolgár tulajdonságai

A demokráciában élő polgárnak *két alapvető joga* van: **1.** kívánt kötelességeinek és áldozatainak kérdésében szabadon nyilváníthatja véleményét, **2.** nem köteles engedelmeskedni az olyan törvénynek, amelyet megkérdezése nélkül alkottak meg. A demokrácia neve maga is ezt jelenti. Az állampolgárok és az államhatalom kölcsönös megállapodásának tartósságából, összhangjából és jó gyümölcseiből ismerjük meg az igazán józan és egyensúlyozott népuralmat, s életerejének és fejlődésének titkát. Minthogy a kívánt áldozatok nagysága és természete az összes állampolgárok vállán nyugszik, – napjainkban, amikor az állam tevékenysége oly nagy területet ölel föl, s oly sorsdöntő kérdések körül forog, sokan azt, gondolják, hogy a demokratikus kormányforma felel meg a követelményeknek legjobban. Amikor tehát több demokráciát és jobb demokráciát sürgetünk, követelésünk nem jelenthet egyebet, mint azt, hogy a polgárt mindinkább olyan helyzetbe juttassuk, amelyben *a maga személyes véleményét megalkothatja, nyilváníthatja és a közjó érdekében megfelelőképpen érvényesítheti.*

Nép és tömeg

A mondottakból szükségképpen folyik az első következtetés a maga gyakorlati következményeivel. Az állam nem egy adott területen gépiesen egybeverődött egyedek alaktalan gyüledéke, hanem mind elvileg, mind gyakorlatban az igazi értelemben vett nép szerves és szervezőképes egysége

Nép és alaktalan gyüledék, vagy amint mondják: tömeg – két különböző fogalom: A *nép* a maga életforrásaiból merít s be lőle él. A *tömeg* lényege pedig a tehetetlenség, s csak kívülről irányítható. A

nép a népet alkotó emberek életének teljességét éli, mindegyike a maga helyén és módján felelőssége és meggyőződése tudatában élő személy. A tömeg viszont külső indításokra vár, könnyen válik szenvedélyeket és hangulatokat kiaknázó emberek játékszerévé, fordulatról-fordulatra kész ma ezt, holnap azt a zászlót követni. Az igazi értelemben vett nép életgazdagságából bőven áramlik az élet az államba és az összes államszervekbe, s szüntelenül meg-megújuló erővel önti belé-jük az egyéni felelősségtudatot és a közjó iránt való komoly érzéket. A tömeg ügyesen kezelt és felhasznált elemi erejéből is hasznot húzhat az állam. Azonban egy, vagy több önző és álnok szándékkal szövetkezett becsvágyó ember kezében a tömegre támaszkodó állam alig lesz egyéb egyszerű gépezetnél, amely a maga akaratát az igazi nép jobb részére erőszakolja, hosszú időre súlyosan szenved tőle a közérdek, – s ezt a sebet igen gyakran nehezen tudjuk gyógyítani.

Mindezekből világosan folyik egy másik következmény: az igaz demokráciának és a demokratikus eszményeknek, a szabadságnak és egyenlőségnek legnagyobb ellensége az imént meghatározott tömeg.

A mi meghatározásunkhoz méltó népben az állampolgár komoly tudatában van a maga személyiségének; kötelességeinek jogainak, s a mások szabadságát és méltóságát is tiszteletben tartó szabadságának. Az ilyen nevére méltó népben nem önkényes egyéni vélekedés ad alapot az egyenlőtlenségre, hanem a dolgok természete: A műveltségen, vagyonon, társadalmi álláson alapuló egyenlőtlenség ha előítélettől ment, s az igazsággossággal és a kölcsönös szeretettel karöltve jár – egyáltalában nem gátolja az igaz közösségi és testvéri szellem megvalósulását és uralmát. Sőt, távolról sem sérti a polgári egyenlőséget, hanem inkább megerősíti valódi jelentését, amelynek értelmében mindenkinek joga van ahhoz, hogy az államtól függetlenül is tisztességesen élje a maga személyes életét, azon a helyen és abban az állapotban, amelybe az isteni Gondviselés szándéka és akarata helyezte.

A becsületes és gondos kezekkel irányított népnek ezzel a demokratikus szabadság- és egyenlőségeszményével szemben mennyire más látványt nyújt a tömegfelfogásnak kiszolgáltatott. állam! A szabadság, a személyiségnek ez az erkölcsi velejárója, zsarnoki hajlammá változik, s az emberi ösztönök és vágyak másokra káros szabad tombolásának ad helyet. Az egyenlőség gépies színvonalra, szakasz-

tott egyformaságba süllyed: az igazi becsületesség, a személyes tevékenység, a hagyománytisztelet, a méltóság, egyszóval, mindaz, ami az életben érték, egyre züllik és pusztul. S akik mindezt túlélik, azok vagy megtévesztett áldozatai egy igazi demokráciával s eszményeivel, a szabadsággal és egyenlőséggel gyanútlanul összekevert áldemokrácia varázsának – vagy abból a több-kevesebb haszonlesőből kerülnek ki, akik nagyon értenek ahhoz, miképp biztosítsanak maguknak kiváltságos állást és hatalmat pénz, avagy szervezettség révén.

A közhatalom birtokosainak jellemvonása – a demokráciában

A demokratikus államnak, legyen az monarchikus, vagy köztársasági, mint minden más kormányformának, igazi és hatékony *parancsoló hatalommal* kell rendelkeznie. A dolgok és célok abszolút rendje, amely az embert önjogú személyként, vagyis kötelességek és jogok sérthetetlen alanyaként; s a társadalmi élet gyökere és céljaként állítja elénk – az államot is a maga életéhez és létéhez nélkülözhetetlen tekintéllyel felruházott társaságnak tekinti. Ha szabadságunkkal visszaélnénk, s a kényszerítő hatalommal rendelkező felsőbb tekintélytől minden függést tagadnánk, méltóságunk és szabadságunk alapját tapodnánk meg: a dolgok és célok abszolút rendjét.

A személy, az állam, a közhatalom s a velük kapcsolatos jogrend ezen a közös alapon nyugszik, s oly szorosan összefügg vele, hogy vele áll, vagy bukik.

S minthogy ennek a föltétlen rendnek forrása a józan ész világossága és a keresztény hit tanítása nyomán nem lehet más, csak a személyes Isten, a mi Teremtőnk, – következik, hogy az ember méltósága az Isten képmásának méltósága, az állam méltósága az Isten akarta erkölcsi közösség méltósága, a politikai tekintély méltósága pedig az Isten tekintélyében részesedő tekintélynek méltósága.

Egyetlen államforma se függetlenítheti magát ettől a belső és felbonthatatlan vonatkozástól. Legkevésbbé a demokrácia. Épp ezért, ha a közhatalom birtokosa nem látja, avagy többé-kevésbé elhanyagolja ezeket a vonatkozásokat, alapjában ingatja meg a maga tekintélyét. Hasonlóképpen, ha nem vetne eléggé számot ezzel a vonatkozással, s küldetésének nem az Isten akarta rend megvalósítását tekin-

tené – az a veszély fenyegethetné, hogy az önző uralom és érdek csakhamar legyőzné a politikai és társadalmi erkölcs lényeges követelményeit, s a tiszta demokrácia merő látszata gyakran csak álarca lenne a nem-demokratikus valóságnak.

Csak az emberi közösség Isten jelölte céljainak-világos megértése és a társadalmi tevékenység nagyszerű feladatainak mély átérzése képesíti a hatalommal megbízottakat arra, hogy mind a törvényhozás, mind a bíráskodás, mind a végrehajtás területén felelősségtudattal; tárgyilagosan pártatlanul, becsületesen, nagylelkűen, megvesztegethetetlenül teljesítsék kötelességüket. E nélkül demokratikus kormányzat nehezen szerzi meg népe jobbjainak tiszteletét, bizalmát és ragaszkodását.

A józan és az igazságosság elveihez igazodó politikai és társadalmi rend elveinek mély felfogása azért különösen fontos, mert a törvényhozó hatalom a demokratikus kormányzat minden formájában többékevésbé a nép képviselőinek kezébe van letéve. A helyesen megalkotott demokrácia súlypontja ezen a népképviseleten nyugszik: A politikai irányzatok, mind a jók; mind a rosszak, belőle sugároznak a politikai élet egész területére. Épp ezért a *képviselőházi tagok erkölcsi emelkedettségének, gyakorlati alkalmasságának, szellemi rátermettségének kérdése a demokratikus kormányzatban minden népnél élet vagg halál, haladás vagy hanyatlás, gyógyulás avagy örökös betegeskedés kérdése.*

Hogypedig termékeny munkát végezhessenek, s megbecsülésre és bizalomra tegyenek szert; a tapasztalat kétségtelen bizonysága szerint, minden törvenyhozó testület kebelébe a kiváló szellemek és jellemek színét-javát kell választanunk. Olyanokat, akik *az egész nép* képviselőinek tekintik magukat, nem pedig egy töredék küldötteinek, amelynek külön érdekében sajnos, gyakran áldozzák fel a közjó igazi szükségleteit és valódi igényeit. Oly emberek színét-javát, akik nincsenek bizonyos foglalkozáshoz és álláshoz kötve, hanem az egész nép sokszerű életét képviselik. Keresztény meggyőződésükben szilárd, igazságos és biztos ítélőképességgel, gyakorlati és méltányos érzékkel megáldott, minden körülmény közepette következetes emberek legjavát. Világos és józan tudású, határozott és becsületes szándékú ernbereket. Mindenekfölött azonban olyanokat, akik tiszta lelkiismeretükből áradó és környezetüket messze besugárzó tekintélyükkel vezetésre

termettek: Különösen oly időkben, amikor a súlyos megpróbáltatások fokozzák a nép befolyásolhatóságát, s könnyebben tévútra vezethetik s megtéveszthetik a népet. Oly embereket, akik átmeneti, s általában gondterhes és szenvedélyektől, nézeteltérésektől, ellentétes programmoktól megtépázott időkben kétszeresen kötelességüknek tartják, hogy a nép és az állam magas láztól lüktető ereiben a vérkeringést biztosítsák, megtalálják a tisztánlátás, a gondoskodó jóság, s a mindenkinek egyenlőképen kedvező igazságosság orvosságát, s az őszinte testvériség szellemében törekedjenek a nemzeti egység és egyetértés megteremtésére.

Azok a népek, amelyeknek szellemi és erkölcsi alkata elég józan és termékeny, megtalálhatják a maguk kebelében, s megadhatják a világnak a demokráciának azokat a hírnökeit és eszközeit, akikben élnek az említett tulajdonságok, s akik megvalósíthatják az igazi demokráciát. Ahol azonban hiányzanak az ilyen emberek, ott mások ülnek helyükbe, akik a politikai tevékenységet becsvágyuk színhelyévé, önmaguk, vagy társadalmi csoportjuk, avagy osztályuk nyerészkedési versengésévé teszik, s részleges érdekeik hajhászása közben elvesztik tisztalátásukat, és veszedelembe sodorják a közjót.

Az állami önkényuralom

A természetjog és a kinyilatkoztatott igazság változhatatlan elvein nyugvó józan demokrácia épp az ellenkezője annak a romlottságnak, amely a törvényhozásban zabolátlan és korlátlan hatalmat tulajdonít az államnak, s amely a demokratikus kormányzatból – minden hamis látszat ellenére is – tiszta és egyszerű államabszolutizmust farag.

Az állami önkényuralom, ugyanis – amelyet nem szabad összetévesztenünk az abszolút monarchiával mint ilyennel, mert erről most nem tárgyalunk – azon a téves elven nyugszik; hogy az állam tekintélye korlátlan, s vele szemben felsőbb és erkölcsileg kötelező törvényhez még akkor sincs föllebbezésnek helye, ha szabad teret enged zsarnoki törekvéseinek, s túllépi a jó és rossz határait.

Aki megérti az állam és a teekintély valamint a reá mint a társadalmi rend őrére ruházott hatalom helyes eszméjét, nem gondol többé arra; hogy a tételes törvényt a maga természetes illetékességének területén megsértse. Azonban a tételes állami jog csak akkor megföllebbezhetetlen, ha a Teremtő adta és az evangéliumi kinyilatkoztatás-

ban újra megvilágított abszolút rendhez igazódik, vagy vele ellentétbe nem kerül. Csak akkor állhat fönn, ha tekintettel van arra az alapra, amelyben az emberi személy, az állam és a közhatalom gyökerezik. Ehhez a minden kormányzatra kötelező alapszabályhoz igazodik a demokrácia, s szerinte kell megítélnünk minden részleges törvény erkölcsi értékét.

Fordította: Schrotty Pál

FOLIA THEOLOGICA

Commentarium Facultatis Theologicae Universitatis Catholicae a Petro Pázmány nuncupatae
A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának folyóirata

Megjelenik évente.
Tudományos tanulmányokat közül neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből

Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:
Márton Áron Kiadó
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869
Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év. Magyarországról: 400 Ft/év.
Kapható: a Kiadónál,
valamint a Magiszter könyvesboltban.

Eddigi számainkban: PASKAI László bíboros előszava, valamint Winfried AYMANS, BAÁN István, BEKE Margit, Jean BEYER S.J., BODA László, Roman CHOLIJ, Charles DUGGANG, ERDŐ Péter, FILA Béla, S.E.R. Peter HENRICI S.J., Jakob IBOUNIG, KOCSIS Imre, KRÁNITZ Mihály, Ernst PUCHER, SÁNTA János, Leo SCHEFFCZYK, Hugo SCHWENDENWEIN, SOMLYÓI TÓTH Tibor, SZABÓ Ferenc S.J., SZABÓ Tamás, TARNAY Pál Brunó OSB., S.E.R. TERNYÁK Csaba, TÖRÖK József, Francisco Javier URRUTIA S.J., VANYÓ László, Günter VIRT tanulmányai.

Tudományos teológia hazánkban.

MEGJELENT

a

„BEVEZETÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSÁBA"
az ECCLESIA Kiadónál
(1053 Bp. Ferenciek tere 4–8.)

Joseph RATZINGER bíboros és
Christoph SCHÖNBORN püspök
tanulmányai betekintést nyújtanak a katekizmus elkészítésének előtörténetébe, a kényes vagy különleges mérlegelést kívánó kérdések körüli viták-ba.

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

személyesen vagy póstán. A levélben érkezett rendeléseket postafordultával elégítjük ki.

A CSALÁDOK LELKI GONDOZÁSA

Az olasz Püspöki Konferencia ajánlása,
ford. Domokos György,
(Studia Theologica Budapestinensia 11),
Márton Áron Kiadó, Bp. 1994.

A *Család Éve* lehetőséget nyújt a családról szóló keresztény tanítás bővebb kifejtésére; gyakorlatias, lelkipásztori célzatú átgondolására. Ezért tartotta fontosnak a Magyar Katolikus Püspöki Kar, hogy az Olasz Püspöki Konferencia által kiadott *ajánlás* (direktórium) magyar változata még ebben az évben megjelenjen. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a Lelkipásztorkodás és Liturgika tanszéken, Dr. Csanád Béla pápai prelátus, nyilvános rendes tanár irányításával készült el a hazai viszonyokra alkalmazott magyar nyelvű fordítás. Remélhetőleg a családpasztoráció felelős vezetői és tevékeny munkatársaik e könyvet forgatva hasznos szempontokkal gazdagodnak, és tevékenységük révén a hazai családi lelkipásztorkodás új lendületet vesz, sőt még gazdagabbá válik.

(Dr. Dankó László Kalocsa-kecskeméti érsek előszavából).

A kötet tartalma: I. A házasság és a család evangéliuma. II. Szeretetre meghíva. III. A jegyesség: kegyelmi időszak. IV. A házasság megünneplése. V. A házaspár és a család lelki növekedését segítő lelkipásztori munka. VI. A család küldetése az Egyházban és a társadalomban. VII. A nehéz vagy rendezetlen helyzetű családok pasztorációja. – Szövegek az elmélkedéshez és az imához.

Kapható és megrendelhető:
Márton Áron kiadó
1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (1) 168-9527; Fax: (1) 168-9869

Doctor et apostol

szerkesztette:
Török József

Tartalom:

László Gyula:
Szent István és a honfoglalók
Bozsóky Pál Gerő:
Szent István jeruzsálemi alapítványairól
Mészáros István:
A magyar nevelésügy kezdetei
Entz Géza †:
A Szent István alapítású erdélyi püspökség első székesegyháza
Wehli Tünde:
Szent István kultusza a középkori magyarországi művészetben
J. Fodor Adrienne:
Szent István legendák a középkori magyarországi breviáriumokban
Dümmerth Dezső:
A Mária országa – eszme és Szent István
Török József:
Szent Imre a történelmi kutatások világánál
Mezey László †:
Gellért-problémák
Solymosi László:
Hozott-e törvényt Szent István király a torlókról?
Erdő Péter:
Az esztergomi vikáriusi bíróság könyvkultúrája legrégebbi protocolluma tükrében
Vizkelety András:
Szent István képének alakulása a középkori és barokk irodalomban

Megrendelhető és megvehető:
Ecclesia
Bp., Ferenciek tere 4–8.

Hamarosan megjelenik
Mindszenty emlékezete
szerkesztette:
Török József

Tartalom:

Körmendi József:
Mindszenty József veszprémi püspöki tevékenysége
Erdő Péter:
Mindszenty és prímási tisztsége
Adriányi Gábor:
Mindszenty nagy egyházfő kortársai: Beran, Stepinac, Wyszynski és Slipyj bíborosok
Lipthay Endre:
A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty bíboros az 1956-os forradalom idején
Adriányi Gábor:
Miért és hogyan hagyta el Mindszenty József a budapesti amerikai nagykövetséget?
Török József:
Mindszenty József bíboros és a Vatikán keleti politikája
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty József, bíboros-érsek, a külföldi magyarok lelkipásztora
Bozsóky Pál Gerő:
Gyorsfénykép Mindszenty József bíboros-érsek hazatéréséről
Mészáros István:
Marxista történészek Mindszenty-képe 1948–1992 között
Lipthay Endre:
Mindszenty-kronológia

Megrendelhető és kapható:
Ecclesia
1053 Budapest, Ferenciek tere 4–8.

ANDRÉ FROSSARD

II. JÁNOS PÁL ARCKÉPE

Szent István Társulat

1978. október 16-án délután a Szixtuszi-kápolna kéményéből fölemelkedő fehér füst új pápa megválasztását hirdette. Mintha ágyú füstje szállt volna a kék ég felé: a konklávé szakított az olasz pápák hagyományával, és a vasfüggönyön túlra ment Péter-utódot keresni. A megválasztott, Karol Wojtyla, Krakkó érseke ötvennyolc éves volt.

André Frossard kevéssel ezután, mérhetetlen csodálkozására, meghívást kapott II. János Pál pápától: készítsenek együtt egy könyvet (ami a Szentatya ellen elkövetett merénylet után napvilágot látott). A hatalmas sikerű „Ne féljetek!" magyarul is megjelent, a Szent István Társulat kiadásában. Azóta André Frossard további római tartózkodásai alkalmával újabb kérdéseket tehetett föl illusztris beszélgetőtársának. A pápa számos válasza található meg e könyvben, amely nem életrajz (azokból van bőségesen), sem nem kronológia, hanem igazi portré, arckép. Sok-sok vonásból összeállva hitelesíti azt, amit Szolzsenyicin így mondott: ez a pápa Isten ajándéka.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov ***Igor Bogdanov***

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

Ha még nem
fizette volna elő,
akkor most fizesse elő a

Communio

nemzetközi katolikus
folyóiratot
az alábbi címen:

Communio Alapítvány
1053 Budapest, V.,
Papnövelde u. 7.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1996. Húsvét

IV. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

Peter STILWEL
Isten és a császár 3

Manfred SPIEKER
Kereszténység és
független alkotmányos állam 14

Jose PUCELJ
Egyház és állam 25

Eberhard STRAUB
Világi hatalom és isteni dicsőség 32

Siegfried WIEDENHOFER
Beszélhetünk-e politikai teológiáról? 40

Riccardo PETRELLA
A Törvény Új Kőtáblái 48

Card. Joseph RATZINGER
Az egyházi zene teológiai gondjai 53

XII. Piusz pápa
A demokrácia 67