COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Szentlélek éve

Michaël Figura
- A Szentlélek működése az Egyházban

Hans Waldenfels
- A vallások tanítása az üdvösségről

Josef Ratzinger
- Párbeszéd a vallások között

Jan Anbaum
- Türelem és Istenbe vetett bizalom

Karl-Josef Schipperges
- Vallás és politika

Hans Joachim Meyer
- Politikai okosság

Helmut Moll
- A hit vértanúi a XX. században

1998. Pünkösd

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

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.

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

„Az Egyház szívvel-lélekkel fordul a Szentlélekhez most, a XX század végén: Krisztus földi megjelenésének harmadik évezredét várjuk, miközben készülünk arra a nagy jubileumra, amellyel az Egyház ezt az eseményt ünnepelni szándékozik."

Tizenkét esztendővel ezelőtt II. János Pál pápa a Szentlélekről szóló enciklikájában írta e sorokat és 1998-ban a Szentlélek ünnepeljük. Ezért a *Communio* nemzetközi teológiai folyóirat magyar kiadása 6. évfolyamának első száma a Szentlélek eljövetelén örvendező Pünkösd ünnepére jelenik meg. A Szentlélek működését részletezi az első tanulmány, azonban a többi cikk is kötődhet és kötődik is a Szentlélekhez minden látszólagos tématávolság ellenére. A Szentlélek működése nem szorítható korlátok közé, hiszen a Lélek ott fú, ahol akar. A vallások közötti térségekben vagy éppen a politika területén, noha ez utóbbin sokszor igencsak merész vállalkozás a Bölcsesség Lelkére hivatkozni.

A Szentlélek esztendeje segítheti a kereszténveket, s közöttük is elsősorban a Katolikus Egyház híveit, hogy fölfedezzék: milyen Vigasztalót küldött Krisztus az Atyától, s mennyire gazdagodunk szinte napról-napra az Ő közbejöttével.

Az Egyház, az egész emberiséget magához ölelve, teljes szívéből kéri a Szentlélektől azt a boldogságot, amelynek teljessége csak Istenben található: az örömet, melyet senki el nem vehet tőlünk, az örömet, amely a szeretet gyümölcse, így az Istené, mert Ő a szeretet — tanítja II. János Pál az idézett enciklikában. Az Egyház kérni és elfogadni tud, ám a Lélektől megkapja az erőt is, hogy továbbadja a rábízott üdvözítő üzenetet.

Michaël Figura

A Szentlélek működése az Egyházban

1. Az ekkléziológia számbavétele a pneumatológia fényénél

Az Újszövetségi Szentírás nemcsak Krisztus és az Egyház szoros kapcsolatáról beszél, hanem ez utóbbinak a Szentlélekhez fűződő viszonyáról is. Az utolsó vacsorán Jézus tanítványainak megígért egy másik védelmezőt, aki majd eljön közéjük és megtanítja őket minden igazságra (vö. Jn 16,7-23). E védelmező nélkül az apostolok nem hirdethették volna az Evangéliumot, s nem lehettek volna Jézus tanúi a földkerekség végső határáig (vö. Lk 24,49; ApCsel 1,4-8). A Szentlélek segítsége nélkül az Egyház nem létezne. Az egyházatyák gyakran hangsúlyozták a Szentlélek és az Egyház közötti szoros kapcsolatot, például Lyoni Szent Ireneus a II. század végén a gnosztikusok ellen folytatott harcban: „Ahol az Egyház, ott van Isten Lelke, és ahol Isten Lelke, ott van az Egyház és vele minden kegyelme."[1]

Mégis gyorsan elfelejtődött a Szentlélek fontossága az Egyházban és az Egyházért, s ez századunkig tartott. A megvilágosodottak és a karizmatikus erőkre hivatkozók különféle csoportjai, amelyek a különböző korok folyamán az intézményes Egyház ellen az egyéni sugalmazás nevében föllléptek, a nyugati típusú ekkléziológiában döntő módon hozzájárultak a Szentlélek elfelejtéséhez.

Ezekre vonatkozóan kiváló példa található a *Thedotosz mondásai* című írásban, amelyet Alexandriai Szent Kelemen állított össze gnosztikus tanítók szállóigéiből Krisztus születése után 200 táján. „A valentiniánusok azt mondják, hogy a Lélek, akinek befolyása alatt álltak a próféták egyéni küldetésük jogcímén, tehát ugyanaz a Lélek

[1] Adversus haereses, III, 24,1.

kiáradt az Egyház valamennyi tagjára. Ezért a Lélek jelei — gyógyulások és jövendölések — most az Egyház által teljesednek be."[2] A szentírási hivatkozáshoz, amely szerint a Lélek pünkösdkor mindenkire kiáradt (vö. ApCsel 2,4), a valentiniánusok társították azt az eszmét, miszerint minden keresztény önmagában birtokolja a próféták és gyógyítás lelkét.

A középkorban Joachim a Fiore (1135-1202) az üdvtörténetet a világ öt korára osztotta föl: „Törvény előtti, a Törvény alatti, az Evangélium alatti, a Lélek irányította és a mennyei otthonba érkezettség korára, vagyis amikor majd Istent színről színre látjuk. Ebből a fölosztásból három korszak következik: az Atya korszaka (Ószövetség, zsinagóga, törvény, szolgaság, tudás) után következik a Fiúé (Újszövetség, Egyház, evangélium, hit, kötelesség, okosság), majd végül a Szentlélek korszaka, amit a tökéletesség, a szabadság, az Örök Evangélium (Jel 14,6), a háborúskodások vége és a Szentírás nem betűszerinti, hanem lelki megértése jellemez."[3]

Ezekkel a túlzásokkal szemben jelentkezett a Szentlélek elfelejtése az ekkléziológiában visszahatásként. Az Egyházat majdnem kizárólag a Megtestesülés meghosszabbodásaként szemlélték, és egyre kevésbé tekintették a Szentlélek megnyilatkozásának. Yves Congar a zsinat előtti ekkléziológia kapcsán „krisztomonizmust" emleget.[4]

Ugyanakkor az Egyház eredetében lényegileg Krisztus alapítása, melyet a Szentlélek befejez. Lyoni Szent Ireneus Isten két kezéről (a Fiú és a Lélek) beszél, amelyekkel Ő formálja az embert.[5] Ezt a képet

---

[2] Vö. Josef Freitag, Geist-Vergessen, Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995. 31-59.

[3] Alexandriai Szent Kelemen, Theodotosz mondásai, in: Sources Chrétiennes, 23, 1970, 108.

[4] Vö. Henri de Lubac, Exégése médiévale. Les quatrs sens de l'Écriture, II/1, Paris 1961, 437-559; La prospérité spirituelle de Joachim de Flore, tome 1, Paris 1979, 19-67; Ernst Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart, 1964, 4-48; Hennig Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, tome 2, München, 1994. 180-195.

[5] Yves Congar, La parole et le souffle, Paris, 1983, 159-187; Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dien et corps du Christ, Paris, 1984, 163-176. A

kiválóan lehet alkalmazni a Szentháromság misztériumában horgonyt vetett Egyházra, amely egyszerre gyümölcse a Fiú Atya által történt elküldésének és az Atyának meg Fiúnak köszönhető Szentlélek elküldésének. A Szentlélek az Egyház egyik alkotója.[6]

Az újabb egzegetikai és patrisztikus kutatások, a II. Vatikáni Zsinat által hangoztatott ekkléziológia, a Lélek megtapasztalására hangsúlyt helyező új közösségek mind-mind segítették a Szentlélek Egyházban betöltött szerepének a tudatosulását.

2. A II. Vatikáni Zsinat ekkléziológiája és pneumatológiája

Jóllehet a II. Vatikáni Zsinat nem pótolta teljes terjedelmében a zsinat előtti ekkléziológia pneumatológiai hiányosságait, mégis többször említette a Szentlelket az Egyház kapcsán[7], s ezért mondható, hogy az ekkléziológia pneumatológikus szakaszba lépett, amit XII. Piusz pápa *Mystici Corporis* kezdetű enciklikája (1943) már elővételezett. Yves Congar fejtegetéseire[8] támaszkodva ennek a fejlődésnek néhány szempontját a következőkben lehet összefoglalni:

a.) A zsinat megtartotta az ekkléziológia krisztologikus lehorgonyzottságát, amelyet a Hagyománytól (krisztocentrizmus) örökölt, de azt pneumatológikusan kiterjesztette (tehát nincs szó krisztomonizmusról!). Így van szó az Egyházról, mint Krisztus testéről, Isten népéről és az üdvösség egyetemes szentségéről. „Megadván nekik Lelkét, misztikusan testvéreivé tette őket, egy testbe összegyűjtve valamennyi nemzetből" (Lumen Gentium)[9].

b.) A zsinati ekkléziológiát az „ecclesia de trinitate" jellemzi. Az Atya mint szeretetforrás (Ad Gentes 2) eredete és alapja Isten új

---

„krisztomonizmus" kifejezés a görög származású Nikos Nissiotis teológus (1925-1986) alkotása.

[6] Vö. Adv. haer. V, 6, 1; V, 28, 4.

[7] Yves Congar, Je crois en l'Esprit Saint, Paris, 1995, 246-254.

[8] Vö. Louis Bouyer, L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit, Paris, 1970, 208 és köv.

[9] Főként: LG 4; 7; 8; 12; 13; 24; 48; UR 2; AG 4.

népének. A Fiú összegyűjti ezt a népet és leteszi az Egyház alapkövét (LG 5). A Lélek aktualizálja a megalapozást, emlékeztet Jézus művére, s megújítja az Egyházat ebben az időszakban, mely Pünkösd és a Parúzia között terjed. Szent Ciprián szavaival a teljes Egyház úgy jelenik meg, mint „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységében egyesült nép".[10]

c.) Az Egyháznak a szentháromsági misztériumba való belegyökerezéséből ered az Egyház mint *communio* struktúrája, vagyis az emberek közössége Istennel és felebarátaikkal; s ezt a közösséget előre felmutatja a szentháromságos *communio* és támogatja az isteni életben történő részvétel. Ez a *communio* felülmúlhatatlan módon vált lehetővé Krisztusban, s valósult meg példásan az Egyházban a Lélek erejével. A Szentlélek, aki a Szentháromságban az Atya és a Fiú *communio*-ja, az üdvrendben az Egyház *communio*-jának alapelve, amely egészen rendkívüli módon megmutatkozik az Eucharisztiában.

d.) A különböző karizmák a zsinat számára lehetőséget adtak a pneumatologikus ekkléziológia kibontakoztatásához. Az Egyház nem csak a maga hierarchikus struktúrájából él, hanem a Lélek által neki juttatott karizmák különbözőségéből is. Ezek a karizmák mindenki javát és az Egyház építését szolgálják s lehetővé teszik az egyházi feladatkörök szolgálatkénti értelmezését Isten népének javára.

e.) A zsinat másik gyümölcse a helyi egyházak teológiai szinten történő újrajelentkezése, „melyekben s melyek által létezik az egy, szent, katolikus Egyház" (LG 23). Az egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyház csak a helyi egyházakban válik érzékelhetővé. „A helyi egyházak a maguk helyén az Isten által támasztott új nép a Szentlélekben (vö. 1Th 1,5)" (LG 26). Amikor az Egyház mint *corpus ecclesiarum* létezik a helyi egyházakból kiindulva s azokban, akkor az, amit megalkot, a *communio ecclesiarum*, s ez utóbbinak közösségi alapelve a Szentlélek.

f.) Jézus Krisztusnak a Szentlélektől származó hármas (királyi, papi, prófétai) fölkenése ekkléziológiai jelentéssel rendelkezik (vö. LG

[10] Yves Congar, i.m., 227-235.

2); Isten új népe részese ennek a hármas papságnak. Ennél fogva oly módon részese a prófétai papságnak, hogy a zsinat nyugodtan állíthatja: „A hívők összessége a Szentlélek kenetét kapta (vö. 1Jn 2,20 és 27), és így nem tévedhet meg hitében. Ezt a kiváltságos tulajdonságát akkor nyilvánítja ki az egész népben meglévő természetfeletti hitérzék birtokában, amikor — kezdve a püspököktől a legjelentéktelenebb világi hívőkig — kifejezi általános egyetértését hit és erkölcs dolgaiban. Az Isten népe a szent tanítóhivatal vezetése alatt — és hűségesen reá hagyatkozva — már nem emberi tanításban részesül, hanem valóban Isten igéjét kapja (vö. 1Tessz 2,13)."

g.) A zsinat elismerte, hogy a Szentléleknek tulajdoníthatjuk a keresztények egységéért működő ökumenikus mozgalmat (vö. Unitatis Redintegratio 1,4): „A tőlünk különvált egyházak és közösségek, ámbár hitünk szerint fogyatkozásokban szenvednek, az üdvösség misztériumát illetően nincsenek megfosztva jelentőségüktől és súlyuktól. Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközéül. Hatékonyságuk éppen a kegyelemnek és igazságnak abból a teljességéből ered, amely a Katolikus Egyházra van bízva" (UR 3). A zsinat tanítása a Katolikus Egyház struktúráján kívüli, ám lényegileg egyházi elemekről tehát pneumatologikus alapokkal rendelkezik. A Lélek és az Egyház közötti kapcsolat újszerű meghatározása hozzájárulhat a nem egyesült keleti egyházak felé történő közeledéshez, mert ezek gazdag pneumatológiával rendelkeznek.

A zsinat tehát nem korlátozta megközelítéseit az Egyház Szent Pál-féle meghatározására, ami szerint az Egyház Krisztus teste. A zsinat sokkal inkább egyfajta analógiáról beszél Krisztus és az Egyház között, amely értelmét a Lélekben nyeri el. „Egyek vagyunk mindnyájan — jóllehet más és más fokban és módon — Isten és a felebarát egyazon szeretetében, és ugyanazt a dicsőítő himnuszt énekeljük Istennek. Mert Krisztus valamennyi híve — az ő Lelkének birtokában összeolvad az egy Egyházba, és egymáshoz kapcsolódik őbenne (vö. Ef 4,16)" (LG 7). „Krisztus teste" és „a test növekedése" dinamikus dimenziót visznek be az ekkléziológiába.

3. A Lélek és az Egyház a hitvallás harmadik részében

Bármilyen messze megyünk is vissza a hitvallások történetében, ott találjuk az Egyházról szóló cikkelyt a Szentlélekhez kapcsolódva. A *Credo*, három részre oszolva, az isteni üdvrend kibontakozása, amely három szakaszra oszolva megy végbe: a teremtés az Atya műve, aki Igéje által hív mindent életbe (Jn 1,3); a megváltás az emberré lett Fiúisten műve; a megszentelés a Szentléleké. A Lélek, mint a *Credo* utolsó cikkelyeiben, az Egyház keretében bontakoztatja ki tevékenységét: a Lélek az Egyház egységének lényege, szentségének forrása, katolikusságának és apostoliságának záloga. A szentek egyessége (közössége), a keresztség a bűnök eltörlésére, a test föltámadása és az örök élet olyan tények, amelyek egyszerre érintik az Egyházat és a Szentlelket.

3.1. A Lélek működése az Egyházban

Az Egyház abból él, hogy az Atya elküldte a Fiút és a Fiú a Szentlelket. Ez a két küldés nem egymás melletti, ám egymástól független tény, hanem az üdvtörténetben differenciált egységet alkotnak. „Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe" (Gal 4,6). Szent János evangéliumában a Lélek elküldését Jézus hirdeti meg. A húsvéti misztérium gyümölcse és kiárad az Egyház és a világ életére egyaránt. Nem lehet rendelkezni működése fölött, mert „a Lélek ott fú, ahol akar" (Jn 3,8). Az Egyház mégis kiváltságos helye a Lélek működésének, akitől megkapja négy jellemzőjét, amelyek: egység, szentség, katolikusság, apostoliság.

a.) A Lélek és az Egyház egysége

Jézus főpapi imádságában egyszer- s mindenkorra elhangzott, hogy mindnyájan legyenek egy. Ennek az egységnek hasonlítania kell az Atya és a Fiú egységére a Szentlélekben, „hogy a világ felismerje, hogy Te küldtél engem" (Jn 17,21). A kezdetektől fogva a keresztény hit elismerte, hogy csak egyetlen Egyház létezik. „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatásotok is egy reményre szól.

Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindenek fölött áll, mindent átjár és mindenben benne van" (Ef 4,4-6). A zsinat azt mondja, hogy ez az egyetlen Egyház „subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata" (LG 8). A „subsistit in" kifejezés arra utal, hogy a zsinati meghatározás némileg tágasabb, mint az előző századok során fogalmazódott meghatározások. A Katolikus Egyházban, amint a hagyomány és nyomában a zsinat tanítja, jelen van az üdvösség eszközeinek teljessége, melyeket maga Krisztus adott Egyházának.

Az egység a Szentlélek elsődleges ajándéka — hatása. Lévén az Atyát és a Fiút egyesítő kölcsönös szeretet, ugyanakkor az egység köteléke az Egyházban, tehát a szentháromsági modellt mintázza.

A Lélek megvalósította egység nem függeszti föl vagy semmisíti meg az egyének személyes értékét. Nem valami kötelező szabványról van szó, hanem az emberek szabad válaszáról, amivel Jézus Krisztus szeretetét viszonozzák. A Lélek által megvalósított egységnek meg kell mutatkozni az Egyház életében, mert ez nem csupán isteni, hanem emberi összetevője is az Egyháznak. A szentségek, elsősorban a keresztség és az Eucharisztia, s emellett az egyéb megnyilatkozások, Isten népe egységének megvalósításához szükséges eszközök. A Lélek által véghezvitt egységesítés pedig visszautal a lényegileg egyetlen Egyházra. Minden elkülönülés a Lélekben megvalósult egysége elleni támadásnak számít.

b.) A Lélek és az Egyház szentsége

A szentség, mint az Egyház kiváltságos tulajdonsága, annál is fontosabb, mert az Egyház mindig *ecclesia mixta* minőségben jelenül meg, ugyanis a Fiú végső eljöveteléig egyaránt tartalmazza magában a jót és a rosszat. Tehát egyszerre szent Egyház és a bűnösök Egyháza. Az egyházatyáknál néha még az *ecclesia peccatrix* kifejezés is előfordul, ami bűnös Egyházat jelent.

Az Újszövetségi Szentírásban nincs szó kifejezetten az Egyház szentségéről, de utalás található, amikor például Krisztus jegyeseként

(Ef 5,26) vagy Isten templomaként (1Kor 3,16) szerepel. A keresztények szinte azonnal megkapják a „szent", „szent papság", „szent nemzetség"(1Pét 2,5-9) és „az Úr szent temploma" (Ef 2,21) elnevezést. Az Egyház szentségébe vetett hit megértéséhez szükséges figyelembe venni azt is, hogy ez a szentség a Szentlélekből történő részesedés, aki megszentelő Lélek. Az Egyház szent, mert a Lélek működik benne. Küldetése, hogy a bűnösök iránt kiengesztelje Istent. Az apostoli hitvallás *communio sanctorum* kifejezése egyszerre gyökerezik az ekkléziológiában és a pneumatológiában. Egyszerre szól a *sancti* (szentek) és a *sancta* (szent dolgok) jelenlétéről. A földi Egyház közösségben van a szentek égi Egyházával (vö. LG 7). Mindenekelőtt a *sancta* közössége, vagyis az Eucharisztiáé, amely *communio sanctorum* a keresztségben gyökerezik.

c.) A Lélek és az Egyház katolikussága

Anélkül, hogy az Egyház katolikusságának valamennyi megközelítését sorra vennénk, el lehet mondani, hogy kétszeresen is a Szentlélekből forrásozik.

Egyrészt, az Egyház katolikussága visszautal annak egységére: a Lélek az Egyház egységének köteléke *kath holon*, az egész szerint, mind térben, mind időben egyetemesen, mert ez fogja egybe a helyi egyházakat Krisztus Testének egységébe.

Másrészt, a katolikusság visszautal az Egyház missziós küldetésére, vagyis az Egyház nem valamiféle zárt társaság, hanem lényegileg befogadó, amióta a Lélek Pünkösdkor kiáradt az apostolokra. Ők a Lélek erejében tanúskodnak a Föltámadottról a földkerekség végső határáig.

Az Egyház katolikusságának pneumatológikus fölfogása új fényt vethet az ősi, *extra ecclesiam nulla salus* megállapításra. Az Egyház üdvösséghez szükségességének alapelve mellett a zsinat új, dinamikus megközelítést is adott. A Lélek minden határon túlárad. Ezért létezhet „a megszentelődés és az igazság számos eleme a Katolikus Egyházon kívül is, amelyek valójában Krisztus Egyházának sajátjai, következésképpen a katolikus egységre utalnak" (LG 8). A zsinat elis-

merte, hogy a nem katolikus keresztényeken — akik az Egyház keretein kívül egyénileg jutnak el az üdvösségre — túlmenően más keresztény közösségek is fontos részét őrzik a keresztény örökségnek (vö. UR 21 és köv., Orientalium Ecclesiarum 5). A Katolikus Egyház az üdvösség közvetítője azok számára is, „akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és Egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akaratát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel" (LG 18).

A Lélek, mint a katolikusság legfőbb alkotója az Egyházat állandóan figyelmezteti missziós küldetésére. „Mi nem hallgathatunk arról, amit láttunk és hallottunk" (ApCsel 4,20).

d.) A Lélek és az Egyház apostolisága

A Lélek őrzi meg az Egyházat a hitben és az apostoliságban. Pünkösdkor leszállt az imádkozó apostolokra és a körülöttük imádkozókra. Az Apostolok Cselekedetei megmutatja, hogy a rend Lelke miként jelöli ki a feladatok betöltésére a legmegfelelőbb személyeket. Az Egyház apostolisága az apostolokkal és rajtuk keresztül magával az Atyával és a Fiúval fennálló közösséget fejezi ki (vö. 1Jn 1,3.7).

Az apostoliság egyszerre van jelen a szolgálat folyamatában, főként a püspöki szolgálatban és az apostolok hitének átadásában. Az Egyház apostoliságában hinni mindenek előtt azt jelenti, hogy igehirdetésének és struktúráinak valamennyi történelmi átalakulásán keresztül is állandóan hivatkozik apostoli eredetére. Ez a hűség az eredetekhez a Szentlélek műve: Ő az, aki figyelmezteti az Egyházat Isten Országának közelségére Jézus Krisztus halálának és föltámadásának folyamatos hirdetésével.

A püspöki szolgálat apostoliságát az Egyház hit- és tanításbeli apostoliságából kiindulva kell megközelíteni.

Az apostoli *succesio* a feladatok — szolgálatok átadását illetően rendezett módon az apostoli hitben megmaradó egész Egyház keretein belül létezik. A *sucessio* a püspöki szolgálaton belül bizonyos értelemben kritikai szerepkört is ellát, ami maga a megkülönböztetés.

A Lélek által fölszentelt püspökök a hit hiteles tanítói, akiknek földadata a *depositum fidei* őrzése bármiféle hamisítással szemben.

3.2. Az Egyház teológiai meghatározása a Hitvallás harmadik részében

A Konstantinápolyi Hitvallás (381) az Egyház isteni eredetét állítja. Aláhúzza az Atyával és Fiúval egylényegű Szentlélek isteni méltóságát, aki velük egyenlő imádásban és dicsőítésben részesül, majd elvezet az Egyházhoz, amely egyszerre kötődik a Szentlélekhez és a Szentháromság misztériumához (vö. LG 2-4).

Az Egyháznak ez a teológiai meghatározása rendkívül pontosan körülírható feladatot jelöl meg, amint azt Joseph Ratzinger írja: „Az Egyházról szóló tanítás kiindulópontját szükségszerűen a Szentlélekben és annak ajándékaiban találja meg. És ennek az ekkléziológiának Isten és az emberek közös története a célja, Krisztus története az egész emberiséggel. Krisztus jelen marad a Szentlélek révén mérhetetlenségében, szabadságában, nem zárva ki az intézményes formát, ugyanakkor az evilági intézményeket nem is asszimilálva."[11]

4. Credo in Spiritum Sanctum — Credo Ecclesiam

Néhány mondatban még szükséges fölvázolni a Szentlélek és az Egyház közötti kapcsolat alapvető, ekkléziológiai kérdéseit.

a.) Az Egyház mint a Lélek teremtménye

Jóllehet a legújabb ekkléziológiai művek az Egyházra alkalmazzák „a Lélek térsége", „a Lélek teremtménye" kifejezéseket, mégsem lehet elfelejteni, hogy az Egyházat Jézus alapította. Ő maga akarta az Egyházat. A Szentlélek pedig, aki az Egyház Lelke, adományai teljességében szünet nélkül erre emlékeztet.

Az a kifejezés, hogy az Egyház a Lélek teremtménye, azt jelzi, hogy az Egyházhoz tartozás ismérvei közül a legelső lelki jellegű: „Az

[11] Lumen Gentium, vagyis L. G.

Egyház közösségébe azok épülnek be teljesen, akik Krisztus Lelkét hordozva magukban, elfogadják az Egyház egész rendjét és az üdvösségnek az Egyházban létesített minden eszközét; és a hitvallás, a szentségek, az egyházkormányzat és az egyházi közösség kötelékei által, vagyis látható szervezettségén át kapcsolódnak össze Krisztussal, aki az Egyházat a pápán és a püspökökön át kormányozza" (LG 14).

b.) Az Egyház mint az üdvösség egyetemes szentsége

A zsinat többször nevezi az Egyházat szentségnek, természetesen analóg értelemben: Krisztus mint őseredeti szentség, az Egyház pedig mint alapszentség, amelyből az egyes szentségek származnak. „Krisztus, miután feltámadt a halálból, elküldte tanítványainak éltető Lelkét, és általa az üdvösség egyetemes szakramentumává tette saját testét, ami az Egyház, az Atya jobbján ül, de folyamatosan munkálkodik a világban, hogy elvezesse az Egyházba az embereket s általa szorosabban kapcsolja magához, és saját testével-vérével táplálva, részesítse őket megdicsőült életében" (LG 48). Nagyon fontos, hogy mindez pneumatologikus szellemben legyen értelmezve: „A megígért és várt helyreállítás már elkezdődött Krisztusban, útjára indult a Szentlélek elküldésével és őáltala folytatódik az Egyházban" (LG 48).

c.) Az Egyház és az Eucharisztia

Az Eucharisztiában Krisztus teste mint „éltető Lélek" válik jelenvalóvá. Ebből ered a lélekhívás, vagyis az epiklézis körüli kérdésfölvetések rengetege. Az eucharisztikus imádságok az epiklézist és az anamnézist összekötik. Az epiklézis a IV. század derekáig a Logoszhoz intéződött, hogy ő váljon Eucharisztiává a kenyér és a bor színe mögé rejtőzve. Eleinte tehát a lélekhívások igen gyakran Logosz-hívások voltak, vagy még inkább az Atyához intézett kérések, hogy ő küldje le a Logoszt a két szín mögé.[12] Yves Congar

[12] De Dom. Orat., 23 (CCL III A, 105).

patrisztikus és középkori teológiai fejtegetésekből kiindulva bizonyította „a nyugati hagyományban a Szentlélek szerepét az Eucharisztia létrejöttekor".[13] Bebizonyította, hogy az a hagyomány, amely a konszekrációt a jézusi szavakhoz („Ez az én testem ....") kapcsolta, mindig együtt járt a Szentlélek ugyanolyan fontosságának hangsúlyozásával. Áldozni annyi, mint Jézussal egyesülni, és ugyanakkor eltelni a Szentlélekkel. Henri de Lubac kimutatta, hogy ebből a hagyományból kiindulva kölcsönös kapcsolat létezik az Eucharisztia és az Egyház között: „Az Egyház hozza létre az Eucharisztiát és az Eucharisztia hozza létre az Egyházat."[14]

d.) Karizma és hivatal az Egyházban

Egyenlőképpen lényeges az Egyházban a karizma és a hivatal, jóllehet gyakran nehéz a kapcsolatuk mibenlétének meghatározása.[15] Arra a kísérletre, amely a karizmákat megpróbálta a hivatal alá rendelni, sőt azokat a hivatalba teljesen bekebelezni, manapság ellentétes válasz fogalmazódik meg, ami szerint az Egyház szervezetének leglényege a karizma és az intézményesített hivatal nem más mint a karizma meghosszabbodása. A zsinat megpróbált egyensúlyt tartani a két összetevő között, amelyeket nem lehet, nem szabad egymással szembeállítani. „Ugyanez a Szentlélek az Isten népét nemcsak szentségeken keresztül és papi szolgálatokkal szenteli meg, vezeti és ékesíti erényekkel, hanem ajándékait „tetszése szerint juttatva kinekkinek" (1Kor 12,11), sajátos kegyelmeket is szétoszt a hívők minden fokozata között. ... Nem szabad vakmerően kívánkozni rendkívüli adományok után és elbizakodottan nem szabad tőlük remélni az apostoli munkálkodás eredményességét. Valódiságukat és célszerű felhasználásukat illetően azokra tartozik az ítélet, akik elöljárók az

[13] Yves Congar, i.m., 243.

[14] A kérdés körüli viták kapcsán élásd Walter Kern, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche, im Verstândnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, Essen, 1964.

[15] Joseph Ratzinger, A keresztény hit, Bécs, 1972, 188.

Egyházban és akiknek különösképpen feladatuk nem a Lélek kioltása, hanem az, hogy vizsgáljanak felül mindent és a jót tartsák meg (vö. 1Tessz 5,12 és 19-21)" (LG 12).

A hivatalnak a joga és feladata a karizmák megkülönböztetése és jóváhagyása, ám emellett az is igaz, hogy a hivatal a Lélek egyik karizmája és ennek köszönhetően menekül meg attól a veszélytől, hogy pusztán hivatal maradjon. Jézus az, aki a hivatalt az Egyházban megalkotta. A Szentlélek működése következtében veszi fel konkrét formáját és a Lélek rendeli el azok személy szerinti gyakorlását.

A Lélek, kegyelmi adományainak sokaságával mindig új „ébredések" záloga az Egyházban.

e.) Az Egyház egyszerre szent és mindig megtisztítandó

Az Egyház pneumatologikus szemrevételezésekor emlékezni kell a zsinat szavaira, miszerint az „Ecclesia semper purificanda" (LG 8). Az Egyháznak szüksége van a megújulásra, de ugyanekkor képes is erre, mert a Lélek munkálkodik benne, Ő ad életet és újítja meg a föld szívét éppen úgy, mint az Egyházat. Ennek a megújulásnak a munkálásakor mindig a Szentírásra kell hagyatkozni, ami biztos vezető a kezdetek óta: a Szentírás, az ősegyház hitvallásai, a püspöki szolgálat az apostoli *successio* keretén belül. Figyelni kell azonban arra is, „amit a Lélek mond az Egyházaknak" (ApCsel 2,7,11; 17,29; 3,6; 13,22). A Lélek beszél az Egyházhoz az „idők jelein" át (GS 4), amelyeket folytonosan értelmezni kell az Evangélium fényében és a Lélek erejével.

5. A Lélek, mint a *communio* alapelve az Egyházban

Az Egyház mint *communio* teljes mértékben kifejezésre juttatja az üdvrendbe gyökerezettségét, és ez az üdvrend a Szentháromságé. A Szentlélek, az Atya és a Fiú közötti *communio* az Egyház sajátja lesz, amikor Isten a saját életében részesít bennünket. „Az Egyház valamiképpen a Szentháromság közösségének ikonja".[16]

[16] Vö. Hans Urs von Balthasar, Théologique, tome 3, 332-335.

A német püspökök rendkívüli zsinata 1985-ben a *Communio* ekkléziológiáját úgy jellemezte, mint a zsinati dokumentumok központi gondolatát.[17] A *communio* elsődlegesen nem az Egyház struktúrájával (egyetemes Egyház — helyi egyházak, egység — sokféleség) van kapcsolatban, hanem az Egyház eredet-misztériumával: közösség Istennel Jézus Krisztuson át a Szentlélekben.[18] Ez a közösség megvalósul az apostolok tanítása iránti hűségben, a kenyértörésben, vagyis az Eucharisztiában és az imádságokban (vö. ApCsel 2,42). A keresztség ennek a közösségnek a kapuja, az Eucharisztia a forrása és a csúcsa.[19]

A német püspökök rendkívüli zsinatának záródokumentuma szólt az ökumenikus közösségről is.[20] A Lélek egyesítő erejének elismerése a közeledés útját jelenthetné a keresztény egyházak között, hogy a részleges közösség majdan teljes közösséggé váljon Isten segítségével.[21] Az ilyen, egyszerre pneumatologikus és krisztologikus ekkléziológia az Egyházat és minden keresztényt a Lélekben elrejtett és föltárulkozó életre (vö. Róm 8,1-17) hív és ennek gyümölcseit osztja szét (vö. Gal 5,13-26).

Fordította: *Török József*

---

[17] Yves Congar, i.m., 834-844.

[18] Vö. Henri de Lubac, Médiation sur l'Église.

[19] Vö. Ulrich Brockhaus, Charisma und Amt, Wuppertal, 1975.

[20] Walter Kasper, L'Église comme Communio, Paris, 1990, 389-410.

[21] Zukunft aus der Krajt des Konzils, Fribourg, 1986, 88-97.

Hans Waldenfels

A vallások tanítása az üdvösségről

Ha össze akarjuk hasonlítani az úgynevezett nagy világvallásokat és a kisebb hagyományos törzsi vallásokat, azt több szempont alapján tehetjük. Magától értetődik, hogy az összehasonlításnál hosszú időn át az istenkép állt előtérben. Ezért például, amikor Amerika és Afrika felfedezése után a hódítók találkoztak az ottani vallásokkal, azokat keresztény szemmel nézve bálványimádóknak mondták, mert látták szobraikat és más ábrázolásaikat. Ázsiában más volt a helyzet. De amikor Buddha, Konfucius vagy Laoce tanításában nem volt szó személyes istenségről, akkor feltették a kérdést, hogy ott egyáltalán vallásról van-e szó?

Volt még más probléma is. Olyan, amilyet ma nálunk is emlegetnek az egyre terjedő istennélküli életfelfogásban: Fontosabb feladat az ember kiléte után érdeklődni, mint az istenség kiléte után. Ki az ember, mi az értelme életének és a világ létének? Viszont, miközben az istenség léte utáni kérdés elhalványult, előtérbe lépett az „üdvösség" léte és mibenléte iránti kérdés, amely látszólag minden vallásra alkalmazható.[1]

1. A megváltás problémája

Jó példa erre az a „pluralisztikus vallási teológia", amelyet főleg az USA-ban vitatnak, s amely jól megvilágítja az előbb említett beállítottságot. Vagyis azt, hogy nem Isten a fontos, hanem az ember céljának tisztázása.[2] Paul Knittelnél az „út a keresztény gondolkodás szűk utcájából (egyházközpontúság) Jézus Krisztuson, mint az üdvösség közvetítőjén át (krisztusközpontúság) Istenhez vezet, mint az üd-

[1] H. Waldenfels, Lexikon der Religionen, Freiburg, 1988, 243 kk.

[2] ThRv 89 (1989) 353 kk.

vösség mibenlétéhez (istenközpontúság), ahol már nem is Istenről beszélünk, hanem az üdvösségről (üdvösségközpontúság)". Itt elmarad az alapvető keresztény óhaj, sőt maga Isten is, mint végső fogódzópont, s az ember már csak élete céljáról beszélhet, amit a keresztény hagyomány üdvösségnek mond. Természetesen felmerül a kérdés, hogy akkor mit értünk üdvösségen? A vizsgálódás azt mutatja, hogy a fogalom mögött nincs egyértelmű jelentés, ezért érdemes utánanézni, hogy az egyes vallások mit értenek rajta?[3]

2. Megközelítések

Az üdvösség mibenlétéről különféle elképzeléseket találunk a vallási hagyományban. A jelentősebbek a következők:[4]

a. Önmegváltás — kapott megváltás

Ez a kettősség főleg az európai vallásoknál alakult ki.[5] A kereszténység olyan megváltást hirdet, amelyet Isten ad, tehát itt mástól kapott megváltásról beszélünk. Ezzel szemben áll az önmegváltás gondolata. A megkülönböztetés főleg Schopenhauer idejétől érvényes, mert akkor indult el a buddhizmusnak egyféle népes értékelése és utánzása Európában. Sőt ateista vallásosságként is emlegetik, mert kimondottan az önmegváltás gondolatát képviselte, vallásos hit nélkül.[6] De erről a megkülönböztetésről a pluralista teológia alig vesz tudomást. Max Seckler terminológiájában meg lehet kérdezni, hogy az említett megváltás-központúság egy istenközpontú és Istentől adott megváltást akar-e kifejezni, vagy az ember által megvalósított önmegváltást?

---

[3] W. Kerber, Religion, Grundlage oder Hindernis des Friedens, München. 1995, 217 kk.

[4] H. Waldenfels, u.o. 243 kk.

[5] ThRv 172 (1972) 257 kk.

[6] Katholische Mission, 114 (1995) 81-84.

b. Boldogság és üdvösség

Ezt a két fogalmat évszázadokon keresztül majdnem azonosnak vették és ugyanazon értelemben használták. A Földközi tenger mellékén, Görögországban és a régi Rómában a boldogság kérdése az élet középpontjában állt, és azóta is témája a filozófiának.[7] De azért a boldogságot és az üdvösséget nem vették mindig ugyanabban az értelemben. Az emberek vallási hovatartozástól függetlenül megélik azt, hogy úton vannak. Más szóval, tudják, hogy a születés és a halál közötti élet nem egyenlő a cél birtoklásával. A vágy megvan arra, hogy az élet sikerüljön. Az élet központi kérdése ez: Mit kell tennem, hogy életem boldog legyen? Mi az életem boldogsága? A válaszok ilyenek lehetnek: Az életben minden véletlen, sors, végzet, vagy kegyelem. Mindenki a maga szerencséjének a kovácsa.

Egészen az újkorig az üdvösség és a boldogság nagyjából ugyanazt jelentette, újabban azonban a boldogság inkább csak az evilági életre vonatkozik, az üdvösség pedig a túlvilágra.[8] Úgy gondolják, hogy a boldogságot mindenki önmaga megvalósításával maga alakítja ki, nem Istentől kapja.

c. Részleges és átfogó üdvösség

Ez a megkülönböztetés arra irányítja a figyelmet, hogy a kereszténységben az üdvösség és a boldogság esetében mindig az egész életet átfogó teljességről van szó. Hasonlóan ahhoz, hogy nem beszélünk kis és nagy erkölcsről,[9] nem különböztethetjük meg az üdvösség kisebb vagy nagyobb megtapasztalását.

---

[7] J. Ritter-O.Pesch, HWP, III,679-707.

[8] G. Greschake, Gottes Heil, Freiburg, 1983, 160.

[9] J. B. Metz, Diagnose zur Zeit, Düsseldorf, 1994, 82-88.

d. Evilági és túlvilági üdvösség

Hol valósul meg az üdvösség? Milyen helyhez vagy állapothoz van kötve? A hagyományos keresztény értelmezés szerint a halál után, a túlvilágon részesedünk benne, s itt a halálnak egyszeri, döntő jelentősége van. A boldogság teljes hazatalálás és a személy kiteljesedése. De természetesen az ember itt is tovább kérdezhet, hogy ilyen teljesség lehetséges-e és hogy valóban egy másik világban következik-e be? Ezzel ellentétben egyes vallások az újra születésben, a reinkarnációban látják az ember jövőjét.[10]

e. Az én üdvösségem és a világ beteljesedése

Az üdvösségnek a világra való vonatkoztatása még újabb szempontokat tár fel. Az üdvösség végső fokon nem lehet csupán az egyes ember boldogsága, hiszen a személy kapcsolatot keres másokkal, s mindenkit érint a családnak, a törzsnek, az elődöknek és annak a közösségnek a sorsa, amelyet szeretett. Hasonlóképpen érdekel bennünket a természetnek, a külvilágnak a sorsa, amelyből ismereteinket szereztük és amely életünket fenntartotta. Az is érdekel bennünket, hogy milyen szerepe lesz a teremtett dolgoknak a Teremtőhöz fűződő viszonyunk végleges alakulásában vagy az emberek egymás közötti szeretetének kifejezésében. Vagyis oda jutunk, hogy a végleges boldogságról nem lehet képünk anélkül, hogy Isten teremtő és megváltó tervét ne tanulmányozzuk.

3. Az üdvösség meghiúsulása

Aki üdvösségről, boldogságról beszél, az hallgatagon arra is utal, hogy az emberi élet — ahogy van — nem teljes, nem befejezett, sőt ki van téve szenvedésnek, csapásoknak, igazságtalanságnak, értelmetlenségnek és kegyetlenségnek. De az ember vágyik a rossz legyőzésére. Amilyen sok az életben a negatív tapasztalás, olyan sokféle a remélt szabadulás és boldogság is. A különféle vallások úgy je-

[10] H. Kochanek, Reinkarnation oder Auferstehung, Freiburg, 1992.

lentkeznek, mint változatok az ember sokféle kérdésére. A II. Vatikáni Zsinat a *Nostra aetate*_nyilatkozatban a vallásokat ebből a szempontból klasszikusnak mondható formula szerint írta le: „Az emberek a vallásukban feleletet várnak létük megoldatlan rejtélyeire, amelyek most is, mint régen, mélységesen nyugtalanítják a szívet. Mi az ember? Mi az értelme és célja életünknek? Mi a jó és mi a bűn? Mi az igazi boldogsághoz vezető út? Mi a halál? Miben áll a halál utáni ítélet? Van-e igazságszolgáltatás? Végül pedig: Mi a létünket körülölelő, legvégső, megnevezhetetlen titok, amelyből eredünk és ahová tartunk?" (nr.1.)

4. Az üdvösség útjai

Az üdvösség mibenléte utáni érdeklődés magával hozta a megállapítást, hogy keresztény oldalról a vallásokat úgy tekintsük, mint az üdvösség útjait.[11] Eddigi gondolatmenetünk azonban azt mutatja, hogy szükség van valamilyen értékelési sorrendre, már csak azért is, mert az üdvösség fogalmán sem értik ugyanazt mindenütt. Az üdvösség emlegetésénél arról van szó, hogy a vallást elsősorban mint az üdvösséghez vezető utat és mint segítséget értelmezzük anélkül, hogy magának az üdvösségnek a mibenlétéről lényegeset mondanánk. Azt azonban keressük, hogy a különféle vallások mennyiben közvetítik ezt az üdvösséget. A keresztény vallások abban megegyeznek, hogy az emberi tökéletesség útját akarják megnyitni, és ehhez a tökéletességhez igyekeznek segítséget nyújtani.

De természetesen azt is meg kell vizsgálni, hogy az üdvösség közvetítésének igényét hogyan és mivel alapozzák meg. Ugyanakkor a kereszténységre is érvényes, hogy az egyes emberek üdvösségéről nem mondhat biztos ítéletet. A Katolikus Egyházban Szűz Mária és a kanonizált szentek kivételt alkotnak ebből a bizonytalanságból, mert az ő esetükben természetfölötti jelek kezeskednek. Viszont az üdvösség közvetítésének objektív lehetősége és annak igazolása megengedi az összehasonlítást és a kölcsönös mérlegelést. Néhány kérdés meg-

[11] LThK. „Heilsweg", IV.1352.

oldódik, ha a felsorolt különbségeket bevonjuk a vitába. A szövegek vizsgálata alapján kimutatható, hogy a II. Vatikáni Zsinat nem nyilatkozott arról a kérdésről, hogy a nemkeresztény vallások, mint vallások, az üdvösség útjai lennének-e? Ettől függetlenül azonban a Szentírás állítja, hogy Isten minden embernek akarja az üdvösségét, és azt, hogy eljusson az igazság ismeretére (1Tim 2,4). Jelen fejtegetésünknek nem az a célja, hogy a vallásokat egymással összehasonlítsuk, hanem csak arra mutatunk rá, hogy azok mennyiben tartják magukat az üdvösség munkálójának. Az emberek is ezzel az elvárással néznek rájuk.

A felsorolásban nem törekszünk teljességre, csak azokat a vallásokat említjük meg, amelyeknek állásfoglalása tipikus ebből a szempontból. Először az úgynevezett törzsi vallásokra figyelünk, azután pedig a világvallásokra, a kereszténységre, a zsidóságra, a mohamedánizmusra, és végül a buddhizmusra és egyes modern vallási törekvésekre.

5. A hagyományos törzsi vallások

Ma különféle indíttatás alapján sokan érdeklődnek a természeti népek vallásai iránt. A megfigyelés azt mutatja, hogy az afrikai, óceániai és délázsiai természeti népek vallásossága sokkal elevenebb, mint ahogy azt a szekularizált európai vallásos szemlélet alapján feltételeznénk.[12] A törzsi vallások többféleképpen tükrözik azt a rendet, amelyben az emberek élnek. Igyekeznek értelmet adni a születésnek, a halálnak és a közöttük levő életnek. Az áldás és az átok, az élet és a halál, az egészség és a betegség, a férfi és a nő kettőssége mind találnak valamilyen magyarázatot. Amellett igyekeznek a jelen és a túlvilág közötti szakadékot áthidalni. Vannak közöttük látók, gyógyítók, próféták, papok. Megvan az otthona a szellemeknek, az ősöknek, az isteneknek. Mindenütt találhatók olyan szertartások, amelyekkel közvetíteni akarnak a földi ember és a magasabb hatalmak között. Az ilyen természetvallások azonban erősen kötve vannak a

[12] J. B. Berkenbrick, Die Erfahrung des Orixas, Bonn, 1995.

helyi adottságokhoz. Az élet és a világ egyetemes értelmezéséről alig esik szó.[13]

6. A zsidóság

Az ószövetségi zsidó vallás központi tétele az egy Isten, a mindenség teremtője és ura, aki a bálványimádó népek közül kiválasztotta Ábrahámot, hogy az egyistenhit hordozója legyen utódaival együtt. Az egyiptomi szolgaságból való kiszabadításban és a természetfeletti jelekben igazolta előttük erejét és gondviselését. Minden későbbi esemény ehhez a kiválasztáshoz igazodik. Két dolgot azonban nem szabad elfelejteni. Először azt, hogy náluk is jelentkezik az a sokszoros közvetítés Isten és ember között, ami a törzsi vallásokban is megfigyelhető. Az egész ószövetségi történetet átszövi az áldozat története.[14] Látók és próféták álmokon és jelenéseken keresztül értelmezik a jelent és a jövőt. Amellett Izrael története feltárja Isten hűségét és az ember hűtlenségét. Ez a történet egyúttal képe az egész emberiség magatartásának is. A kegyelem és a bűn állandóan egymás mellett van, mérkőzik egymással és a szembenállás Jézus történetében éri el csúcspontját. Izrael számára azonban az üdvösségnek Istentől kijelölt útja marad a Törvény, a Tóra, aminek sűrített lényege a Tízparancsolat.[15] Külön jellegzetesség itt már az egybetartozás. Isten irgalma és az üdvösség ígérete elsődlegesen a népnek, a közösségnek szól, s az egyes ember sorsa ebbe van beállítva. A nép földi életében megtapasztalt irgalom és igazságosság adja meg a reményt a végleges megoldásra, az Istennél elért üdvösségre. A végleges igazságszolgáltatást nem lehet egyszerűen a feltámadás hitéből levezetni. Az üdvösség értelmezésének alapja az, hogy Isten valamiképpen népével van és összegyűjti őket a szétszóródásból. A végleges összegyűjtés azonban csak az üdvösségben, a túlvilágon valósulhat meg.

---

[13] LThK. IV.1260.

[14] A. Quack - L.J.Fabry, Lrel. „Opfer", 480 kk.

[15] LThK. „Gesetz", IV.580.

7. Mohamedánizmus — iszlám

Az „iszlám" szó az Isten előtt való hódolatot, engedelmességet akarja érzékeltetni. Náluk egyébként az üdvösség és az üdvösség útja nem tipikus vallási fogalmak. Még feltűnőbb az ellentét a kereszténységgel szemben akkor, ha a keresztény megváltástant vesszük alapul. A mohamedán vallásban a megigazulás abból jön, ha valaki követi a Korán szabályait, amelyekről azt tartják, hogy Isten üzenetét tartalmazzák, amelyeket Mohamed közvetítésével küldött az embereknek. Aki a könyv előírásait követi, az megvalósítja az „iszlámot", a hódoló engedelmességet. Ez az igazi út Istenhez — és az ítélethez.[16] Aki ezt az utat elhagyja, az sem sértheti Isten fölségét, mert ő magasan felettünk van, s az ember számára mindig megmarad a megtérés lehetősége. Külön megváltásra nincs szükség. A zsidósághoz hasonlóan az iszlám is elsősorban a törvény vallása, bár a misztikának is jut benne némi hely. A vallásosságnak lehetnek különböző formái, de az indítóok mindig az, hogy az ember alávesse magát Isten akaratának. Vagyis a törvény teljesítésétől várják az irgalmas ítéletet.

8. A buddhizmus

A nagy ázsiai vallásokból a buddhizmust választjuk ki példának az üdvösség fogalmának bemutatásánál.[17] A zsidósággal és az iszlámmal ellentétben ott Isten nem szerepel úgy, mint az üdvösség osztogatója, s ebben a tekintetben a buddhizmus hasonlít a két nagy kínai irányzathoz, a konfucianizmushoz és a taoizmushoz. Egyesek még arról is vitáznak, hogy a buddhizmust lehet-e egyáltalán vallásnak tekinteni, mert nem egyértelműen beszél a személyes istenségről. Ma azonban már többnyire a nagy világvallások közé sorolják.

A buddhizmusban a kiinduló pont a szenvedés megtapasztalása,[18] ezért az életfelfogás legfőbb törekvése a szenvedés kiküszöbölése. A tanítás magyarázza a szenvedés okait, de azt hatékonyan csak a

---

[16] Lrel. „Heil", 250.

[17] H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus, Mainz, 1982, 56 kk.

[18] H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, Bonn, 1990, 147 kk.

megvilágosodás által lehet legyőzni. Erre vonatkozólag négy alapkövetelményt, négy utat jelölnek meg. A fokozatok ezek: a szenvedés megtapasztalása, megokolása, legyőzése és a legyőzéshez vezető út helyes kiválasztása. Ebben az utóbbiban találjuk meg a buddhizmus összefoglalását.

Ezzel a tanítással a buddhizmus eltávolodott a korabeli hinduizmus szertartásaitól, a Védák áldozati tanításától és teológiájától. Azonkívül áttörte a kasztrendszer vallásilag megalapozott hierarchiáját is. Bizonyos értelemben Buddha az embert magára hagyta vívódásaival. Nyolcszoros utat ajánl a radikális bensőség, a befelé nézés elsajátításához. Az embernek önmagát kell megtapasztalnia, hogy új módszert találjon a világ dolgaival és az emberekkel való együttéléshez. De a buddhizmus különféle iskolái ezt is más és más módszerekkel valósítják meg. A maguk módján értelmezik a megvilágosodást, a szabadságot és nirvánát, a végső állapotot. Az emberi szavak csak kísérletek arra, hogy a kimondhatatlant érzékeltessék.[19] Mindenesetre az általában negatív kifejezéseket nem szabad úgy értelmezni, hogy azokból valamilyen világfájdalom és pesszimista beállítottság származzék. Ezeket inkább pozitív tapasztalás eredményének kell tekinteni.

A nyugatiakat a buddhizmus felé inkább az istennélküli nyelvezet, az egyénnek a minden negatívum ellenére való kiemelése és a felszabadultnak látszó erkölcsi felfogás vonzza. A keresztényekkel való párbeszédben erősen hivatkoznak a szeretet, az együttérzés kifejezésére, amiben az igazi bölcsességet látják.[20] A párbeszédnek azonban tisztázni kellene a személyes Isten fogalmát és az embernek a hozzá való viszonyát. Arra is vigyázni kell, hogy a személyes hasonlóságot Istenről az emberre visszük-e át, mint a kereszténység hirdeti, vagy az emberről az istenségre, ahogy a buddhizmus csinálja. A különbség nagyon is érezhető. Hasonló az eset a Szentháromság titkánál. A kereszténységben az oszthatatlan egy isteni lényeg hordozza a személyes relációt, a három én-t, a buddhizmusban viszont három kü-

[19] Th. Immoos, Fernöstliche Weisheit, Mainz, 1985, 289 kk.

[20] H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, 167.

lönálló valóságról van szó.[21] A Szentháromság titkából kiindulva a kereszténység az üdvösséget is közösségi jellegűnek veszi, a buddhizmusban azonban ez is elmosódik valamilyen beolvadásban. Mit jelent az, hogy a szenvedés akkor szűnik meg, ha az egyén feloldódik a létben? Itt inkább passzivitást érzünk, nem személyes aktivitást.

9. Új vallási mozgalmak

Az ateizmusnak semmiféle formája nem tudta a figyelmet elterelni a világban tapasztalható szenvedésről és rosszról, sőt talán még inkább ráirányította. Ezért nem csodálkozhatunk, hogy sokan még jobban keresik a vallás vigasztaló és gyógyító hatását. Egyes irányzatok évtizedeken keresztül beszéltek arról, hogy a vallás megszűnik, ma az ellenkezőjét tapasztaljuk. Nyugaton a hetvenes évektől kezdve terjednek az úgynevezett ifjúsági vallások, amelyek azóta átmentek valamilyen áttekinthetetlen vallási szinkretizmusba.[22]

Itt nem akarjuk gyarapítani a megjelent elemzések számát, csak azt jegyezzük meg, hogy ezek a csoportosulások és programok meglevő igényekre és szükségletekre keresnek választ és megfelelnek a mai ember üdvösséget óhajtó vágyának. Ezek a törekvések lehetnek az egyéni tájékozódás jelei. Az emberek biztonságot, elfogadást, közösséget és teljességet keresnek. Szeretnének a jövőről is biztonságot szerezni, továbbá saját létük és a világ létének értelméről tájékozódni. Ismerni szeretnék a szellem világát, a jónak és a rossznak titokzatos erőit, a természet és az emberi közösség hatását, hogy eligazodjanak az értékek között. Döntő jelentősége van annak, hogy ezek a vallásos csoportosulások minden lélektani hatást ki akarnak használni, és a fő hangsúlyt az élményekre helyezik, nem a meggyőző igazság keresésére. A keresztény igehirdetésnek talán fogyatékossága volt az, hogy inkább mindig az elméleti meggyőzésre törekedett, tanító célzatú volt, és nem utolsó sorban mindennek a megol-

[21] U.a. Absolutes Nichts, Freiburg, 1980, 105 kk.

[22] U.a. Begegnung der Religionen, 250 kk.

dását a túlvilágra helyezte, ami igaz ugyan, de a hitnek, a reménynek és a szeretetnek már itt is vannak élményszerű megnyilatkozásai. A keresztény életforma, a szeretet gyakorlása, a közösség lelkesítő hatása mind beletartozik a vallásos életbe. Bár a kereszténység sokféle gyakorlati megoldást ajánl, amelyek az üdvösség kiérdemlésének szolgálatában állanak: nevelés, gondoskodás, gyógyítás, misztikus elmélyedés, de Jézus élete ennél gazdagabb volt, s annak követését is át kell vinni a gyakorlatba.

10. Boldogság és áldás

Az emberek különböző alkalmakkor szerte a világon kívánnak egymásnak boldogságot és áldást. Az új év és az évfordulók tele vannak ilyenekkel. Ezek mögött az a tapasztalat áll, hogy a baj és szenvedés idejét sokszor felváltja a békés korszak. A hívő emberek pedig remélik Isten segítségét. Sőt az ember maga is igyekszik legyőzni a rosszat és elviselhető jövőt akar kialakítani. A vallás azonban több, mint az ilyen természetes megnyilvánulás. A vallásnak van határozott célja és feladata. Egyrészt az embert megtérésre, az erkölcsi jó elfogadására kell elvezetni, ami együtt jár a megtéréssel, a belső átalakulással; másrészt világossá kell tenni, hogy a teljességet, az üdvösséget nem képes maga kialakítani, hanem csak felülről kaphatja. Attól, aki Ura az életnek és a mindenségnek. Ebben a széleskörű meggyőződésben hirdeti a kereszténység az üdvösséget. Meggyőző ereje annak van, ami a keresztény vallás igazi témája: A názáreti Jézusban az isteni személy emberré lett és egyszerűen bemutatta az élet értelmét és az üdvösség útját. Egyúttal azt is bizonyította, hogy az üdvösségnek ő az osztogatója. Ő minden ember számára meghirdette az üdvösséget és arról is biztosított, hogy az eléréséhez szükséges eszközöket is megadja. Az eszközök felhasználása természetesen függ az egyes ember tehetségétől, külső és belső adottságaitól. Csak így beszélhetünk az adomány és a kötelezettség, az elfogadás és együttműködés összhangjáról. Az emberi személy üdvössége csak annak átélése lehet, hogy őt a személyes Isten, a Teremtő, egészen elfogadta. A

boldogság pedig abban áll, hogy egészen megéli létének értelmét. Személyes döntéseivel eljutott arra a teljességre, amelyben már maradék nélkül fel tudja fogni Teremtője szeretetét és viszonozni is tudja.

Fordította: *Gál Ferenc*

Josef Ratzinger

Párbeszéd a vallások között

Konstantinápoly eleste (1453) után Nicolaus Cusanus bíboros könyvet írt ezzel a címmel: *De pace fidei* (A hit békéjéről). A város eleste előtt az országot már jó ideje vallási viták gyengítették. A bíboros előzőleg maga is részt vett azokon a tárgyalásokon, amelyeken a keleti és a nyugati egyház egyesítéséről volt szó. Közben az iszlám előre nyomult Európa határához. A bíboros azt is látta, hogy a vallási megértés és a világ békéje összetartoznak, és igyekezett utópia-szerű választ adni arra a kérdésre, amely konkrét szolgálatot akart nyújtani a békének. Ezt a képet rajzolja fel: Jézus mint a világ bírája a mennyben összehív egy zsinatot, mert a földön a vallási megoszlás már elviselhetetlen.[1] Tizenkét vallás és nemzet képviselői gyűlnek össze és az isteni Ige által arra a felismerésre jutnak, hogy a Péter utódja által vezetett Egyházban minden vallási igény kielégítését megtalálják.[2] Krisztus ott kijelenti, hogy a bölcseleti tanításokban nem különböző hitet találnak, hanem előfeltételét annak az igazságnak, hogy az Isten egy és Szentháromság, s amellett végtelen. A nevek igazán nem képesek kifejezni az ő kilétét. A nevek emberektől származnak, de ő maga kimondhatatlan, s fölötte áll mindennek, amit kimondunk vagy megnevezünk.[3]

1. A keresztény ökumenizmustól a vallási párbeszédig

Időközben ennek a képzeletbeli égi zsinatnak a gondolata leszállt a földre. De mivel az Igének a szava csak töredékesen hallható, azért az egész probléma sokkal összetettebb. A XIX. században kezdett ki-

[1] H. B. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, 1963,10.

[2] In: LThK, VII, 990.

[3] De pace fidei, 7,11,16.

alakulni az ökumenikus mozgalom. Először a protestáns misszionáriusok jöttek rá, hogy a sokféle hitvallással és felfogással nem jelenhetnek meg a primitívebb vagy pogány népek előtt. A Krisztusról való tanúskodás valamilyen egységes hitvallást követelne.[4] Az a kísérlet, hogy egyetemes igehirdetéssel lépjenek fel, feltételezte elsősorban azt, hogy a hithirdetők ne mondjanak ellent egymásnak, és ne különböző csoportokban mutatkozzanak, amelyeknek eredete egyszerűen a nyugateurópai történelemben keresendő. Az ökumenikus indíttatás lassanként átterjedt az egész keresztény világra. A protestáns mozgalmak először óvatos fenntartással a keleti ortodox egyház felé közeledtek. A Katolikus Egyházból elsősorban azok érdeklődtek, akiknek az országában erős volt a protestantizmus. A II. Vatikáni Zsinat azután szélesre tárta a kapukat, és az igazság keresésében közös munkára hívta a keresztényeket. Közben a nemkeresztény világgal való találkozás is ösztönzést adott a keresztény egyházak egymásközti közeledésére. De nem maradhatott el a nagy világvallásoknak az önmagukra eszmélése sem. Az evangéliumot ma már nem olyanok előtt kell megvallani, akik Istent nem ismerik vagy nem hallottak róla. Észre kellett venni, hogy olyan világban hirdetjük az igét, amelyben ott van valamilyen vallási meggyőződés, sőt a maguk módján néha mélyen vallásos lelkületű emberekkel is lehet találkozni a nemkeresztény világban. Ezeknek a tanúskodása néha megszégyeníti a felületes kereszténységeket is. Ezért a keresztény országokon kívül levő népeket nem lehet egyszerűen pogányoknak tekinteni. Ezért kezdődött el a nemkeresztény vallások tanulmányozása is, azzal a szándékkal, hogy milyen közös vonás található náluk, és nem lehet-e nekik is nyújtani valamit a keresztény örökségből?[5] Ez a párbeszéd nem olyan, mint amilyennek a XIX. században elindult, és ahol a liberális gondolkodású emberek a történelmet tanulmányozva akartak ítéletet mondani a vallásról. Ma azt tartjuk, hogy a vallást belülről kell megismerni és úgy közeledni a kölcsönös megértéshez.

[4] R. Rouse, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen, 1957.

[5] K. Reiser, Ökumene in Übergang, München, 1989.

2. Egység a sokféleségben

A mai ökumenikus mozgalomnak azzal is számolni kell, hogy olyan világban élünk, amely a technikai fejlődés következtében egyre közelebb hozza egymáshoz a népeket és az embereket. De ugyanakkor feszültség van a szegények és a gazdagok között, s az együttélést háborús veszélyek fenyegetik. Ezért nagy szükség van arra, hogy a békéről, az igazságosságról és a természeti környezet tisztaságáról gondoskodjunk. Ez ma erkölcsi felelősség. A vallás és az erkölcs ugyan ma sem azonos, de a kettő szorosan kapcsolódik egymáshoz. Tehát amikor az emberiség elérkezett oda, hogy technikai eszközeivel elpusztíthatja önmagát, akkor nagy szükség van az együttműködésre. A vallás adja meg a felelősséget az erkölcsi normák betartásához. Ezért nyugodtan kimondhatjuk, hogy a népek békéjét nem lehet vallási béke nélkül megoldani.[6]

A konkrét kérdés azonban az, hogy miképpen valósíthatjuk meg szándékunkat, hiszen a bonyolult sokféleséget nehéz közös nevezőre hozni. Sőt sokfelé az ellentétek erőszakos kitörésekben mutatkoznak meg. Mi az a mérték, amelyen elindulhatunk? Nem könnyű közös vonást találni az egyszerű törzsi vallásokban és a nagy világvallásokban. De ha az emberi természet ugyanaz, legalább annyit megállapíthatunk, hogy a vallás fő tényezője a bensőség, a lelkület és a transzcendencia keresése. A vallásban kifejeződik az a gondolat, hogy mi az ember és hogy kiteljesedését csak magasabb hatalomnál találja meg. Ebből kiindulva az ökumené számára két utat tudunk elgondolni.[7] Először azt, hogy az egyistenhitet bevonjuk a misztikus típusú vallásokba, vagy éppen fordítva: az egyistenhitet kiegészítjük a misztikus vallások emberi vonásaival. Ma még egy harmadik lehetőségről is beszélnek, egy gyakorlati útról, az ortopraxisról, a helyes közös cselekvési módról, ami a békét és az igazságosságot szolgálná. Először tehát arra kellene törekedni, hogy a vallások a maguk sajátosságát megtartva ebben az irányba induljanak el.

---

[6] Dutsche Zeischrift für europäisches Denken, Heft 570,893.

[7] J. A. Cuttat, La mystique et les mystiques, Paris, 1965.

3. A misztikus vallások nagysága és határai

Ismeretes, hogy a filozófusok nehézséget támasztanak a transzcendens valóság megismerésével szemben. Ezért egyesek úgy gondolják, hogy a jövő az úgynevezett misztikus vallásoké, amelyekben inkább csak a megérzés a fontos, nem a tárgyi ismeret.[8] Szerintük a vallásban nem a szellemi tartalom és a szervezettség számít, hanem a belső, misztikus tapasztalás, az érzelem. Itt ki van zárva az ütközés a tudásra és tudományra törekvő értelemmel. Az irányzat fő képviselője a New Age mozgalom, amelyben nincs ismeretelméleti probléma. Mindegy, hogy ki mit hisz, ezért van a türelem és nem különböztetik meg magukat a hittételek elfogadása szerint.

Ha ez volna a helyes út, akkor az ökumenikus mozgalomnak nem kellene tanítási tételekkel törődni, hanem csak az általános megértés formáival. Nem kívánják az egyistenhit feladását sem. Végeredményben mindegy, hogy valaki személyes vagy nem személyes istenségben hisz-e. A beszélő Isten és a lét hallgatása csak két módja a lét mélységének, amit úgysem lehet meghatározni. Hogy a beszélő Istennek vetjük alá magunkat, vagy elmerülünk a csendes lét hallgatásában, az egészen mindegy. Az Isten imádása, az előtte való hódolat és a saját én-jéről elfeledkező elmerülés a kimondhatatlanba, ezek mind csak változatai a végtelenhez kapcsolódó magatartásnak.

Ez tehát teljes megoldásnak látszik, mert kikerüli a problémákat. A formák megmaradhatnak, de a formák relatívak. Csak jelei annak a belső magatartásnak, amely saját én-jéről is megfeledkezik. Kétségtelen, hogy ezek a formák felhasználhatók az egyistenhiten alapuló vallásban is, hiszen az Isten végtelen és kimondhatatlan. Ezért ezeket a dolgokat a keresztény hit hordozói is megvizsgálhatják.[9] A hasonlóságot azonban úgy kell alkalmazni, hogy amikor az Isten és az ember viszonyában áll fenn, a különbözőség mindig nagyobb, mint az egyezés.[10] Ezért az imádásban és a befelé nézésben mindig túllépünk

---

[8] R. Panikkar, La Trinidad y la expérienca réligiosa, Barcelona, 1989.

[9] L. Bouyer, Mysterion, Paris, 1986.

[10] IV. Lateráni zsinat határozatából.

magunkon. De ha nem veszem tudomásul, hogy én a világgal együtt teremtmény vagyok, azaz csak érzelmeimmel közeledem a végtelenhez, akkor elmosódik a vallás legfőbb tényezője, a függés. Ugyanez érvényes a történelemre is. Ha Isten nem érintkezik a világgal, ha nem irányítja azt saját tervének megfelelően, akkor a világnak sincs köze Istenhez. Cselekvéseinkben magunkra maradunk, és az erkölcs is a mi alkotásunk, nem egy magasabb hatalom akaratához való igazodás. Sőt az értékrendet is mi alakítjuk ki. Az ilyen erkölcs elveszti kötelező erejét. Isten imádása sem egyéb, mint elmerülés a lét titkába. Ezzel szemben a keresztény hit Istent személynek, teremtőnek vallja és az erkölcs nem más, mint igazodás az ő akaratához. A hit pedig az élő Isten elfogadása. Itt tehát a párbeszédet a legalapvetőbb dolgok értelmezésénél kell kezdeni.

4. A pragmatikus modell

Lehet-e egy gyakorlati modell az ökumenizmus számára olyan megoldás, amely megfelel a modern világ követelményeinek és a vallás tárgyi adottságainak? A gyakorlati modell azt jelenti, hogy együtt dolgozunk a békéért, az igazságosságért és a természet megőrzéséért. Ám itt is hamar jelentkezik a rövidzárlat. Természetesen a béke és az igazságosság fontos része a vallásnak. De a vallás tartalma ennél sokkal több: függés a Teremtőtől és remény az üdvösségben. A békét, az igazság szolgálatát és a természet megőrzését ebből a hitből kell levezetni. A társadalmi kérdések megoldása sok konkrét körülménytől függ, s azokat sem lehet közvetlenül az Istenhez fűződő kapcsolat alapján rendezni. Tehát itt sem lehet egy utat megjelölni, amit a vallásoknak el kellene fogadniuk. Ez ideológiai diktatúra volna. A vallást nem lehet alárendelni a gyakorlati politikai-gazdasági céloknak. Istent nem használhatjuk fel eszköznek emberi célok eléréséhez. A vallások törekedhetnek arra, hogy az emberiséget az együttműködés révén boldogabbá tegyék. De arra is szükség van, hogy az egységet az egy Isten szeretetében erősítsék.[11] Isten szeretete viszont

[11] J. A. Cuttat, Begegnung der Religionen, 84.

megköveteli az ő akaratának elfogadását. Főleg akkor, ha ezt a kinyilatkoztatásban közölte velünk. A vallásnak először erre kell törekednie.

5. Ószövetségi és újszövetségi vallás

Hogyan valósulhat meg a párbeszéd az egyistenhitet követő vallásokban? Három vallásról van itt szó: a kereszténységről, a zsidóságról és az iszlámról. Ebben az esetben a történeti probléma szerteágazó, azért csak néhány dologra térünk ki. Az ószövetségi Szentírás összeköti a kereszténységet és a zsidóságot, de a Jézus Krisztusba, mint az Isten Fiába vetett hit szétválasztja. Valójában az összekötés és a szétválasztás nem pontos kifejezés, hiszen Jézus Krisztus által az ószövetségi Szentírás a nemzsidóknak is szent könyve lett. Pál apostol az Efezusi levélben mondja, hogy Jézus ledöntötte a válaszfalat és egységes néppé tette az emberiséget. Továbbá Jézus által Izrael Istene az egész világ Istene lett. Általa teljesedett az ígéret, hogy a népek megtérnek Izrael Istenéhez, az egyedül igaz Istenhez. Ha Izrael nem is tudja elfogadni Jézust, mint Isten Fiát, azért még nem lehetetlen meglátni benne „Jahve szolgáját" (Iz 53), aki Isten világosságát hozza el a népeknek. Izrael hite az ószövetségi Szentíráson nyugszik. Itt két dologra lehet rámutatni. Először is a Szentírás beszél Isten uralmának, országának kiteljesedéséről a világban. Továbbá ott van a Messiás-várás, amely azt tartalmazza, hogy általa Isten belép a történelembe és igazságot szolgáltat. Tehát az időnek három dimenziója kapcsolódik egybe: az Isten akaratának való engedelmesség, továbbá az, hogy Istennek teljes és végső szava kinyilvánult a világban, és elvezeti azt a teljes igazságra. Ennek elfogadása fejeződik ki a keresztény hitben, reményben és szeretetben. A biztosítékot mind a háromra Jézus alakja és működése adja meg. Őbenne találkozik az idő és az örökkévalóság, az ember és az Isten. Krisztusban a Fiú jött el az emberhez, de nem szűnt meg az Atyánál lenni. Ő jelen van és eljövendő. Jelen van világosságával és erejével, de eljön mint bíró és jutalmazó. Ilyen értelemben a kereszténységben is van Messiás-várás. Tőle tudjuk, hogy a világ már nem nyitott út az ismeretlenbe, hanem

az Atya házába vezet. Krisztus azóta is összeköti és elválasztja az ó- és újszövetségi vallásosságot, tehát a párbeszédnek elsősorban ő a témája.

6. A keresztény hit és a misztikus vallások

Már említettük, hogy az úgynevezett misztikus vallások alulról fölfelé alakítják ki a vallást és a vallásosságot, s így szemben állnak a dogmákat hirdető, hierarchikusan rendezett Egyházzal. Itt az a kérdés, hogy a dogma és a rendezettség akadályozza-e a párbeszédet? A választ két lépésben szeretném kifejteni. Először emlékeztetek arra, hogy a keresztény hit egyszerre misztikus és tételesen meghatározott. Az ázsiai vallásokkal való találkozás a kereszténység számára azért fontos, mert így ez a kettősség szükségszerűen kifejezésre jut, s talán enyhíti a szembenállás keménységét. Közben még egy kérdéssel számolni kell. A Szentháromság tétele és a megtestesülés tana radikális formák, vagyis Isten teljes titkát határozott kifejezéssel, sőt történetileg fogható formában tárják elénk. Így ez a fogalmazás érthető módon hiányzik az ázsiai vallásokból. A kérdés nem új, a IV. században már hasonló vita volt Nisszai Szent Gergely és Eunomius között.[12] Igaz, hogy a kinyilatkoztatáson nyugvó egyházi megfogalmazás határozott emberi formában fejezi ki a hitet, de ugyanakkor tudjuk, hogy a nevek és fogalmak mögött a felfoghatatlan és végtelen lét húzódik meg. A kinyilatkoztatott nevek és fogalmak egyértelműen alkalmasak arra, hogy a misztérium lényegét hasonlóság szerint közel hozzák hozzánk. A megtestesülést például úgy értelmezzük, hogy az isteni személy konkrét valóságban belépett történelmünkbe, de éppen ez az önkiüresítése felfoghatatlan. Itt az Isten egyszerre megmutatkozott és elrejtőzött.[13] Milyen paradox lehet nagyobb annál, hogy a végtelen isteni személy szenved és elviseli a halált? Ez a titok tárgya lehet minden csodálatnak és misztikának. Az igazság és a végtelenség, a nagyság és a jelentéktelenség összefűződésére már Platón is rámutatott.[14]

---

[12] L. Bouyer, id,m. 225.

[13] B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma, Freoburg, 1995, 84 kk.

[14] Apologia 31 c.

7. Következtetések

Mit várhatunk tehát a vallások közötti párbeszédtől? Az egyistenhívő és megváltást hirdető vallásoknak több a vonzóereje, mint a misztikus és pragmatikus vallásoknak? Először is nyíltan ki kell jelenteni, hogy aki a párbeszédektől a vallások valamilyen egyesülését várja, az csalódik. A kinyilatkoztatás lezárulta utáni történeti helyzetben erre nem lehet számítani. Mégis mi várható? Három dolgot említek:

a. A vallások találkozása nem úgy lesz gyümölcsöző, ha az igazságról lemondunk, hanem csak úgy, ha mélyebben keressük az igazságot. Sem a kételkedés nem visz előbbre, sem az egyszerű pragmatizmus. Az igazságról és a meggyőződésről való lemondás nem emeli az embert, hanem megfosztja igazi nagyságától és legföljebb haszonélvezővé teszi. Ellenben tiszteletben kell tartani a másik hitét és a párbeszédre való készségét, hogy keresse az igazságot, amely tovább vezethet bennünket. Törekedni kell arra, hogy kiemelkedjünk a szűk látókörből és igyekezzünk a másikat megérteni. Hiszen Isten bizonyos mértékben mindig felfoghatatlan marad, s a hozzá vezető úton mi mindig vándorok leszünk, ezért van mit tanulni.

b. A párbeszédben tehát a pozitívumot kell keresni, de azért a kritikus elemeket sem szabad elfelejteni. A vallásokban fellelhetők az igazság gyöngyszemei, de azok sokszor rejtve maradnak, és állandóan jelentkezik a veszély, hogy a lényeg helyére mellékes dolgok kerülnek. A vallás feladata az, hogy az embert elvezesse az igazságra, de el is zárhatja az utat előtte. Mások vallásosságát könnyű kritizálni, annál nehezebb önkritikát gyakorolni. Karl Barth megkülönböztette a kereszténységben a hitet és a vallást. Annyiban viszont nem volt igaza, hogy a kettőt teljesen szétválasztotta, s csak a hitet tartotta pozitív elemnek, a vallást magát negatívnak. A vallás ugyanis nem egyéb, mint a hit megélése. Természetesen egyes esetekben vannak eltolódások, azért a vallást a hit oldaláról állandóan meg kell tisztítani a fölösleges rárakódásoktól.

c. Igaz-e, hogy a missziót, a hit terjesztését abba kell hagyni, és inkább azon fáradozni, hogy az emberek jobb keresztények, zsidók,

buddhisták, stb. legyenek? Erre határozott *nem*-mel kell válaszolni. Mégpedig azért, mert ez meggyőződés nélküli magatartás volna, amely elfogadásával lemondunk az igazság kereséséről. A misszió és a párbeszéd nem ellentétes fogalmak, hanem egymást át kell hatniuk.[15] A párbeszéd nem céltalan beszélgetés, hanem az igazság közös megközelítése. Ha nem az, akkor értéktelen. De a fordítottja is áll. A misszió sem lehet olyan, hogy a partnerben semmit sem tételezünk fel. Bár az ateizmus terjedésével erre is lehet példa. A vallások területén azonban olyan emberekkel találkozunk, akiknek vallásuk révén már van fogalmuk Istenről és életük kapcsolatban áll vele. Ezért az igehirdetés legyen párbeszédes jellegű. Azt a mélységet kell feltárni, amiről az ő vallása is tud valamit. Ugyanakkor az igehirdetés nemcsak közöl, hanem fogad is. Már Nicolaus Cusanus is gondolt erre a XVI. században, amikor ezt írta az Égi zsinat című munkájában: „A vallások párbeszéde kell, hogy egyre inkább a Logoszra, az Igére való odafigyelés legyen, aki a szétdarabolódásban megmutatja az egység útját."

Fordította: *Győrffy Andrea*

[15] H. Bürkle, Missionstheologie, Stuttgart, 1979.

Jan Anbaum

Türelem és Istenbe vetett bizalom

A türelem és a bizalom olyan két lelki magatartás, amelyek feltételeznek valamilyen személyes alapot. Az Istenbe vetett bizalommal az ember ráhagyatkozik egy rajta kívülálló erőre: Teremtőjében bízik. A Katolikus Egyház Katekizmusa ezeket az erényeket a lelki erő alá sorolja. A lelki erő arra képesít, hogy legyőzzük a félelmet és szembenézzünk a fenyegető bajokkal. Sőt készséget ad arra is, hogy az igaz ügyért áldozatot hozzunk. Tehát a türelem, a bátorság, az okosság és az Istenbe vetett bizalom összetartoznak.

Az utóbbi évtizedekben ez a téma gyakran felvetődött. Egyes szerzők hozzájuk kapcsolják a higgadtságot, a lazítást és a kikapcsolódást.[1] A teológia azonban nem sok gondot fordított rá.[2] Leclerq említ néhány szentírási helyet, amelyek türelemről, engedékenységről, gondtalanságról beszélnek.[3] Kérdéses az is, hogy a teológia egyáltalán milyen oldalról közelítse meg ezt a témát. Az újszövetségi Szentírásban olvasható Pál apostol szava: „Ha reméljük, amit nem látunk, akkor várjuk türelemmel" (Róm 8,25), amit a papi zsolozsma is idéz.[4] Az Istenbe vetett bizalomra és a türelemre ez valóban találó kifejezés. A hagyományos egyházi tanítás egyébként a türelmet a Szentlélek ajándékai közé sorolja.

Az ókorban úgy szerepelt, mint a bátorság és az önbizalom megnyilatkozása, ami a harcost jellemezte (*hypomoné—patientia*)[5] A

---

[1] Említhetjük M. Heidegger könyvét: Zur Erörterung der Gelassenheit, Frankfurt a.M. 1983, S.37-74.

[2] LThK 1995, 339-340.

[3] J.Leclerq csak utalásokat ad, de nem nevezi meg forrásait.

[4] Liturgia horarum, Pentecostes, Officium lectionis.

[5] R. Hauser idéz antik szerzőket, Arisztotelészt, sztoikusokat és epikureistákat.

türelem hordozójának az akaratot tekintették, s ebben volt a különbség az ókori és a keresztény felfogás között. A görögök a *hypomoné*-n a bátor helytállást értették, s Aquinói Szent Tamás is aktív ellenállásnak, a bátorság változatának mondja.[6]

A bizalom és a türelem teológiai alapja

A mai teológiában olvashatunk kijelentéseket Isten „szenvedéséről".[7] Ezzel kapcsolatos az a kérdés is, hogy Isten mennyiben gyakorol türelmet teremtményeivel szemben, és hogyan viszonyul a világban tapasztalható rosszhoz? Megengedheti és elviselheti azt? A témára nagyon jó példa Jézus példabeszéde a vetésről. Amíg a gazda alszik, ellensége konkolyt hint a vetés közé. Hogyan lép fel a gazda, amikor így keresztezik a tervét? Hogyan tűri el ellenségét, aki kárt okoz neki? Amikor a szolgák jelentik az esetet a gazdának és készek arra, hogy kigyomlálják a konkolyt, akkor így válaszol: „Ne tegyétek, mert a konkollyal együtt a búzát is kitépnétek. Aratáskor majd megbízom a munkásokat, hogy a búzát kössék kévékbe, a konkolyt pedig égessék el" (Mt 13,28). A türelem indítéka tehát az, hogy a konkollyal együtt ne tépjék ki a búzát. A gazda számára még nem jött el az aratás ideje. Itt tehát a belátás, az okosság és a jó elpusztításának az esetleges veszélye az oka a türelemnek. Amíg az okosság az erényeknek mintegy a forrása, addig az igazságosság azt követeli, hogy a valóságot helyesen ítéljük meg. A lelki erő és a szerénység olyan erények, amelyek által a személy önmagát visszanyeri. A türelem értelmezése a teológiában mindig ebbe az irányba mutatott. Ennek a hagyománynak egyik legjelentősebb igazolását találjuk Szent Benedeknél. Regulája úgy irányítja a közösség életét, hogy különösen hangsúlyozza a türelmet, az önuralmat és egymás tiszteletét. A közösségben akkor válunk tökéletes emberré, ha gyakoroljuk a türelmet és az igazságosságot olyanokkal szemben is, akik nem rokonszenve-

[6] S. Th. II-II, 136,4c.

[7] J. Pieper, Das Viergespann

sek vagy akikhez kevés közünk van.[8] A Regula határozottan követeli: „A szerzetesek viseljék el türelemmel egymás testi és jellembeli gyöngeségeit."[9]

A türelem antropológiai szempontból

Ma meg lehet figyelni, hogy egyes szerzők a türelmet azonosítják a lassúsággal. Pedig inkább a gyorsasággal van kapcsolatban. Jacques Leclerq ezt írja: „Ismerek egy pilótát, aki nagy tengerentúli utakat tesz. Amikor első Brüssel — Johannesburg közötti útját megtette, ezt mesélte: Amikor megérkeztem Dél-Afrikába, azt hittem, hogy Charleroi-ban vagyok. Hiszen nincsenek távolságok, és ha nincsenek távolságok, akkor mozgás sincs."[10] Ezt úgy lehetne értelmezni, mint homályos felismerést. Azt élem át, hogy látok egy ismeretlen várost, vagy útközben megpillantok egy helységet, amely tetszik nekem. Ha autóval utazom, akkor is többnyire csak az utat látom, pedig nekem a világ volna fontos, nem az út.[11] Hasonlóképpen fogalmazott Dominic Milroy is, aki a bencés apátok összejövetelén 1996-ban, Rómában érdekes előadást tartott. „Az időről a hagyományos megfigyelés nemcsak az volt, hogy a szállítási és hírszolgálati eszközök gyorsan dolgoznak benne, hanem a természetes ritmus átélése is: nappal és éjjel, évszakok, vetés és aratás, lassú növekedés és elhalás. Ugyanakkor legalapvetőbb élmény az emberi várás: várjuk a híreket, az esőt, az utas megérkezését, a virradatot és a halált. Mindezekhez a legszükségesebb emberi erény a türelem."[12]

A gyorsaság vagy inkább a lassúság, a pihenés, a kitartás és azok az erények, amelyek a türelem számára nélkülözhetetlenek. A középkorban ezt a magatartást megalapozták filozófiailag és teológiailag. A lassú megfontoltság értékét azzal emelték ki, hogy az a lelki

---

[8] B. Kard. Hume, in: Benedictinjs Tijdschrift 58 (1997 57.

[9] RB 72,5-7.

[10] J. Leclerq, lásd előbb

[11] U.o.

[12] D. Milroy, Monastieke, in: Benedictinjns Tijdschrift, 58, 1997, 84.

erő, a bátorság megnyilvánulásának egyik módja. Azt még Aquinói Szent Tamás is átvette Arisztotelész tanításából.[13]

R. Hauser ellentétet lát a bibliai és a középkori felfogás között. A türelem bibliai fogalma más, mint az általános felfogás. Az életben adódó baj és szenvedés nem kifürkészhetetlen sors, hanem megpróbáltatás. Mögötte meg kell látni Isten gondviselését és ígéretét. Az örök életet küzdelmek árán kell kiérdemelni, az erényeket csak így gyakorolhatjuk. Isten egy időre kitesz kísértésnek és homálynak, de ugyanakkor erőt is ad annak elviselésére, illetőleg legyőzésére.[14] A szerző azonban nem veszi eléggé figyelembe a patrisztikus hagyományt és annak spirituális gazdagságát. Az egyházatyák spiritualitásában megtaláljuk a természetes képességek és a kegyelmi adományok egyensúlyának keresését. Teológiai szempontból ugyan R. Hauser meggyőzően érvel, de kitűnik, hogy a türelem filozófiai alapját nem tárgyalja eléggé. Az ember mint teremtmény is megkapja a kellő alapot a türelem kifejlesztéséhez. A bibliai keresztény hagyomány a teremtés valóságára épít. A kegyelmi rend feltételezi a természetet.

Jézus a feltámadásában kinyilvánította, hogy a kegyelmi élet felülmúlja az emberi természet képességeit. A hit tanúi életükkel is bemutatták ezt a megváltott létmódot és igazolták Krisztus követésének lehetőségét.[15]

A különleges hitbeli ismeret, a nagy összefüggések meglátása és a türelem már valamit elővételez a feltámadásban kapott teljességből. Különösen a hit tanúiban és a vértanúkban tűnik ki ez az életfelfogás. A hit feltétlen, s abban nincs feltétele a „ha"-nak és a „de"-nek. Jézus maga is ebben a szeretetben élt. A mi földi életmódunkban az ő istenségét elsősorban az Atya iránt és az emberek iránt való szeretete tükrözte.[16] Megmutatkozott benne a szeretet kettős célirányа is, s

[13] R. Hauser, U.o. 74.

[14] U.o.

[15] A. Angenendt, Heilige und Reliquien, 1994.

[16] Commissio Theol. Internationalis kiadványa, Paris, 1988, 363-396.

abban egyúttal kifejeződött isteni és emberi természetének kettőssége. (Lásd Kalcedoni Zsinat, 451).[17] Jézusnak is le kellett győzni emberségében mutatkozó ellenállást („Ne az én akaratom legyen, hanem a tiéd", Mt 26,39). Éppen erre épült a III. Konstantinápolyi Zsinat határozata a két természetről.[18]

A türelem és a nyugtalanság nem zárják ki egymást. Az Istenbe vetett remény és saját helyzetünkért való aggódás létezhet együtt, mert mindkettő emberi létünkhöz tartozik, amelyet Isten ereje tart fenn. Isten az élők Istene, nem a holtaké (Mk 12,27). Ő kelti életre azokat, akikre a halál vár.[19] Gisbert Greshake a szenvedéssel kapcsolatban írja: „Isten szentháromsági élete a teremtéssel összefonódott egy embernek, Jézus Krisztusnak az életével, és rajta keresztül az emberiség életével, mégpedig annyira, hogy azóta a Szentháromság nem a történelem felett van, hanem benne és vele."[20]

Ezért Isten változatlansága és szenvedéstől való mentessége egy bizonyos szempontból inkább ősi megfontolásnak látszik, nem pedig elsősorban eredeti keresztény tapasztalásnak. Elméletileg belevitték az istenfogalomba.[21] A szeretet osztozik mások sorsában. Ez a maga módján Istenre is érvényes. A Fiú szenvedése meggyőz arról, hogy Isten részt vesz az ember sorsában, hányatottságában és a halál szükségszerűségében. Ez a hit titka, amit az Egyház híven őriz és továbbad. A teológiai vitákban évtizedek óta benne van a téma, hogy Isten részt vállal az ember szenvedésében.[22] A türelem mint isteni és emberi tulajdonság közvetít Isten szenvedése és az ember sorsa között. Ha Jézus Krisztusban az Isten is magára vállalta ezt a sorsot, akkor annak bizonyára megvan a rendeltetése és célja.

---

[17] A kalcedoni szöveg, DS 300.

[18] U.o. 553.

[19] J. Anbaum, Hoffnung auf eine leere Hölle? IKZ 20(1191) 33-46.

[20] G. Greshake, Der Dreieinige Gott, Freiburg, 1997, 340.

[21] U.o. 141.

[22] U.o. Anmerkung 324.

A türelem lelki mélysége

A teljesség kedvéért még utalunk témánk néhány szempontjára. A keresztény irodalomban már ismételten kifejtették a türelem problémáját.[23] Ezeknek a szövegeknek a megértéséhez jó tudni, hogy az észérvekkel dolgozó teológia és az aszkétikus spiritualitás közötti különbségre még nem figyeltek fel.[24] Tertullianus az események egész sorát mutatta be, amelyek Jézus türelmét szemléltették.[25] Minduntalan kiemeli Jézust, mint erkölcsi példaképet, s ezekből kiviláglanak az élettel teli égi tanítás sajátosságai. A türelem Isten sajátsága, de az ember is törekedhet rá. Szent Ciprián is dicséri azokat a tetteket, amelyek türelemből fakadnak. A türelem gyakorlása által megnyerhetjük Isten tetszését. „A türelem fékezi a haragot, zabolázza a nyelvet, irányítja az érzékeket, őrzi a békességet, gyengíti a gőg kitöréseit, kioltja az ellenségeskedés tüzét, korlátozza a gazdagok hatalmát, enyhíti a szegények nyomorát, óvja a szüzek tisztaságát, az öregek megfontoltságát és a házasok szeretetét. A szerencsében szerénnyé tesz, a bajban bátorrá, a jogtalanságban szelíddé." Ciprián a keresztény élet krisztológiai és eszkatológiai magyarázatát hozza: „Mennyire jóságos az Úr Krisztus, milyen nagy a türelme, hogy amikor a mennyben uralkodik, a földön nem áll bosszút."[26] A későbbi időkből is találhatunk hasonló értékeléseket a türelemről. Mindig arról az erkölcsi magatartásról van szó, amely hasonlóvá tesz az Atyához és Krisztushoz. A Szentlélekről ezzel kapcsolatban a régiek keveset mondanak. Pedig hivatkozhatnának arra, hogy Krisztus a Szentlélek által működik az Egyházban.

Korunkban is foglalkoznak azzal a gondolattal, hogy a türelemnek fontos szerep jut az élet nehézségei között. Etty Hillesum feljegyzései 1981-ben jelentek meg,[27] és azok sok hasonlóságot mutatnak Anna

---

[23] H. Kraft, Texte der Kirchenväter, Band III. 146 kk.

[24] Hans Urs v. Balthasar, Verbum caro, 1960, S. 196 kk.

[25] Über die Geduld 2-3.

[26] S. Cyprianus, Von Segen der Geduld, 20-24.

[27] Dagboek van Etty Hillesum, 1981, 28.

Frank gondolataival. Követhetjük benne egy személy belső átalakulását. A szerző, egy keresztény hatás alatt álló zsidó nő, 27 éves korában annak a pszichológusnak, Julius Spiernek a hatása alá került, aki C. G.Jung tanítványa volt. Később a kapcsolat szorosabb lett. Naplója elárulja szerelmét. De idővel elhatárolja magát korábbi életmódjától, s ugyanakkor jelentkezik a fájdalmas együttérzés üldözött zsidó népével. Kees Fens találóan jegyzi meg: „A naplót nem lehet úgy olvasni, mint szigorú értelemben vett háborús feljegyzéseket, mert az egyénit, a különlegeset mindig összekapcsolja az általános eseményekkel. A háború és az elhurcolás pillanatfelvételnek látszik Isten és az ember egyetemes történetében. Az egész olyan esemény, amelyet örökkévalóságnak is érzünk."[28]

Az eseményeknek az örökkévalósághoz való kapcsolásában a türelemnek nagy szerep jut. Hillesum az itt leírt eseményeknek már az első fázisában beszél a türelemről: „Az embernek gyakorolni kell a türelmet. A kívánság olyan, mint egy nehézkes hajó, amely a végtelen óceánon halad és nem keres kikötőt." Amikor később a betegség a szerzőt akadályozza, akkor megtalálja a módját annak, hogy a természetes türelmet szellemivé tegye: „Istenem, mennyi mindent átélhet az emberi szív: mennyi szenvedést és mennyi szeretetet. Hálás vagyok, Istenem, hogy a szívemet kiválasztottad annak elviselésére, amin átmentem. Talán jó is, hogy beteg lettem. Még nem engesztelődtem ki egészen ezzel a ténnyel. Kicsit elbódult, kereső és tanácstalan vagyok. Mégis megkísérlem, hogy lényem minden szögletéből összegyűjtsem a türelmet. De ez legyen újfajta türelem egy egészen új világ számára. Ezt világosan látom." Azután mintegy imádkozva folytatja: „Te költővé tettél, és én türelemmel várom, amit a szavaim megérnek és tudnak arról tanúskodni, amiről érzem, hogy tanúságot kell tennem, Istenem."

Ezekben a szövegekben láthatóvá válik az a rejtett út, amely az emberi várakozástól a türelemhez vezet. Olyan út ez, amelyet csak személyes döntéssel lehet elfogadni és követni. Ahhoz is személyes

[28] K. Fens, U.o. a könyv borítólapján.

döntés kell, hogy az emberi várakozásból megfelelő értékelés és önfegyelmezés után eljussunk a türelem erényéig. Rájövünk, hogy az nem passzív magatartás, hanem aktív erőkifejtés meghatározott cél érdekében.

Fordította: *Bolberitz Pál*

Karl-Josef Schipperges

Vallás és politika

A modern világ szellemiségére erősen rányomta bélyegét a liberalizmus, amelyet átitatott az a meggyőződés, hogy az autonóm ember alapjában véve képes saját felelősségére, ésszerű eszközökkel és törvényekkel megszervezni az államot és a társadalmat, továbbá azt jól működő intézményekkel ellátni. Erkölcsi értékekre nem nagyon gondolnak, s azokat a politikában is inkább csak propaganda céljából emlegetik.[1] A politikát lealacsonyítják egyfajta társadalmi technikára.[2] A modern tudományértelmezés alapján a szociológia és a politológia keresi az okszági magyarázatot és törvényszerűséget a társadalomban, s annak gyakorlati alkalmazását a politikában. Az emberi lét és az emberi cselekvés metafizikai előfeltételeit nemcsak elhanyagolják, hanem elutasítják, mint nem tudományos tényezőt. Ennek következtében nem is beszélnek polgári és politikai erényekről, mint az emberhez méltó politika előfeltételéről, hanem csak tehetségről és illetékességről.[3] Egyedüli mérvadó a hatékonyság.

Ilyen előzmények után akarjuk megkérdezni, hogy milyen szerepet játszik a keresztény vallás és erkölcs egy olyan társadalomban, amelyet egyre inkább a szekularizáció, az emancipáció és az emberközpontúság jellemez? Milyen kapcsolat van egyáltalán a vallás és a politika között?

A politikai hatalom vallási eredete

Max Weber megállapítása alig tagadható, miszerint a politika egyre inkább hivatás lett az olyan társadalomban, amely összetettsége és

[1] J. Ellul, L'illusion politique, Paris, 1965, 35.

[2] P. Weber-Schäfer, Einführung in die antike politische Theorie. Darmstadt, 1976, 2.

[3] J. Baechler. Democraties, Paris, 1985, 215.

sokrétűsége miatt nem kormányozható specializált hivatalnokok és főhivatású politikusok nélkül.[4] Viszont a politika mégsem olyan technika vagy tudás, amelyet meg lehet szerezni, vagy olyan mesterség, amelyet gyakorolni lehet, vagy olyan ügyesség, mint amilyenre a művésznek szüksége van, hogy megalkossa művét. A politika mindez és még több. Azonkívül még félelmetes és fenyegető hatalom is lehet. A politikai hatalom képviselője képes dönteni a társadalom sorsa felett. Az atomkorszakban ez jobban érvényes, mint azelőtt.

Ezért a politikai gondolkodás régtől fogva abba az irányba terelődött, hogy a hatalmat korlátozza és ellenőrizze, és hogy vallási kötelezettséggel hozzákösse egy magasabb intézményhez. Az uralkodó tekintélyét igyekezett az istenségtől, a legmagasabb tekintélytől levezetni (A latin *auctoritas* = tekintély szóban is benne van az *auctor*, a teremtő). Az eszmetörténeti hagyomány igazolja ezt az összefüggést. Már a mitológiák úgy beszélnek a hatalomról, mint valami szokatlan, különleges és veszélyes dologról. Ott a királyok titokzatos erővel rendelkeznek, azért félnek tőlük és tisztelik őket. A király a paphoz hasonlóan tabu.[5] A szuverenitás először az istenek kiváltsága volt, utána lett a királyoké.[6] A korai kultúrákban és a régi keleti magaskultúrákban a társadalmi rendet a kozmikus rendből vezetik le.[7] Ezért jelenik meg ott a szakrális királyság. A mongoloknál egy Isten van az égben, és egy úr a földön, Dzsingiz khán, az istenség fia. A kínaiaknál a császár „az ég fia" volt, a kozmikus rend képviselője és a törvények védője.[8] Mezopotámiában a királyt az ég királyához hasonlítják. A király úgy védi az országot, mint az istenség a földet. Babilon városa az istenek kapuja, ahol ők lépnek a földre.[9] Aun isten templomát „égi háznak" nevezik, s ő ott ül a trónon királyi jelvé-

[4] M. Weber, Gesammelte politische Schriften. München, 1921, 422.

[5] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Frankfurt, 1986, 40.

[6] U.o. 89.

[7] Weber-Schäfer, u.o. 17.

[8] M. Eliade, u.o. 92.

[9] Weber-Schäfer, u.o. 18.

nyekkel. A királyság az égből származik,[10] s a földi király közvetít az istenek és az emberek között.[11] Egyiptomban még kifejezettebb volt a politika kozmikus vonatkozása. A fáraó maga is istenség, aki az emberek és az istenek közötti határvonalon van.[12]

Ezekkel a felfogásokkal szemben radikális fordulatot hozott az ókori keleten Izrael. Ott a világ már úgy szerepel, mint semmiből való teremtése annak az Istennek, aki kívül áll azon a világon, amelyet ő hozott létre. Ezzel a természet elveszítette szakrális és mágikus jellegét. A társadalmi rendet az Isten és a nép között szabadon megkötött egyezmény, a szövetség határozta meg. A tekintély Istentől van, de a király köteles az ő törvényéhez igazodni.[13] Itt tehát megvan a kimondott kapcsolat a vallás és a politika között. Izraelnek ez a politikai felfogása egyedülálló az antik keleten. A görög-római kultúrkör mindenben követi a pogány keleti felfogást. A rómaiaknál a vallás a közjognak a része. A főpap állami tisztviselő, a császár azonban átveszi a *pontifex maximus* szerepét, s ezzel a vallási kultusz ellenőre is ő lesz. A III. századtól pedig viseli a *dominus et deus*, az *úr és isten* címet, s ezzel kijár neki a vallási tisztelet.

A keresztény uralkodók szakrális vonása

Bár a keresztény vallással megszűnik a vallás és a politika egysége a Római Birodalomban, de Konstantin és utódai annyiban tovább viszik az ókori hagyományt, hogy a császár magát úgy tekinti, mint aki valamiképpen az Egyháznak is feje, nemcsak az államnak. Az Egyház átveszi az állam tartományi beosztását, sőt sok helyen az állami intézmény szerepét is. Konstantin leveleiben a püspököket „szeretett testvéreknek" szólítja.[14] A papságot is elismerik társadalmi

[10] M. Eliade, u.o. 95.

[11] Weber-Schäfer, 22.

[12] U.o. 26.

[13] U.o. 75.

[14] J. Burchard, Die Zeit Constantins des Grossen, 1962, 279.

rendnek.[15] Így az Egyház állam lesz az államban.[16] Konstantin megtartja a *pontifex maximus* címet, és 325 óta viseli a diadémot, amely a keleti uralkodóknál a királyi és főpapi hatalom jelvénye volt.[17] Természetesen már nem nevezi magát *dominus et deus*-nak, úrnak és istennek, de arról meg van győződve, hogy hatalma Isten kegyelméből van. Ez a fordulat megmarad a következő évszázadokban is.[18] A koronázás hasonlít a papszentelés szertartásához, aminek lényeges része a felkenés.[19] Az állami berendezkedés pedig a maga hivatalaival és méltóságaival az isteni világrend valamilyen utánzása.[20] Maga a császár a láthatatlan világfeletti fölség képviselője.[21] A császárságnak ez a teokrata értelmezése hatással volt a keleti és nyugati országok berendezkedésére is, egészen a középkorig. Amikor a frank birodalom minisztere, Pipin az utolsó Meroving uralkodót kolostorba küldte és magát tette meg királynak, az államcsíny jogosságának igazolásához szüksége volt hivatkozási alapra, és azt megtalálta a korábbi politikai és vallási hagyományban. A keletiekhez hasonlóan a germánoknál is megvolt az az elképzelés, hogy a politikai hatalom az istenségtől jön, és hogy a királyi család valamilyen isteni nemzetség, amelynek eredete elvész a mitikus időkben. A király közvetít a nép és a felsőbb hatalmak között, s mágikus erő lakik ereiben.[22]

Pipin mint király nem hivatkozhatott a pogány hagyományra, már azért sem, mert a karolingok nem származtak királyi családból. Ezért más tradícióhoz nyúl vissza, hogy forradalmi tettéhez vallási jóváhagyást szerezzen. A régi keleti uralkodók szentnek számítottak és

---

[15] U.o. 286.

[16] U.o. 288.

[17] K. Christ, Das römische Weltreich, Freiburg, 1973, 196.

[18] J. Vogt, Der Niedergang Roms, Zurich, 1965, 195.

[19] U.o. 208.

[20] U.o. 195.

[21] U.o. 209.

[22] G. Duby, Le temps des Cathédrales, Paris, 1976, 21.

az adta nekik a természetfölötti jelleget, hogy testüket, elsősorban fejüket fölkenték szentelt olajjal. A régi Izraelben a fölkenés azt jelentette, hogy a személyt kivették a profán szférából és fölemelték a szakrális szférába.[23] Amikor Sámuel próféta szentelt olajat öntött Saul fejére, ezt mondta neki: „Most más emberré váltál."[24] Saulnak és Dávidnak a fölkenése adja meg a mintát Pipin és a többi keresztény király fölkenéséhez. A fölkenést a fejen, a vállon, a mellen és a kézen végezték,[25] s ez adta neki a felszentelést. A püspök által rákent olaj átjárja a testet, és Isten erejét közvetíti számára. A fölkenés hasonlított a püspökszenteléshez, s a király a templomban a püspökök között ült. Megkapta a gyűrűt és a botot, mint pásztori küldetésének jelét. Ezzel a király Isten választottjának számított, aki kegyelmi segítséget kap működéséhez.[26] Már a VIII. században megtalálható a kifejezés, hogy „Isten kegyelméből való király", s Melkizedek módjára királyságának papi jellege is van.[27] A IX. század óta megvan az az elképzelés, hogy a koronázás nemcsak egyházi aktus, hanem a szentséghez hasonló szertartás.[28] Egyesek (de csak egyesek!) a középkorban a király koronázását majdhogynem nyolcadik szentségnek tartották. Így az Egyházban folytatódott a hagyomány, amely megvolt az ószövetségi felfogásban és a keleti mitikus elképzelésben.[29] A XVII.-XVIII. századi abszolút uralkodók szívesen felkarolták a gondolatot, és XIV. Lajost egyenesen Isten földi helyettesének mondták.[30]

---

[23] M. Bloch, Les rois thaumaturges, Paris, 1961, 67.

[24] 1 Sámuel 10,6

[25] P. E. Schram, Der Kőnig von Frankreich, Darmstadt, 1960, 157.

[26] G. Duby, mint fentebb, 24.

[27] P. E. Schramm, mint fentebb, 156.

[28] U.o. 24.

[29] J. Ch. Picard, Histoire de la France, Paris, 1988, 175.

[30] R. Mousnier, Histoire générale des civilisations, Paris, 1967, 249.

A társadalmi és a kozmikus rend

A középkori filozófia még egy szempontot átvett a régi keleti hagyományból, de sajátos keresztény értelmet adott neki. A régieknél a természet rendje nem volt elválasztható a társadalmi rendtől.[31] De míg keleten az istenek a kozmoszhoz tartoztak, addig a keresztények számára Isten a kozmosz felett áll, mint Teremtő. A teremtmények az ő akarata szerint rangjuknak megfelelő helyet kapnak. Ez a világ rendje, a nagy „világszimfónia",[32] amelybe be van helyezve az ember társas élete is. A társadalmi élet a kozmosz része és annak törvényei szerint kell megszervezni. Ahogy Isten kormányozza a világegyetemet, úgy kormányozza a király az emberi közösséget. A politika, az etika és a metafizika elválaszthatatlan egységben van.[33] Az emberre nem az autonómia vonatkozik, hanem a „theonomia", mert mindenben alá van vetve Isten törvényének.[34] A szuverenitás teológiai fogalom és igazában csak Istenre alkalmazható.[35] A királynak úgy kell az országot kormányozni, mint ahogy Isten a mindenséget kormányozza,[36] ő az Isten földi szolgája és képviselője.[37] Az általa hozott törvény Isten akaratát is kifejezi.[38] A király csak neki tartozik felelősséggel.[39]

Az újkori autonómia

Max Weber szerint a modern kor fő jellemzője a célracionalitás és a mítosztalanítás,[40] mások szerint azonban ez inkább a demokrati-

---

[31] Weber-Schäfer, u.o. 17.

[32] T. Steinbüchel, Christliches Mittelalter, Darmastadt, 1968, 116.

[33] P. L. Assoun, Dictionnaire des oeuvres politiques, 1967, 249.

[34] T. Steinbüchel, u.o. 127.

[35] C. Schmitt, Politische Theologie, München, 1934, 49.

[36] Aquinói Szent Tamás, De regimine Principum, I.12.

[37] U. o. I.8.

[38] P-L-Assoun, U.o. 199.

[39] A. Dempf. Sacrum Imperium, Darmstadt. 1954. 8.

[40] M. Weber, Religionssoziologie, Tübingen, 1972, 108.

zálódás és öntudatosulás folyamata. Az autonómiára való törekvést segítette a tudomány és a technika, ami a világ mítosztalanítását is előre vitte.[41] Látszólag ez az emberközpontúság ellentétben áll a vallással, főleg a keresztény vallással, amely hangoztatja a világ teremtettségét és az embernek a transzcendenciára való ráutaltságát. A modern világ külsőleg szekularizált és profán lett. Nem Isten a szuverén létező, hanem a nép. Az autonóm ember a maga törvénye akar lenni. Tocqueville szerint a francia forradalom nemcsak politikai és társadalmi megmozdulás volt, hanem fölkelés a vallási tekintély ellen is.[42] Szakított a hagyományos felfogással: a hatalom nem Istentől ered, hanem a népből. A fordulatot azonban teljes egészében a XIX. századi liberalizmus fejezte ki, amely úgy hirdette az emberi értelem szabadságát, mint az önmaga törvényét. A tudomány és a technika fejlődése meggyőzi az embert arról, hogy szellemi képességének nincs határa. Az értelem minden problémát meg tud oldani és a földet paradicsommá varázsolhatja. Filozófusok és politikusok arról elmélkednek, hogy az emberiséget az értelem nevében Isten és király nélkül lehet kormányozni.[43]

A politikai ideológia mint valláspótlék

Max Weber arra is rámutatott, hogy a világ mítosztalanításával a lét egészének értelme is elvész. A tudomány megállapíthat ugyan összefüggéseket a tapasztalati tények között, de az egész lét értelméről semmit sem mondhat.[44] A tudomány fejlődése látszólag határtalan, de ma már az is világos, hogy minden előrelépés új problémákat vet fel, amelyeket meg kell oldani, sőt ami veszélyt is jelent, s ezért a bizakodás mellett jelentkezik a pesszimizmus is. A politika, a felvilágosodás és a racionalizmus nem tudta a rosszat, a szenvedést kiiktatni a világból. Sőt az a benyomásunk, hogy a hatalom az irracionális

---

[41] J. Baechler, ku.o. 247.

[42] A. Toqueville, Oeuvres complétes, Paris, 1952, 83.

[43] A. Dansette, Histoire réligieuse, tom. 1. Paris, 1948, 424.

[44] M. Weber, Religionssoziologie, u.o. 308.

tényezőket egyre jobban kihasználja.[45] A felvilágosodásnak az a tétele, hogy az embert a tudomány és a technika fejlesztésével jobbá lehet tenni, nem igazolódott.[46]

A világ egészének értelmezését tehát először a felvilágosodás és a racionalizmus vetette el, utána pedig folytatódott a politikai ideológiákban, amelyek szinte szekularizált vallássá váltak. Már a francia forradalom szervezőit misztikus lelkesedés fűtötte, hogy megadják az embernek a szabadságot, az egyenlőséget és az emberi jogokat. Új vallást akartak adni az emberiségnek, Isten nélkül és az örök élet hite nélkül. Megvoltak hozzá az apostolaik, a prófétáik és a vértanúik.[47] A forradalmárok aggály nélkül, vallásos lelkesedéssel cselekedtek és semmitől sem riadtak vissza.[48] Kialakították a forradalmár mintaképét, amelyet a későbbiek is átvettek. Az orosz forradalom idején, 1919-ben a Cseka folyóirata így írt: „Nekünk minden meg van engedve. A világon először mi fogunk fegyvert az általános szabadság és a rabszolgák felszabadítása nevében."[49]

Ennek a forradalmi modellnek új erkölcsi kódexe van. Feljogosítva érzi magát arra, hogy az emberiség nevében beszéljen és cselekedjék. Annak idején Robespierre félretolt minden erényt, s rémuralmát azzal igazolta, hogy a hatalom nevében cselekszik. A modern ideológia sajátsága ilyen: állítja, hogy jó célt követ, mert az emberiségnek szolgál, amikor ellenfeleit megsemmisíti. Azokat, akik a gonoszság megtestesítői. Az ellenfél minden lépése gonosz és erkölcstelen, a forradalmár intézkedése ellenben jogos, bármennyire kegyetlen is.[50] A modern forradalom elméletében a hatalom tudománnyá válik és a politikai szenvedélyt erkölcsi mezbe öltözteti. Sőt az áteredő bűnt is újraértelmezik. Az ugyanis nem minden embert

[45] J. Freund, L'Essence du Politique, Paris, 1981, 756.

[46] J. Baechker, u.o. 137.

[47] A. Toqueville, u.o. 88.

[48] U.o. 208.

[49] E. Nolte, Der europeische Bürgerkrieg, Frankfurt, 1989, 67.

[50] J. Freund, u.o. 493.

terhel, hanem csak azokat, akiket az ő politikai szemléletük oda sorol, vagyis akik bizonyos fajhoz vagy nemzethez tartoznak.[51] A biológiai lét dönti el, hogy ki az ellenség, nem a viselkedés. Érthető, hogy ez az új megváltástan szembenáll a kinyilatkoztatott vallással.[52] Az ilyen ideológiák tudományos igénnyel és a vallás kizárólagosságával lépnek fel.[53]

A vallás és a szekularizált világ

A liberális eszmék és a katolikus tanítás közötti szakadás a XIX. században tragikus konfliktushoz vezetett, s ezt egészen természetesnek kell mondani. A liberális beállítottság a szabadságot az Egyház elleni harcban látta, ezért az Egyház inkább a hagyománnyal tartott. Innen eredt a „trón és az oltár szövetsége" elnevezés.[54] Első látszatra ez csak a hagyományhoz való ragaszkodást jelentette, de azután úgy magyarázták, hogy az Egyház a tudomány és a haladás ellensége. Tocqueville ezt a helyzetet „értelmi nyomornak" nevezte,[55] hiszen igazában semmi sem mutatta, hogy az alapvető liberális eszmék szembenállanának a keresztény vallással.

A látszat jelenleg az, hogy a profán szemlélet nagyrészt kiszorítja a vallásos világnézetet, és ilyen hullámzás máskor is volt. De a keresztény ember tudja, hogy az Isten szava mögött magasabb hatalom áll, meg hogy ez a tanítás az ember legmélyebb igényeire ad választ, ezért nem kell félni eltűnésétől.[56] Azt nem tudjuk, hogy a jövő mit hoz, de a politikai filozófiában és a szociológiában ma is vitáznak a vallás és a politika összefüggéséről.[57] Az ember nemcsak társas és politikus lény, hanem egyúttal gazdasági, fizikai, művészi és vallási

---

[51] U.o. 598.

[52] J. Ellul, Les nouveaux possédés, Paris, 1973, 25.

[53] K. D. Bracher, Zeit der Ideologien, Stuttgart, 1982, 52.

[54] Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte, 1800-1866. München, 1989, 315.

[55] A. Toqueville, De la Democratie en Amerique, 11.

[56] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg, 1976, 56 kk.

[57] H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 1986, 106.

hajlamai is vannak. A vallás az emberi aktivitáshoz tartozik, a vallási problémák létünk értelmét érintik.[58] Az ember egyszerre sokoldalú lény, s az élet végső értelmének kérdését nem lehet evilági adatokkal helyettesíteni.[59]

Az erény szükségessége a demokráciában

A demokrácia nemcsak a mai idők államformája, hanem megfelel az ember természetes kívánságának a szabadság, a jólét és a biztonság megszerzésére.[60] Ezeket az emberi jóléthez szükséges értékeket azonban nem lehet csupán alkotmánnyal és intézményekkel megvalósítani. Az intézményeket meg kell tölteni élettel. Már Montesquieu megmondta, hogy a demokrácia elve és alapja az erény.[61] Mivel a demokráciában minden polgár élhet jogával, igazában minden polgárnak erényesnek kellene lenni: a játékszabályokat be kellene tartani, a szenvedélyeket fékezni és tekintettel lenni mások érdekeire.[62] A cselekvő politikusnak pedig rendelkeznie kell okossággal, őszinteséggel és igazságossággal.[63] A demokrácia csak ilyen emberekkel valósulhat meg és működhet. A polgárok csak akkor tartják be a törvényt, ha kifejlesztették erkölcsi érzéküket és felelősséget éreznek a közösség iránt. Rendőrség és börtön nem biztosítja a közrendet.[64]

A politika metafizikai dimenziója

Ezzel eljutottunk a politika filozófiai és metafizikai dimenziójához.[65] Az Egyházat és az államot szervezetileg el lehet választani egymástól, de a politikát és a vallást nem. Hiszen a vallás egy bizo-

---

[58] J. Baechler, u.o. 10.

[59] J. Freund, u.o. 5,24.

[60] J. Baechler, u.o. 19,33.

[61] Montesquieu, De L'Esprit des Lois, I.24.

[62] J. Baechler, u.o. 41.

[63] U.o. 217.

[64] A. Jardin, Alexis de Toqueville, Paris, 1984, 348.

[65] J. Freund, u.o. 474.

nyos társadalmi ellenőrzési tényező is, amely hozzájárul a közrend biztosításához a közösségben, azzal az erkölcsi hatással, amelyet kifejt.[66] A szuverenitás politikai fogalom, s a modern társadalomban sokat hangoztatják a népszuverenitást. De minden szuverenitásnak számolni kell a jog és a jogrend, a döntés és a felelősség problémájával. Ezekben pedig ott van az erkölcsi vonatkozás.[67] Továbbá a demokráciában is jelentkezik a hatalommal való visszaélés veszélye. Ezzel pedig eljutottunk oda, hogy a politika túlmutat önmagán. Minden politikai tevékenységnek van célja, s az kívül esik magán a politikán. A cél az, hogy kívülről és belülről biztosítsa az emberek együttélését. Azáltal teszi meg, ha biztosítja az emberek szabadságát, egyenlőségét és általában emberi jogaikat. De a politika ezt önmagában nem valósíthatja meg, ezért szüksége van más intézmények együttműködésére, elsősorban a valláséra. Arisztotelész szerint az ember politikus lény, de ugyanúgy vallásos lény is, hiszen keresi létének értelmét és megoldását a transzcendens világban. A politika az egész ember szolgálatában áll. A filozófia soha nem vállalta, hogy az egyéni és közösségi élet végső értelméről ítéletet mondjon anélkül, hogy be ne vonta volna a vallás és az erkölcs szempontjait. Ha politikáról van szó, akkor abba belevonjuk az emberi együttélés minden problémáját. Magát a politikát csak akkor értjük meg, ha az egész emberi létet elemezzük. Tévedés volna a politikát úgy felfogni, mint pusztán technikai eszközt a társadalom megszervezéséhez.

Fordította: *Bolberitz Pál*

[66] H. Lübbe, u.o. 84.

[67] J. Freund, u.o. 150.

Hans Joachim Meyer

Politikai okosság

Sokak szemében a politikai okosság egyet jelent a ravaszsággal, vagy az óvatos alkalmazkodással. Vannak még más meghatározások is: kijátszani másokat, mosolygó arccal félrevezetni, udvariasan félreállítani, stb. A történelem sok példát szolgáltat rá és korunkban is találunk hasonlókat. Az okosság kiterjed a célra és az eszközök megválogatására. A kérdés tehát ez: milyen kapcsolatban áll az okosság az alapelvekkel és az azokból adódó célokkal? Továbbá: milyen eszközöket szentesít a cél? A történelem folyamán mindkét kérdésre különféle válaszokat adtak, egymásnak ellentmondókat is. Arisztotelész a Nikomachoszi etikában írja: „Igazán okos csak a jó ember lehet" (VI,12). Ez nála az emberről kifejtett tudományából következik. Szerinte ugyanis az ember alaptörekvése a boldogság keresése, ami a legnagyobb érték. De a boldogságot csak a társadalom közös életében találhatjuk meg. Ha az egyén viselkedésével a közjót mozdítja elő, akkor okosan él. Bár Arisztotelész nem értett mindenben egyet az akkori athéni politikai viszonyokkal, nem látott olyan nehézségeket, amelyek miatt a polgárok nem működhettek volna együtt a közösséggel. Ezzel szemben viszont Sirák fia, az egyik ószövetségi kánoni könyv szerzője, éles ellentétet lát az Istentől jövő „okosság" és a világ okossága között. A bölcsesség kezdete az Úr félelme, s az az igazi bölcsesség, ha teljesítjük az Úr törvényét. Mivel Sirák fia számára minden újdonsággal ellentétben az istentisztelet pontos végzése volt az alapvető érték, azért mondhatta a törvény betartását a legnagyobb okosságnak. Mit lehet kezdeni olyan okossággal, amely eltávolít a bölcsességtől? Erre így válaszol: „Inkább légy kevésbé okos, de istenfélő, mint éles eszű és a törvény elhanyagolója." Ez igaz és egyszerű.

Érdekes vállalkozás lenne elemezni Arisztotelész és Sirák fia egymástól elütő felfogását, és alkalmazni a különböző politikai irányokra, ahol több vagy kevesebb az emberek szabadsága, mint például a demokráciában és a diktatúrában. Természetesen a válasz nem adható meg felületes vizsgálódás alapján. Máté evangéliumának tizedik fejezetében szó van az apostolok küldetéséről, s ott Jézus sötét színekkel felvázolja a jövendő üldözéseket meg nehézségeket, s utána ezt a tanácsot adja: „Legyetek okosak, mint a kígyók és szelídek, mint a galambok." Keresztény szempontból tehát nem gondolhatunk arra, hogy az okosság formáját a körülmények lehetőségeitől tegyük függővé. Jogos ellenben az a kérdés, hogy mik az okosság jellemző vonásai? A kígyó képéből és viselkedéséből kiindulva kiolvasható az utalás az ügyességre és a céltudatosságra. A Bölcsesség könyvében találunk helyeket, amelyek az okossággal szembeállítják a bölcsességet. A bölcsesség erényre tanít, hiszen alapja a mértékletesség, az okosság, az igazságosság és a lelki erő (Bölcs 19,20-24). Véletlen az, hogy az okosságot együtt említik a mértékletességgel, az igazságosságot meg a lelki erővel?

A politikai okosság a döntések területén mutatkozik meg. A döntések irányát pedig az alapelvek és a belőlük adódó célok határozzák meg. Ugyanakkor az eszközök megválasztásának is igazodni kell az alapelvekhez. De hogy az alapelvek alapján milyen eszközök megengedettek és milyen mértékben alkalmazhatók, az függ a valóság megítélésétől, illetve állandóságának vagy változékonyságának a lehetőségétől. Erős akarat, józan realizmus és szemmérték a politikai okosság lényeges követelményei. Ám a körülményekhez mérten szükség van önmérsékletre, körültekintésre és határozottságra is. A valóság felmérése határozza meg a döntés szükségszerűségét és terjedelmét. Minden döntésnél tisztában kell lenni a helyzettel, a lehetőséggel és a kockázat mértékével. Aki ítélkezik és dönt, azt semmiféle alapelv és meggyőződés nem védi a tévedéstől és a helyzet hibás felmérésétől. Aki úgy gondolja, hogy elvei szerint cselekszik, az is konkrét ügyekben dönt, és vállalnia kell a következményeket. A valóság mellőzése és az elvekhez való makacs ragaszkodás, a vitától való

félelem vagy a konfliktus ügyes elodázása, mind hatással lehet a valóság rossz felmérésére. Egy dolog azonban mindig jellemző a politikai okosságra: mindig hivatkozik a szükségességre és a jogosságra, s a teljes igazság megvalósításának adja ki magát.

Az okossághoz tartozik az is, hogy valaki a helyzetnek megfelelően értelmes egyességre jusson, még ha az nem is felel meg egészen az alapelveknek. Goethe a „Művészet és az ókor" című munkájában írta le ezt az Aiszchülosztól vett mondatot: „Az okos embereknek sok közös vonásuk van egymással." Az okos ember kihasználhat olyan lehetőségeket, amelyeket mások nem látnak meg, vagy nem is akarnak meglátni, mert a vak buzgóság nem engedi, hogy elveket alkalmazzanak. Természetesen számolni kell a gőggel és az opportunizmussal is, ami szintén téves vágányra vezetheti az embert. Századunkban is találunk arra példát, hogy a hatalom milyen eltévelyedéseket diktálhat, de ugyanakkor lépéseit jól hangzó érvekkel tudja igazolni.

A XX. század végén a német egyház a politikai okosság gyakorlása terén sok különböző tapasztalatra tekinthet vissza, mind a diktatúra önkényuralmában, mind a szabad demokráciában. Amikor a német katolikus egyháznak a nemzeti szocializmus iránt tanúsított magatartását megítélik, leggyakrabban abból indulnak ki, hogy a kereszténveknek a hitük alapján hogyan kellett volna egy ellenséges zsarnoki hatalomra reagálni. Ezt már akkor is tárgyalták, amikor még nem elméleti téma volt, hanem kemény életkérdés. Gondoljunk a harcias berlini püspök, Preysing és a tartózkodó breslaui bíboros, Bertram vitájára. Ott nem a nemzeti szocializmus megítéléséről volt szó, hanem arról, hogy milyen hatása lehet a csendes ellenállásnak vagy a harcias fellépésnek? Illetőleg, hogy ezeket a gyakorlatban hogyan lehet érvényesíteni? Vajon a várható veszteség nagyobb lesz-e, mint a remélhető nyereség? Amikor alapelvekről van szó, akkor az ilyen megfontolás mögött ott kell lenni annak a kérdésnek is, hogy mire kötelez az igazság mellett való tanúskodás. Viszont ez a követelmény sem teszi fölöslegessé a megfontolást. Ha ugyanis nincs kétség az iránt, hogy az Egyház milyen igazságot képvisel, egyes ese-

tekben azt is kifejezésre kell juttatni, hogy a tüntető tartózkodás semmit sem használ, hanem inkább kárt tesz. Az a vita, amelyet a nemzeti szocializmus diktatúrája utáni időben folytattak, és amely már egészen más környezetben folyt le, a jogos kérdésekhez gyakran hozzáfűzött még szívesen hallott megállapításokat is. Például: ha az Egyház hangosabban tiltakozott volna, akkor kisebb lett volna az emberekben a félelem? De az ilyen kérdéseknél jó volna tudni, hogy azok butaságból vagy rágalomból erednek-e? Az ilyen történeti szemlélet eredménye nyilvánvaló, mert annak két indítéka van. Az Egyházat vagy annak képviselőit úgy állítják be, mint bűnbakokat, és gyávaságot vetnek a szemükre, vagy önző együttműködést. Az ilyen szemrehányás jogosságától vagy jogtalanságától függetlenül felvetődik egy másik alapvető probléma a politikai okossággal kapcsolatban. Hogyan kell eljárni akkor, amikor a hatalom képviselőivel állnak szemben? Majdnem mindig okosabbnak látszik halkan beszélni és óvatosan cselekedni, kevesebbet éreztetni kifelé, mint ahogy az első benyomás kívánná. A kevesebb minden esetben biztosabbnak és hatékonyabbnak látszik. De az okosság olyankor nem lehet kísértő? Ezért mindig az okosságnak kell igazolni magát az igazság előtt. Igaz, hogy a hatalmaskodók a történelem folyamán mindig letűntek, de ez önmagában igazolja az okosságot? Természetesen aki okos, az nemcsak a jelennek dolgozik, hanem a jövőnek is. Az evangéliumban szó van az okos szüzekről, akik elegendő olajat vittek magukkal, mert előrelátók voltak. Ezért az egyházi élet fennmaradásáról való gondoskodás nem lehet az okosság jele? Hiszen az Egyház hirdeti az igazságot és az üdvösség örömhírét, s ez nem az okosság jele és követelménye? Aki az Egyházban többet lát, mint szertartások gyakorlóját, az széleskörű választ kaphat kérdéseire.

A Katolikus Egyház Kelet-Németországban a kitartás és a politikától való átgondolt tartózkodás egyháza volt. A templomokba beszorított ifjúsági mozgalom egyik éneke így szólt: „Kitartással és hallgatással időt nyerünk." A helyzetképet két motívum uralta: A nemzeti szocializmusnak mint egyházellenes hatalomnak a megtapasztalása, továbbá az, hogy ott a Katolikus Egyház kisebbségben volt. A nyíltan

támadó ateizmus konkrétan mindig Hitlerre és a nemzeti szocializmusra emlékeztetett. Az emlék megmaradt a háború után is, s akkor is szükség volt az életlehetőség kialakítására. Valamilyen szocializmus egész Európában a háború után is jó hangzású irányzat maradt.

Kelet-Németországban kialakult az az egyházi stratégia a hitellenes hatalommal szemben, amelyet sokan az okosság példájának tartottak. A cél az volt, hogy az Egyházat mint az evangélium hirdetőjét megtartani az állandóan erősödő keresztényellenes társadalomban. A módszere abban állt, hogy távoltartotta magát a politikától és igyekezett az ütközést elkerülni. A 60-70-es években az Egyház megerősödött befelé és kimondott elismerést kapott kívülről is. Az egyik egyházi nyilatkozat így szólt: „Mi, keresztények részt veszünk az emberiség sikereiben és bajaiban, reményében és csalódásaiban. Korunkban a hittel kapcsolatos probléma az, hogy az ember mindent magától vár: meg akarja változtatni a világot és valami újat felépíteni. A közösség szervezésével akarja megvalósítani azt, amit az egyén nem érhet el.

A keresztény ember tudja, hogy a világ kibontakoztatása olyan feladat, amit a Teremtő az emberre bízott. A feladat megköveteli, hogy működjünk együtt minden jóakaratú emberrel. Így tehetjük a világot emberivé, ahol igazságosságban, békében és szabadságban lehet élni. De bármilyen bizalommal tekintünk a világra, nem kerülheti el figyelmünket a világban tapasztalható sok fájdalmas és kiábrándító tapasztalás. A jövőbe vezető utat mindig tévedés és kiábrándulás árán teremtjük meg. A tudományos ismeret és a társadalmi átalakulás sokszor gyarapítja a működési lehetőséget és szélesíti a szabadság körét, de megkívánja az áldozatos munkát is, és nem ritkán új veszélyek keletkeznek belőle. Ezek a tapasztalások hozzájárulnak ahhoz, hogy a jövőt új színekben lássuk. Nem szabad tudatlanra venni azt a reményt, amely Krisztusban tárult fel előttünk. Hiszünk abban, hogy Isten jövőt szánt az emberiségnek, amely túlhaladja mindazt, amit az evilági törekvések remélni engednek."

Ezt a szöveget úgy tekinthetjük, mint amely okosan szól az igazságról, hiszen megtaláljuk benne a Jézus Krisztus által hozott üzenet továbbadását, s amely megment attól, hogy az evilági reményt egy-

oldalúan túlhangsúlyozzuk. A szöveg célja valóban az volt, hogy kimondja az igazságot és reményt ébresszen. Beszélt a nehézségekről, de nem túlozta őket.

A keletnémetországi Katolikus Egyház példája azt is mutatja, hogy az okosság használatában is lehetnek veszélyek. Ha azon taktikáznak, hogy az Egyház mint az igazság tanúja megmaradjon, akkor esetleg az emberek túl óvatosan vesznek részt annak életében. Az evangélikus egyház azon fáradozott, hogy élő közösség legyen a szocialista környezetben is, de nagy volt a kísértése, hogy előnyöket szerezzen a társadalomban. A Katolikus Egyház számbelileg ott sokkal kisebb volt, s az volt róla a benyomás, hogy egyházközségének hívein kívül nem érdeklődik az emberek problémái iránt, és hogy nem ismerte fel a nyolcvanas években jelentkező lehetőségeket. Az elvekhez igazodó okosság is evilági dolog és megvannak a veszélyei.

Ugyanez érvényes az Egyház helyzetére vonatkozólag a mai egész Németországban. A nyugati társadalom ma a lehetőségek piaca. De ahol minden lehetséges, ott minden a tetszésre van bízva. Ha ez bennünket, az új jövevényeket zavar, egyszerűen azzal nyugtatnak meg, hogy ez hozzátartozik a szabadsághoz. Ez igaz is, meg nem is. Természetesen a szabadság sokféleséget is jelent, és ahol sokféleség van, ott megjelenik a vita és a kavarodás. Értékek nélkül nem volna vita, amihez a szabadság teret nyújt. Ha az ember egyszerűen a tetszésre bízza magát, az nem volna okos magatartás. A tetszés szerinti döntés elveszi a szabadság értelmét és az igazság keresésének előfeltételét. Ha nincs meg a törekvés az igazságra, akkor értelmetlenné válik az eszközök okos megválasztása is.

Ha most áttérünk az evangéliumi tanításra, akkor megkérdezhetjük, hogy miben áll a keresztény okosság? Okosabb dolog a határozott meggyőződést képviselni, vagy törekedjünk arra, hogy mindenkivel mint jóakaratú emberrel beszélünk? Mindkettő jogos lehet, mert önmagában sem a megkülönböztetés, sem a jó szándék, mint olyan, nem kritériuma az igazságnak. Keressük a modernséget vagy törekedjünk arra, hogy megfeleljünk a napi követelményeknek? Az Egyház mindkettőt megteheti. Lehet a kipróbált dolgok otthona és lehet

a haladás fáklyavivője. A történeti helyzettől függ, hogy melyik az okosabb választás. A helyzetnek megfelelő döntés nem engedi, hogy egyoldalúan a vitát vagy az egyetértést válasszuk. A modern társadalom világszerte új megoldásokat keres. Az ilyen előretörés azonban csak akkor sikeres, ha nem veszik tudatlanra a történelmi adottságokat és főleg századunknak az eseményeiből leszűrt tapasztalatot. Ide tartozik az a felismerés is, hogy a múlttal való radikális szakítás és az új útra való meggondolatlan rálépés mindig áldozattal jár. Az emberek emlékezete csodálatosan rövid. A sok forradalom és a vele járó pusztulás bizonyítja ezt.

Az igazi okosság tehát nyilvánvalóan abban áll, hogy elfogadjuk a változást, de ami jó és értelmes, azt megtartjuk, s ugyanakkor a szükséges újítást ne akadályozzuk. Ez kitérő a tetszés szerinti felé? Akkor nem lesz az, ha a választás alapja az igazság. Az ilyen alternatívát komolyan át kell gondolni. Használni kell a megfelelő mértéket, továbbá alkalmas eszközöket és módozatokat kell választani. Aki okosan cselekszik, az tudja, hogy ugyanahhoz a célhoz több út vezet. Ha a cél nem változtatható meg, akkor az okosság azt követeli, hogy a vitában a mértéket ne veszítsük el, hanem maradjunk középúton. Az egyetértés és a szembenállás feszültségében, amely állandóan jelen van a társadalomban, a keresztények kettős szolgálatot vállalhatnak. Tanúskodni a szeretetről, mint az emberiesség nélkülözhetetlen alapjáról és ugyanakkor törekedni a helyes mértékre s az elfogadható eszközök használatára.

Fordította: *Gál Ferenc*

Helmut Moll

A hit vértanúi a XX. században

Ha valaki majd a XXI. század közepéről visszatekint az elmúlt időkre, annak a következő gondolatok jutnak eszébe: a sokat emlegetett szabadság helyett sok országban megtapasztalták az ellenkezőjét. Hiányzott a szólás, a cselekvés és a gyülekezés szabadsága. A korlátozás olykor egyenesen a diktatúra formáját öltötte.[1] A XX. század diktatúrái parancsuralmi államok voltak. Az orosz kommunizmus, az olasz fasizmus és a német nemzeti szocializmus képviselték ezt az államformát. Sajátosságuk az volt, hogy az államhatalom igyekezett az egész embert lefoglalni. A lelkiismeretétől vezetett ember különösképpen érezte a korlátozottságot. Ha az utóbbi években sok könyv tárgyalta a letűnt száz esztendő eseményeit, azon nem lepődhetünk meg. A Katolikus Egyház, mint a jelen intézménye, egyszerre néz a múltra és a jövőre.

A pápa kezdeményezése

II. János Pál pápa apostoli iratával, *a Tertio millenio adveniente*-vel meghirdette a 2000-ik évi jubileumot, s abban arról is szó van, hogy a vértanúk listáját a XX. század állapotának megfelelően ki kell egészíteni.[2] A Kelet-Európából jövő pápa, aki az auschwitzi haláltábor környékén született, történeti tükröt akart a hívek elé állítani, amely emlékeztet arra, hogy a múltat ne adjuk át a könyvtárak hallgatásának. Emlékezetünkkel jelenné kell tennünk. A jövőre irányuló törekvés döntő módon attól függ, hogy az ember tisztában

[1] H. Maier, Totalitarizmus und Politische Religionen, Paderborn, 1996.

[2] Tertio millenio adveniente, nr-37.

van-e eredetével, azzal a gyökérrel, amely őt hordozza. Ide tartozik a történelem szakadékainak és sötét foltjainak a megismerése is. A pápai dokumentum ezt írja: „A második évezred végén az Egyház újra a vértanúk Egyháza lett. A hívek, papok és szerzetesek üldözése a világ több táján a vértanúk gazdag vetését hozta magával." A pápa tekintete nemcsak a politikailag és ideológiailag zilált európai országokra terelődik, amelyeket két világháború sújtott, hanem mind az öt világrészre. A világegyházról elmondhatjuk, hogy újra a vértanúk Egyháza lett.

Ebben a században a gyűlölet kitörései és a fegyveres összetűzések sokszor fenyegették a civilizációt, sőt majdnem a megsemmisülés szélére sodorták. Példának fel lehet hozni a kínai boxerlázadást, amelyben harmincezer keresztényt öltek meg: Európából jött misszionáriusokat és kínai hívőket. A húszas években a mexikói üldözés szedte áldozatait. Azután meg kell említeni azokat is, akiket a spanyol polgárháború idején a hitükért megöltek.[3] Nemrégen Algériában öltek meg trappista szerzeteseket. Szám szerint egyetlen században sem ömlött ki annyi vértanú vére, mint a haladásról és emberiességről beszélő XX. században.

Az első századokban az Egyház szervezete még kezdetleges volt, de már akkor igyekeztek a vértanúk emlékét a martirológiumban megőrizni, s ezt később folytonosan kiegészítették az újabb vértanúk, továbbá olyan püspökök, papok és hithirdetők vagy tanítók nevével, akiknek az élete volt tanúskodás Krisztus mellett. Így a mai vértanúkat sem szabad elfelejteni. Elsősorban a szoros értelemben vett vértanúkra gondolunk, akik tudatosan vállalták a halált a hit megvallásában.[4] De meg kell emlékezni mindazokról a hitvallókról, akik nyilvánosan vagy a maguk életében nagy nehézségek közepette is megvallották hitüket, szóban és tettben. A II. Vatikáni Zsinat is így nyilat-

[3] V. Carcel Orti, Martires espanoles, Madrid, 1995.

[4] J. Höffner, Hörst du nicht ihr Schreien? Freiburg, 1986, 408.

kozik: „Krisztus vértanúi, akik vérükkel tettek tanúságot a hitről és a szeretetről, Krisztuson keresztül egészen különös módon egységben vannak velünk (Lumen Gentium, 50). Ők Krisztus kegyelmével inkább lemondtak a földi életről, minthogy megtagadják Krisztust. Ők minden keresztény számára kiemelkedő emlékei az életnek és a halálnak. A vértanúság az Egyház szent voltának is világító jele. Bizonyítja a Krisztus iránti hűséget és a határozott erkölcsi meggyőződést.[5]

A martirológium ökumenikus dimenziója

A *Tertio millesimo adveniente* körlevél nagy súlyt helyez a vértanúság ökumenikus értékelésére. A vérontásig menő tanúskodás Krisztus mellett közös öröksége a Katolikus Egyház mellett, az ortodox, az anglikán és a protestáns egyházaknak, ahogy azt már VI. Pál pápa kifejezte az ugandai vértanúk szentté avatásánál. Aki veszi magának a fáradságot, hogy a pápa akkori (1964) nyilatkozatát elemezze, az rájön arra, hogy van egy vértanúság Isten előtt, amely közös minden megkeresztelt ember esetében, és van az Egyház előtti vértanúság is. Az ugandai vértanúk mind Krisztus nevéért haltak meg,[6] de szentté avatásban csak a katolikusok részesültek, mert csak az Egyház ismeri ezt a kánoni eljárást. A XX. század martirologiumában kellene lenni valamilyen ökumenikus vonásnak is. A Hiszekegyben is emlegetjük a szentek egyességét, s ez az egyesség legjobban megvan a vértanúknál.

Konkrét példákat Németországból is lehet említeni. A nemzeti szocializmus idejében akadtak kiemelkedő példái a Krisztus mellett való tanúskodásnak.[7] Lübeckben 1943. november 10-én négy lel-

[5] Encyclica: Veritatis splendor, nr.93.

[6] A pápa homiliája Karol Lwanga és társai szenttéavatásakor, 1964. október 18.

[7] Az evangélikus egyház részéről: W. Oehme, Martyrer der evangelischen Christenheit. Berlin, 1985.

készt vittek kivégzésre, akiket a titkos rendőrség tartóztatott le. Közülük három katolikus volt és egy evangélikus. A vád az volt ellenük, hogy az igehirdetésben lázítottak a párt ellen és titokban foglalkoztak az ifjúsággal. Halálra ítélték őket, amit ők azzal fogadtak, hogy hűségesek akarnak lenni Krisztus királyhoz. Ebben az összefüggésben említést érdemel a müncheni Fehér Rózsa mozgalom. Tagjai 1942-ben és 43-ban egymásután hat röpiratban követelték Németország keresztény szellemben való megújítását. Hatot közülük halálra ítéltek — öt férfit és egy nőt, katolikust és protestánst. Az egyik fiatal egyetemista a kivégzés előtt a börtönben keresztelkedett meg.

A martirológiumba való felvétel kritériuma

A „vértanú" megjelölésnek az Egyházban megvan a hagyománya. Azt értjük rajta, aki hite megvallásáért vagy a keresztény erény gyakorlásáért elszenvedi a halált. A megítélés jogi feltételeit Prospero Lambertini, a későbbi XIV. Benedek pápa dolgozta ki.[8] Négy előfeltételt sorol fel.[9] Az első az, hogy a fenyegetés fizikai személytől vagy hatalmi intézménytől jöjjön, amely ellensége a keresztény hitnek vagy erénynek. A második feltétel a vértanúsághoz az, hogy a tanú elszenvedje a halált vagy olyan sérelmet, amibe belehal, s a halált úgy vállalja, mint áldozatot. Harmadszor figyelembe kell venni a vértanúság okát. Már Szent Ágoston megjegyezte, hogy a vértanúság nem a szenvedés súlyosságától függ, hanem az októl, vagyis a hit vagy az erény gyűlöletétől. A negyedik feltétel pedig az, hogy a hívő szabad elhatározással fogadja a halált. Ezeket az irányelveket VI. Pál pápa is jóváhagyta és kiegészítette, főleg a XX. századi vértanúságok körülményei alapján. Közéjük sorolta azokat is, akik a börtönben tapasztalt bánásmódba haltak bele.

[8] Benedictus XIV. Opus de servorum Dei beatificationa, Prati 1842.

[9] M. Sieger, Die Heiligsprechung, Würzburg, 1995.

A XX. század felosztása kategóriák szerint

Századunk bonyolult eseményei alapján azonban azt kell mondanunk, hogy a fentebb felsorolt kategóriák megállapítása elméleti alapon történt. Az új ideológiák és hatalmi törekvések alapján új módszerekkel üldözték a hívő embereket, ezért a régi megítéléshez néhány megjegyzést kell fűznünk.

a. A hitleri terror áldozatai

A nemzeti szocializmus ideje külön fejezete a történelemnek. Számszerint ez az 1933-tól 1945-ig terjedő idő a legtöbb vértanút adta. A szembenállás a Katolikus Egyház és a hitleri uralom között nagyon sok áldozatot követelt. Az ellenséges magatartás okai és ürügyei lehettek különbözők, de már önmagában az az erőszak, amely az embert egészen le akarta foglalni és kiszolgáltatni, igazságtalan volt és ellenállásra szólított fel. Az ember személyes jogai alapján tiltakozik az ellen, hogy mindenestül alá legyen rendelve a pártérdeknek.

A németországi martirológiumba általában mindazokat felvették, akik a XIV. Benedek által megfogalmazott elveknek megfeleltek, illetőleg ahogy esetüket írásbeli dokumentumokból vagy szemtanúk vallomásából ki lehetett olvasni. Olyan tanúkról van szó, akik „nem hajtottak térdet a bálvány előtt" (1Kir 19,18). Általában a papok esetét megfelelően regisztrálták,[10] de a világiak esetében még sok a tapogatózás, bár Otto B. Roegele kezdeményezésére[11] az utóbbi években sok kérdésre választ találtak.[12] A világi férfiak és nők esetére érvényes II. János Pál pápa megállapítása, hogy sok férfi és nő szembefordult a hitleri rezsimmel, de az összlakosságot tekintve mégis ke-

[10] E. Weiler, Geistlichen in Dachau, Mödling 1971.

[11] U. von Hehl, Priester unter Hitlers Terror, 1996, 69.

[12] Das Gedenkbuch, Unsere Toten von 1933 bis 1945. Fulda, 1964.

vesen voltak.[13] Több, mint kétszáz világi pap és szerzetes esett áldozatul az üldözésnek. Mellettük sok világi férfi és nő, sőt fiatalok is, különféle társadalmi helyzetből és hivatásból. Egyetemi tanárok, egyetemi hallgatók, nevelők, tanítók és munkások.

b. A kommunizmus áldozatai

A marxista ideológia a kommunista államokban öltött testet.[14] A kommunista állam először Oroszországban alakult meg, s ott az ortodox egyház ellen fordult. Az üldözés a cári család kivégzésével kezdődött 1917-ben, de főleg a harmincas években tombolt, Sztálin uralma alatt. Külön ki kell emelni a németajkú lakosság szenvedését, akik kisebbségi szigetekben éltek, de elhurcolták őket és nagy részüket megölték. Körülbelül nyolcszázezer német telepest hurcoltak el a Volga mellékéről Szibériába. A kutatók megállapítása szerint Sztálin és Hruscsov idejében körülbelül kétszázezer lelkészt öltek meg a különféle egyházakból. Ezeknek a szenvedéséről VI. Pál pápa is megemlékezett.[15]

Európa keleti részén sokfelé üldözték az Egyházat, de az áldozatok sorsáról kevés feljegyzés maradt. Úgy látszik, hogy az állami vezetők ezekről az esetekről a dokumentumokat is megsemmisítették. Néhány nevet azonban említhetünk. A Szovjetunióban megölt klerikusok közül kiemelkedik Tiraszpol püspöke, Alexander Frison, akit 1937-ben végeztek ki, s aki egyházmegyéjének utolsó püspöke volt. A Koblenz mellett született észtországi püspöknek, Gottlieb Profittlich-nek a sorsát mindez ideig nem lehetett kideríteni. Mivel nem akarta püspöki székhelyét, Revaét elhagyni, 1941-ben a Szovjetunióba deportálták, s többé nem lehetett hallani róla.

---

[13] Verlautbarungen des Ap. Stuhls, 126, S. 78.

[14] A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche, Recklinghausen, 1957.

[15] Evangelii nuntiandi, nr. 19.

Többen felvetették a kérdést, hogy a szovjet megszállás alatt levő Kelet-Németországban lehet-e katolikus értelemben vett vértanúságot kimutatni. Az utólag megjelent írásokból tudjuk, hogy sok helyen sértették az emberi jogokat, sokan szenvedtek börtönt és meghurcoltatást 1945 és 1989 között. Sok esetben az ítélethozatalban a vallás gyakorlása is felvetődött, de azt nem könnyű kimutatni, hogy valaki valóban a hitéért kapta a halálos ítéletet. Még nem hoztak nyilvánosságra minden tárgyalási aktát, de az eddigiek alapján nem beszélhetünk kifejezett vértanúságról.

A tisztaság vértanúi

A pápai dokumentum azokat is a vértanúk közé sorolja, akik szüzességük védelmében szenvedték el a halált. Századunkban erre példa volt Goretti Mária, aki 1902-ben inkább választotta a halált, mint hogy engedjen az erőszaknak. XII. Piusz pápa 1950-ben szentté avatta. A háború alatt sokszor előfordult ilyen eset. Amikor 1945-ben az oroszok Sziléziába bevonultak, felhatalmazva érezték magukat, hogy a nőkkel erőszakoskodjanak. Neisse-ben behatoltak az Erzsébet-nővérek kolostorába, rátámadtak több mint 40 nővérre, s utána megölték őket. Ermlandból és környékéről is ismerünk hasonló eseteket. Ide kell számítani azokat a papokat és más férfiakat, akik a megtámadott nők védelmére keltek, s azért lőtték le őket. Ugyanez a sors érte Apor Vilmos győri püspököt 1945 nagypéntekjén. A német püspöki kar is összegyűjtött tíz olyan dokumentumot, amely arról tanúskodik, hogy fiatal lányok és asszonyok halállal fizettek azért, mert ellenálltak a durva katonáknak. Így az olasz Goretti Mária sorsa tragikus módon sokszor ismétlődött. Nem kétséges, hogy példájukra éppen a mai világban van szükség, amikor széles körben terjed a kiskorúakkal való erőszakoskodás.

Misszionáriusok és hitterjesztők

Németországból sok férfi és nő vett részt távoli vidékeken az evangélium terjesztésében, s ezek is tudtak hitükért áldozatot hozni. Ha csak a németekről akarunk megemlékezni, akkor mindjárt a Kielből származó dominikánus apácát, Magdalen Lewandowszkit kell említeni, akit három nővértársával és három jezsuita atyával együtt Rodéziában 1977. február 7-én a gerillák agyonlőttek. Hasonló sors érte az idős Bulavayo-i püspököt, Adolf-Gregor Schmittet, akit kegyetlenül meggyötörtek, miután több ezer afrikai fiatalt előkészített arra, hogy Krisztus bátor tanúi legyenek. Vele együtt haltak meg a marienhilli misszionáriusok, P. Possenti Weggartner, P. Edmar Sommerrisser, továbbá Peter Geyermann, Kilian Knörl és Francis van der Berg laikus testvérek, valamint az orvosnő, Hanna Decker. A steileri misszióssokhoz tartozó püspököt, Wilhelm Finnemennt és P. Theodor Buttenbuchot 1942-44-ben a Fülöp-szigeteken a japánok végezték ki vallási okból.[16]

Azóta a hit ezen tanúinak az életéről és szenvedéséről könyvek jelentek meg, s ezek buzdítják az új nemzedéket arra, hogy a hitért és annak terjesztéséért tudni kell áldozatot hozni.

Előre tekintés a 2000-ik jubileumi évre

A pápa kezdeményezésére a helyi egyházak összegyűjtik azoknak az emlékét, akiknél igazolódhat a vértanúság esete. Németországban legalább ötszáz ilyen személyről tudunk. Lengyelországban hasonló a számuk. A szomorú idők emlékéből le kell vonni a tanulságot. Az ismert és ismeretlen vértanúk igazolják a hit töretlen hagyományát az Egyházban, s erre ma nagy szükség van. Ugyanakkor a vértanúk táplálják a keresztény jövő reményét is, s ezzel mérséklik a társadalomban a világnézeti hatásokat. A vértanúk a hit hiteles eszményké-

[16] W. Knauf, Katholische Kirche in der DDR. Mainz, 1980.

pei. Amennyiben emlékük él az Egyházban, az erősíti a Krisztus iránt való szeretetet. A pápa 1996. június 23-án mondta Paderbornban: Törekedjünk arra, hogy a szellemnek és a szentségnek ezek a tanúságtételei ne menjenek feledésbe.[17]

Fordította: *Török József*

[17] Verlautbarungen des Ap. Stuhles, 126,52.

Kedves Előfizetőnk!

Folyóiratunk az 1998. évben nem emeli az előfizetési hozzájárulást. Az 1997. esztendőben számos olvasónk támogatott minket a kötelező hozzájáruláson kívül, így módunk volt néhány rászoruló előfizetőnknek kedvezményesen küldeni számainkat. Jövő évi előfizetésüket a mellékelt csekken tehetik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 500.-Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 300.-Ft
- Régi szám: 100.-Ft + postaköltség

A Communio folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa — új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg
1997. 3. Tedd ide kezed
1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve

Címünk: Communio Alapítvány, 1053. Budapest, 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) - Mihel 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; Heijendhllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

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

Horvát: *Svesci Communio* (Kšćanska 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.)

Cseh: Mezinárodni Katolická revue Communio (Husova 8/234; 110 00 Praha 1)

1998.

VI. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

Michaël FIGURA
A Szentlélek működése az Egyházban 2

Hans WALDENFELS
A vallások tanítása az üdvösségről 16

Josef RATZINGER
Párbeszéd a vallások között 28

Jan ANBAUM
Türelem és Istenbe vetett bizalom 37

Karl-Josef SCHIPPERGES
Vallás és politika 45

Hans Joachim MEYER
Politikai okosság 56

Helmut MOLL
A hit vértanúi a XX. században 63