COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Fides et Ratio

Peter HENRICI
• Fides et Ratio –
a harmadik évezrednek szánt enciklika

Joseph Ratzinger
• Hit, igazság és kultúra
Gondolatok a Fides et ratio enciklikával kapcsolatosan

Louis BOUYER
• Az első szír templomok

Jean-Claude Huot
• Európa a menekültekkel szemben:
az emberi jogok és az államérdek közt

1999. **Szent Szilveszte**

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

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:
Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

December 26-án, más években Szent István I. vértanú, az idei esztendőben Szent Család ünnepén íródik ez az előszó, noha az év utolsó napjára ígértük e szám megjelenését. Mindenek előtt az olvasók elnézését és megértését kéri a szerkesztőség, ezért a késésért. Ám van jó oldala is ennek a késésnek, mert azonnal el lehet oszlatni egy félreértést, amely a nagymúltú napilap, a Magyar Nemzet karácsonyi ünnepi számában folyóiratunkkal kapcsolatosan olvasható. Az egyik interjúban az újságíró afelől kérdezi a szakembert, hogy a teológia nem lenne tudomány? Természetesen, a válasz tagadó. Ám ennek kifejtése során a megkérdezett a Communio *folyóiratot ellátja egy jelzővel, amit a szerkesztőség semmiképpen sem tud elfogadni. A 15 nyelven megjelenő teológiai és kulturális folyóirat magyar változatával kapcsolatban elhangzik az az állítás, hogy „kifejezetten konzervatív". Ezzel a szerkesztőség – sem a hazai, sem a nemzetközi – nem érthet egyet, mert a jelenlegi magyar szóhasználatban és általánosan Európa intellektuális szóvilágában ennek erősen pejoratív értelme van. A politikai nyelvben ennek a jelzőnek más felhangjai léteznek, mint a teológia tudománya és általánosságban a humán tudományok terén.*

II. János Pál pápát André Frossard újságíró megkérdezte: Mit szól a pápa ahhoz, hogy őt sokan konzervatívnak tartják? A pápa azt felelte, hogy az ő dolga a Jézus Krisztustól kapott tanítás megőrzése és továbbadása. Ebben az értelemben a pápa soha nem konzervatív, ha ragaszkodik Istentől kapott feladatához, hivatásához. És hozzátette: a pápának nem az a dolga, hogy megváltoztassa Jézus üzenetét, hanem hogy megőrizze. Hadd idézzük föl Josph Ratzinger bíborost is, aki az őt kérdező

újságírónak tüzetesen elmagyarázta, hogy az ilyesféle skatulyázás, mint haladó és konzervatív, mennyire elrugaszkodott a valóságtól, előítéletet keltő és helytelen. Ezek után a Communio *szerkesztősége nyugodtan elutasíthatja az idézett jelzőt és teszi a dolgát úgy, amint azt a legelső szám előszavában boldogult Gál Ferenc dogmatika professzor papírra vetette: nem a magunk gondolatait akarjuk közzétenni, hanem a legbiztosabbat, nem egyéni gondolatkísérletek, esetleg föltevések építményeit, hanem az emberi értelem és tudományos megismerés fényében feltárulkozó katolikus tanítást, ami az isteni kinyilatkoztatásban gyökerezik.*

Áldott új esztendőt kívánunk minden olvasónknak!

Tartalom

Peter HENRICI:
Fides et Ratio –
a harmadik évezrednek szánt enciklika 3

Joseph RATZINGER:
Hit, igazság és kultúra
Gondolatok a *Fides et ratio* enciklikával kapcsolatosan . . .19

Louis BOUYER:
Az első szír templomok 41

Jean-Claude HUOT:
Európa a menekültekkel szemben:
az emberi jogok és az államérdek közt 51

Peter HENRICI

Fides et Ratio – a harmadik évezrednek szánt enciklika

Szűk egy évvel ezelőtt adta közre II. János Pál pápa egyelőre utolsó enciklikáját, a *Fides et Ratio* kezdetűt. Amennyiben nem vár ránk további meglepetés, ez a körlevél lesz a második évezred befejező és a harmadik kezdetén álló enciklika. Mindenesetre, aki előtt ismert ennek a pápai enciklikának szokatlanul hosszú keletkezési története, az ezt az „évezred enciklikáját" véletlennek fogja tartani. Ám e mögött a véletlen mögött mély értelem rejlik.

Mert egyfelől ez a körlevél a *Fides*ről és a *Ratio*ról (Hitről és Észről) olyasvalami, mint a filozófus-pápa filozófiai testamentuma. A pápa többször hivatkozik előző körleveleinek sorozatára, mégpedig valóban szokatlan én-formában magyarázza ezeket, és helyes összefüggésbe állítja. Ez a mindenek előtt első, pragmatikus körlevele a *Redemptor Hominis*ra igaz (amely a maga részéről a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúcióhoz kapcsolódik, tudjuk: megalkotásában a fiatal krakkói segédpüspök, Karol Woytila mérvadóan közreműködött), majd a *Veritatis Splendor* kezdetű erkölcstani enciklikára, ami az egykori erkölcstanárnak ugyancsak szívügye. Sőt, mondhatjuk, hogy a *Fides et Ratio* a *Veritatis Splendor* utólagos kommentárja, amely ennek a vitatott (és nem mindig egységes) enciklikának több szándékát tisztázza.

A régen, talán már a pápa pontifikálása kezdetén tervbe vett *Fides et Ratio* a pápa érett, kései műve lett: egy hosszú pontifikátus visszapillantása és kitekintés, amely a második keresztény évezred zárása.

Az enciklika negyedik fejezete kifejezetten visszatekint a kereszténység kétezer éves történetére. Mint negyedik fejezet a hét közül, ez a fejezet áll a körlevél középpontjában. A következő fejezetek a jelen elemzését nyújtják, míg a kitekintés az új évezredre – amelyet a kíváncsi olvasó mindenekelőtt a legfeszültebb érdeklődéssel vár – , talán kissé fáradságosan, nehézkesen olvasható ki az enciklika alapvető szándékából.

Előbb azonban megfontolandó: *Fides et Ratio* – Hit és Ész: eléggé leszűkített, hogy ne mondjuk egyoldalú szempontja a kétezer éves kereszténységre való visszapillantásnak, különösen, ha ezt a fogalompárt a filozófia és teológia viszonyára összpontosítjuk. Ha azonban közelebbről fontolóra vesszük, csakhamar megmutatkozik, hogy más fogalompár aligha jellemezhetné az elmúlt kétezer év dramatikáját. Császár és pápa? – ezek az idők elmúltak. Nyugat és kelet, dél és észak? – A világ földrajzi és kulturális dimenziói mindössze ötszáz, vagy esetleg ezer éve tudatosultak fokozatosan. Haladás és megőrzés? – A haladás eszméje sincs ötszáz éves. A hit és ész viszont a kereszténység első évtizedeitől szemben állnak egymással, és kölcsönhatást fejtenek ki. Ez a kölcsönhatás eredményezte – mondhatjuk túlzás nélkül –, az egész európai szellemtörténetet.

Ez a történelem – a két ellentétes pólus, a hit és az ész között, Isten elvárása, valamint az emberiségnek tett ajánlata, és aközött, amit az emberiség saját tudásából és a maga felelőssége alapján sorsa és céljai érdekében tehetett – semmi esetre sem mindig békésen és magától értetődően, hanem gyakran feszültségekkel telve, sőt ellenségesen zajlott. Ezért a pápa visszapillantását úgy szeretném olvasni, mint egy klasszikus ötfelvonásos drámát. – Önök el fogják nézni egy öreg filozófiatörténésznek, ha nem a pápát referálja és nem egy régóta ismerős anyagot ismétel. Sokkal inkább megengedem magamnak, hogy a pápa visszapillantását helyenként magyarázva bővítsem.

A dráma első felvonása, amelyet a klasszikus drámaelmélet *expositio*-nak nevez, visszanyúlik a kereszténység őskorába. Pálnak

Athénben az Areoszpagoszon üzenetét olyan hallgatók előtt kellett hirdetnie, akik a kis-ázsiai városoktól eltérően nem voltak hívő zsidók. Ott fejből tudták, mi a Törvény és a próféták; ettől eltérően Pál Athénban olyan emberekre talált, akiknek világnézetét az epikuroszi és sztoikus filozófusok tanítása határozta meg. Ahogyan az Apostolok Cselekedetei elbeszéli: „Egyesek az epikureus és sztoikus filozófusok közül vitába bocsátkoztak vele és megkérdezték: mit akar ez a fecsegő? Mások pedig: úgy tűnik idegen isteneket hirdet. Ugyanis a Jézusról és a feltámadásról szóló evangéliumot hirdette. Magukkal vitték és az Areoszpagoszra vezették és megkérdezték: meghallhatjuk, milyen tanítással hozakodsz elő? Számunkra igencsak idegen dolgokat mondasz." (ApCsel 17,18-20)

Pál kitér kérdéseikre – és ezzel kezdődik a mi drámánk. Pál nemcsak filozófiai nyelven magyarázza ezeknek a görögöknek a keresztény üzenetet, számtalan utalással a használatos megfogalmazásokra, hanem többet is tesz: üzenetének hitelességét filozófiai argumentumokkal támasztja alá. Ezzel egyrészt rámutat arra, hogy Isten keresése hozzátartozik az emberi természethez, sőt nélkülözhetetlen számára, másrészt Pálnak szüksége van a filozófiára, hogy az istenkeresést megtisztítsa minden pogány, kultikus és mitikus elképzeléstől. Csodálatra méltó módon éppen az áthagyományozott görög vallás filozófiai kritikáját teszi magáévá: hiszen a bálványimádás, ahogyan a Rómaiakhoz írt levél mondja, az ember elkerülhetetlen, majdnem természet adta kísértése (Róm 1,2 köv.); kísértés, amelyet azonban filozófiai megfontolásokkal felül lehet, és felül kell múlni. A bálványimádás ugyanis nem más, mint az ember visszaélése az istenkereséssel. Visszaélés, mivel az ember az állítólag megtalált Istent saját céljainak szolgálatába állítja. Ezzel a visszaéléssel fordult szembe kezdettől fogva a görög mitikus és ezzel minden pusztán természetes vallás filozófiai bírálata. Így lett paradox módon a filozófusok Istene, nem pedig a görög panteon valamely istene az evangélium hirdetésének érintkezési pontja. Innen származik az, ami drámánk első felvonásának tartalmát és általá-

nosságban az első keresztény évezred tartalmát képezte: a keresztény teológia létrejötte a bibliai kinyilatkoztatás és a görög filozófia, nevezetesen a platonizmus találkozásából.

Ez az egyházatyák nagy korszaka, amelyet az enciklika bőségesen tárgyal: a pápa megemlíti Órigenészt, Jusztinoszt, Alexandriai Kelement, a Kappadókiaiakat, Dionüszioszt, Ágostont és végül Tertullianust, ám azt is kiemeli, hogy a kereszténység találkozása a filozófiával nem spontán történt és nem volt egyszerű (8. sz.). Ugyanis a pogány bálványimádáshoz hasonlóan a filozófia is magában hordta annak a veszélyét, hogy gnózissá fakuljon – egy pusztán emberi üdvösség-tudattá, az ezoterika különböző fajtáihoz hasonlóan, amely manapság is magával ragadja azon hívek jelentős hányadát, akiknek hiányzik a kritikai érzékük.

Mégis, mindenek előtt pozitívan kell értékelni a keresztény történelem ezen első felvonását, ha ugyanis hozzávesszük a késő antik – kora középkori folytatását, amelyről az enciklika hallgat, miután nem vonatkozik közvetlenül a filozófiára az áthagyományozott antik kultúra és a keresztény újdonság-élmény szintézise, amelyet a szerzetesség hozott létre. Noha nem játszódott le viták és „sötét évszázadok" nélkül, el kell ismerni, hogy sikerült az első keresztény évezrednek az antik örökségből és a keresztény üzenetből egy új, nagyszerű keresztény kultúrát létrehozni. A pápa is így látja: „Pont ebben van az egyházatyák által megvalósított újdonság: teljes egészében elismerik az Abszolút felé nyitott észt, és beleoltják a kinyilatkoztatásból származó gazdagságot. Nemcsak a kultúrák területén került sor találkozásokra, amelyek közül talán az egyik a másik varázsának esett áldozatul, a szívekben játszódott le, és a teremtmény és Teremtő találkozása volt." (41. sz.)

II.

Ez a találkozás látszatra töretlenül folytatódott a második évezredben és az érett középkorban, és itt érte el csúcspontját. Egy Canterbury Anzelmtől származó hosszú idézet (akivel egyébként ritkán lehet találkozni pápai dokumentumokban), valamint Aquinói Szent Tamás maradandó újdonsága ezt látszanak igazolni. Ám a történész szemében mégis döntően változik a színhely az érett középkorba való átmenetben. Ezért drámánk újabb, második felvonásáról kell beszélnünk.

A klasszikus drámaelmélet szerint a második felvonásban a bonyodalomról van szó. Mi ez a bonyodalom? Az érett középkorban egészen elkereszténytyiesített világban vagyunk. Már nem a keresztény üzenetnek kell a filozófiával vitába bocsátkoznia, hanem új módon a már hagyományossá vált teológiának. Egészen váratlanul és előre nem látott okokból. Nem véletlenül áll a keresztény teológusokkal szemben, mint a párbeszéd partnere nem a platonizmus, hanem az arisztotelizmus. Az évszázadok folyamán a platonizmussal lehetővé vált a megértés a feltámadásról és a kegyelem-tanról. Ám az arisztotelizmust eddig a kereszténység majdnem kizárólag úgy ismerte meg, mint az eretnekségek forrását. Mi több, egyistenhívő, a teremtést valló zsidók és mohamedánok által magyarázott és részben átértelmezett Arisztotelésszel kellett a középkori teológusoknak beszélgetésbe elegyedniük. Drámánk második felvonását az iszlám terjedése vezette be. Mint a félhold, úgy kezdte körbezárni a keresztény Nyugatot és Keletet mindenekelőtt fegyveres erővel Konstantinápoly bukásáig, a rigómezei (Kosovo-polje) csatáig, amelynek következményét mind a mai napig tapasztaljuk. Ezzel szemben az Ibér-félszigeten a katonain túl az iszlám a hagyományos arcát is megmutatta.

Mivel szóba kellett állni a mohamedán Arisztotelész-kommentárokkal, Aquinói Szent Tamás lett a legnagyobb keresztény Arisztotelész-kommentátor. A vallásközi párbeszéd, amely az iszlám elő-

retörésével elkerülhetetlenné vált, elsősorban, mint Arisztotelész helyes értelmezéséről szóló vita játszódott le. Ekkor kezdett összebogozódni a csomó, mégpedig valóban drámai, mi több tragikus módon.

Párbeszédben az iszlámmal (amely maga is egy, a kereszténység után keletkezett, és a teremtésbe vetett hit), a látszólag egyik legelvontabb filozófiai és teológiai probléma lett a főtéma: a teremtmény viszonya a teremtő Istenhez, és ezzel kapcsolatban a véges létező alkata. Éppen ezen a ponton, amelyet a mai egyetemisták lényegtelen és messzemenően értelmetlen tankönyvtémaként magolnak, kezdődik az újkor drámai, sőt tragikus történelme. – A kései középkortól kezdve a keresztény gondolkodók által fokról fokra átalakított és a teremtéstanhoz idomított görög filozófia, az egyházatyák, Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás és Bonaventura műve nem a teremtésteológia egyetlen mátrixa. A *via antiqua* mellett kezdett meghonosodni a *via moderna*, és hamarosan felülkerekedett az egyetemeken. Ezt a *via modernát* mindenek előtt logikai iskolának tekintjük és ezért „nominalizmusnak" nevezzük. Tulajdonképpeni szándéka és igazi kiindulópontja azonban a teremtésről szóló keresztény tanítás. A teremtésfilozófiailag alakított arisztotelizmus ezen gondolkodók számára nem volt eléggé keresztény. Ezért fejlesztettek ki egy filozófiai tant a személyes, szabad, szerető, mindenható, teremtő Istenről, aki szabad akarati döntése révén teremti az összes egyedi véges lényt, és szabadon határozza meg egyéni lényegüket. Az összes egyedi létező nem rendelkezik már közösséggel a többi létező felé, mint Istennek felfoghatatlan, teremtői szeretetből fakadó elhatározása. Így a túlzott ájtatosságból létrejött egy filozófia, amelynek egyenesen a fideizmushoz kellett vezetnie – és így a hit és ész elszakadásának drámájához. Ahogyan a pápa mondja: „a késő középkortól kezdve a két tudatmód közötti legitim megkülönböztetés szerencsétlen szakadássá lett." (45. sz.)

A pápai körlevél, amelynek nem feladata, hogy filozófiatörténeti leckéket osztogasson, ennél a megállapításnál marad, és el-

hallgatja az eredmény tulajdonképpeni tragikus aspektusát: azt, hogy az új filozófia, amely a szerencsétlen szakadáshoz vezetett az ész és a hit között, származását és szándékát tekintve kimondottan keresztény filozófia volt, talán az első kimondottan keresztény filozófia, amely kifejezetten a keresztény hit premisszáin nyugodott.

III.

Így jutottunk el drámánk központi felvonásához, amelyet a drámaelmélet fordulópontnak, peripetiának nevez: hit és ész viszonyához az újkorban. Az újkorban is teljes mértékben a kultúra meghatározója marad ez a viszony; semmi esetre sem lehet félretolni, mint fölöslegeset. A *Fides et Ratio* ennek a viszonynak három szempontját emeli ki. Mindenek előtt a már említett szakadást hit és ész között (míg az előző századok ezek egységét keresték) és ennek következtében másodszor azoknak a filozófiáknak és világnézeteknek a felmerülését, amelyek a kereszténységgel szemben kritikusan vagy ellenségesen, vagy egész egyszerűen közömbösen viszonyulnak. Harmadszor, amit mi valószínűleg az első helyen említenénk: az ésszerű gondolkodás más formáinak térhódítását a filozófia mellett vagy helyett: mint matematikai ész, természettudományos ész, technológiai ész, instrumentális ész, ökonómiai ész stb. A világgal való ésszerű érintkezésnek mindezen formái nem kutatják többé az élet végső értelmét; mint „instrumentális ész sokkal inkább arra irányulnak, hogy utilitarista célokat és a hatalom élvezetét szolgálják." (47. sz.)

A hit nézőpontjából ezt a harmadik aspektust, amely mai világunkat leginkább alkotja, a legnehezebb egyértelműen meghatározni. Egyrészt, mert a természettudományok tényleg egyre inkább kiszorították nemcsak a filozófiát, hanem a keresztény hitet is saját helyéről, másrészt azért, mert a természettudományok

pusztán történetileg és elméletileg szemlélve sem a hittel, sem a filozófiával nem állnak ellentétben: ők maguk is a filozófiából származnak és csak fáradságosan szakadtak el tőle. Éppen a nominalizmus, ez a keresztény eredetű teremtésfilozófia volt az, amely elsősorban lehetővé tette a modern természettudományok létrejöttét, annak bizonyítékát, hogy a modern természettudományok megférnek a kereszténységgel, azok alapítói szolgáltatják, akik javarészt maguk is hívő keresztények voltak: Galilei (akit az enciklika – s ez újdonság – szó szerint, és vele egyetértve idéz), Descartes, Pascal, Leibniz, Newton, Ampére és sokan mások.

A jelenlegi konkurencia-helyzet a természettudományok, a hit és filozófia között – sokak számára évezredünk ismertető jegye – semmi esetre sem következett a természettudományos gondolkodás természetéből; sokkal inkább szubjektív, meghatározott életvitelből származik, amely eleve búcsút intett az életnek. Ebben az értelemben – és csak ebben! – feddi az enciklika a szcientizmust (88. sz.), „mint pozitivista gondolkodásmódot" (46. sz.), valamint az utilitarizmust (47. sz.). Ezen felül napjainkban egy, a hittől eltávolodott életvitel sajátságos módon átcsap az ezoterika különböző formáiba. (37. sz.) A *New Age*-et és a *Scientology*t lehetne említeni talán, mivel a természettudomány képtelennek bizonyult arra, hogy választ adjon az érték sürgető és az etikai érték még sürgetőbb kérdésére.

Az újkori gondolkodás elsőnek említett két aspektusa, a hit és ész közötti szakadás és a hit helyettesítése a hittől távolálló filozófiákkal azonos Janus-arcot mutat. Mindkét jelenség Janus-arcú, mivel nem csak keresztény gyökerekből erednek, és az állandó keresztény gondolkodás befolyása nélkül elképzelhetetlenek lennének, mégis a kereszténység teljes visszájára fordításához és paródiájához vezettek. A (most már kifakult) marxizmus kétségkívül a zsidókeresztény eredet és a kereszténységellenes kimenetel összefonódásának legismertebb példája; a még ki nem fakult Nietzsche és követői még tanulságosabb példával szolgálhatnak ehhez.

Populárfilozófiailag, különösen az iskolákban mind a mai napig a felvilágosodás formájában kísért a hit háttérbeszorítása az ész által.

Az enciklika bizonyos globális és meg nem határozott kifejezéssel „nihilizmusnak" nevezi ezeket a világnézeteket, anélkül, hogy közelebbről kitérne rájuk. A polémia sem célja ennek a körlevélnek – a szenzációéhes kommentátorok nagy bosszúságára. A pápa sokkal inkább a Tanítóhivatal szempontjából olvassa az elmúlt száz, illetve kétszáz év fejlődését, és így jutunk el drámánk negyedik, utolsó előtti felvonásához.

IV.

A negyedik felvonás a klasszikus drámaelmélet értelmében késlekedést, *retardatiót* tartalmaz. A korai újkorban a szellemi vezető szerep átszállt az ész említett új formáira, valamint a kereszténység utáni filozófiákra általában. A keresztény hit és az Egyházi Tanítóhivatal (illetve a teológia) a kései újkorban még csak azokra a szellemi mozgalmakra reagálhatott, amelyek rajta kívül és vele ellentétben fejlődtek – és ezen felül is nagy késéssel reagáltak csak rájuk. Ennek a reakciónak a szervei többé már nem szentek és egyháztanítók voltak, hanem az Egyházi Tanítóhivatal. A XIX. század folyamán a Tanítóhivatal elkezdett az ész és hit szakadásával és a kereszténységet bíráló filozófiákkal szemben védekezni minden esetre sajátságos, indirekt és negatív módon tette ezt, ugyanis elítélt katolikus gondolkodókat, akik beszélgetésbe kezdtek az újkori filozófusokkal és ehhez természetszerűen a már (általában meghalt) beszédpartnertől kölcsönözték a kifejezés- és gondolkodásmódot. A Tanítóhivatal ezen eljárása annyiban érthető, amennyiben csak olyan címzettekhez fordulhatott, akik elismerték a Tanítóhivatalt.

Ez a metodológiai leszűkítés a XIX. és XX. századot késlekedővé tette az Egyház és a modern világ közti eszmecserében. Az el-

ítélések gyakoribbak voltak, mint a továbbvezető párbeszéd. Az enciklika 52. és 54. szám alatt az elítélt tanítások hosszú listáját sorolja fel: Bautain és Bonetty elítélésétől kezdve, Güntheren, az ontologizmuson és modernizmuson keresztül egészen az 1984-ben megjelent *Libertatis Nuntius*-ig, a „marxizmusból származó felfogások és nézetek kritikátlan átvétele" ellen, a „felszabadítás teológiájának egyes képviselői részéről" (54. sz.). Érdekes módon (és a kommentárok részéről furcsamód észrevétel nélkül) hiányzik ebből a felsorolásból Rosmini egyes tételeinek elítélése – az újkor eme nagy dialóguspartnerének hallgatólagos rehabilitálásaként.

A párbeszéd más partnereiről később történik említés. A tomizmus újkori szellemben történt megújítói mellett, mint Jacques Maritain, Étienne Gilson és Edith Stein, a pápa név szerint említi John Henry Newmant, és a már említett Rosminit, „akik mellett más nevek is állhatnának". Méltatja „bátor kutatásukat", amelyben „lecsapódik a filozófia és az Isten igéje közötti termékeny kapcsolat" (47. sz.). Az Egyház „két tüdő-szárnyából alkotott felfogásának megfelelően a pápa az említettekhez néhány szláv gondolkodó nevét is hozzáteszi: Vladimir S. Szolovjovét, Pavel A. Florenszkijét, Pjotr J. Tschaadevét és Vladimir N. Loszkuét (uo.). És mégis: akármennyire kiválóak ezek a nevek, nehezen lehet azt mondani, hogy világunk képét évezredünk végén meghatároznák.

Az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* dogmatikai konstitúciója, a Tanítóhivatal eddig legrangosabb szövege a hitről és az észről (amelyet a *Fides et Ratio* hatszor idéz: 8–9. sz. 13. jegyz., 53. sz. 72. jegyz., 63. sz. 102. jegyz., 100. sz. 122. jegyz.), sem tudta újra beindítani a megszakadt párbeszédet a katolikus teológia és a korabeli filozófia között. Egyházpolitikailag nézve az I. Vatikáni Zsinat sokkal inkább egyfajta *gentlemens agreement*-et tár elő, amely az emberi tudás mindkét ágának autonómiáját mint *duplex cognitionis ordo*-t szögezi le, anélkül, hogy a hit és az ész nélkülözhetetlen kölcsönös segítségére akár csak utalna is. Tehát itt is a retardációval – várakozó álláspontal van dolgunk.

Ugyanezt kell mondanunk mindennek ellenére XIII. Leó nagy kulturális kezdeményezéséről a XIX. sz. végén. Az *Aeterni Patris* enciklika először egy sajátos, úgyszólván hivatalos „egyházi" filozófiát propagált, mindenféleképpen kultúr- és szociálpolitikai szándékkal. XIII. Leó nyomatékkal szólít fel enciklikájában egy „jó" és „egészséges" filozófia ápolására, amelynek példaképe gyanánt Aquinói Szent Tamást említi. „Több, mint egy évszázad után" – jegyzi meg a *Fides et Ratio*, „sok azok közül az intelmek közül, amelyeket ez a szöveg tartalmaz, nem veszített jelentőségéből mind gyakorlati, mind pedig pedagógiai szempontból; ez mindenek előtt Aquinói Szent Tamás filozófiájának összehasonlíthatatlan értékére vonatkozik" (57. sz.). És mégis, éppen ez az ajánlás tette XIII. Leó művét késleltető mozzanattá. Ha ugyanis az Egyháznak továbbra is az évszázadok óta kijelölt filozófiáját kell művelnie, ez bizony csekély felszólítás az újkori gondolkodással folytatott párbeszédre.

Szerencsére a történelem hosszútávon valami mást bizonyított. XIII. Leó intelmei elsősorban a középkori gondolkodás elmélyített tanulmányozását váltották ki, ez pedig lényegesen kevésbé egyöntetű és megállapodott filozófiát hozott napvilágra (mint amit addig feltételeztek – a ford. megjegyzése), s megteremtette a teret az újkori gondolkodással folytatandó tevékeny véleménycsere számára.

Az újskolasztikának ebben a térségben – amely épp olyan új volt, mint amennyire a skolasztikának elkötelezve ki tudott bontakozni évszázadunk második harmadában a modern világgal folytatott párbeszéd – a II. Vatikáni Zsinaton, nevezetesen a *Gaudium et Spes*-ben hozott érett gyümölcsöket.

XIII. Leó egyes további kezdeményezése fölött szívesen át szoktak siklani. Az *Aeterni Patris* filozófiai restaurációjának hosszú távon elő kellett készítenie a *Rerum Novarum*ot. Leó pápa több mint enyhe nyomatékkal írta elő a katolikus iskoláknak a „jó" és „egészséges" filozófiát, mivel meg volt győződve afelől, hogy csak egy ilyen filozófia szolgálhat az igazságos társadalmi rend alapjául. Így a következőt olvashatjuk az *Aeterni Patris* egyik

utolsó oldalán: „Domestica vero atque civilis ipsa societas quae obe perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret si in Academiis et scholis sanior traderetur et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, quibus Thomae Aquinatis volumina complectuuntur. Quae enim (...) de his rebus (...) a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti periculosa esse dignoscuntur." A katolikus társadalomtan minden bizonnyal a katolikus gondolkodás és a korabeli áramlatok, problémák közötti eszmecsere legfiatalabb és legértékesebb gyümölcseinek egyike – mintegy újrafogalmazása annak, ami egykor az Areoszpagoszon lejátszódott.

Ám ez az eszmecsere XIII. Leó óta merőben megváltozott. Leó még úgyszólván deduktív úton járt el, a megújított filozófiától a társadalomtan felé haladva. Ezzel ellentétben II. János Pál szociális és erkölcstani enciklikái (amelyek mindig szociális szándékkal is rendelkeznek, noha ezt sajnos sokszor nem veszik észre), elsőként jelentek meg, míg a *Fides et Ratio* utólag szolgáltatja ezek igazolását és megalapozását – éppen úgy, ahogyan ezt a mai tudományos módszertan igényli.

V.

Így jutunk el drámánk ötödik és egyben utolsó felvonásához, a bonyodalom, a „csomó" feloldásához, ahhoz a felvonáshoz, amely még tart, és amelybe II. János Pál a *Fides et Ratio*val mint főszereplő beavatkozik.

Eddig szabadon rajzoltam meg az elmúlt két évezred elemzését, amelyet a pápa nyújt. Ha odafigyeltek, valószínűleg feltették a kérdést, nem történt-e ez az elemzés nagyon leszűkített nézőpontból. Vajon a hit és az ész, Egyház és a filozófia közötti viszony nem pusztán akadémia? Vajon van-e egyáltalán valami kevés köze is a

reális élethez, a világ sürgető problémáihoz, vagy legalább Egyházunk tényleges problémáihoz? Vajon nem veszi-e igénybe agyunk szürkeállományát pusztán azért, hogy a valóságot kikerülje?

Még ha feltételezzük is, hogy a vázolt problémák ténylegesek, és hogy a pápa megfelelő megoldást nyújt: vajon ez által egy lépést is tettünk a harmadik évezredbe vezető utunkon előbbre? Megnyit-e ez számunkra egyetlen perspektívát is a jövő felé?

A kérdések súlyosak, és komolyan kell őket venni. Megválaszolásuk egyszerű, és talán éppen ezért nem érthető egykönnyen. Maurice Blondel állításával válaszolhatok: a filozófus a pincében dolgozik, a társadalmi rend alapjaival foglalkozik. A pápának távolról sem célja, hogy elemzésében akadémiai kérdésről beszéljen, még csak nem is a fontos, ám mellékes problémáról: hogyan lehetne a katolikus főiskolákon jobb filozófiát tanítani. Célja ebben, és éppen ebben az enciklikában az ember, az ember jövője, helyzete a világban, amelyben élnie kell. S itt látja a pápa, hogy a világ nagy része attól szenved, hogy hiányzik neki az igazság.

Az igazság a pápa egyik kedvenc szava; felvette a *Veritatis Splendor* enciklika címébe is, amely a pápa szívügye. Az igazság nem mint pusztán és nem elsősorban a filozófia alapvető kifejezése, hanem mint a világ és az ember helyes szemlélete, ahogyan azt Isten akarja és látja. Ezért az igazságnak II. János Pál pápánál mindig krisztológiai dimenziója van: „Valóban csak az Ige megtestesülésének titkában derül fény az emberre, mint titokra" – idézi a pápa gyakran és előszeretettel a *Gaudium et Spes*-ből (22. sz.; idézet a *Fides et Ratio* 12. és 60. sz.-ból). Amikor a pápa az igazságról beszél, az ember igazára gondol, életének végső értelmére, és ebben és ezért Jézus Krisztusra, az igazságra „amely Jézus Krisztus", ahogyan egy merész megfogalmazásmódja (92. sz.) mondja.

VI.

Kezdjük megérteni, hogy az enciklika az ezredforulóhoz intézett szó lehet. Nem csak visszapillant a keresztény igazság megvilágításának és elhomályosításának történetére, hanem együtt szenved jelenünk „igazságfeledésével", amely (és talán mindenekelőtt) az élet céljának elvesztését is jelenti. A filozófiai kérdés – így az enciklika –, elsősorban az élet értelmének kérdése: „Az igazság az embereknél kezdetben kérdés formájában mutatkozik be. Van-e az életnek értelme? Hová vezet?". Ezzel a majdnem szószerinti Blondel-idézettel kezdődik a harmadik fejezetben az enciklika tulajdonképpeni rendszerező része (26. sz.). És fordítva, a pápa gondterhelt szavait a filozófia mai helyzetéről nem úgy kell olvasni, mint vádat, hanem mint panaszt az igazság és a dolgok értelmének elvesztéséről. Abban a korszakban, amely magát „posztmodernnek" nevezi (91. sz.), és amely a „metafizika végéről" beszél (55. sz.), a pápa a hit erejével akarja bátorítani mind a keresztény, mind a nemkeresztény filozófusokat. „A hit merészségének (*parreszia*) meg kell, hogy feleljen az ész bátorsága" – zárja a pápa a negyedik fejezetet (48. sz.), és valamivel később hozzáfűzi: „A hit az, ami felszólítja az észt, hogy kilépjen mindenfajta elszigeteltségéből, és hogy mindazért, ami szép, jó és igaz, kockáztasson valamit (ez Platon *kalosz kindünosz*-a!). Így lesz a hit az ész meggyőződéses és meggyőző ügyvédje." (56. sz.).

„A hit, mint az ész ügyvédje" új hangot jelent. Az I. Vatikáni Zsinat rendje megfordult. Ott a *duplex cognitionis ordo*-ra figyelmeztettek (a megismerés két fajtájára), hogy a mindent átszövő filozófia mellett a hitnek fenntartott helye legyen. Most fordítva. Az intés a hittől jön, az észnek saját, vele született helyét kell elfoglalnia és eleget tennie a helyettesíthetetlen, autonóm szerepének. Az egész enciklika bátorításra irányul. Azzal kezdődik, hogy előbb a kinyilatkoztatás forrásából, majd (a harmadik fejezetben) filozófiai eszmélődések segítségével is bemutatja, hogy az emberi ész képes

az igazságot megtalálni. A negyedik fejezet történelmi exkurzusa után, amelyet itt vázoltam, további három fejezetében az enciklika nyomatékkal és részletesen rámutat arra, milyen fontos a filozófia a keresztény hit és a teológia (és egyben a papképzés) számára. Ennek a szükséges filozófiának, létfilozófiának, metafizikának kell lennie (83. és 95. sz.), amely fel tudja tenni a lét értelmének a kérdését, és széles látókörből válaszolni is tud rá.

Ennél a felhívásnál a pápa kiemeli azt is, ami a mai uralkodó filozófiai áramlatokban pozitív, és rámutat arra a gazdagodásra, amelyet a filozófia az európai kultúrán kívüli bölcsességből nyerhet (1., 69. és 72. sz.).

Így utolsó felvonásunkban, az enciklika révén, nem csak a szín változott meg, hanem a dráma egész felépítése. Az első négy felvonásban mindannyiszor az ész volt a főszereplő, és a hit többékevésbé szerencsésen reagált kihívására. Most a hit, az Egyház az, aki elsőként felszólítja az észt, hogy felelősségének tudatára ébredjen, és erejét kimerítse. Az ész műve csakis autonóm lehet (az enciklika nem fárad bele, hogy ezt aláhúzza, pl. 1., 45., 48., 75. és 77. számban) és ezért erre a műre nem vállalkozhat, különösen pedig ebben nem helyettesítheti az észt sem a pápa, sem a Tanítóhivatal, sem a hit maga. Az Egyház csak felszólíthat, és bátoríthat, hogy a filozófusok végbevigyék eleve elidegeníthetetlen művüket, és azt, ami számukra lehetséges.

Térség az ész számára, bizalom az ész képessége iránt, a fennálló emberi problémák megoldása szempontjából pótolhatatlan, autonóm, ésszerű gondolkodás: ez az enciklika következő évezredre szóló programját meghatározó címszó.

Síkraszállás annak érdekében, hogy az ember esze segítségével fel tudja érni a felelősséget, és fel kell érnie a felelősséget. S hogy az ember mint ember, vagyis minden ember, Krisztus nélkül is beláthatja, mi élete értelme, és mi a jó. „Krisztus, amikor emberré lett, egyesült az emberrel, minden egyes emberrel" – hangzik a pápa egy további kedvenc idézete a *Gaudium et Spes*ből. Ezért fáradhatatlan felszólításai krisztocentrikusak, egyszersmind antropo-

centrikusak: *Aprite, spalancate le porte a Christo* – voltak II. János Pál első pápai szavai. Most valamivel kevésbé retorikusan, de nem kevésbé pragmatikusan így hangzik: „Egy olyan filozófia, amelyben valami felragyog Krisztus igazságából, mint egyetlen válaszból az ember problémáira, hatékony támasza lesz annak az etikának, amelyre a mai embernek szüksége van" (104. sz.).

Még egy utolsó szempontot meg kell említeni. A hit és ész közötti párbeszéd, leginkább – legalábbis hallgatólagosan – a háttérben egy harmadik személyre vonatkozott, ez pedig a vallás (vö. 30. sz.). Az Areoszpagoszon és az atyák korában ez az antik vallás volt, a középkorban az iszlám és a zsidóság, az újkorban a vallás pótlók újabb formái, a panteizmus és az ateizmus. A következő évezred viszont az emberiség minden vallásával történő sokrétű párbeszédre szólít fel. Hogy ez a vallásközi dialógus sikerüljön, ennek az ész belátásának közös talaján és minden vallásban benne foglalt bölcseleti világszemlélet szempontjából kell történnie. Nem utolsó sorban ezért útmutató a harmadik évezred számára a pápa intelme az észbe vetett bizalomra és a filozófia művelésére, melynek kapcsán kifejezetten megemlíti Ázsia filozófiáit és az afrikai bölcsességet.

Fordította: Rokay Zoltán

Joseph RATZINGER

Hit, igazság és kultúra

Gondolatok a *Fides et Ratio* enciklikával kapcsolatosan

Hadd közelítsem meg a *Fides et Ratio* enciklika lényegét az ismert angol írónak és filozófusnak, C. S. Lewis-nak egyik könyvéből, a *Csűrcsavar leveleiből* vett idézettel. Lewis a negyvenes évek eme sikerkönyvében a modern embert érintő kérdéseket és az őt fenyegető veszélyeket igen szellemesen és ironikusan fiktív levelek formájában fogalmazta meg: egy főördög oktatja a kezdő alördögöt, hogy miképpen is kell helyesen eljárnia az emberek megkísértésekor. Az ifjú ördög egyszer aggodalmának ad hangot: pont a különösen intelligens emberek a régi bölcsek könyveit olvassák, és ily módon esetleg az igazság nyomára bukkanhatnak. Csűrcsavar, a főördög azzal nyugtatja meg alattvalóját, hogy az az ún. történeti szemléletmód, amelynek helyességéről a pokolbéli szellemeknek szerencsésen sikerült meggyőzniük a Nyugat gondolkodóit, annyit jelent, „hogy ha egy tudós egy régi szerző kijelentésével találkozik, akkor azt az egy kérdést sohasem fogja felvetni, vajon igaz-e a szóban forgó állítás. Hanem csak olyan kérdésekkel fog foglalkozni, mint hogy ki gyakorolt befolyást a szerzőre, hogy milyen mértékben érvényesül nála ez a hatás, hogy a szerző milyen álláspontot képvisel egyéb műveiben, hogy mennyiben hatott későbbi gondolkodókra, stb."[1] Josef Pieper is idézi az interpretációról szóló trak-

[1] C. S. Lewis: Csűrcsavar levelei. Harmat, Budapest 1997, 115

tátusában Lewis-nak előbbi mondatait, és ennek kapcsán megemlíti azt is, hogy a kommunista országokban például a Platón- vagy Dante-kiadások elé olyan bevezetőket írtak, amelyek arra voltak hivatva, hogy „történeti szemléletet" adjanak az olvasónak, és ezzel kizárják az igazság kérdését.[2] Az ilyesfajta tudományosság immúnissá tesz az igazsággal szemben, hiszen az a kérdésfeltevés, hogy a szerző állítása igaz-e vagy sem, tudománytalannak mondatik, mert állítólag kivezetne a bizonyítható és igazolható dolgok köréből, és egy, a kritika előtti világlátás naivitásába vetne vissza. Ily módon aztán semlegesíthető a Biblia is: minthogy meg lehet magyarázni, hogy az egyes bibliai szövegek mikor és milyen körülmények között keletkeztek, ezért állításaik besorolhatók a történeti kijelentések közé, vagyis ki lehet róluk mondani, hogy végső soron nem érintenek minket. Ennek az ún. „történeti értelmezésnek" a mélyén egy olyan filozófiai felfogás, olyan alapvető valóságértelmezés húzódik meg, amely szerint értelmetlen az a kérdés, hogy mi van, csakis arra kérdezhetünk rá, hogy mit tehetünk a dolgokkal. Vagyis ne a valósággal foglalkozzunk, hanem a gyakorlattal, a praxissal, a dolgok felhasználásával. Az emberi gondolkodásnak e látszólag oly kézenfekvő behatárolásával kapcsolatban persze felmerül a kérdés, hogy mindez miért és mire is jó, hogy mi magunk mire is vagyunk rendelve. A fent vázolt modern alapmagatartásban a mélyebbre néző szem egyszerre pillanthat meg hamis alázatot, illetve hamis gőgöt: az előbbi tagadja, hogy az ember képes lenne eljutni az igazságra, az utóbbi pedig a dolgok, a valóság fölé helyezve magát egész gondolkodása céljául a hatalom kiterjesztését, a dolgok fölötti uralmat tűzi ki.

A modern kori gondolkodás ilyetén alapirányultságából érthető meg igazán az enciklika felhívása, napjainknak szóló üzenete amellyel újra bátorítani akarja az embert arra, hogy merje keresni az igazságot, hogy az ész újfent veselkedjen neki az igazságkeresés kalandjának. Ennek megfelelően – a „csűrcsavaros" gondolkodókkal szemben – az interpretáció feladatáról azt mondja, hogy „az is-

[2] J. Pieper: Was heißt Interpretation? In uő.: Schriften zur Philosophiebegriff. Werke III. szerk. B. Wald. Hamburg 1995, 226 sk

teni Ige magyarázata nem csupán az egyik értelmezésből a másikba utal bennünket úgy, hogy semmiféle egyszerűen igaz állításhoz nem vezet."[3] Az ember nem foglya az értelmezések tükörszobájának; meg lehet kísérelnie és meg is kell kísérelnie a kitörést a tulajdonképpeni valóság irányába. Az embernek fel kell tennie a kérdést, hogy ki is ő tulajdonképpen, és hogy ezt a kérdést feltehesse, rá kell kérdeznie arra is, hogy van-e Isten, hogy ki is ez az Isten, és hogy mi a világ. Az az ember, aki ilyen kérdéseket nem tesz fel, alapelvek nélkül marad és céltalanul kóborol. És ténylegesen olyan megállapítások is születnek mostanában a világban, hogy például az emberi jogok nem mások, mint a zsidó-keresztény világ kulturális termékei, és ezen a zsidó-keresztény világon kívül érthetetlenek és megalapozhatatlanok.[4] De aztán hogyan tovább? Mi van akkor, ha az ember már nem találhat kultúrákat átfogó közös mércét? Mi van akkor, ha az emberlét egysége már nem annyira szembeötlő? Elkerülhetetlenné lesz a fajokra, osztályokra, nemzetekre való felaprózódás? Az az ember, aki – határokon túllépve – már nem ismeri fel a másikban az őket összekötő közös emberit, elveszti identitását, embersége kerül veszélybe. Úgyhogy az igazság keresése, vagyis a filozófia a maga klasszikus és eredeti értelmében, nem az ezt a luxust magának megengedő jóléti társadalmak játszadozása, hanem az ember számára a „lenni vagy nem lenni" kérdése. Ezért a pápa hangos bátorítása: törjük át a magunk rakta falakat – az eklekticizmust, historizmust, szcientizmust, pragmatizmust, nihilizmust –, és ne elégedjünk meg egy olyasféle posztmodernizmussal, amelyik dekadens mosollyal örömét leli a negatívumban, szinte lazán lemond mindenféle értelemről, és csak az ideiglenesbe és elmúlóba mer kapaszkodni.[5]

---

[3] Fides et Ratio, 84. pont

[4] H. Stein: Moses und die Offenbarung der Demokratie. Berlin 1998, 49. A szerző itt utal S. Huntingtonnak ilyesféle nézeteire, és vele szemben fogalmazza meg: „A kultúra nem sors. A Biblia örömhíréhez tartozik az az állítás, hogy lehetséges szakítani a megcsontosodott hagyományokkal is. Talán ez a Biblia legfontosabb tanítása."

[5] 91. pont

Aki ma felveti az igazság kérdését, szükségszerűen – ahogyan előbb már érintettük – a különböző kultúráknak és azok egymásra való nyitottságának kérdését is érinti. Az igazság egyetemességén alapuló keresztény egyetemességgel manapság szívesen állítják szembe a kultúrák viszonylagosságát. A keresztény misszió – mondják – nem is a minden embert azonos módon érintő igazságot terjesztette, hanem pusztán az európai kultúrának vetette alá a távoliakat, és ráadásul el is nyomta a népek saját, ősi kultúrájának gazdagságát. Ezek szerint a misszió Európa egyik nagy bűne, és a kolonializálásnak, vagyis mások szellemi elidegenítésének tulajdonképpeni ősformája. Senki sem tagadja, hogy a missziók történetében voltak hibák. Ma már az is általánosan elfogadott, hogy az egyházban mint az emberiség közös otthonában helye van az emberiség kulturális sokszínűségének. Ám amikor a kultúrák szembeállítása ürügyén alapvető kritika éri a missziókat, akkor valójában a következő, sokkal mélyebben húzódó kérdésről van szó: lehetséges-e egyáltalán a kultúrák kommúniója az őket egyesítő igazságban; megnyilvánulhat-e az igazság – a maga sokféle kulturális formáján felülemelkedve – minden ember előtt, vagy az igazság a kultúrák különbözősége miatt végső soron mindig csupán sejtés szintjén jelenik-e meg. Mivel ez a kérdés annyira fontos, a pápa több fejezetet is szentel neki enciklikájában.[6] Hangsúlyozza, hogy a kultúrák „mélyen a humánumban gyökereznek, magukban hordozzák a tanúságot az egyetemes és transzcendens valóság iránti nyitottságról, ami az ember sajátja".[7] Ezért jellemzi a kultúrákat mint az egyetlen emberi lényeg kifejeződéseit az az ember dinamika, amely minden határon át tud lépni. Ezért van az, hogy a kultúrák nincsenek egyszer s mindenkorra egyetlen formához kötve, hanem hozzájuk tartozik mind az előrehaladás, az átalakulás képessége, mind természetesen a széthullás veszélye is. A kultúrák az egymással való találkozásra és a kölcsönös megtermékenyítésre vannak rendelve. Mivel az ember belső megnyílása Isten felé annál

[6] 69–72. pont
[7] 70. pont

inkább meghatározza a kultúrákat, minél nagyobbak és tisztábbak azok, ezért beléjük van vésve a belső készség Isten kinyilatkoztatásának befogadására. A kinyilatkoztatás nem idegen a kultúráktól, sőt azok belső várakozására válaszol. Theodor Haecker ilyen összefüggésben beszélt régebben a kereszténység előtti kultúrák adventi jellegéről,[8] majd aztán sokfajta vallástörténeti kutatás is elég világosan ki tudta mutatni, hogy a kultúrák tartanak Isten Logosza felé, aki Jézus Krisztusban hússá lett.[9] A pápa ebben az összefüggésben az Apostolok Cselekedeteinek pünkösdről szóló részletéről beszél (ApCsel 2,7–11), ahol is arról van szó, hogy a Jézus Krisztusról szóló örömhír minden nyelven, azaz mindegyik kultúra révén hirdettetik. Az emberi szó mindenféle nyelven hordozója lesz Isten Igéjének, Isten Logoszának. Ehhez a következőt fűzi az enciklika: „A különböző kultúrákban hirdetett evangélium hívő elfogadást követel befogadóitól, de nem akadályozza őket kulturális sajátosságaik megtartásában. S ez nem okoz semmiféle elkülönülést, mert a megkereszteltek népét olyan egyetemesség jellemzi, amely minden kultúrát befogadhat."[10]

A pápa innen kiindulva példaértékű fejtegetésbe kezd: az indiai kultúra példáján azt mutatja be, hogy milyen szempontokat is érdemes általában figyelembe venni a keresztény hitnek más, kereszténység előtti kultúrákkal való találkozásakor. A pápa először egész röviden az indiai gondolkodás nagy szellemi teljesítményeiről szól: hogy miként is küzd a szellemnek tértől-időtől való függetlenségéért, és hogy ezzel az embernek arról a metafizikai nyitottságáról beszél, amelyet a komoly filozófiai rendszerek aztán szisztematikusan is végiggondoltak.[11] Ezek az utalások arra világítanak rá, hogy a nagy kultúrák egyetemessége átlépi a tér és idő korlátait, és az

[8] Theodor Haecker: Vergil. Vater des Abendlandes. München 51947, például 117 sk

[9] Vö. például H. Bürkle: Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen. In: Lehrbücher zur katholischen Theologie III. Paderborn 1996.

[10] 71. pont

[11] 72. pont

emberi lét és az ember végső kérdései felé mozdul el. Ez az a pont, amely lehetővé teszi a kultúrák közti dialógust – jelen esetben az indiai kultúra és azon kultúrák közötti párbeszédet, amelyek a keresztény hit talaján sarjadtak ki. Vagyis az indiai kultúrával való találkozás legmélyebb érintkezési pontjából magától adódik az első fontos szempont: „az emberi szellem egyetemes, mert alapvető követelményei minden kultúrában azonosak."[12] Ebből következik aztán egy második kritérium is: „Olyan nagy kultúrákkal találkozva, amelyekkel korábban nem volt kapcsolata, az egyház nem vetheti el mindazt, amit a görög-latin gondolkodásba történt inkulturációja során elsajátított. Lemondani erről az örökségről ellentmondana Isten gondviselő tervének."[13] Az enciklika végül hoz egy harmadik szempontot is, amely következik a kultúra lényegéről való eddigi töprengésből: „Óvakodni kell attól, hogy az indiai gondolkodás sajátosságainak és különlegességeinek őrzésére vonatkozó jogos igényét összetévesszük azzal a véleménnyel, hogy egy kulturális hagyománynak be kell zárkóznia a maga különlegességébe, és fönn kell tartania szembenállását más hagyományokkal; ez ellentétes volna az emberi szellem természetével."[14]

A pápa tehát ragaszkodik ahhoz, hogy az egyszer elért kulturális örökségről nem szabad lemondani, mivel ez az örökség Isten és ember közös igazságának hordozójává lett. E ponton természetesen felmerül az a kérdés, hogy ezzel nem a hit eurocentrizmusa kanonizálódik-e. Ezt az eurocentrizmust egyébként már az is kérdéses színben tünteti fel, hogy a hit folyton alakuló története során a hitnek állandó és mindenkit érintő identitásába új örökségek is beléphetnek – és léptek is be. Megkerülhetetlen a kérdés: mennyire görög vagy latin a mi hitünk, az a hit, amely egyébként nem is a görög vagy latin világban, hanem a Közel-Keletnek abban a szemita világában jött létre, ahol ősidők óta Ázsia, Afrika és Európa találkozott és találkozik. Az enciklika állásfoglalása e kérdéskörben

[12] Uo.
[13] Uo.
[14] Uo.

főleg a második fejezetben olvasható – a filozófiai gondolkodás kibontakozása a Biblián belül –, illetve a negyedik fejezetben – az ész hitben megérett bölcsességének sorsszerű találkozása a filozófia görög bölcsességével. Ezekhez röviden a következőket fűzném hozzá:

Már maga a Biblia is nagyon sokféle, a világ különböző kultúráiból származó vallási és filozófiai anyagot dolgoz fel. Isten Igéjének kibontakozása folyton érintkezik, találkozik azzal a kereséssel, amellyel az ember a lét végső kérdéseire adandó választ fürkészi. Isten Igéje nem egyszerűen az égből pottyant le, hanem mintegy kultúrák szintézise. És ha ezt mélyebben megvizsgáljuk, akkor egy olyan folyamatot látunk, amelynek során Isten mintegy küzd az emberrel, hogy megnyissa őt legsúlyosabb igéje számára, önmaga számára, végső soron Fia, a Logosz számára. A Biblia nem egyszerűen Izrael népe kultúrájának kifejeződése, hanem folyamatos küzdelem is a népnek azzal az egészen természetes próbálkozásával, hogy pusztán önmaga legyen, hogy bezárkózzon saját kultúrájába. Az Istenbe vetett hit és az Isten akaratára mondott „igen" állandóan ütközik a nép saját elképzeléseivel és kívánságaival: az istenhit folyton szembekerül Izrael saját vallásosságával és saját vallási kultúrájával, amely a hegyeken levő szentélyek körül, az egek királynéjának kultuszában és saját királyainak hatalmi törekvéseiben nyilvánul meg. A sínai aranyborjú-kultusz ellen fellángoló isteni és mózesi harag igéitől kezdve a kései, fogság utáni próféták szaváig mind-mind ki akarja szakítani Izraelt saját kulturális identitása és vallási kívánalmai köréből: Izraelnek úgymond el kell hagynia saját nemzetiségének, a „Blut und Boden"-nek a kultuszát, mert csak így tud meghajolni az egészen más, a nem saját Isten előtt, aki az eget és a földet teremtette, és aki minden nép istene. Izrael hite egyet jelent azzal, hogy állandóan túl kell lépnie saját kultúráján a közös igazság nyitottságába és tágasságába. Lehet, hogy az Ószövetség könyvei kevésbé jámbornak, kevésbé költőinek és inspiráltnak tűnnek, mint más népek szent könyveinek fontos szakaszai. Az Ószövetség könyvei azonban mégis egészen különösek abból a szempontból, hogy a bennük leírt hit állandóan vi-

tában áll a „saját"-tal: a „saját"-ból fel kell kerekedni, ki kell törni, ahogy Ábrahám tette vándorlása elején. Szent Pálnál a törvénytől való szabadulás – amelyet Pál küzdelmek árán a feltámadt Jézussal való találkozása nyomán dolgozott ki – az Ószövetség előbb vázolt alapgondolatát viszi logikusan tovább: a hit teljesen egyetemessé válik, eloldva az egy nép rendjéhez tartozástól, az „ez a sajátom" érzéstől. Minden nép meg van hívva arra az először Izraelben elindult folyamatra, hogy túllépjen a „saját"-on, hogy megtérjen ahhoz az Istenhez, aki Jézus Krisztusban maga is túllépett önmagán, lebontván az emberek közt „az ellenségeskedés válaszfalát" (Ef 2,14), és egymáshoz vezetvén őket a kereszt önkiüresítésében. A Jézus Krisztusba vetett hit lényege szerint tehát állandó megnyílás: Isten belép az emberi világba, mire válaszként az ember fellép az Isten felé vezető útra, amely út az embereket is közelebb hozza egymáshoz. A „sajátunk" immár mindenkié, és mindaz, ami a többieké, egyben a miénk is. Mindezt keretbe foglalja az atyának az idősebb fiúhoz intézett szava: „mindenem a tiéd" (Lk 15,31), amely visszatér Jézus főpapi imájában, amikor már a Fiú mondja az Atyának: „Mindaz, ami az enyém, a tiéd, és ami a tiéd, az enyém" (Jn 17,10).

Ez az alapséma határozza meg a keresztény örömhírnek a görög kultúrával való találkozását is, amely nem is az első keresztény missziókkal kezdődött, hanem már az Ószövetségen belül – főleg annak görögre fordításával –, majd a kései zsidóság korában. Erre a találkozásra azért kerülhetett sor, mert a görög világban ekkor az önmagán való túllépésnek hasonló folyamata zajlott. Az egyházatyák nem egyszerűen egy önmagában megálló és önmagának való görög kultúrát olvasztottak bele később az evangéliumba. A görög filozófiával csakis ott tudtak dialógust kezdeni – és így az evangélium eszközévé tenni –, ahol a görög világban az Isten keresése a saját kultúrájukon és gondolkozásukon gyakorolt önkritikát indított el. A germánokat és szlávokat – akik a népvándorlás korában találkoztak a keresztény tanítással –, az ázsiai, afrikai és amerikai népeket, vagyis a legkülönbözőbb kultúrákat a keresztény hit nem a görög kultúrához mint olyanhoz köti, hanem ahhoz az önmagán

való túllépéshez, amely a görögök kultúrájában a keresztény tanítás számára a legalapvetőbb kapcsolódási pont volt. Richard Schäffler ezzel kapcsolatban nemrég találóan azt mondta, hogy Európa népeivel szemben (amely Európa mint olyan egyébiránt nem is létezett a keresztény misszió előtt) a keresztény hithirdetés kezdettől fogva azzal az igénnyel lépett fel, hogy „vegyenek búcsút ilyen-olyan »bennszülött« isteneiktől – és mindezt messze az előtt, hogy bármilyen Európán kívüli kultúráról tudtak volna."[15] Ezért érhető az is, hogy a keresztény igehirdetés miért a filozófiában, nem pedig a vallásokban keresett kapcsolódási pontokat. Ahol az utóbbit próbálták meg – például Krisztus az igazi Dionüszosz, Aszklépiosz vagy Héraklész –, igen hamar kudarcot vallottak.[16] Az tehát, hogy inkább a filozófiához, mint a vallásokhoz kapcsolódott a kereszténység, éppen azzal függ össze, hogy nem kanonizálni akartak egy kultúrát, hanem ott akartak kapcsolódni hozzá, ahol már maga is kezdett túllépni önmagán, ahol már a közös igazság keresésének nyílt mezejére lépett, és maga mögött hagyta a „saját"-ba való bezárkózottságot. Mindez napjaink számára is alapvető tanítás a más népekkel és kultúrákkal való kapcsolódás és a hozzájuk való közeledés kérdésében. A keresztény hit természetesen nem kapcsolódhat olyan filozófiákhoz, amelyek kizárják vizsgálódási körükből az igazság kérdését, de olyanokhoz minden bizonnyal igen, amelyek azon fáradoznak, hogy kitörjenek a relativizmus fogságából. És bár a keresztény hit természetesen nem vehet régi vallásokat egyszerűen közvetlenül át – noha mások próbálkoztak ilyesfélével az ősegyház korában (például a misztériumkultuszok igyekeztek a régi isteneknek új tartalmakat adni; egyes filozófiai irányzatok újraértelmezték a régi istentant)[17] –, de a vallások igenis előkészíthetnek formákat, kereteket, különösen magatartási formákat: a tiszteletet, az alázatot, az áldozatkészsé-

[15] R. Schäffler: Ent-europäisierung des Christentums? In: Theologie und Glaube 86 (1996), 121–131; az idézet: 131. o.

[16] Schäffler, 125

[17] Uo.

get, a jóságot, a felebaráti szeretetet, az örök élet reményét.[18] Hadd jegyezzem meg, hogy szerintem mindez a vallások üdvtörténeti jelentőségével kapcsolatosan is fontos. A vallások ugyanis nem mint zárt rendszerek hoznak megmentést, nem rendszerhűségek révén járulnak hozzá a megmentéshez, hanem azzal, hogy arra indítják az embereket: kérdezzenek rá Istenre, „keressék az ő arcát", „keressék Isten országát és az ő igazságát". Engedjék meg, hogy itt elidőzzem egy kicsit, mert az imént az emberi lét alapkérdését érintettük, és mindez napjaink teológiai vitáinak is egy fő kérdése. Hisz arról a tulajdonképpeni impulzusról van szó, amelyből a filozófia ered, és amelyhez újra meg újra vissza kell térnie. E ponton szükségszerűen találkozik teológia és filozófia – amennyiben mindkettő hű marad hivatásához. Mert a kérdés az, hogyan is üdvözül az ember, hogyan is lesz igazzá. A régebbi korok e kérdések kapcsán elsősorban a halálra gondoltak, és mindarra, ami a halál után következik. Korunknak, amely bizonytalannak tekinti a túlvilágot és ezért ki is zárja vizsgálódási köréből, legalább azt kell keresnie, hogyan lehet itt a Földön igaz az ember (bár eközben nyilván végig kell gondolnia, hogy mit is kezdjen a halál tényével). A kereszténység és a világvallások kapcsolatának vitájában ugyanakkor meglepő módon a tulajdonképpeni vitapont mégis a vallás és az örök üdvösség viszonya maradt. Az ember megmentésének kérdése még mindig inkább a régi, klasszikus értelemben merül fel. És válaszként eléggé általánosan elfogadott a következő tézis: minden vallás az üdvösségre vezet. Talán nem a rendes úton, de hát akkor nevezzük „rendkívülinek". Minden vallásón keresztül eljuthatunk az üdvösségre – ez napjainkban a bevett tétel.

Ez a tétel valóban több szempontból is megfelelőnek látszik: a manapság fontos tolerancia és másságtisztelet felől nézve, valamint istenképünk szempontjából is, hiszen Isten nem vethet el azért embereket, mert nem ismerik a keresztény hitet, és egy más

[18] Nagyon szépen mutatja be ezeket az összefüggéseket, az átvételt és ugyanakkor a megváltoztatást, a megkülönböztetést és az elutasítást H. Bürkle fentebb idézett könyve, 18–40.

vallásban nőnek fel; Isten az ő hitüket is ugyanúgy el fogja fogadni, mint a miénket. Ez a tézis – amelyet még sok más érv is alátámaszt – első ránézésre nagyon világos, mégis vet fel további kérdéseket. A különböző vallások ugyanis nemcsak különböző dolgokat kívánnak meg, hanem ellentéteseket is. És mivel egyre nő azon emberek száma, akik vallásokhoz nem kötődnek, a fenti egyetemes üdvteória kiterjeszthető a következetesen megélt, nem vallásos létformákra is – és akkor már végképp szembeötlően ellentétes dolgokra mondatik azt, hogy ugyanahhoz a célhoz vezetnek. Egyszóval megint a relativizmus kérdése előtt állunk: a fenti tézis hallgatólagosan abból indul ki, hogy alapjában véve minden tartalom ugyanolyan súlyú; hogy tulajdonképpen nem tudjuk, hogy mi is igaz. Mindenkinek a maga útját kell járnia – II. Frigyes szavaival: a maga módján kell szentté válnia. Vagyis az egyetemes üdvteória kiskapuján elkerülhetetlenül újra besurran a relativizmus.

Bele kell ebbe nyugodnunk? Elkerülhetetlenül választanunk kell: vagy dogmatikus rigorizmus, vagy emberbarát relativizmus? Úgy vélem, hogy az előbb tárgyalt elméletek három dolgot nem vettek elég gondosan figyelembe:

1) A vallásokat (sőt ezek nyomán az agnoszticizmust és az ateizmust is) e nézetek mind egyenrangúnak tekintik. Pedig ez helytelen. Heinrich Scholz vallásfilozófus különbséget tett „súlyos" vallások és „súlytalanok" között; az utóbbiakból szerinte hiányzik a belső méltóság és tisztaság.[19] Tudjuk, hogy valóban léteznek degenerált és beteg vallási formák, amelyek nem építőek az ember számára, hanem elidegenítők (a marxista valláskritika nem volt mindenestül légből kapott). És az úgymond „súlyos" vallások is időnként megbetegedhetnek. A hinduizmusban például (e név igazából sokféle vallás gyűjtőneve) vannak nagyszerű elemek, de negatívak is: a kasztrendszerrel való összefonódás, az özvegyégetés (amely kezdetben pusztán szimbolikus elképzelésekből nőtt ki), a szaktiz-

[19] H. Scholz: Religionsphilosophie. Berlin 1922 (második, átdolgozott kiadás); vö. még H. Luthe: Die Religionsphilosophie von H. Scholz. Berlin 1961 (disszertáció).

mus túlkapásai, hogy csak párat nevezzünk néven. És minden nagyszerű vonása mellett az iszlám is újra meg újra annak veszélyébe kerül, hogy elveszítse egyensúlyát, és teret engedjen az erőszaknak, valamint elcsússzon a külsőségek és a ritualizmus irányába. És természetesen – ahogyan mindannyian túl jól is tudjuk – a kereszténységnek is vannak betegségei: például amikor a keresztes lovagok annak a szent városnak, Jeruzsálemnek a meghódításakor, amelynek falai között Krisztus minden emberért meghalt, vérfürdőt rendeztek a mohamedánok és a zsidók között. Mindez azt jelenti, hogy a vallásnak szüksége van a megkülönböztetésre: mind a vallások különböző formái közti, mind az egyes vallásokon belüli megkülönböztetésre is. Ez utóbbira azért, hogy a vallások ne veszítsék szem elől saját eszményeiket. Nem sokra jutunk ugyanis a tartalmak és eszmék azon közömbösítő megítélésével, hogy minden vallás más és mégis tulajdonképpen ugyanaz. A relativizmus veszélyes az emberi lét számára: mind az egyes ember, mind az ember mint közösségi lény számára.

2) És ezzel el is jutottunk a második ponthoz. A vallások üdvösségszerző szerepéről szólva meglepő módon legtöbbször csak arra szoktak gondolni, hogy mindegyik vallás lehetővé teszi az örök életet (amivel persze rögtön semlegesítődik is az örök élet fogalma, hisz úgyis odajut mindenki). Ezzel azonban megengedhetetlen módon megrövidítik az üdvösség kérdését. Mert a menny a Földön kezdődik. A túlvilági üdvösség feltétele a helyes evilági élet. Azzal a kérdéssel tehát, hogy ki jut a mennybe, nem lehet egyben a menny problematikáját is letudni, hiszen arra is rá kell kérdezni, hogy mi a menny, és hogy miként kerül a Földre. A túlvilági szabadulásnak már itt a Földön látszania kell egy olyan életformában, amely az embert „emberivé" teszi és ezáltal istenképmássá. Ez pedig megint csak azt jelenti, hogy az üdvösség kérdésében túl kell pillantani a vallásokon, és hogy az üdvösséghez az igaz életnek olyan mércéi tartoznak, amelyeket nem lehet tetszés szerint relativizálni. Úgy fogalmaznék tehát, hogy az üdvösség az ember evilági igaz életével kezdődik, amelybe beletartoznak mind az egyén,

mind a közösségi ember életének mozzanatai. Vannak olyan magatartásformák, amelyek sohasem válnak az ember igaz életének javára, és vannak olyanok, amelyek mindig is azt szolgálták. Vagyis az üdvösség nem magukban a vallásokban mint olyanokban rejlik, hanem csak összefügg velük annyiban és annyira, amennyiben és amennyire az embert az egyetlen Jó felé mozdítják el, az Isten, az igazság és a szeretet keresésére. Ezért rejlik az üdvösség kérdésében mindig egy jókora adag valláskritika is, illetve megfordítva, ezért lehet e kérdésnek nagyon szoros kapcsolata a vallásokkal. Az üdvösségnek minden esetben köze van a Jó egységéhez, az Igaz egységéhez – Isten és ember egységéhez.

3) Ez a kijelentésünk elvezet harmadik pontunkhoz. Az emberek egységének a szerve a lelkiismeret. Szent Pál merészsége kellett ahhoz, hogy minden ember esetében feltételezze a lelkiismeretre hallgatás képességét, és hogy ezáltal az üdvösség kérdését elszakítsa a Tóra ismeretének és betartásának tényétől, és a lelkiismeret közös alapjára állítsa: Isten ott szól, kinek-kinek kifejtve a Tóra valódi lényegét. „Ugyanis a pogányok, holott törvényük nincsen, a természettől vezérelve megteszik mindazt, ami a törvényben van, s noha törvényük nincsen, ők maguk a törvény maguknak., és így megmutatják, hogy a törvény követése a szívükbe van írva." (Róm 2,14–15) Pál nem azt mondja, hogy ha a pogányok megtartják eredeti pogány vallásukat, akkor ez jó Isten törvényszéke előtt; Pál igenis elítéli kora legtöbb vallási praktikáját. De utal egy másik forrásra, arra, amelyik mindannyiunk szívébe van írva: az egyetlen Istenben rejlő egyetlen Jóra.

E ponton álljunk meg egy kicsit: tisztázzuk két igen különböző, de általában összemosott lelkiismeret-fogalom különbségét. Pál számára a lelkiismeret az egy igaz Istennek minden igazán emberi emberben meglévő áttetszőségének a szerve. Ezzel szemben mostanság a lelkiismeret a szubjektum abszolút voltának kifejeződése, rajta túl az erkölcs kérdésében nincsen fórum: a Jó mint olyan nem ismerhető meg; az egy igaz Isten sem; tehát az erkölcs és vallás terén a szubjektum a végső instancia (mindez logikus, amennyi-

ben az igazság mint olyan elérhetetlennek mondatik). Az újkorban tehát a lelkiismeret a relativizmus kanonizálására szolgál – lévén, hogy lehetetlen közös erkölcsi és vallási mércét találni –, míg Pál és a keresztény hagyomány számára épp a lelkiismeret a biztosítéka az emberek egységének, az Isten megtapasztalhatóságának, az egyetlen és azonos Jó közösen kötelező voltának.[20] Hogy minden korban éltek és élnek szentek, az abból fakad, hogy mindenhol és minden időben – bár csak komoly fáradság árán és csak apránként is – meghallható a „szív" szava; hogy Isten tórája lelkünk mélyén, teremtett lényünkben kivehető mint kötelesség, és így át tudjuk lépni a szubjektum határát, és közeledhetünk egymás meg Isten felé. Ez az üdvösség. Egyébként Isten titka az, hogy mit tesz a Jóra és a Feléje irányuló gyengécske igyekezetünkkel. Ezt méricskélni vagy számon kérni Tőle – nagyképű és balga dolog lenne.

E gondolatainkkal visszajutottunk az enciklikához. Az egy hit és a sokféle kultúra viszonyának problematikáját az enciklika alárendeli annak a nagyobb kérdésnek, hogy a kultúrák miként is közelítenek az igazsághoz. Mivel a pápa a mának ír, végső kérdése nyilvánvalóan az, hogy a mai kultúrában miképpen lehet eljutni az igazságig. És éppen ez a kontextus adja meg nemcsak az enciklika aktualitását, hanem váltja ki a kortársak ellenkezését is, hiszen a modern vagy posztmodern kultúra megszüntette az „igazság" kategóriát. M. Reiser nemrégiben Umberto Eco sikerkönyvének, *A rózsa nevének* egyik mondatára utalt: „Az egyetlen igazság: megtanulni azt, hogy kigyógyuljunk az igazságkeresés beteges vágyából."[21] Vagyis visszajutottunk írásunk elejéhez, Csűrcsavar furfangjához. Mert az igazságról való újabb kori félreérthetetlen lemondás lényegi alapja az ún. „lingvisztikai fordulat": nem nézhetünk a nyelv és a nyelv képei mögé, az ész is a nyelvvel gondolko-

[20] Engedjék meg, hogy a lelkiismeret kérdéskörében hadd utaljak saját kis könyvemre: Wahrheit, Werte, Macht. Freiburg 1993; új kiadás Frankfurt 1999, 25–62.

[21] M. Reiser: Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz. In: TThZ 108 (1999), 62–81, az itt említett rész a 72. oldalon.

zik, tehát ahhoz van kötve.[22] Már 1901-ben azt állította F. Mauthner: „Amit pedig gondolkodásnak hívunk, nem más, mint hiú nyelv."[23] M. Reiser ezzel kapcsolatosan arról beszél, hogy „feladjuk azt a meggyőződésünket", hogy lehetséges „a nyelv eszközeivel nyelven kívüli dolgokról szólni."[24] A híres protestáns egzegéta, Ulrich Luz – egészen hasonlóan ahhoz, amit az elején Csűrcsavartól hallottunk – leszögezi, hogy a történeti kritika a modern korban lemondott az igazság kérdéséről. Luz úgy érzi, el kell fogadni ezt a kapitulációt, és be kell ismerni, hogy nincsenek szövegen túli, felkutatandó igazságok, hanem csak egymással versengő igazság-feltételezések, igazságajánlatok, amelyeket a világnézetek piacterén zajló nyílt diskurzusban kell képviselni.[25] Aki így látja a jelenkori helyzetet szöveg és jelentés, illetve az igazság keresésének kérdésében, az megértheti, hogy az olasz filozófus, Paolo Flores d'Arcais miért szól olyan keményen az enciklikáról: „a hivatalos egyházi kultúrának (azaz az enciklikának)" immár „semmi mondandója sincs a *tout court*-kultúra[26] számára."[27] Ez viszont azt is jelenti, hogy az igazság kérdése kívül áll a *tout court*-kultúrán. De akkor ez a *tout court*-kultúra nem inkább valami anti-kultúra? És e kultúra dölyfös magatartása, hogy ti. ő a tulajdonképpeni kultúra, nem arrogáns, embert megvető kevélység-e?

---

[22] M. Reiser, 63, ahol a szerző utalása: O. Tracy: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mainz 1993, 73–97.

[23] F. Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache I–III. Stuttgart 1901–1923, az idézet a III. kötetben, 635 Vö. Reiser 73.

[24] Reiser, 73; az idézett mű A. Kreiner: Ende der Wahrheit? Freiburg 1992, 116: „ama meggyőződésünknek a feladása, hogy lehetséges nyelvi eszközökkel nyelven kívüli dolgokról beszélni, azzal egyenlő, hogy feladjuk egy valamennyire is értelmes diskurzus lehetőségét."

[25] Vö. Reiser, 63; U. Luz: Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft. In: NTS 44 (1998), 317–339.

[26] tout court-kultúra kb. a. m.: „puszta kultúra" – a fordító megjegyzése

[27] P. Flores d'Arcais: Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika Fides et Ratio. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1999. március 2., 47. o.

Mert ilyen gyanúja támad az embernek, ha tovább hallgatja d'Arcais enciklika ellenes vádjait: az enciklika „gyilkos következményekkel jár a demokrácia számára", és tanítása azonos az iszlám fundamentalizmuséval. Mindezt azzal támasztja alá, hogy a pápa azokat a törvényeket, amelyek megengedik az abortuszt és az eutanáziát, autentikus jogi érvénnyel nem rendelkező törvényeknek nevezi.[28] Aki tehát – mondja d'Arcais – ily módon egy választott parlament fölé helyezi magát, és egyházi szempontok alapján világi hatalmat akar gyakorolni, az nem tud szabadulni a katolikus dogmatizmus mély beidegződéseitől. D'Arcais ilyesféle megjegyzései abból indulnak ki, hogy egy többségi döntésen túl már nincs más instancia. Vagyis a véletlen többség abszolútummá lesz. Abszolútum, megkérdőjelezhetetlen fórum persze itt is van: ki vagyunk szolgáltatva a pozitivizmus uralmának és a véletlen, sőt a manipulálható abszolutizálásának. Ha az ember elől elzárják az igazságot, akkor csak a véletlen, az önkény uralkodhat felette. Éppen ezért kötelezően emberi, nem pedig fundamentalista magatartás az, ha valaki az embert meg akarja védeni az abszolúttá vált véletlen diktatúrájától: az embernek vissza kell adni méltóságát, amely abban áll, hogy végső soron nem uralkodhat rajta emberi hatóság, lévén hogy az ember magára az igazságra nyitott. Azzal, hogy az enciklika ragaszkodik az igazság megismerésének lehetőségéhez, pontosan az emberi nagyság apológiáját zengi egy olyasvalamivel szemben, ami *tout court*-kultúrának szeretné kiadni magát.

---

[28] Az Evangelium vitae enciklika 68–74. pontjaiban a pápa részletes érvekkel vitázik azzal az állítással, mely szerint egy társadalom törvényhozása arra kell, hogy szorítkozzék, hogy regisztrálja és elfogadja a többség véleményét, és hogy a privát lelkiismeretet és a közrendet szigorúan el kellene választani egymástól (69. pont). A pápa ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a demokratizálódás nem válhat az erkölcs pótszerévé; a demokrácia értékessége azon áll vagy bukik, hogy milyen értékeket képvisel (70. pont). Ezt az államtani alapelvekről való mély fejtegetést nem lehet egyszerűen fintorogva félretolni mondván, hogy ez az egész „fundamentalista"; legalább annyit megérdemelnek, hogy egy újabb vita alapját képezzék. Hadd utaljak e helyütt is könyvemre: Wendezeit für Europa? Einsiedeln-Freiburg 1991.

A tudományok tudományosságába immár mélyen beleivódott módszertani „kánonokat" látva természetesen igen nehéz a valóság-kérdés számára újra „részvételi jogot" szerezni a nyilvános vitákban. Elengedhetetlen az alapvető eszmecsere a következő kérdésekről: a tudomány lényege, igazság és módszer, a filozófia feladata és lehetséges útjai. A pápa nem tekintette feladatának annak az egészen gyakorlati problémának a tárgyalását, hogy lehete egyáltalán az igazság – és ha igen, miként – megint „tudományos" kérdés. De igenis rámutat arra, hogy e kérdést miért kell újra meg újra megvizsgálnunk. A pápa nem akarta elvenni a munkát a szakfilozófusoktól, de figyelmeztetően felemelte szavát, szembeszegülve a *tout court*-kultúra önromboló tendenciájával. És szavának ez a figyelmeztető felemelése igazi filozófiai tett, hiszen a filozófia szókratészi eredetére mutat rá, és bebizonyítja azt a filozófiai potenciált, amely a bibliai hitben rejlik. A filozófia lényegével ellenkezik ugyanis az a fajta tudományosság, amely vagy „letiltja" az igazságkeresést, vagy lehetetlenné teszi. Az észnek ilyesfajta bezárkózása, lekicsinyítése nem lehet mércéje a filozófiának. A tudomány egésze sem végződhet az ember legvégső, tulajdonképpeni kérdéseinek lehetetlenné tételével, illetve ha így végződik, akkor üres és végső soron veszélyes szorgoskodássá silányul. Nem lehet pusztán az a filozófia feladata, hogy egy olyan módszertani kánonnak vesse alá magát, amely pusztán a gondolkodás egyes szektoraiban illetékes. A filozófiának a tudomány egészéről kell gondolkodnia, kitapogatnia lényegét, és egyben egyfajta racionális felelősséggel túl is lépnie rajta annak az irányába, ahonnan az egyáltalán az értelmét kapja. A filozófiának mindig magát az embert kell vizsgálnia, vagyis életet és halált, Istent és örökkévalóságot. Ennek első lépéseként ma minden bizonnyal annak a fajta tudományosságnak az apóriájából kell kiindulnia, amely az embernek megtiltja az előbbi kérdések felvetését; ebből a – társadalmunkban pontosan ki is tapintható – apóriából kiindulva kísérelheti meg aztán a filozófia a szükséges és a legmélyünket érintő kérdések megközelítését. Az újkori filozófia történetében ilyesféle kísérletekben nem volt hiány, és napjainkban is számos olyan, reményt keltő próbál-

kozással találkozhatunk, amely igyekszik újra kinyitni az igazságkeresés ajtaját, felülemelkedve az önmaga körül forgó nyelven.[29] Ilyen értelemben az enciklika felhívása kétségkívül kritikusan viszonyul mai kulturális felfogásunkhoz, de hangja mély egységben van az újkor szellemi küzdelmeinek fontosabb mozzanataival. Sosem anakronisztikus az a vágy, hogy az igazság kereshető és megtalálható. Mert pontosan ez a vágy tartja meg az embert a maga méltóságában, ez töri fel a partikularizmusok beszűkültségét, és kulturális határokon is átlépve – a mindenkiben közös emberi méltóság alapján állva – ez vezeti egymáshoz az embereket.

Végezetül röviden szólni szeretnék az enciklikának az előbb mondottakat konkretizáló és elmélyítő két fontos gondolatáról.

a) Az első az enciklika utalása a teológia és filozófia közt fennálló körkörös viszonyra[30] Ezen azt érti, hogy a teológia mindig Isten Igéjéből indul ki, de mivel ez az Ige igazság, ezért a teológia ezt az igazságot mindig összekapcsolja az emberi igazságkereséssel, az emberi észnek az igazság utáni vágyával – vagyis az Ige dialógust kezd a filozófiával. A hívők igazságkeresése ezek szerint egy olyan mozgásban valósul meg, amelyben újra meg újra találkozik egymással az elhangzott Igére való odafigyelés meg az ész nyomozása. Ezzel egyrészt mind mélyebb és tisztább lesz a hit, másrészt gazdagodik a gondolkodás is, mert új horizontok nyílnak meg előtte. Úgy gondolom, hogy ennek a körkörösségnek a gondolatát még egy lépéssel tovább vihetjük: a filozófiának mint olyannak sem kellene bezárkóznia a „saját"-ba, a maga által kieszeltbe. Ahogyan a filozófiának figyelnie kell a különböző tudományokban fel-

[29] Ilyen szempontból az a névsor, amelyet az enciklika 74. pontjában olvashatunk, kétségtelenül túl szerényre sikeredett. Hadd utaljunk csak századunkban a fenomenológiai iskola – Husserltől Schelerig – jelentőségére, valamint a perszonalizmus áramlatairа (F. Ebner, E. Mounier, M. Buber, G. Marcel, vagy a nagy zsidó gondolkodók, mint Bergson és Levinas). Ebből is látható, hogy az enciklika értelmezése szerinti filozófia ma is lehetséges, és igen sokféle formát ölthet.

[30] 73. pont

tárt empirikus ismeretekre, úgy kezelhetné megismerési forrásként a vallások szent hagyományait, és különösen a Biblia tanításából meríthetne ötleteket. Valójában nincs is olyan komoly filozófia, amely ne kapott volna megvilágosítást és útmutatást a vallás hagyományaiból: gondoljunk csak Hellász és India filozófiájára, vagy a kereszténységen belül kibontakozó filozófiára, vagy akár azokra az újkori filozófiákra, amelyek meg voltak győződve az ész autonómiájáról, és ezt tették a gondolkodás végső mércéjévé. Hisz ők is adósai a gondolkodás ama nagy motívumainak, amelyeket a bibliai hit adott útravalóul a filozófiának: Kant, Fichte, Hegel, Schelling a hit előzménye nélkül nem gondolható el, és még maga Marx is – radikálisan átértelmezve dolgokat – a remény azon horizontjai alapján tájékozódik, amelyeket a zsidó hagyományból vett át. Ahol a filozófia teljesen lemond a hit gondolkodásával folytatott dialógusról, ott a filozófia – Jaspers szavaival élve – egy „egyre üresebb komolyságban"[31] végzi, és a végén annak kényszerét érzi, hogy feladja az igazságkeresést, amivel önmagát adja fel. Hiszen az a filozófia, amely már nem kérdez rá arra, hogy kik is vagyunk, hogy mire is jó a tudásunk, hogy van-e Isten és örök élet, az nem érdemli meg a filozófia nevet.

b) Ezekkel a megfontolásokkal függ össze az a másik téma, amelyről még szólni szeretnék. Az enciklika kifejezetten beszél a hit filozófia számára adott adományairól, valamint azokról a feladatokról, amelyeket ezzel kap a filozófia. Az enciklika először is megnevez néhány olyan alapismeretet és alapfogalmat, amelyek mellett semmiféle filozófia nem mehet el vakon: az első a „személyes Isten" fogalma, majd ebből kifolyólag maga a „személy" fogalom, amelyet hajdan először a hit és filozófia találkozásakor fogalmaztattatott meg.[32] Ezzel kapcsolatban utal az enciklika arra a bib-

[31] Idézi J. Pieper: Die mögliche Zukunft der Philosophie. in: Schriften zum Philosophiebegriff. Werke III. szerk. B. Wald. Hamburg 1995, 315–323 (az idézet 323).

[32] 76. pont. Vö. a „személy" fogalom kialakulásával kapcsolatosan: H. U. von Balthasar: Zum Begriff der Person. in: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V. Einsiedeln 1986, 93–102; Chr. Schönborn: Krisztus ikonja. Holnap Kiadó 1997; a sze-

liai tanításra, hogy az ember Isten képmása, vagyis hogy a Biblia relációs antropológiát képvisel: az ember lényege viszonyaiban áll, és innen, a „relációs ember" felől nézve pillantható meg a benne kirajzolódó Isten is.[33] További antropológiai alapgondolat a vétek és a bűn fogalma, valamint az emberek egyenlősége és szabadsága, illetve az, hogy a történelemnek is van filozófiája. Ezekből kiindulva a pápa a hitnek három, a filozófiát illető posztulátumát fogalmazza meg: a filozófiának vissza kell nyernie az élet végső, mindent átfogó értelme keresésének bölcsességi dimenzióját;[34] az ember igenis képes az igazság megismerésére;[35] mindezekből harmadikként egy valóban metafizikai mélységű filozófia igénye következik. Mindez azt jelenti, hogy az emberi gondolkodásnak nem szabad megállnia a jelenségek szintjén, hanem azokon túlpillantva magához a léthez kell eljutnia, a „fenoméntől a fundamentumig."[36] Manapság szinte dogmatikus szilárdságú az az állítás, hogy a fenoménen, a dolgok jelenség voltán nem lehet túllépni. De nem csonkítja meg az embert lénye legmélyén az, ha azt állítják, hogy csakis a látszatra támaszkodhat, vagyis tulajdonképpen látszatéletet él? A mai gondolkodás e legérzékenyebb pontja nagyon közvetlenül érintkezik az evangélium tanításával. A János-evangélium szerint a keresztény hit döntése nem más, mint hogy az ember nem enged a látszatnak, nem a látszatot emeli a legvégső valóság szintjére, hanem a látszat mögött az Isten dicsőségét, az igazság ragyogását keresi, és megpróbál ahhoz igazodni. A látszat diktatúrája manapság két területen nagyon egyértelmű: a politikában és általában a közéletben gyakran fontosabb a tényeknél az, ami a tényekről „megjelenik", amit azokról írnak, bemutatnak. Vagyis a terjesztett vélemény fontosabb, mint maga a tény. Ebben a

mélyfogalom körüli mai vitákhoz lásd G. Essen: Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion. in: Theologische Revue 94 (1998), 243–254.

[33] 80. pont

[34] 81. pont

[35] 82. pont

[36] 83. pont

világban a bibliai tanítással szembeni tulajdonképpeni mérce az ún. „modern világkép", például Bultmann-nál. Ez a világkép dönti el, hogy mi lehetséges és mi nem lehetséges, jóllehet ez a világfelfogás – ha korrektül kezelnénk – nem is a létről, a végső valóságról és lehetőségekről akar mondani valamit, hanem csak rögzíti az általunk tapasztalható jelenségek törvényszerűségeit.[37] A pápa ezzel kapcsolatban joggal húzza meg a „tapasztalat" fogalom határait, mert a tapasztalatot manapság – a jelenségek szintjére való korlátozódásnak megfelelően – a teológiában is sokszor végső elvként kezelik. Az enciklika a következőket mondja: „Isten Igéje ugyanis folyvást arra utal, ami meghaladja az emberi tapasztalatot."[38] Isten Igéje azért teheti meg ezt, mert az ember nincs korlátozva a jelenségek, a szubjektív tapasztalatok szintjére. A tapasztalatra való végső redukció az embert igazából a szubjektivizmusba kellene, hogy betonozza. De a kinyilatkoztatás több, mint tapasztalat, és pontosan így tapasztaltatja meg velünk a kinyilatkoztatás az Istent, és segít minket ahhoz, hogy közöljük egymással tapasztalatainkat, hogy azokat helyesen rendezzük, és a szellemek megkülönböztetésében kritikusan és pozitívan értsük meg és közöljük másokkal. Úgy vélem, hogy a mai teológiai és filozófiai gondolkodást éppen az enciklika ezen fejezetei sarkallhatják további kérdezésre és töprengésre, és ez napjaink szellemi küzdelmeinek izgalmas felfrissítését eredményezheti.[39]

Végezetül egy az enciklikáról szóló kommentárra szeretnék utalni. Ez a cikk az egyébként inkább az egyháztól távol álló német

---

[37] J. Jaspers gyakorol kritikát Bultmann világképén: J. Jaspers: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung. in: H.-W Bartsch (szerk.): Kerygma und Mythos III. Das Gespräch mit der Philosophie. Hamburg-Volksdorf 1954, 9–46, idézett rész 12 skk.

[38] 83. pont

[39] A kinyilatkoztatás-hit-tapasztalat kérdésköréhez lásd R. Brauge: Was heißt christliche Erfahrung? in: Communio 5 (1976), 481–496; H. U. von Balthasar: Gotteserfahrung biblisch und patristisch, uo. 497–509; J. Ratzinger: Erfahrung und Glaube. Uő.: Theologische Prinzipienlehre. München 1982, 359–382. Az ázsiai vallásokkal folytatott párbeszédben a tapasztalat fogalmát és körét újra kell gondolnunk.

hetilapban, a *Die Zeit*ban jelent meg. A kommentár írója, Jan Ross nagyon érzékenyen tapintja ki a pápai tanító irat leglényegét: a mitológia és metafizika trónfosztása a gondolkodást „nem csak szabadabbá, de szűkebbé is tette". Sőt Ross nem fél kimondani azt, hogy „a hitetlenség butít". „Azzal, hogy az emberi ész elfordult a végső kérdésektől, közömbössé és unalmassá lett, és illetéktelenné vált a jó és gonosz, a halál és halhatatlanság titokzatos kérdésében." A pápa enciklikája „sok embernek, sőt egész népeknek adott bátorítást, de sokak szemében oly határozottnak és élesnek tűnt, hogy gyűlölettel beszélnek róla. Ám ha a pápa hangja elnémulna, akkor valamiféle borzalmas némaság pillanata következne." Ha nem beszélnénk többet az Istenről és az emberről, bűnről és kegyelemről, a halálról és az örök életről, akkor minden kiabálásunk és ágálásunk valóban csupán annak hiábavaló igyekezete lenne, hogy eltussoljuk a valóban mélyen emberi témákról való hallgatásunkat. A pápa egy ilyesféle (el)hallgatás veszélye ellen szól *parrésziá*val, a hit félelmektől mentes bátorságával. És ezzel a pápa nem csupán az egyház szolgája, hanem az egész emberiségé. Hálásak lehetünk neki ezért.

Fordította: Németh Attila

Louis BOUYER

Az első szír templomok[1]

A keresztény templomok közül az ősi szírek tűnnek a legrégebbinek. Ugyanazt az időt jelölik a régészeti feltárások és az ókeresztény liturgikus dokumentumok, mint az *Apostoli konstitúciók* és a szír *Didaszkália*[2]. Ez a legősibb típus többé-kevésbé egészen napjainkig tovább élt a nesztoriánus egyházakban, amelyek valószínűleg a legkonzervatívabbak, s így máig őriznek bizonyos, már az egyházatyák korában is a legősibbek közé számító hagyományokat. A szír jakobita, valamint a szír katolikus egyházak is sokat megőriztek ez utóbbiak közül.

Az ősi kereszténység maradványaival találkozunk itt, amely, miután már nem volt kizárólagosan zsidó jellegű, még akkor is jó ideig tisztán szemita maradt. Ma egyre világosabban látszik az, hogy amikor az V. században, a nesztoriánus vagy monofizita vita idején a szír egyház elvált a nagy Egyháztól, akkor azt nem annyira doktrinális megfontolásokból tette, hanem sokkal inkább azért, hogy megoltalmazza azon szemita hagyományait, amelyeket a bizánci egyház a hellenizációval veszélyeztetett.

Nem kell tehát csodálkozni, hogyha ez az ősi szír templom olyannak tűnik számunkra, mintha a zsidó zsinagógának keresztény változata lenne. Ehhez bazilika típusú épületet használtak, mint általában e kor zsinagógáinál, és azt a kultuszhoz is hasonló-

---

[1] Részlet a szerző *Építészet és liturgia* című könyvének kiadás alatt álló magyar nyelvű fordításából.

[2] Vö. *Costitutiones apostolorum* II,57,3 és *Didascalia apostolorum* II,57,3.

képpen alkalmazták.[3] Amint a zsinagógában, a felolvasások és az imádságok itt is mind a *bémán* történtek, amely rendesen a hajó közepén foglalt helyet. Itt is mindig megtalálható a frigyláda, mely a *béma* és az apszis között helyezkedik el, továbbá a lepel és a gyertyatartó is. A *béma* másik oldalán a püspök katedrája ugyanazt a helyet foglalja el, mint ahol egykor Mózes széke állt, és a keresztény presbiterek is úgy ülnek körülötte, mint korábban a zsinagóga vénei.

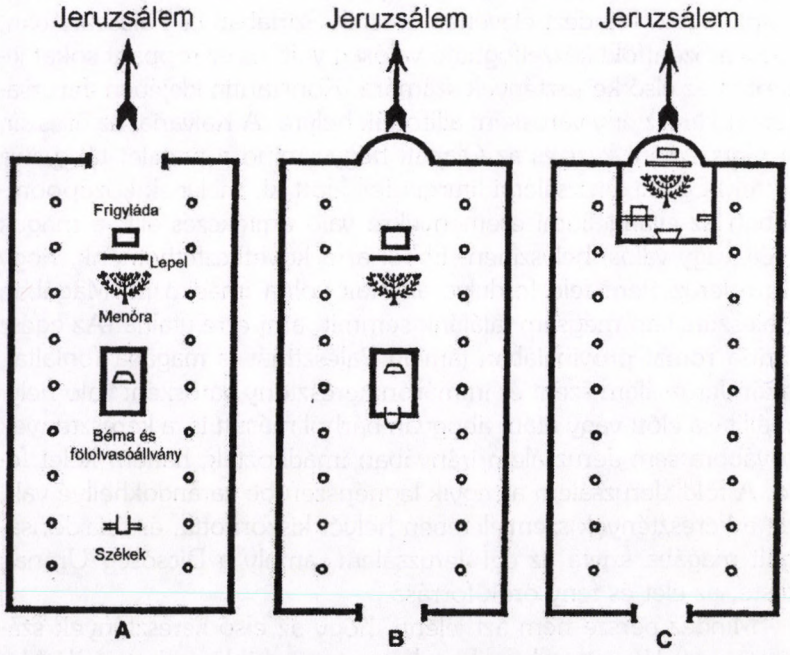
Megdöbbentő a hasonlóság, de rögtön szembeötlik két különbség. Az első, hogy jóllehet a templomok mindig tájolva vannak, mint a zsinagógák, de többé már nem Jeruzsálem felé, nem a Szentek Szentje felé, ahová azoknak az apszisa vagy főhomlokzata nézett, hanem a földrajzi kelet felé, ahol a nap felkel. A második különbség, hogy az apszis nem marad üresen, mint a legősibb zsinagógák esetében, de nem foglalja el a Szentírás frigyládája sem, mint a maiakban. Ezzel szemben az apszisban egy asztalt találunk, általában szigma alakút (ez a mi C betűnknek felel meg), kis távolságra a faltól. Egy második lepel függ ez előtt az asztal előtt, amely nem más, mint a keresztény oltár.

Mit jelent mindez? Világos az értelme ennek a két változtatásnak. Mindenekelőtt a földi Jeruzsálem, valamint a Szentek Szentje elvesztették jelentésüket a keresztények szemében. Számukra nem csak a templom nem létezett többé, hanem annak fekvése is végleg elvesztette minden egykori szent jellegét. Az az új Jeruzsálem, amire ők várakoznak, nem a régi újjáépítése: az égi Jeruzsá-

---

[3] Vö. J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie,* Paris 1947, és „Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques", in *Revue d'histoire des religions,*1950, 236 skk; J. Lassus – G. Tchalenko, „Ambons syriens", in *Cahiers archéologiques* 5 (1951); J. Dauvillier, „L'ambon ou bema dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Age", in *Cahiers archéologiques* 6 (1952); N. M.-D. Boulet, „L'autel dans l'antiquité chrétienne", in *La Maison-Dieu* 29 (1952), 40 skk, és mindenek fölött D. Hickley már idézett munkája: „The Ambo in Early Liturgical Planning". A keletelés problémájáról és értelmezéséről lásd: F. Dölger, *Sol salutis,* Münster 1925 és C. Vogel, „L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidčles pendant la célébration eucharistique", in *L'Orient Syrien* 9 (1964), 3 skk.

lem az, amelynek alapjai „túl vannak a világon", és nem határolható be semmiféle földi helyen. A keresztények számára, amint a zsidóknak is, ez majd a Messiás elérkeztével jelenik meg, de ebben a második és végső *parúziában* nem helyezi vissza oda a *Shekhiná*-t, ahol az egykor volt. Az égi várost a választottak gyülekezete építi fel saját föltámadt testében, és ez teljességét az Egyházban fogja majd elérni az utolsó napon. Ebben a városban nem lesz többé szükség templomra, mert maga az Úr lesz velük egységben az örök templom. Ebből fakad a keresztény templomok keletelése. Kelet, a nap felkeltének a helye az első keresztények számára az egyetlen megfelelő szimbóluma volt Krisztus végidőbeli megjelenésének, akit már Zakariás az igazság Napjaként énekelt meg (vö. Lk 1,78).

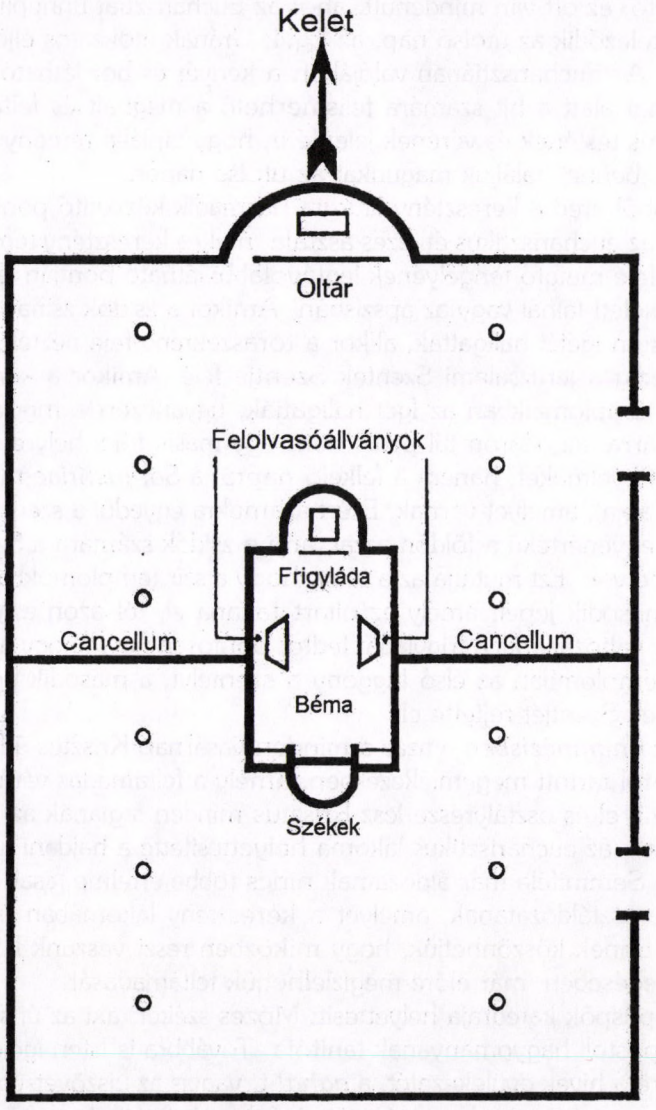


A zsinagógák mindig Jeruzsálem, a Szentek Szentje felé vannak tájolva

Manapság talán hajlamosak vagyunk lekicsinyelni ennek a jelképrendszernek a jelentőségét. Ám az egész ókeresztény régészet, valamint a legrégebbi keresztény irodalom is egybehangzóan tanúsítja, hogy milyen fontos volt ez az első kereszténynek. Nem marad más hátra, mint Dölger *Sol salutis* című monográfiájához irányítani a nyájas olvasót, valamint Cyrille Vogel tanulmányaihoz, hogy teljesen megérthesse, mit jelentettek ezek számukra. Már Tertullianus apostoli hagyománynak tartja az imádságról szóló traktátusában, hogy a keresztények akár nyilvánosan, akár magukban, de mindig kelet felé fordulva imádkoznak.

Ebben a jelképességben az őskeresztények eszkatológikus várakozása fejeződik ki, vagyis az utolsó nap várásáé, az örök napé, amely nem ér véget, amelyen a *Christus victor* (Győztes Krisztus) úgy jelenik meg, mint a felkelő nap, mint a Kelet, mely nem ismer napnyugtát. Mindezt elevenen érezték Szíriában és Palesztinában, ahol a Szentföld kézzelfogható valóság volt, és ez roppant sokat jelentett az első keresztények számára. Konstantin idejében Jeruzsálemet keresztény városként állították helyre. A Kálvária, az üres sír, a Getszemáni kert és az Olajfák hegye mind a tisztelet tárgyaivá lettek. Egy új jeruzsálemi liturgia fejlődött ki, melynek középpontjában az evangéliumi eseményekre való emlékezés állt, a maguk (vélt vagy valós) helyszínén. Ebből arra következtethetnénk, hogy újra Jeruzsálem felé fordulva akartak volna imádkozni. Magában Palesztinában mégsem találunk semmit, ami erre utalna. Az egész Szíria római provinciában (amely Palesztinát is magába foglalta), akár Jeruzsálem szent és immáron keresztény városként való helyreállítása előtt vagy után, ahogyan bárhol másutt is, a keresztények továbbra sem Jeruzsálem irányában imádkoztak, hanem kelet felé. A földi Jeruzsálem az egyik legnépszerűbb zarándokhellyé vált, de a keresztények szemléletében helyét kiszorította, és tulajdonságait magába szívta az égi Jeruzsálem, amely a Dicsőség Urának teste, az élet és fény örök forrása.

Mindez persze nem azt jelenti, hogy az első keresztények számára nem létezett volna olyan hely ezen a földön, ahol a *Shekhiná*, a köztük lévő isteni jelenlét helyileg nem lett volna meghatá-



Keleti szír templom

rozható: ez ott van mindenütt, ahol az Eucharisztiát ünneplik. Ott elővételeződik az utolsó nap, az Egek Urának titokzatos eljövetelében. Az Eucharisztiában valójában a kenyér és bor látható szimbólumai alatt a hit számára felismerhető a meghalt és feltámadt Krisztus testének és vérének jelenléte, hogy táplálja reményünket, hogy „benne" találjuk magunkat az utolsó napon.

Ebből ered a keresztény liturgia harmadik közvetítő pontja: az oltár, az eucharisztikus étkezés asztala, mely a keresztény templom kelet felé mutató tengelyének legtávolabbi látható pontján található, a keleti falnál vagy az apszisban. Amikor a zsidók zsinagógáikban Isten igéjét hallgatták, akkor a tóraszekrény felé néztek, azon túl pedig a jeruzsálemi Szentek Szentje felé. Amikor a keresztények templomaikban az Igét hallgatják, ugyanezért a frigyládáról az oltárra, az oltáron túl pedig nem egy másik földi helyre fordítják a figyelmüket, hanem a felkelő napra, a *Sol iustitiae*-ra (igazság Napja), amelyet várnak. Ezért számukra egyedül a szent asztal lehet egyenértékű a földön azzal, ami a zsidók számára a Szentek Szentje volt. Ezt mutatja az a tény, hogy a szír templomokban van egy második lepel, amely az oltárt takarja el, túl azon a leplen, amely változatlanul a frigyláda felett pontosan úgy, ahogy az egykori templomban az első függöny a szentélyt, a második pedig a Szentek Szentjét rejtette el.

Az *anamnézisben* – azaz a minden vasárnap Krisztus üdvözítő haláláról tartott megemlékezésben, amely a feltámadás várásában hangzik el és osztályrésze lesz Krisztus minden tagjának az utolsó napon – az eucharisztikus lakoma helyettesítette a hajdani áldozatokat. Semmiféle más áldozatnak nincs többé értelme, csak Krisztus kereszháldozatának, amelyet a keresztény lakomában ünneplünk. Ennek köszönhetjük, hogy miközben részt veszünk Krisztus szenvedésében, már előre megízlelhetjük feltámadását.

A püspök katedrája helyettesíti Mózes székét, aki az új szövetség apostoli hagyományának tanítója. Továbbra is Isten igéje hozza létre a hívek gyülekezetét, a *qahal*-t, vagyis az újszövetségi Egyházat, amint azt egykor az Ószövetségben is tette, de most az Ige határozottan az emberré lett Ige evangéliumában működik. A

frigyláda legszentebb tekercse többé nem a *Tóra,* hanem az evangéliumos könyv. Az evangélium, hogy előkészítsen az égi Jeruzsálem választottainak örök gyülekezetére, eljövetelének várásában kelet felé fordít minket, meghívva a messiási ünnepre, a Bárány mennyegzőjére, mely a liturgikus ünneplésben már itt és most megkezdődött. Minden előkészítő áldozat utolsó beteljesülése végül ennek a Báránynak vértelen áldozatában található, akit egyszer s mindenkorra feláldoztak, aki előfutárként mindörökké közbenjáró értünk az Atya közvetlen jelenlétében, az égi Szentek Szentjében. Mi már itt a földön részesülünk feltámadott testében, szeretetének új életét isszuk, amikor az áldás kelyhét, vérének kelyhét vesszük.

Ami ezen elemek elrendezését illeti, érdemes megemlíteni egy másik módosítást, amely Szíria egyes részein bukkant föl: a frigyládát nagyobbrészt úgy alakították át, mint az isteni jelenlét trónját (valójában mindig is ez volt a jelentése). Itt minden synaxis, minden liturgikus esemény elején ünnepélyesen intronizálták, „trónra ültették" az evangéliumos könyvet. Amint ezt majd később látni fogjuk, igen valószínűen a Diocletianus-féle utolsó nagy üldözések alatt történhetett, amikor előírták a birodalmi tisztviselőknek, hogy foglalják le a Szentírásokat. A keresztényeknek ezért valamilyen titkos helyen kellett őrizniük ezeket, ahonnét ünnepélyesen hozták elő a nyilvános istentiszteletre. Bizonyos templomokban ez a trón egyenesen Mózes székének helyét foglalta el, a *béma* nyugati végében. Ebből egyértelműen látszott, hogy a keresztény püspök, vagy aki az evangéliumot hirdeti, nem más, mint Krisztus szóvivője. Ez az intronizáció valószínűleg főként a kisebb templomokban fordult elő, ahol rendszerint nem a püspök vezette az eucharisztiát, hanem egy papja. Magában Antiochiában megtörtént, hogy a IV. században a helyi skizma megszűntekor a két szembenálló püspököt arra kötelezték, hogy az intronizált evangélium két oldalán üljenek. Mindazonáltal ez nem vált általános gyakorlattá. A jellegzetes szír keresztény templomban továbbra is a püspök (vagy a celebráns pap) ült a *béma* nyugati végében, a papság körében, míg az evangélium a maga trónján a másik felén foglalt helyet. To-

vábbá két olvasóállvány állt itt: a déli oldalon az evangéliumé, északon pedig a többi olvasmányé.

A szentírási olvasmányok és imádságok után az egész papság kelet felé vonul a hívek adományaival, miközben a jelenlévők az oltár köré gyűlnek az eucharisztikus lakomához. A keresztény liturgia dinamikája fejeződik ki ebben a vonulásban és az általános, kelet irányában történő mozgásban.

Hozzátesszük, hogy a szír templomok természetesen hűek maradtak ahhoz az ősi hagyományukhoz, hogy nincs bennük más ülőhely, csak a papoké. Így a gyülekezet – távol attól, hogy egy nézőközönség mozdulatlan tömege legyen – az imádkozók szerves gyülekezete maradt, amely először a frigyláda körül tömörült, hogy a Szentírást hallgassa és azon elmélkedjék, majd kelet felé vonuló csoporttá alakult az eucharisztikus imádságra és az azt lezáró áldozásra.

Utolsó pontként alá kell húznunk azt a tényt, hogy az első templomokban a papság a nép közepén foglalt helyet – amint ez a zsinagógákban a vének esetében is történt – hangsúlyozva, hogy vezető szerepük ellenére a „cselekmény" közösségi cselekvés marad, amiben mindnyájan együtt vesznek részt. Nem létezik külön papi liturgia, amit ők celebrálnak azért, hogy a jelenlévők tétlenül szemléljék, hanem ez a gyülekezet liturgiája, amelyben mindnyájan együtt imádkoznak és elmélkednek a szolgálattevők által hirdetett Igén, valamint velük együtt vesznek részt a közös eucharisztián a maguk adományai és az eucharisztikus imádságra adott feleletekkel, és a szentáldozásban. A püspök vagy pap annyiban tölti be a celebráns szerepét, hogy ő áll a körülötte összegyűlt csoport közepén, előbb a *bémán*, aztán az oltárnál, azonban sosem úgy, mint egy színész a nézőkkel szemben, akiknek egyedüli dolguk a hallgatás és nézés lenne. Következésképpen a celebráns, miközben a gyülekezet közepén áll, elkerüli az előbb említett kísértést. Ő itt már nem saját maga, hanem transzcendens központ: az evangélium szavai számára, a testté és eledelünkké lett Ige asztala számára, és kifejezetten az Úr folyamatos jövetele számára, amelynek ő mindössze szolgája. Ez a kultusz biztosan hierarchikus, de a szer-

vesen felépülő kultusz értelmében, amelyben minden tagnak megvan a maga szerepe, a maga helye és amelyben senki sem marad tétlen, mivel az egész csoport egységesen együtt működik.

Mielőtt befejeznénk ez a részt, még egy utolsó kérdésre kell válaszolnunk: Miért van az, hogy a katedra, a *béma* és a frigyláda elrendezésével szabadon kísérleteztek a zsinagógában, a szír templomok mindezekből azonban csak egy fajtát vettek át, mégpedig azt, amely ezt a három elemet az épület közepén gyűjtötte össze? A válasz egyértelműnek tűnik: azért, hogy ezzel biztosítsák a férfiaktól elkülönített helyen lévő nők teljes részvételét. Azért kell ezt hangsúlyozni, mert ez az utolsó, döntő különbség a zsidó és a keresztény kultusz között.

Nem szabad azonban a kettőt túlzottan szembeállítani. A nők nem voltak kizárva a zsidó kultuszból, sem a templomból, sem a zsinagógából. A templomban külön udvar volt a számukra, a férfiaknak fenntartott mögött, akiknek pedig a harmadik udvarba nem volt bejárásuk, amely a papoké volt. Az ókori zsinagógáknál azonban nem vagyunk abban a helyzetben, hogy világosan tudhatnánk, hová mehettek be a nők. Jelenlétük sosem volt szükségszerű, de biztos, hogy beengedték – sőt buzdították – őket, hogy jöjjenek a szertartásokra. A kései zsinagógákban aztán emelvényre vagy karzatra kerültek, az ókori zsinagógákban viszont úgy tűnik, hogy a templomhoz hasonlóan valahol a férfiak mögött álltak.

Mindazonáltal Izraelben csak a férfiak részesültek az egész szent nép általános papságában, amelyet már a Kivonulás könyvének tizenkilencedik fejezete leír. Következésképpen csakis a férfiakra hárult a felolvasás feladata a szertartásokon. Ezért nem lehetett nyilvános zsinagógái istentisztelet tartani, ha nem gyűlt összesze tíz felnőtt férfi, a jelenlévő nők számától függetlenül. A nők az imádkozó hallgatóság szerepére voltak visszaszorítva. Nem így volt ez az otthoni szertartásokon. Jóllehet, a nők nem végezhették a hálaadó imádságot, de részt vettek a vallási étkezésen, sőt, bizonyos teendők kimondottan számukra voltak fönntartva: előkészíteni a legszentebb étkezések (mint pl. a húsvéti vacsora) rituális eledeleit, valamint meggyújtani a szombati fényeket és a szo-

bába tenni azokat. Ez olyan szerep volt, amely a családanyát illette meg.

A keresztény Eucharisztiában ellenben minden hívő „királyi papság"-a kezdettől fogva kiterjedt – némi szabályozással – a nőkre is. Természetesen szigorúan elő volt írva, hogy ne szenteljék magukat az „ige szolgálatának", és ennek logikus következményeképpen a nyilvános imádságnak sem, főleg nem az eucharisztikus imának. A férfiakhoz hasonlóan azonban megkeresztelkedtek, megkenték őket krizmával, részt vettek a közös imádságban, az eucharisztián adományt ajánlottak fel és részt vettek az áldozásban. Így tehát nem csupán mint kegyes jelenlévők vagy hallgatók kaptak helyet, hanem mint teljes jogú tagok voltak jelen a nyilvános kultuszban.

Minden szír templomban, és úgy tűnik, hogy szinte minden ősi keresztény templomban a tér két egyenlő részre volt osztva, és ezek között állt a *béma*. Így a szertartás első felében a nők a püspök és a többi szolgálattevő mögött helyezkedtek el, a férfiak pedig szemben voltak. Ebből a megfontolásból szokásosan két külön bejárat volt az épület oldalán, és legalábbis a középkorban, de talán már sokkal előbb egy *cancellum*, egy könnyű rács választotta ketté a templomot a *bémától* északra és délre, így megszabva a férfiak és nők helyét. Ezzel együtt világosnak tűnik, hogy a felajánlásnál és áldozásnál – a férfiakhoz hasonlóan – a nők is elmozdultak az oltár felé.

Fordította: Füzes Ádám

Jean-Claude HUOT[1]

Európa a menekültekkel szemben: az emberi jogok és az államérdek közt

Akkor, amikor az Európai Unió erőfeszítéseket tesz, hogy meghatározzon egy menedéki és általános bevándorlási politikát az Amszterdami Szerződés gyakorlati alkalmazásának keretében, előnyös azon gondolkozni, hogy az európai államok miként fogadják területükön a menekülteket. Látjuk, hogy a helyzet messze van még attól, hogy kielégítőnek lehessen nevezni. Az Egyház és a hívők szerepet játszanak az emberi személy szolgálatában álló politika kidolgozásában.

1. A menedéki eljáráshoz való korlátozott hozzáférési lehetőség

„1994 áprilisában kapcsolatba kerültem egy hivatalosan menekültnek nyilvánítottal, aki tudatta velem, hogy az egyik aktívan politizáló unokatestvérének, J. S.-nek el kellett hagynia Koszovót.

---

[1] Jean-Claude Huot 1959-ben született. 1992 óta az Igazság és Béke svájci nemzeti bizottság titkára. Utána a Nevchateli Egyetemen megszerezte a bölcsészettudományi licenciátust, két évet dolgozott az európai JECI-MIEC (Nemzetközi Katolikus Egyetemista Ifjúság — Katolikus Hallgatók Nemzetközi Mozgalma) majd két évet töltött a Svájci Televízió francia nyelvű vallási szerkesztőségénél, mielőtt 1998-ban ismét visszakerül az Igazság és Béke svájci nemzeti bizottságának hivatalába.

Már megérkezett Olaszországba: birtokában volt egy ellene és többiek ellen szóló vádirat másolatának, ezenkívül rendelkezett egy újságcikkel, amely leírt egy esetet, és alátámasztotta, hogy az ügyvédek szerint a már letartóztatott személyek különféle kínzásokon mentek keresztül. Nem volt útlevele, mivel azt a rendőrség elkobozta. Ekkor írtam egy kérvényt a Menekültek Szövetségi Hivatalának (ODR) azért, hogy J. S. jogosult legyen belépni Svájcba, és ott menedéki kérvényt benyújtani. Bejelentettem érkezését az ODR-hez és a Chiasso-i vámhivatalhoz. Amikor J. S. a határhoz ért, bizakodva várta a belépési engedélyét Svájcba. De miután válaszolt a kérdésekre, kitöltötte a papírokat, megtudta, hogy belépését Svájcba megtagadták. J. S. visszakerült az olasz vámosokhoz, akik visszaengedték őt Milánóba. Két sikertelen kísérlet után J. S. végül is titokban érkezett meg Svájcba egy csempész segítségével, komoly ellenszolgáltatás fejében. Két hónappal később elismerték, hogy menekült és menedéket kapott Svájcban."

Az előbbi történet alapvető ellentmondást illusztrál, amely jellemzi Svájc menedéki politikáját. Egyfelől a menedékjog az elismert menekülteknek való odaítélés hajlandóságában áll, másrészről a menedékügy területén fellépő visszaélésektől való félelem vezet oda, hogy a nemzeti területre szóló belépési engedélyek számát korlátozni kell. Az Európai Unióban büntető rendelkezéseket lehet hozni a légitársaságokkal szemben, akik nem ellenőrzik utasaik utazási okmányait. Az 1999-es népszavazásra előterjesztett új menedéki törvény kilátásba helyezi a „benemlépést" az azonosító okmányok hiányában beadott menedéki kérvény esetében, hacsak a kérvényező nem tudja hitelt érdemlően bizonyítani ezen dokumentumok hiányának okát. Hollandiában is hasonló rendelkezés van kilátásban.

De az üldözötteknek vagy akik ettől joggal félnek, hogy azzá lesznek, a leggyakrabban titokban kell elmenekülniük. Így tehát ők nem tudnak szabályosan papírokat szerezni azoktól a hatóságoktól, amelyek őket fenyegetik; néha ők maguk semmisítik meg azokat, hogy könnyebben elmenekülhessenek. Az új törvényhozás esetében, amely a svájci népszavazás tárgyát képezi, a visszatérési hala-

dék szélsőségesen röviddé válik. Ha a „benemlépés" tényét azonnali visszaküldésről szóló határozat követi, a határidő gyakran 24 óra ahhoz, hogy a visszautazás felfüggesztésének tárgyában kérvényt lehessen beadni, vagyis meg lehessen akadályozni a visszaküldés végrehajtását, mielőtt az erre a célra létrehozott független bizottság a visszautazást kivizsgálná. Így az azonosító okiratokkal nem rendelkező személy, aki menedéket kér Svájcban, anélkül, hogy ismerné az ottani nyelvek valamelyikét és lennének segítőkész barátai, teljesen meg van fosztva attól, hogy érvényesítse jogait.

Ez a rendelkezés logikus következménye a kilencvenes években Svájcban éppúgy mint több európai országban megjelent intézkedés-sorozatnak. Ezek az intézkedések közösen képesek korlátozni a menekült státusz meghatározására szolgáló eljárások iránti jogosultságot (ld. később: menedéki eljárás). A „nyilvánvalóan alaptalan kérvények" elnevezés lehetővé teszi az olyan személyek kizárását az eljárásból, akiket egy gyors vizsgálat után úgy ítélnek meg, hogy menedéki kérvényeik nem indokoltak. (Németország 1993, Belgium 1993, Svájc 1990). A „biztos harmadik ország" definíció értelmében visszaküldhetőek a kérvényezők azokba az országokba, amelyeken keresztül átutaztak (Németország 1993, Svájc 1990). A „biztonságosnak tekintett országok" listáján szereplő országokból jövőknek pedig anélkül, hogy alaposabban megvizsgálták volna kérvényüket, elutasítják a belépésüket (Németország 1993, Svájc 1990). Ez az utóbbi három fogalom szintén részét alkotja az 1992-ben Londonban ad-hoc miniszteri tanács által ajánlott szabványnak.

2. A menekültek jogi helyzetére vonatkozó Genfi Egyezmény értelmezése

A Menekültügyi Főbizottság (HCR) becslése szerint 50 millió embernek kellett szülőföldjét elhagynia, azaz bolygónk minden 115. lakosának. Az illetékesség alá tartozó személyek száma 17 millióról 1991-ben 22 millióra változott. Ebből a HCR 6,1 millió

személyt tart számon Európában, kiknek nagy többsége a volt Jugoszláviából (Bosznia és Koszovó) érkezett. Mindamellett a menekültek legerőteljesebb jelenléte nem Európában figyelhető meg, hanem Ázsiában (7,5 millió) és Afrikában (7,4 millió). Ezen menekültek nagy többsége polgárháborúk miatt vált földönfutóvá és ezek az esetenként hosszantartó háborúk tönkreteszik származási országaikat.

Az ilyenfajta konfliktusokban a népesség közvetlenül érintett. Valójában a menekült egyre kevéssé politikai ellenség, mint inkább az etnikai és vallási konfliktusból menekülő, egy etnikumhoz, valláshoz, nációhoz tartozó, tömeges üldözések áldozata. Mint ahogyan ezt már Hannah Arendt 1951-ben leírta: „az újkori menekültek nem azon okból vannak üldözve, amit tettek vagy ahogyan gondolkoztak, hanem azért, mert mindig rossz faj vagy osztálybeli kategóriába születtek (...) Ők teljesen nyilvánvalóan nem voltak mások, mint emberi lények, akiknek éppen az ártatlanságuk – bizonyos tekintetben, és mindenekfelett az üldöző kormányzat nézőpontjából – a legnagyobb szerencsétlenségük."

Az Egyesült Államokba menekült zsidó származású német filozófusnő nyilvánvalóan hivatkozási alapul szolgált honfitársainak, kiknek olyan balszerencséjük volt, hogy „azonosíthatósággal" születtek, ami önmagában elég volt ahhoz, hogy üldözötteknek, áldozatoknak lehessen őket tekinteni. Márpedig ez a hovatartozás volt a problémák forrása, amióta ezeknek az embereknek muszáj menekülniük. Ismeretesek a gondok, Svájcnak rendeznie kell múltját, mivel a nácizmus áldozatai iránt nem viseltetett együttérzéssel. Azt is tudjuk, hogy a helvét szövetség nem az egyedüli olyan ország, amelyik tartózkodott attól, hogy zsidó menekülteket fogadjon. Ezt tanúsítja még az 1938-as eviani konferencia eredménytelensége is.

Ma, 50 évvel a II. világháború után, újra hasonló probléma előtt találjuk magunkat. A menekültek többsége, akik menedéket kérnek Európában, menekül hazájából, mert etnikai, vallási vagy nemzeti hovatartozásuk okot ad rá. Márpedig az európai országok tartózkodnak attól, hogy menekülteknek ismerjék el őket, és me-

nedéket biztosítsanak nekik. Így a boszniai háború alatt szerzett tapasztalatok nyomán az Európai Unió által tervezett ideiglenes védelmi rendszer világosan látja, hogy az etnikumok közti összetűzések, más egyének által elkövetett üldözések, és az életet veszélybe sodró erős nyomásgyakorlás képviselői nem tartoznak a Genfi Egyezmény alá, ezért egy külön rendezés szükségeltetik. Praktikus érvek vannak fölsorakoztatva annak érdekében, hogy az egyéni eljárásokról le lehessen mondani. Az állandó súlyos veszélynek kitett személyek körének akár öt évig tartó ideiglenes védelmet is előirányoz az új svájci menedéki törvény, nevezetesen a háború vagy polgárháború alatt, vagy állandósult vérengzések idején. A kormányzat által határozott és hatályosított ilyen jellegű védelem gyakorlatilag lehetetlenné teszi a nem időhöz kötött menekült státusz igénybevételét.

Pedig a menekült státuszra vonatkozó 1951-es egyezmény és a menekült státusz meghatározására szolgáló, alkalmazandó eljárások és feltételek útmutatójának figyelem-felkeltő szövegezése megerősíti, hogy az etnikai, vallási és nemzeti csoportjukat ért támadásoktól menekülő személyek „bőven" lehetnek menekültek még akkor is, ha a csoportjukat ért támadásokat ők személyesen nem élték át, vagy ha az üldöző személy nem az állam. Az egyezmény szerint minden személy menekült, aki joggal fél attól, hogy üldözött lesz faja, vallása, nemzetisége vagy valamilyen társadalmi csoporthoz való tartozása vagy politikai nézete miatt, és kívül találja magát azon az országon, amelynek állampolgára és aki nem tud vagy e félelem miatt nem akar támaszkodni ezen ország védelmére.

Figyelemreméltó, hogy az Európai Unió visszatér a korábbi menedéki törvényekre, kiemelve, hogy a menedék nem egyéni jog, hanem intézményes lehetőség a fogadóország részéről. Ugyan a Genfi Egyezmény nem alkotott külön menedékjogot, de a menekültekről megadott egy elvont definíciót és általános értelmezést, amelynek minden alanya megfelelve a feltételeknek, követelheti jogait. Az egyezmény kivonta ezt az anyagot a jogszabályoknak nem megfelelő kormányintézkedések alól. Megszorítóan értelmezve az egyezményt és a menekült fogalom meghatározását, az eu-

rópai országok visszatérnek a törvényeknek ellent mondó intézkedésekhez. Így viszonylagossá teszik a nemzetközi kötelezettségeiket és emberek százezreit hagyják bizonytalanságban.

3. Egyesek és mások félelmei

Amikor ezek a sorok íródtak, Svájcban több mint húszezer jugoszláv él, akiknek a kérvénye függőben van ill. el lett utasítva. A nagy többség közülük koszovói albán. A szövetségi tanács a visszaküldésük felfüggesztéséről döntött április végéig. Amikor a rem-boullet-i tárgyalások kimenetele – hogy a konfliktusból amely szembeállítja a szerbeket a koszovói albánokkal, kiutat találjon – bizonytalan maradt, még nem lehetett tudni, miként alakul a helyzet a térségben, milyen lesz a szövetségi hatóságok döntése a Koszovóból jött menedéket kérvényezők sorsára vonatkozóan. Lerombolt városaikból elmenekülve, a mészárlásoktól megmenekülve, látva halott családtagjaikat, ezek az emberek örökös feszültségben élnek, amit könnyen el lehet képzelni. A svájci segélyezési mozgalmak azt szeretnék, hogy számukra megengedett legyen legalább az ideiglenes befogadás, így némileg hosszabb határidőhöz jutnának. A politikai pártok ugyanezen vannak. De a szövetségi tanács az osztrák és német vezetés hasonló döntését várja, mielőtt nyilatkozna.

Lehetséges, hogy amikor Ön ezeket a sorokat olvassa, a helyzet már merőben más. De a probléma marad ugyanaz. „Tartós" ideiglenes állapotot nehéz elviselni azoknak, akik tartós sérüléseket szereztek száműzésük során. Svájcban a menedéki eljárások gyorsabban lebonyolódnak, mint 10 évvel korábban. Ez biztató. Most a probléma kevésbé a döntésre, mint inkább a végrehajtásra vonatkozó várakozásban áll. Ha egy menedéki kérvényt visszadobnak (az 1998-ban hozott döntések 87,5 %-a ilyen), a visszaküldés végrehajtása gyakran problémát okoz. Jelenleg 28 ezer személy található Svájcban olyan határozattal, amelynek végrehajtása fel van függesztve. Ha a menedék helyett az ideiglenes befogadás lett

elhatározva (21 ezer 1998 végén), e befogadás eltörlése bármikor lehetséges marad. Azoknak az embereknek, akik visszaküldésüket illetően biztonságukat tényleg veszélyben érzik, ez az aggodalom különösen elviselhetetlen. Ez a forrása a súlyos lelki betegségek esetei javának, amikor ez hozzájön a különböző kínok, a nemi erőszak vagy a rossz bánásmód következményeként fellépő sérülésekhez.

A következmények annyival súlyosabbak, hogy a menedéki kérvény visszautasítása – a ténylegesen üldözöttek szemében – megfelel az elszenvedett kár megtagadásának. A sérült egyének társadalom-lélektani rehabilitációjának első szakasza éppen annak a hivatalos elismerése, amit kiálltak, először a testi és lelki utótünetek kezelése, utána a rendbe hozás, ha ez lehetséges, és végül egy jövőkép újjáépítésében való segítség. Így tehát nem meglepő, hogy a kitoloncolásról szóló döntés úgy nyilall bele a menekültekbe, mint a származási országában elszenvedett elnyomások folytatása. Ez pedig a fogadóországba vetett bizalom elvesztésével jár együtt.

Lévén, hogy úgy sincs már semmi veszteni valójuk, és lázadozva a fogadóország ellen, amely egy második száműzést provokál, a magukat ebben a zsákutcában találó személyek ellenük önkényességből hozott döntésként fogják fel az elutasítást.

A menedéket kérvényezők és az ideiglenesen befogadott személyek helyzete bonyolult azon tény által, hogy több kanton rendőrsége egyazon személyeknek betudható drogkereskedelem növekedését észleli, akik menedéki kérvényt adtak be. A tapasztalati adatokból nem lehet megismerni ezen növekedés jelentőségét és okát. A rendelkezésre álló részleges statisztikák kimutatják, hogy a menedéket kérvényezők 90%-ának egyáltalán nincs problémája a bűnüldöző hatóságokkal. Ezek olyan feltevést engednek meg, hogy egyrészről bizonyos bűnözők menedéki jogokat használnak ki, hogy Svájcba érkezve bűnt kövessenek el, másrészről a befogadó társadalom szabályai megértésének hiányához kapcsolódó társadalmi és kulturális kiszakítottság a bűnözésbe való sodródást könnyítő tényező, látva egyes kérvényezők bűnelkövetését.

A tárgyi nehézségekhez hozzájárul az a mentalitás, ahogyan a médiák a menedéket kérvényezők közti bűnözésről szólnak. A francia és német Svájc vezető újságjainak egyik vizsgálata szerint az OSAR megállapította, hogy a menedéki eljárás nem úgy kerül bemutatásra, mint a menekültek fogadására és elkülönítésére rendeltetett intézmény, hanem mint a bűnözés elleni intézmény. Másrészről a vizsgált cikkek nem teszik világossá a menedéket kérvényezők közti bűnelkövetés okait. Ennélfogva az olvasókban felülkerekedik az az érzés, hogy az ember egy stabil jelenséggel áll szemben és hogy a törvényhozás gépezete tehetetlen marad a jelenség gátak közé szorítása terén.

Ez bizonytalansági érzést gerjeszt és bizonytalanságot táplál a hatóságok ellen.

Ezt a bizonytalanságérzést a svájci népen belül azért könnyebb korlátok közt tartani, mert más feszültségi források is jócskán léteznek. A társadalmi változások, ahogy Svájc is más európai társadalmak mintájára működik, a magánszférát ugyanúgy érintik (pl. családszerkezet megváltozása), mint a gazdasági szférát (vállalatláncok egyesítése és szerkezetváltása, s félelem az állások ebből adódó megszűnésétől). „Előnyös az átgondolás azon értékek kérdéseiben, amelyekre épül a társadalmi rend. Az értékek iránti érzékek elvesztése vezet a „végeláthatatlanság betegségéhez" vagy anomiához, amiről beszél Durkheim."

A kiindulópontok bizonytalansága az, ami részben megmagyarázhatja a társadalom gazdasági környezete által keltett félelem átterjedését a külföldiekre, és különösen a menedéket kérvényezőkre. Ez az oka, hogy nem kellene túl gyorsan minősíteni ezt az idegengyűlölettől való félelmet. Ez nagyon mélyen gyökerezik a folyamatban lévő társadalmi változásokhoz kapcsolódó bizonytalanságban és a munkapiacon lévő biztonság hiányában.

4. Az Egyház szerepe

Az Egyház nem maradhat közömbös, hogy miként élnek a menekültek, akár azoknak vannak elismerve, akár nem. Hontalanok, leggyakrabban javaiktól megfosztottan, az átélt szörnyűségek sebeit viselve mindenekelőtt szánalomra van szükség. Az Egyház kötelességének érzi, hogy mellettük legyen, mint a jó szamaritánus, a zöld határon érkezettel. A menekültek, a sors által sújtottak, a jerikói útról letért, kifosztott utazók modern ikonjai (vö. Lk 10,30). Az Egyház találkozni fog velük a vigasz olaját és a reménység borát csepegtetve sebeikre (Római misekönyv, VIII. prefáció), mert az Egyház Krisztus élő jelképének érzi magát, aki azért jó, hogy mindenkinek élete legyen bőségesen (vö. Jn 10,10). A menekültek mellett kiállni szükséges, a karitatív segítség mellett a természetes közbeavatkozás tulajdonképpen politika, amely lehetővé teszi a törvényhozás olyan irányba terelését, hogy az az üldözöttek és áldozatok hatékony védelmét jelentse. Az Egyháznak tudni kell képviselni olyan erkölcsi megítélést, ami érinti a politika területét, ha az emberi jogok és a lélek üdvössége ezt megkívánja.

A közbeavatkozás első lépése az állam kötelességtudatának folyamatos emlékeztetése arra, hogy az emberi méltóságot tiszteletben tartva cselekedjen és védje a polgárokat, akiknek erre szükségük van. Így a francia keresztény egyházak tanácsa 1997-ben megfogalmazta: Ha az illegális bevándorlás megfékezésére irányuló törekvés oda vezet, hogy minden menedéket kérvényezőt gyanúsnak tartunk, akkor nagy lenne a kockázat, hogy bizonytalanabbá tesszük valamennyi külföldi státuszát, a szabályos helyzetben lévőkét is és félelmeket szítunk, föllazítjuk a társadalmunkban való együttélés szükséges egyensúlyát. Az osztrák katolikus és református egyház is rámutatott 1998. szeptember 30-án a koszovói menekültek védelmének hiányára. Ha az állam kapacitás hiányában nem képes ellátni kötelezettségeit menedék-ügyben, indokolttá válik – mint ahogy egy német püspöki bizottság tette 1998 decemberében – létrehozni a menekültek egyházát, vagyis megvédeni az

elutasított, kitoloncolással fenyegetett menekülteket az egyházmegyékben. Ez talán törvényes lehet akkor, amikor a veszélymegelőzés utolsó rendelkezésre álló eszközéről van szó az élet érdekében.

De ez az „ösztökélő" szerep a hatalom felelőseit illetően nem tudna kötelességének eleget tenni. Mert az állam nem egyedüli alkotója a menedéki politikának. A hajdanán törvényesített politikai világ, a közvélemény előtti döntései, amint a népesség reagál, a félelmek jelentős szerepet játszanak a döntések meghozásában. Ha a törvényhozó és végrehajtó hatóságok tagjai a menekültekkel szemben álló közvéleményt vélnek tapasztalni, nem lesznek hajlandóak rugalmassá tenni a már életbe léptetett megszorításokat. Ez az oka, hogy komoly erőfeszítések árán szükséges a probléma iránti fogékonyságot életre hívni a népességen belül. Megértetni a menekültek szökéseinek okait, jobban megértetni a menedéki eljárások visszaéléseinek okait, együttérzést ébreszteni az emberi jogok megsértésének áldozatai iránt, ez az Egyház kiemelkedő feladata manapság Európában.

Végül is elvárható: megoldásokat javasolni a problémákra, amelyek napjainkban fennállnak. A menekült státusz megszerzését nehezítő korlátozások eltörlése kell hogy társuljon a hiteles, az emberi jogok és az államérdek közti jobb egyensúlyt biztosító megoldás megkereséséhez. Az ilyen arányban született javaslatok a későbbiekben olvashatóak.

Mindamellett a politikai terveken szereplő gyakorlatias megoldások nem lehetnek mások, mint kompromisszum eredményei. Ez az oka, hogy még mindig létezik bizonyos feszültség az evangéliumi radikalitás – amely nem ismer semmiféle egyezséget, amikor az emberi méltóságról és gyakorlati megoldások kidolgozásáról van szó, és ezek a megoldások számításba veszik a létező félelmeket – és a menekültek, a menedéket kérvényezők közti bűnözés és a bűnözés tanulmányozásának realitása között. Ez a feszültség nem szabad, hogy megakadályozza a jelentős pozíciók elfoglalását, hanem segítse viszonyítani a különböző nézőpontokat. Az ilyen összetett és érzékeny területen mint ez, nagyon nehéz találni minden problémára jó megoldást.

5. Néhány javaslat

A menedékkel foglalkozó terület igazán olyan terület, ahol ellenőrizhető az államok képessége, hogy mennyire tisztelik az emberi jogok egyetemes deklarációjában és az ebből fakadó egyezményekben és paktumokban lefektetett humán jogokat. Ha „az üldözés elől minden embernek joga van menedéket keresni, és kihasználni ezt a menedéket más országokban", akkor világos, hogy a menekült státuszra vonatkozó egyezmény maradjon az egész menedék-politika normája, és ebből a nézőpontból kiindulva kell felfedni a menedéki politika egyéb fejezeteit.

5.1 A Genfi Egyezmény tiszteletben tartása

Ahogy láttuk, a menekült státuszra vonatkozó egyezményt rendszerint megszorító módon értelmezik. Így ebből a törvényes rendezésből ki vannak zárva a polgárháború áldozatai, pláne amikor egyes hadviselők a felelősséget arra a kisebbségi, vallási vagy nemzeti csoportra hárítják, amelyeknek a tagjai. Ez az oka, hogy szükséges kérni az egyezményben foglalt menekült definíció egy nyitottabb/bővebb magyarázatát. Sőt a menekültek erős felszaporodása esetén lehetséges, a HCR eljárásainak útmutatója szerint, bevezetni „a menekültté való minősítés együttes kategorizálásnak" nevezett eljárását, amely értelmében – kivéve, ha az ellenkezője bizonyított – egy csoport minden tagja első lépésben menekültként van tekintetbe véve. Így a Boszniából és újabban Koszovóból érkező menekültek fogadása érdekében a megkívánt reakció rugalmassága és gyorsasága lehetséges kell, hogy legyen, de anélkül, hogy túlterhelje az adminisztrációt, hiszen akkor az egyéni eljárások háttérbe szorulnak. Ez lehetővé teszi az érintett egyének orvosi és társadalmi megsegítésére vonatkozó költségek kímélését is, hiszen egy stabil helyzet segít, hogy a menekült gyorsabban visszaszerezze egészségét a származási országban átélt sérülések után.

5.2 Segítség a visszatéréshez

A menekültek nagy része igyekszik visszatérni az otthonába. De nekik kiadni a visszatérési parancsot, anélkül, hogy a szükséges eszközöket biztosítsák, hogy ennek biztonságban és méltó körülmények közt eleget tegyenek, pont olyan, mint valakinek, aki éhes, elrendelni, hogy egyen, anélkül, hogy megkapná a segítséget, hogy magának megszerezze a szükséges táplálékot. Ezért szükséges kidolgozni visszatérést segítő programokat, amelyek az érintettek érdekeivel találkoznak, elkerülve a megerőltető visszautazás igénybevételét.

1997-től Svájc elindított egy visszatérési segélyprogramot a boszniai menekültek részére, akik ideiglenesen lettek befogadva. Ez az általános program komoly problémákat vet fel, már ami az ideiglenes tartózkodás megszűnését követő, hazájukba visszatérni kényszerített családok és egyének rendelkezésére bocsátott összegeket illeti. Valóban, az emberek többsége, akik így tértek vissza Boszniába, nem tudtak újra beilleszkedni a korábbi környezetükbe. A helyi gazdaság leépülése, a háború utáni országokba visszajött személyek elleni gyanú miatt a társadalmi és gazdasági integráció meglehetősen nehéz lett. Ezért a nyújtott segítség, az esetek többségében, a létfontosságú igények támogatását szolgálta néhány hónapig. Az egyszer elköltött pénz után pedig, mert nem maradt már semmi, csak az újbóli emigrálás utáni remény élteti az embereket. A visszatérés segítését tehát más alapokra kell helyezni.

A menekültek leggyakrabban fiatalok, akik elé lehetőségekben gazdag jövő tárulkozik. A gyerekek alapképzése, a fiatalok szakmai képzése, a szakmai projektek kidolgozása, mindez lehetséges a képzések, a szakmai gyakorlatok és a házigazda államokkal való fejlesztési együttműködés fontossági sorrendjét átrendező, visszatérést segítő programokban. Svájcban az ilyen jellegű projektek hasznos tapasztalatokat halmoztak föl a jövőbeni fejlesztések érdekében. Ez fontossá teszi a menekültek képességeinek fölfrissítését

projektek megfogalmazására, és a megvalósításukhoz szükséges szakértelem megszerzésére irányulóan, összekapcsolva a származási országuk gazdasági, társadalmi és politikai fejlődésével.

A visszatérési segélynek egy másik része az atrocitások által érintett, az eredeti országban maradt népességre vonatkozik. Ennek a segélynek az intézménye a fejlődésben való együttműködést szolgálja. Nem arról van szó, hogy az országukba visszatérő egyéneknek adnak segítséget, hanem hozzájárulnak a leromlott infrastruktúra újjáépítéséhez, és a gazdasági szerkezet rehabilitációjához a célból, hogy a száműzetésből visszajövő személyek által hozott beruházás a környező társadalom javát szolgálhassa, mint egy pozitív hozzájárulás és mindenki jólétének üdvözlése.

De ezek a segítségek nem hoznak gyümölcsöt, csak ha a menekültek menekülésének okai megszűnnek. Amint ezt a svájci püspökök 1998 decemberében kérték, „a hazájukba visszatérő személyek biztonsága garantált kell, hogy legyen, mielőtt egy ilyen visszautazás kilátásba helyeződne". Ezért kell „biztosítani, helyben, egy olyan anyagi és emberi jövőt, amely békében és kölcsönös tiszteletben engedi mindenki egymás mellett élését" – ez egy olyan feladat, amelyet vállalniuk kell azon országoknak, amelyek elő kívánják mozdítani a menekültek visszatérését, akiket eddig elszállásoltak. Igaz, hogy ez a küldetés rendkívül összetett, hiszen ez leggyakrabban egy sokoldalú tevékenységhalmazba ékelődik, amelynek minden szereplője más és más dologért felel. Ez a származási országokban fontos politikai változásokat feltételez, változásokat, amelyek első helyen az ott lévő, cselekvési lehetőséggel bíró személyektől függenek. Egy ilyen fejlődés időt igényel, és nem teszi lehetővé, hogy rövid határidőn belül a menekültek visszatérésével tervezni lehessen. De, mint azt a svájci püspökök aláhúzták, ez megfelel a nemzetközi egyezmények követelményeinek, és az emberi jogoknak.

5.3 A visszaélések elleni törekvések

Ha ennek a képére, ami Svájcban történik, a bűnözők és bűnelkövetők azért használják a menedéki eljárást, hogy belépjenek az adott országba és ott bűncselekményt kövessenek el, és az egyéniségüktől megfosztott menedéket kérvényezők beleesnek a bűnözésbe, fokozott fellépés szükséges.

Az első lépés a szervezett bűnözés és a csempészet elleni törekvések megerősítéséből áll. Mert ezek azok a bandák, akik az embercsempészetet azzal a céllal teszik, hogy bűncselekményt kövessenek el, pl. drogkereskedelem. Másrészről a menekültek, akik illegálisan lépnek be egy országba, hálával tartoznak a csempészeknek. Ezért nekik drágán meg kell fizetniük, és ez az ár nő a határok átlépésével járó nehézségek miatt. Az ilyen esetekben, amikor az illető annak az országnak nyújtott be menedék kérelmet, ahova illegálisan belépett, semmilyen körülmények közt nem lehet elítélni illegális határátlépésért. A bandák elhatalmasodása – amelyek azért használják az illegális határátlépést, hogy meggazdagodjanak azok végtelen kiszolgáltatottságán, akik menedéket keresnek, illetve azért, hogy eközben bűncselekményeket kövessenek el – szükségessé teszi a rendőri és törvényszéki összefogás megszilárdítását. A nemzetközivé vált szervezett bűnelkövetés egy nemzetközi méreteket öltő intézményhez vezet, hogy az lecsaphasson a bűnözőkre.

Egy másik lehetőség a menedéket kérvényezők bűnözésének megelőzésében rejlik. A célból, hogy el lehessen kerülni, hogy a menedéket kérvényezők, különösen a fiatalok ne legyenek a szervezett bandák, pl. a drogkereskedők könnyű prédái, szilárd védelmet szükséges nekik biztosítani. A tapasztalat azt mutatja, hogy ez utóbbi hatásosabb, ha ebben autentikus személyek működnek közre. Ezért jó könnyíteni a családi átcsoportosítást szélesebb irányba, vagyis beleértve ebbe az átcsoportosításba a távolabbi rokonságot. Ennek az átcsoportosításnak meg kellett tudni valósulnia Svájc kantonhatárain túl és a nemzeti határon túl az Európai Unión be-

lül. Adva van, hogy a menekültek leggyakrabban azokba az országokba érkeznek, ahol már létezik hasonló származási közösség, ezért együttműködést kell megvalósítani azokkal a társaságokkal, amelyek őket képviselik. A már hosszú ideje a befogadó társadalomban élő személyek tapasztalata segíthetne az újonnan érkezőknek hidat verni az alapműveltség és a társadalom normái és értékei közé, amelyben partra vetődtek. Egy ilyen fokozatos integrációnak hozzá kellene járulni a társadalmat bomlasztó magatartásforma elkerüléséhez, vagyis első körben óvjon a bűnözésbe való sodródástól, fenntartva az eredeti országba irányuló visszatérés lehetőségét.

5.4 Az otthonmaradás joga

A menedéki problémát nem lehet kielégítően megvizsgálni anélkül, hogy számításba ne vétessenek az emigrálások általános összefüggései. A mai világot erőteljes egyenlőtlenség jellemzi. 1960-ban a világ leggazdagabb népességeinek 20%-a 30-szor nagyobb jövedelmet mondhatott magáénak a legszegényebbek 20%-ánál, 1995-ben ugyanez az adat 82% volt.

Ez a növekvő egyenlőtlenség még markánsabb, ha az ember összehasonlítja a legnagyobb magánvagyonokat a legszegényebb országok GDP-jével; a bolygónk három leggazdagabb emberének vagyona nagyobb, mint a 48 legszegényebb fejlődő ország összesített GDP-je. Így tehát nem meglepő, hogy rengetegen keresik a jobb megélhetést, amelyet saját országukban nem találnak. Etikai nézőpontból törvényszerű, hogy egy ember, aki szerencsétlenségére szegény országba született, megkísérli megtalálni a jobb létkörülményeket. Nem keresi, csak kiegyenlíti az emberiségen belül létező egyenlőtlen esélyeket. Ezzel ellentétben, korlátozni a bevándorlást: nem jogosult és indokolt, csak akkor ha a kiegyenlítések úgy vannak összehangolva, hogy a legszegényebb országok lakóinak esélyeit növeljék. Ez az oka, hogy a menedéki eljárás rossz célra való felhasználása elleni törekvések egészen a bevándorlás vé-

géig a külpolitika kezében kell hogy legyenek. Együttműködés a fejlődésben, a nemzetközi gazdasági viszonyok, a letelepedés, és a minimális társadalmi normák iránti tisztelet mindenütt a világon, az emberi jogok tiszteletben tartása: olyan sok szakmai területet ölel fel, amelyen gyors fejlődésnek kell jelentkeznie az elkövetkezendő években. A legfontosabb megjegyezni tehát az emigráláshoz való jogok gyakorlásában az, hogy nem kötelező vele élni. Magyarul nem abban van a kihívás, hogy másiknak megtiltsa a helyváltoztatást, hanem mindenkinek lehetősége legyen otthon maradni és méltó körülmények között élni.

Fordította: Rácz Tibor

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmes megjelenése miatt. A folyóirat következő száma húsvét ünnepére jelenik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 800.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 600.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1200.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- 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
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve
1999. 2. Isten az Atya
1999. 3. Clementissime Pater...
1999. 4. Fides et Ratio

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Jubileumi könyvajánlat

A 2000. év – kettős millennium:
Jézus Krisztus születése második,
a keresztény Magyarország első ezredfordulója,
páratlan történelmi egybeesés!
A kettős jubileumot nekünk, magyaroknak
különösen emlékezetessé kell tennünk.

Ennek jegyében az ***Ecclesia*** és a ***Mikes Kiadó*** közös vállalkozásban adja ki
A MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE
című jubileumi emlékkönyvet.

A **MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE**
részletesen összefoglalja népünk egyháztörténetét,
elkezdve a magyarság és a kereszténység első találkozásaival,
bezárva a jubileumi Szentév eseményeivel.

A történelmi tanulmány a tudomány szigorával, de olvasmányosan ismerteti Szent István munkásságát, alapításait, az újjászervező Szent László érdemeit, az építő XII. és az újraépítő XIII. századot, az Anjou-kor kereszténységét, a Mohács előtti időt, a püspökségek, szerzetesség helyzetét a három részre szakított hazában, a barokk újjáépítést a jozefinizmussal, a reformkor és dualizmus küzdelmeit, a századelő magyar Egyházát, a két világháború alatti nehézségeket és közötti virágkort, a szocializmus alatti üldöztetést és túlélést, és a pápalátogatásokkal is megbecsült újjáéledést. Az album képei bemutatják a történelmi Magyarország érseki és püspöki székhelyeit, a legszebb templomokat és kolostorokat Szombathelytől Gyulafehérvárig, illetve Szepeshelytől Zenggig.

* * *



A MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE című emlékkönyv szövegét **Török József** egyháztörténész írta, aki tanulmányait Budapesten, majd Párizsban, a Sorbonne Egyetemen végezte. Jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanszékvezető tanára, jól ismert az olvasók, rádióhallgatók és televíziónézők körében, ezt igazolja a Magyar Rádiótól kapott nívódíja, és számos történelmi témájú könyve:

- **A magyar föld szentjei**
- **Péter vándorúton**
- **Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon**
- **Egyetemes egyháztörténelem**
- **Pálosok**
- **Bencések**
- **Máltaiak**
- **A 350 éves Központi Papnevelő Intézet**
- **Pázmány Péter Katolikus Egyetem**
- **A Hittudományi Kar története**
- **A kalocsai érsekség évezrede**

A MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE mintegy 180 nagyméretű színes fényképét **Legeza László** készítette, aki nyolc könyvben Török József szerzőtársa. Elkötelezett híve a Kárpát-medence történelmi, kulturális és keresztény emlékhelyei megörökítésének. Fotókiállításai voltak Ungváron, Solymáron és a Budapesti Kongresszusi Központban.



Rendelje meg

A MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE című jubileumi emlékkönyvet!

A bolti ár (5946 Ft) helyett most kedvezményesen,
4990 Ft-ért megkaphatja, ha megrendelését
2000. február 29-ig
eljuttatja a Kiadó címére,
és nyilatkozatot tesz, hogy a postai úton megküldött könyvet
utánvéttel átveszi, az árát – 4990 Ft egységáron – az átvételkor kifizeti.

A számlát mellékeljük a könyvhöz!
A postaköltséget nem a megrendelő viseli, hanem a Kiadó vállalja magára.

* * *

A Kiadó címe:

MIKES KIADÓ
BUDAPEST
Rómer Flóris u. 4.
H-1024

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) – David L. Schindler (dir.)

Arab: *Al-Ligâ: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Catolica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) – Alberto Espezel (dir.)

Brazil: *Revista international católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janiero) – Estevao T. Bettencourt (secr.)

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) – Fernando Moreno (dir.)

Cseh: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)

Horvát: *Svesci Communio* (Kščanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) – 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* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) – Maximilian Grenier (dir.)

Olasz: *Rivista Internacionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.)

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

Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)

Ukrán: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

1999.

VII. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Peter HENRICI:
Fides et Ratio –
a harmadik évezrednek szánt enciklika 3

Joseph RATZINGER:
Hit, igazság és kultúra
Gondolatok a Fides et ratio
enciklikával kapcsolatosan 19

Louis BOUYER:
Az első szír templomok 41

Jean-Claude HUOT:
Európa a menekültekkel szemben:
az emberi jogok és az államérdek közt 51