

XIX. évf. 2011/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Demokrácia

- JEAN-ROBERT ARMOGATHE • A Katolikus Egyház és a demokrácia
- GIUSEPPE REGUZZONI • A civil vallás nacionalizmus
és globalizmus között
- HERBERT SCHLÖGEL • A demokrácia az erényekből
és az erényekkel él
- CHRISTOPH SHÖNBORN • Idegen test vagy gyökér?
- ERWIN TEUFEL • Hogyan jobbítsunk Európa állapotán?
- TÖRÖK CSABA • Megszabadított szabadság
- PUSKÁS ATTILA • Krisztus és a Lélek kapcsolata

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIMERATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

Winston Churchill megnyerte ugyan a II. világháborút Anglia számára miniszterelnökként, de az első, háborút követő demokratikus választáson elbukott. A győztes személyéből, politikájából nem kértek többé az angolok. Állítólag ekkor mondta: „A demokrácia a legrosszabb politikai rendszer, de eddig jobbat nem találtak fel.”

Akár mondta, akár nem, mi magyarok rendelkezünk némi történelmi tapasztalattal a demokráciát illetően.

Az I. világháborút követően magát demokratikusnak kikiáltó politikusok maroknyi csapata kaparintotta meg a hatalmat, s a hónapokig tartó, egyre fokozódó káosz elvezetett a proletárdiktatúrához, ami sok száz emberéletet követelt.

Bár gyorsan a történelem sülyesztőjébe került a vörös-véres csapat, sikeresen előkészítette a talajt a nemzet megcsonkításához, az ország kétharmadának elcsatolásához, a trianoni békediktátumhoz.

A magyarok másodszor a szovjet hódító csapatokkal érkező politikusoktól kényszerültek leckét venni demokráciából. 1945–1948 között csak látszatdemokrácia volt annak ellenére, hogy százalékarányban a hatalom a tényleg demokratikus eszméket követő pártokat illette volna meg. A „demokratikus kisebbség” a szovjetek őket támogató jelenlétét kihasználva elfoglalta a demokrácia különböző színtereit, majd erőszakosan kivitelezett változásokkal megteremtette a „népi” demokráciát, aminek szenvedő alanya volt másokkal együtt a mai társadalom idősebb nemzedéke.

A demokrácia 1989–1990-ben újabb találkozóra hívta a magyarokat, ám az elmúlt húsz év alatt is sokszor felmerült a kérdés: tényleg ez a demokrácia?

A demokratikus intézmények működnek, ám a pénzvilág saját törvényei globális erejüknél fogva felülírják a helyi demokráciákat szerte Európában.

Az Egyháznak van elképzelése, világosan megfogalmazott tanítása a demokráciát illetően.

A *Communio* jelen száma többnyire a demokráciát értelmező, elemző tanulmányt tartalmaz. Nem tekinthető véletlennek, hogy idén tavasszal Esztergomban, a folyóirat nemzetközi szerkesztőségének ülésén erről esett a legtöbb szó.

A Szerkesztő

A Katolikus Egyház és a demokrácia¹

A Katolikus Egyház két évezredes létezésre tekint vissza: ezt az időbeni folyamatosságot nehezen lehet kétségbe vonni. Húsz évszázad folyamán számos politikai rendszerrel szembesült; Közép-Itália mindig ingatag és bizonytalan területi bázisára támaszkodva sikerült megőriznie függetlenségét és túlélni azon birodalmak bukását, amelyeknek soha nem volt hajlandó alárendelődni. Választáson nyugvó világi monarchia – lévén államfő Róma püspöke –, kimunkált jogi *corpus* irányításával, pragmatikus módon valamennyi kormányzási formával megfért. „Az Egyház – írta XIII. Leó pápa 1888-ban, a *Libertas* kezdetű enciklikájában – nem vet el egyetlen kormányzási formát sem, feltéve, hogy önmagukban alkalmasak legyenek a polgárok javának előmozdítására.”

A Katolikus Egyház politikai tanítása gazdag, ókori, középkori és legújabb kori *corpus* révén hozzáférhető. A XII. század egyik legfontosabb szerzőjének, Jean de Salisburynek, az angol kancellár, Becket Szent Tamás barátjának és titkárának az írásai megérdemlik az újra olvasást és a fölöttüki elgondolkodást (ide értve a nagy, elégikus költeményt, az *Entheticumot*, amely versbe szedve és számos, nehezen azonosítható utalással kísérve előadja politikával kapcsolatos gondolatainak *corpusát* – együttesét). Jean de Salisburynek (aki Chartres püspöke volt) *Policraticus* címet viselő művét V. Károly francia király kérésére 1372-ben franciára fordították. A jelen kort XIII. Leó pápa 1891-es, *Rerum novarum* kezdetű enciklikája uralja. Ez rendkívül jelentős szöveg, amelyben többek között azt állítja, hogy „egy törvény annyiban érdemel engedelmisséget, amennyiben megfelel a józan észnek és Isten örök törvényének” (betű szerinti idézet Aquinói Szent Tamástól, *Summa*

¹ Elhangzott a párizsi Morális és politikai tudományok akadémiján 2010. június 7-én, „A demokrácia” témát kibontó sorozat keretében.

theologiae I–II,q.93,a.3). A *Rerum novarum* egymást követő évfordulói fontos enciklikák közrebocsátására adtak alkalmat, lásd II. János Pál *Centesimus annus* kezdetű enciklikáját (1991).

Meg kell említeni a II. Vatikáni Zsinat által jóváhagyott szövegeket, azok beépülését a Katolikus Egyház Katekizmusába valamint a szerény címet viselő, fölmérhetetlen jelentőségű műveit, ami az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma (2005). Ennek szövege kerül az alábbiakban idézésre. A *Compendium* a kormányzás különösen alkalmas formájának tartja a demokráciát, akár monarchikus, akár köztársasági keretek között. II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű enciklikájából merít.

Ezt az értékelést egy meghatározás és két következmény kíséri.

„Az Egyház nagyra értékeli a demokrácia rendszerét, mint olyan rendszert, amely biztosítja a polgárok számára a politikai döntésekben való részvételt, garantálja a kormányozottak számára, hogy maguk válasszák meg és ellenőrizzék vezetőiket, amint azt is, hogy ha szükségesnek látszik, békés úton le is váltsák őket” (406).

Érdemes megfigyelni a meghatározás visszafogottságát: rendszerről beszél és nem a kormányzás egyfajta módjáról. Egy intézmény működéséről van szó, ami egyaránt alkalmazható monarchiák és köztársaságok esetében. Tehát rendszerről van szó, amely a polgárok részvételét biztosítja a politikai választásokban. Régi szabály alkalmazása ez, VIII. Bonifác pápa nyolcvan-nyolc regulája közül a 29. („*quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*”), ami csupán emlékeztet Ulpiusnak (†228) a *Digesta* című műve kezdetére. A római jogászok szentenciáinak rendszerező gyűjteménye a VI. században készült Jusztinianosz császár (482-565) parancsára („*Quod omnes tangit omnibus approbatur*”: *Digesta*, 1,1,1,1). Természetesen az *omnes* a polgárra utal, a politikailag pontosan körülírt társadalmi osztály tagjára. A *Compendium* szövege utána a kormányozottokról beszél.

A politikai döntésekben történő részvétel – amiről itt szó van – lehet közvetlen vagy közvetett: a kormányozottak fölött vannak a kormányzók. A demokratikus rendszer biztosítja a részvételt, valamint a zavartalan működést: megválasztani és ellenőrizni a kormányzást gyakorló személyeket, és békés módon biztosítani a leválthatóságukat. A váltás-váltakozás a demokratikus rendszer velejárója. Ez az általános megfogalmazás tűnhet optimistának és mindenestre meggondolatlannak. Ismertünk „népi demokráciákat”, amelyek gyakorlata alaposan eltorzította az elméleti meggondolásokat. A vizsgált szövegrészhez két következmény tartozik, az elsőt „ezért” vezeti be:

„Ezért nem lehet helyeselni olyan zártkörű vezetői csoportok létrejöttét, amelyek az államhatalmat saját érdekeik vagy ideológiai céljaik megvalósítására használják.”

Tehát a demokratikus rendszer betegségről van szó: zártkörű csoportok az államhatalmat kisajátíthatják, pontosan meghatározott cél, érdek vagy ideológia miatt. A megállapítás egyaránt vonatkozik a személyi diktatúrákra (Afrika és Közép- meg Dél-Amerika) és Közép-Európa, Kelet-Európa, valamint Távol-Kelet totalitárius rendszereire. Ez valamennyi diktatúra elitélése. IV. Henrik meggyilkolása című művében Roland Mousnier a zsarnokgyilkosság történelmi tanáról szól. A XII. században Johannes Salisbury a *Policraticus* oldalain ütközteti a herceget, *qui legibus regit*, a zsarnokkal, *qui violenta dominatione populum premit*. Közismert a katolikus tanítás, amely különbséget tesz a bitorló zsarnok és a gyakorló zsarnok között; soha nem fogadta el, hogy egy magánszemély saját kezdeményezésre és előzetes testületi elítélés nélkül megölhetné a gyakorló vagy a bitorló zsarnokot. Luther Mártonnak ez volt az álláspontja, Kálvin János már elképzelt olyan helyzetet, amikor (Isten) szolgálai közül néhányat arra indít, hogy az igazságtalanul elnyomott népet a balsorstól megszabadítsa (*Institutio religionis christianae*, IV. könyv, XX. fejezet: A polgárok kormányzásáról). Bár a jezsuita moralisták a humanista hagyomány (Machiavelli, Montaigne barátja, La Boétie, és a Brutust dicsérő Erasmus) alapján elismerték a zsarnokgyilkosság jogosultságát, a római tanítóhivatal mindig hű maradt a békés megoldásokhoz és a mártírságra vezető passzív ellenálláshoz.

„Valódi demokrácia csak jogállamban és az emberi személy helyes értelmezése alapján lehetséges.”

Ez a második kiegészítés pontosítja a demokrácia szót egy jelzővel: a valódi demokrácia (ami egyúttal azt is jelenti, hogy az előző mondatban említett rendszerek nem autentikusak. A jogállamiság megköveteli az érvényben lévő törvények tiszteletben tartását (*princeps qui legibus regit*). De az is szükséges, hogy mindez az emberi személy hiteles fogalmára alapozzon. Itt lép be a szubszidiaritás fogalma. *Madame Delsol*² kimutatta ennek a fogalomnak a gazdagságát, sokféle jelentését. Itt csak az egyházi használatára utalunk, a XIX. században jelent meg. Főként a közelmúlt pápai és a II. Vatikáni Zsinat használták. A Katolikus Egyház Katekizmusában tekintélyes helyet foglal el (1883–1885, 1894. és a 2209. paragrafusok). Olyan elv, amit az Egyház a társadalmaktól elvár. Az 1985-ös évi rendkívüli szinódus újra főlemlegette

² DELSOL, Ch., *L'État subsidiaire*, Paris, PUF, 1992 és *Le Principe de subsidiarité*, Paris, PUF, 1993.

alkalmazását az Egyházban, és komoly tanbeli vizsgálat alá vetette. (Erről beszélt Castillo Lara bíboros a katolikus kánonjogászok XII. nemzeti kollokviумán 1993-ban.)

Egyébként kétféle szubszidiaritást lehet megkülönböztetni: egy leszálló (*descensens*) jellegűt, amely esetében a felsőbb hatalmi körök hagyják rendben érvényesülni a lépcsőzet alacsonyabb fokozatain állókat; ezt negatívnak is lehet nevezni, mert a felsőbb hatalmi körök csak a keretet adják. Másrészt, létezik egy felszálló (*ascendens*) jellegű, amikor fentről kipótolják az alsóbb fokozatok hiányosságait, tehetetlenségeit, ezt pozitívnak lehet minősíteni. A legszilárdabb katolikus hagyomány a leszálló jellegű szubszidiaritást támogatja, ennek alapeszméje az egyén mint személy elsőbbsége (főként II. János Pál pápa hangoztatta). Már XI. Piusz pápa 1931-ben kiadott, *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikája világosan megfogalmazta a szubszidiaritás lényegét:

„A viszonyok változtával sok olyan föladatot, amelyeket korábban kisebb közületek végeztek, később már csak nagyobb közületek láthatnak el; mégis mindenkor változatlanul igaz marad a társadalombölcselet kiválóan fontos alapelve, amelyet sem bolygatni, sem kétségbe vonni nem szabad: amit az egyes ember önmaga a saját erejével elvégezhet, nem szabad a társadalmi tevékenység körébe utalni, s hasonlóképpen amit kisebb és alacsonyabb-rangú közületek elintézhetnek, azt nagyobb és magasabb közület jogosan nem vonhatja a maga hatáskörébe, mert nagy kárral jár és a helyes rendnek teljes fölborítása. Hiszen a társadalmi beavatkozásnak mindig az a természetes célkitűzése, hogy kisegíteni akarja a társadalmi test egyes tagjait, nem pedig tönkretenni vagy fölszívni.

Az államhatalom tehát engedje át a kisebb közületeknek a csekélyebb fontosságú ügyeket, amelyek őt amúgy is csak elvonják a lényegesebb kötelességektől. Így szabadabb, erősebb és mozgékonyabb lesz azoknak az ügyeknek intézésében, amelyek kizárólag az ő illetékességéhez tartoznak, mert csak ő tudja elintézni irányítással, ellenőrzéssel, hatalommal és kényszerítéssel, amint a körülmények és szükségletek kívánják. Legyenek meggyőződve az államférfiak, hogy minél inkább érvényesül a társadalmi közületek helyes rangfokozata a *kisegítés* társadalombölcseleti elvének lelkiismeretes követése által, annál nagyobb a közhatalom tekintélye és hatályossága, annál boldogabb és megalégedettebb az állam.”

Említésre méltó, hogy a *Compendium* igyekszik meghatározni a „valódi demokrácia” fogalmát. Nem csak a törvények forma szerinti tiszteletéről van szó, hanem „azon értékek meggyőződésből elfogadásának gyümölcse, amelyek a demokratikus eljárásokat ihletik”. Ezek a következők:

1. Minden emberi személy méltósága.
2. Az emberi jogok tiszteletben tartása.
3. A „közjó”, mint a politikai élet szabályzó kritériuma és célja, rendeltetése.

A *Compendium* szerzői II. János Pál *Centesimus annus* és az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikáiból merítve emlékeztetnek, hogy a demokrácia alapvetően rendszer, s mint ilyen, eszköz és nem cél.

„A demokrácia lényege szerint rend, és mint ilyen, eszköz, nem pedig cél. Erkölcsi jellege nem magától adódik, hanem az erkölcsi törvényhez fűződő viszonyától függ, amelynek, mint minden más emberi magatartásmód esetében, alá kell magát vetnie, azaz céljai, amelyeket követ és eszközei is erkölcsiségétől függenek.” (*Compendium*, 407)

A Katolikus Egyház, ilyképpen megfogalmazván a demokráciát, foglalkozott annak működésével. Ha a demokrácia a hatalom ellenőrzése arra illetékes személyek által, ez az ellenőrzés különböző módokon történhet. A leggyakoribb a megszavazott többség. A Katolikus Egyház bölcs tanácsokat ad, mert a többség nem mindig jelenti az igazság birtoklását. A *Syllabus* (60. tézis) révén IX. Piusz pápa már 1864-ben elítélte a következőt: „A tekintély ereje nem más, mint nagyszámú anyagi erő összessége.”

„A demokratikus államban – mondja a *Compendium* –, ahol a döntéseket rendszerint a közakarattal választott képviselők többségi alapon hozzák, a kormányzatra az a kötelezettség is hárul, hogy országuk közjavát ne csupán a többség által meghatározott irány alapján szabják meg, hanem legyenek tekintettel a civil közösség minden tagjának tényleges javára, ideértve a kisebbségi helyzetben lévőkét is.”

A kisebbség jogainak biztosítása annál is fontosabb a Katolikus Egyház számára, mert valamely kormány végcélja nem a népesség egy részét szolgálni – bármilyen fontos is legyen –, sem egyedül a közjót; a társadalom közjója, az Egyház társadalmi tanításának alapfogalma, nem önmagában cél. Csak annyiban érték, amennyiben az emberi személy végső céljainak beteljesedését, vagy az egész teremtett mindenség közjóját szolgálja (170. paragrafus). A Katolikus Egyház ilyen értelemben egyetlen kormányzási rendszert sem részesít előnyben. Úgy véli, hogy a Szentírásban található tíz parancsolat „az élet felülmúlhatatlan útja és tartalmazza a természet törvény tökéletes megfogalmazását” (22. paragrafus). Számos összetevő ebből az alapelvekből származik, és a kormányzás demokratikus rendszere tűnik legalkalmasabbnak, amelyik a legkevesebb kívánnivaló mellett tölti be hivatását. II. János Pál pápa kifejezésével élve, a „bűn struktúrái” uralják az emberek és a népek

közötti kapcsolatokat. A szabadság keresztény gyakorlatának kell azokat átalakítani a „szolidaritás struktúráivá”, mert csak ez teszi lehetővé az igazi szabadságot, annak megélését, gyakorlását.

Könnyű lenne azt mondani, hogy az Egyház, bár az évszázadok során közeledett a demokráciához, de el nem fogadta, és ez a közeledés megalkuvásból vagy alkalmazkodásból fakadt. Miként lehetne a demokráciát összeegyeztetni az egyeduralkodók „isten jogainak” teóriájával? Először is le kell szögezni, hogy ezeket a teóriákat leggyakrabban maguk az uralkodók vagy a nekik alárendelődők hangoztatták, és kevésbé az Egyház. Másodsorban az Egyház különböző rendszerű országokban volt és van jelen, feladata annak megfogalmazása, hogy a modell az emberek társas természetén alapuljon. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1992) és *Az Egyház társadalmi tanításának Kompendiuma* (2009) tarsusi Pálra (vagyis Szent Pál apostolra) és a XIII. században élt Aquinói Szent Tamásra hivatkozik. „Minden törvény a közjót segítse (STh I–II.q.90,a.2).” „Az igazságosság megköveteli azt, hogy mindenki a saját javait és jogait élvezhesse: ezt lehet a szeretet minimális mértékéként tekinteni” (391. paragrafus).

Quod omnes tangit... Az *omnes* szó a személyek különböző kategóriáit jelzi, de az alapelv ugyanaz maradt és gyakorlati alkalmazása is, hosszú idő óta, olyan összefüggésben, ami teljesen idegen a demokráciától: a szerzetesrendekről, történetesen Szent Benedek regulájáról van szó. A nyugati szerzetesség atyja a közösségi életet nem a családi élet mintájára, hanem politikai modell alapján szervezte meg. A monostor nem a városon kívül van, hanem minden város modellje, mi több, a város szíve. A közösségi élet az ég polgárainak élete és a működési szabályok a konzultálás demokratikus rendszerét követik. „Az apát semmit se tanítson, rendeljen vagy parancsoljon, ami az Úr törvénye ellen van.” (Regula II,4). Ez meglehetősen behatárolja az apát kormányzási kezdeményezéseit. Másrészt, „Legyen szilárdan meggyőződve, hogy az ítélet napján mindezekről a lelkekről számot kell adnia az Úrnak, s azonfelül mindenestre a saját lelkéről is.” (Regula II,38)

Léo Moulin belga szociológus (1906–1996) igyekezett leírni a szerzetesrendek „politikai” berendezkedését („szervezeti szabályait” – a ford. megj.) 1964-ben³. Tanulmányozta a szabályzatokat, konstitúciókat, az előljárók választásának módjait, a választási technikák forrásait 1789-től, a hivatal alóli fölmentéseket, az adminisztrációt, a tekintély szisztémáját. Eredményekben gazdag tanulmányából csak azokat a jellegzetes vonásokat idézzük, amelyekre a különböző rendek esetében a figyelmet fölhívta. A bencéseknel

³ MOULIN, L., *Le monde vivant des religieux*. Paris, 1964.312.

a föderáció kérdésköre kíván nagy körültekintést. A cisztercieknél – minden világi előzmény nélkül – a képviseleti és tanácskozó testület létrehozásával rendkívül hasznos és utánzott modell született. A domonkos rendiek konstitúciója egyedülálló, mert többfórumos szisztémát ír le: „a közösségi és személyekhez kötődő tekintélyek bölcs egyensúlyával, az egyszerű szerzetesek (bázis) és a vezetésben részt vevők (káderek) váltakozásával, demokratizmusával az alkotmányos jog igazi katedrálisát hozza létre” – írta róla 1966-ban P. Vicaire, a dominikánus történész, Moulin könyvét ismeretve az *Annales* hasábjain.⁴ Moulin némi maliciózussággal kimutatta, hogy a jezsuiták konstitúciója előre vetíti és több pontban megvalósítja a Léon Blum⁵ által írt könyv, *La Réforme gouvernementale* (A kormányzás reformja) főbb, *desiderata* elnevezést viselő pontjait, kiegyensúlyozott, elnöki rendszert javasolva.

Utolsó megjegyzés, hogy elébe menjünk a természetes ellenvetésnek. Na, és a *Syllabus*? IX. Piusz pápa nem ítélte el a demokrácia tévedéseinek egész sorozatát? Először, nincs szó benne a demokráciáról, kivéve a hatvanadik tévedést, amelyet már említettünk: „A tekintély ereje nem más, mint nagyszámú anyagi erő összessége.” Ez a tévedés kivonat az 1862. június 9-én mondott *Maxima quidem* kezdetű beszédből, amely a 80. elítélt tétel közül húsz-egynéhányat tartalmaz. Félix Dupanloup orléans-i püspök (1802–1878) ezzel kapcsolatban mondta: „egyedül a szám még nem teremt jogot”.

Az utolsó elítélt tétel (80.) azt hangoztatja, hogy „a római pápának lehet és kell a haladással, a szabadelvűséggel és az újabb polgáriasodással összebarátkoznia és egyezkednie.” A *Syllabus* ezt a *Iamdudum cernimus* kezdetű beszédből (1861. március 18.) vette át, természetesen itt is, ott is elítélően szerepel. Figyelembe kell venni a szövegkörnyezetet: az itáliai egység-mozgalmat, melynek akadálya az Egyházi Állam, és a folyamatosan támadott Római Szentszék, a pápaság ellenállását. Százötven év távlatából elmondható, mekkora szerencse, hogy a pápa nem kezdett egyezkedni az éppen akkor divatos eszmékkel.

Az eddig áttekintettekéből tehát mi következik? Először is a tekintély mint morális erő szükséges. „A nép nem tömeg” – mondta XII. Piusz pápa (1944. karácsonyi rádiós üzenet), „ha egy demokratikus állam kiszolgáltatná magát a tömeg kénye-kedvének, az egyenlőség egyenlődiséggé válna.” Lehetetlen volna túlélni – fejezi be a pápa – „egyrészt a demokrácia látszat-ragyogásától

⁴ *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21.v. 2, 1966, 447-448.

⁵ Léon Blum, francia szocialista politikus, miniszterelnök 1936–1940 között.

megcsalt áldozatok a maguk naivitásában nem találhatnak rá a demokrácia lényegére, másrészt azok, akiknek intézmények és pénz áll rendelkezésükre, maguknak kivételezett helyzetet biztosítanak, sőt feltétlen hatalmat.” Ezek a gondolatok 1944 karácsonyán fogalmazódtak meg, amikor Európa tanúja volt a tömegdemokráciák által okozott háborús pusztításoknak, sőt több mint tanúja, szenvedő alanya.

A katolikus tanítóhivatal sokszor ismételte, hogy „a munkaszerződést egy társadalmi szerződésnek kell kísérnie (XI. Piusz: *Quadragesimo anno*, XII. Piusz többször, *Compendium* 273. paragrafus). A demokrácia nem csak politikai valóság, kormányzási szisztéma: a hiteles demokrácia gazdasági realitás a javak igazságos szétosztása érdekében. Az Egyház társadalmi tanításának veleje: a gazdaságot soha nem szabad elválasztani a politikától. Ezért támogatta VI. Pál pápa a demokratikus rendszerek megerősítését, mint a népek fejlődésének nélkülözhetetlen feltételét. XVI. Benedek pápa az ingyenességben (II. János Pál az ingyenesség ökonómiájáról beszél) „a gazdaságos demokrácia konkrét formáját” látja (*Caritas in veritate*, 38.).

„A jó kormányzás – írja *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (2213.) – nem korlátozódik jogaik garantálására és kötelességeik ellenőrzésére, valamint a szerződések betartására. Az alkalmazók és alkalmazottak, a vezetők és polgárok közötti igazságos kapcsolatok föltételezik az emberi személyek méltóságának megfelelő természetes jóakaratot, melynek lényegéhez tartozik az igazságosság és a testvériség.” A szabadságtól és az egyenlőségtől elválaszthatatlan testvériség nagyrészt holt betű, írott malaszt maradt a modern társadalmak legtöbbszörében, és ennek hitelesebb megvalósítását (a civil barátságot – szép kifejezés!) a *Compendium* szorgalmazza. XVI. Benedek pápa mondja: „a szeretet az igazságban minden személy és az egész emberiség igazi fejlődésének lényegi, lendületes ereje (*Caritas in veritate*, 2009); vagyis minden demokratikus társadalom hiteles és valóságos előrevívője.”

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

A SZERZŐ 1947-ben született, 1976-tól papként működik Párizsban, a Sorbonne – EPHE professzora, a *Communio* alapításától szerkesztő-bizottságának tagja.

A civil vallás nacionalizmus és globalizmus között

I. RÖVID TÖRTÉNETI BEVEZETÉS

Az ókori kultúrákban a „civil vallás” kifejezés egyszerűen tautológia volt. A vallás összeköti [*lega*] az embereket az istenivel, s ily módon az embereket egymás között. A vallás tehát lényegi eleme a közösségi „köteléknek” [*legame*]. Az etimológiai hagyomány, amely a „*re-ligare*”-ből eredezteti a „*religio*”-t, eléggé késői, és a latin egyházatyák, mindenekelőtt Lactantius és Ágoston ezzel azt kívánták helyesbíteni, amit Marcus Tullius Cicero írt. Ez utóbbi szerint a szó a „*re-legere*”, újra olvasni kifejezésből eredt volna a vallás szó, vagyis jelentése: elmélyíteni, megfontolni.¹ Mindazonáltal Lactantius olvasata² egyáltalán nem áll messze Cicerótól, s igaz az is, hogy Ágoston – aki a *Retractationes* I, 13-ban a „*religare*” elméletét tartja – a *De civitate Dei* X, 3-ban a Cicero által javasolt szóértelmezéshez kapcsolódik. A vallás a megfontolás révén köt egybe. Ez nem olyan kapocs, mint a többi: ez olyan kapocs, amely meghatározása szerint meghaladja a többit.

A keresztény középkor, amikor „*respublica christiana*”-ként vagy „*societas christiana*”-ként határozta meg önmagát, formális szinten nem távolodott el nagyon az ókori modelltől, jóllehet épp a nyugati középkorban játszódtott le az a „forradalom”, amely a szekuláris és a szakrális területek teljes elkülönítéséhez vezetett.

Olyan folyamat ez, amely a keresztény kultúrán belül játszódtott le, s amelynek kezdete a kereszténységben keresendő. Ez ugyanis – más vallásokkal ellentétben – mindig is tudatában volt az állammal való viszonyában fennálló bizonyos mértékű feszültségnek, ahogyan azt a jól ismert evangéliumi maxima is tanúsítja: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (Mt 22,21).

¹ *De natura deorum* II, 28.

² FILORAMO, G., *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1997, 286 (Lactantius idézett szövegrészlete eredetileg itt található: *Divinae institutiones* IV, 28).

A Római Birodalmon belül a kereszténység viszonylag későn, az üldözések korszaka után nyerte el az állami hatóságok általi elismerést, amikor a hagyományos állami berendezkedésre leselkedő veszélyt láttak benne.

A Szent Római Birodalom korában hivatalosan a keresztény vallás alkotta a politikai berendezkedés alapját, amely folytatódott és elmélyült az ottói *renovatio imperi*iben, vagy az olyan „radikális” kifejtésekben, mint Dante Alighieri *De Monarchiája*.

A középkori Birodalom politikai rendje tehát vallásos volt: szakrális rendről volt szó, amely felölelte úgy a lelki, mint a világi létezés minden területét. A császár és a pápa nem két „rend” – a szekuláris és a lelki – képviselője volt, hanem eltérő *munera* és *officia* hordozói az egyetlen *respublica christiana* keretein belül. A Birodalom mint *respublica christiana* a (Római Birodalommal és annak intézményeivel való) folytonosság tanítása és egy teológiai meghatározottság, pontosabban szólva egy meghatározott történetteológia szerint helyezte el önmagát a történelemben:

„Ennek a *respublica christianának* az egysége az *imperiumban* és a *sacerdotiumban* bírta megfelelő hierarchikus rangjait, a császárban és a pápában pedig látható hordozóit. A Rómához való kötődés az ókori térbeli meghatározottságok folytatását jelentette, amelyeket a keresztény hit folytatott. A középkor története épp ezért egy Rómáért, és nem Róma ellen vívott harc. (...) A keresztény birodalom lényegi ismertetőjegye nem az volt, hogy ez egy örök királyság, hanem az, hogy mindig szeme előtt lebegett önnön vége és az adott eónnak a vége, s ennek ellenére mégis képes volt történelmi hatalmát gyakorolni. A döntő fontosságú és történelmi szempontból fontos fogalom, amely folytonossága alapjait képezte, a »fékező erő« [Aufhalter], a *kat-ekhón* volt. A »birodalom« itt azt a történelmi hatalmat jelenti, amely képes feltartóztatni az Antikrisztus eljövételét és az adott eón végét: egy *qui tenet* erő, hogy Szent Pálnak a tesszalónikai hívekhez írt második levelét, annak is második fejezetét idézzük. A birodalomnak ezt a gondolatát megtalálhatjuk az egyházatyáktól vett számos idézetben, leginkább a frank és ottoniánus korszak német szerzeteseinél (...) freisingi Ottó kijelentéseiben és más korabeli dokumentumokban, egészen a középkor végéig”.³

³ SCHMITT, C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello »Jus publicum europaeum«*, Adelphi, Milano 1991, 2k (passim) [eredeti kiadás: *Der Nomos der Erde in Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974]. A Római Birodalommal való intézményes folytonosság elméletének megerősítésére Schmitt idézi: ROSENSTOCK, E., *Die europäischen Revolutionen*, Jena 1931, 69; újabb kiadása: ROSENSTOCK-HUESSY, E., *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Brendow, Moers 1987.

A vallás és a politika kapcsolatának újfajta felfogását az úgynevezett investitúra-harc kapcsán már a harmincas években felismerte Eugen Rosenstock⁴, amelynek központi kérdése az volt, hogy a császárnak van-e joga kiválasztani – és beöltöztetni – a püspököket és az apátokat. Ez addig nem tűnt problematikus dolognak, amíg a pápa és a császár egy és ugyanazon szakrális rendszer szervei voltak.

Amikor az egyház tiltakozott a császár investitúra-joga ellen, valójában azt a szakrális rendszert is ellenezte, amely annak alapját képezte. Önnön autonómiája és cselekvési szabadsága nevében kezdett eloldódni a *respublica christiana* lelki-szekuláris egységétől olyannyira, hogy a császár tekintélyét a politikai és a szekuláris szférára korlátozta, amelyet a lelki szféra alá rendeltnek tartott.

Ennek az alárendelésnek volt a kifejeződése IV. Henrik 1076-os kiközösítése VII. Gergely pápa által, miután a király megpróbálta letétetni a pápát a Worms-i zsinaton. Ennek az összeecsapásnak a teológiai alapja a két kard elmélete volt, amely elválasztotta a világi hatalmat a lelkitől, s az elsőt a másodiknak rendelte alá (nyitva hagyva annak kérdését, hogy milyen természetű ez az alárendelés).

A „lelki” és a „világi” környezet elkülönítését tehát joggal nevezte Harold J. Berman egy részben Eugen Rosenstock tézisére támaszkodó tanulmányában⁵ „gregoriánus forradalomnak”. A modern nyugati jog abban a pillanatban kezdődik, amikor az egyház kijelenti önnön politikai és jogi függetlenségét a császári politikai hatalom központjával szemben, amely ily módon valamiképpen deszakralizálódik. Ennek a pápai „forradalomnak” volt a következménye a jog két területének az elkülönítése, az egyházjog felbukkanása, de a világi jogi rendszerek (a feudális jog, a kereskedelmi jog, a városi jog stb.) kialakulása is.

2. A FELVILÁGOSODÁS-KORABELI FORDULAT

A „laikus” forradalom azonban a felvilágosodással jut el az érett korra, kidolgozva a vallásról alkotott saját fogalmát, amely mintha egy megkettőződéshez vezetne a hagyományos vallás és a civil vagy társadalmi vallás között.

⁴ Itt elsősorban a *Die europäischen Revolutionen*-re hivatkozom: im., 131–206 (a „pápai forradalomnak” szentelt fejezet: *Die Papstrevolution*).

⁵ BERMAN, H. J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998 [eredeti kiadás: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard UP, Cambridge (MA) 1983].

A „civil vallás” fogalma a maga modern hangsúlyaival Rousseau-tól származik,⁶ aki – felismerve a vallásos jelenség és a politikai szerveződés közötti igen szoros történelmi kapcsolatot – azon fáradozik, hogy meghaladja a hagyományos vallásokhoz kötődő ellentéteket, amelyekben az emberek már nem osztoztak egy szívvel-lélekkel. Célja egy olyan társadalmi erkölcs létrehozása, amely képes újraalapozni és táplálni a társadalmi szerződés tartósságát és ezzel együtt az egyéneknek a társadalmi kohézióhoz való hozzájárulását.

Rousseau számára a civil vallás, amelyre a társadalomnak szüksége van, az általánosan értett vallásosság egy formája a pusztá ész keretei között, amely megelőzi a hagyományos vallásokat és hiteket. Tartalma alapján véve a francia deizmus: létezik egy istenség, aki megteremti a világot és kormányozza azt, az egyén halála után pedig jutalmazza annak jó cselekedeteit és megbünteti a rosszakat, s az állam törvényei iránti szeretetet önt az ember szívébe. Összegezve: a civil vallás gondozza és megőrzi a társadalomhoz tartozás érzését, és a tolerancia gyakorlására indít.

Ennek a vallásnak nincsenek dogmái, kivéve egyetlen „negatív” dogmát: az intolerancia minden szinten való leküzdését. Ezért az „uralkodónak”, akié a feladat, hogy meghatározza a „civil vallás” kereteit és tartalmát, joga és kötelessége, hogy száműzze az államból mindazokat, akik nem fogadják el annak tartalmát.

Világos, hogy abban a pillanatban, amikor a forradalom során a szuverenitás egybeesik a népuralommal, amelyet a kifejezett „általános akarattal” azonosítanak, időről időre – előbb Robespierre-nél, majd kisebb mértékben a Direktórium és Napóleon idején – mindazokra, akik nem fogadják el a „civil vallás” parancsolatait, vagy akikről úgy vélik, hogy áthágták azokat, még ha eltérő módokon is, de a „száműzetés” alapelvét alkalmazzák: „Pas de liberté pour les ennemis de la liberté” – ahogyan Saint-Just ismételte.

A civil vallás tizennyolcadik századi elgondolásának teljes megvalósításához hozzátartozik a Legfőbb Lény forradalmi kultusza. A Forradalom – leg-radikálisabb formájában – nem odahelyez egy civil vallást a Hagyomány vallása mellé, hanem úgy véli, hogy az előbbi helyébe lép az utóbbinak. Nem véletlen, hogy Saint-Just mondatának a legteljesebb értékű összegzését Gracco Babeuf kijelentése nyújtja: „Le christianisme et la liberté sont incompatibles”. 1793-ban járunk, vagyis a forradalmi tragédia kellős közepén.

⁶ *Társadalmi szerződés* (1762), IV, 8.

Egy dolog azonban még nem teljesül be: a civil vallás gondolatának nacionalista átalakulása, amelyet ez az újfajta látásmód magában hordoz és előfeltételez. Az Értelme kultusza tartja össze a Nemzetet, amely – dialektikus módon – úgy gondol magára, mint az egyetemes forradalom bölcsőjére. Valójában a forradalom egy ősi fogalmat alkalmaz – a nemzetet –, ám új, először még történelem-ellenes jelentéssel, lévén hogy még nem tudta felszámolni a felvilágosodott kozmopolitizmus ideológiai felépítményét.

A forradalmi gondolatok francia bajonettek általi „kivitele” időleges támogatásra talált az európai városi polgárság körében, ám elkerülhetetlenül az ellentétes előjelű nacionalizmusok megszületését váltotta ki. A vallás, Tönnies szavaival élve,⁷ mindig is a közösség alapvető alkotóeleme volt, ám önön lényege szerint egyesítette és el is választotta a Szentet és a hétköznapit.

A vallás új formájának – a civil vallásnak – a megszületése egybeesik a nemzet egy új alakjának a megszületésével, amely immár nem szükségszerűen az áthagyományozott vallásban keresi azokat az általános erkölcsi alapelveket, amelyek az alapját képezhetik, hanem bizonyos értelemben már „elég önmagának”.

3. VALLÁS, NEMZET ÉS NACIONALIZMUSOK

Még ha igaz is, hogy a nemzetek olyan régiek, mint a világ, a nacionalizmusok mégis igen fiatal, a XIX. század elejére visszavezethető találmányt jelentek. Jelentős részben egy reakcióról volt itt szó, amely dialektikus módon szembehelyezkedett a forradalmi kozmopolitizmussal, amely egy volt azon eszközök közül, amelyekkel a napóleoni birodalmi politika élt.

Így tehát ha helytálló is az a megállapítás, miszerint a „nacionalizmus” kifejezés már a Francia Forradalom és a napóleoni tapasztalat előtt is létezett (első alkalommal a német Adam Weishaupt, az illuminátusok szektájának alapítója használta, majd Augustin Barruel abbé 1798-as művében, a *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*-ban), mégis csak a XIX. század utolsó évtizedeiben terjedt el általánosan, vagyis akkor, amikor az európai geopolitika terén feltűnt a nemzetállam gondolata, részben az egységes Olaszország és Németország megteremtése nyomán.

A nacionalizmus első megnyilvánulásaival a Francia Forradalom idején találkozhatunk, majd ezt követően a napóleoni katonák által elfoglalt orszá-

⁷ TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Curtius, Berlin 1926 (első kiadás: 1881).

gokban, gyakran a Forradalom katonai és ideológiai terjeszkedésére adott válaszként. Amikor még nem is létezett a nemzetállam, a XIX. századi állam már hajlott arra, hogy ily módon épüljön fel, például a közös nemzeti nyelv bevezetése révén, és minden esetben a születő nemzet és a hagyományos vallás közötti viszony újraszervezését is magába foglalva. Ez a folyamat Itáliában konfliktusos, más országokban, például Lengyelországban egybefogó természetű volt.

A XIX. századi nacionalizmus lényegi (és be nem bizonyított) posztulátuma abban a kijelentésben áll, hogy a nemzetek léteznek, örökkévalók és az emberiség elsődleges felosztását jelentik. A XIX. századi nacionalizmus éppen ezen alapvető elvontsága okán dialektikus értelemben gyermeke a jakobinus és a felvilágosult absztrakcióknak. Az emberi lényt nyilvánvalóan egy adott kultúrához való tartozásában szemlélik, azonban ez a kultúrafelfogás gyökeresen figyelmen kívül hagyja valós történelmi meghatározottságait, és egy eszmeszerű absztrakció köré szervezve ölt formát.

Mivel pedig a nacionalistának az a meggyőződése, hogy a nemzet csakis akkor fejlődhet, ha független állami formában nyer megfogalmazást, a nemzet politikai egysége válik a kivételes és kizárólagos céllá. S mivel a nemzetek az emberiség elsődleges rendszerbe szerveződése, szinte természetlenesnek tűnik a politikailag is felfogott egység megkérdőjelezése, amelynek dogmája az *unitè et indivisibilitè de la Nation* ... (amely nemzetet pedig államként értenek). A nacionalizmus ezáltal a modern civil vallás egy formájává lesz, amelynek megvannak a maga dogmái és parancsai.

Anthony D. Smith *Theories of Nationalism* című művében⁸ négy olyan meggyőződést sorolt fel, amelyek közősek minden nacionalistában, függetlenül történelmi meghatározottságától:

1. Az emberiség természetes módon van felosztva népekre, és minden népnek megvan a maga nemzeti karaktere. Csakis akkor képes harmonikusan fejlődni, ha szabadon kifejezheti ezt. Így képes biztosítani önnön jólétét és belső társadalmi-civil harmóniáját.

2. Ahhoz, hogy a nemzet megvalósuljon, s megvalósítsa ezt a harmóniát, arra van szükség, hogy az egyének azonosuljanak a nemzetükkel, abszolút lojalitást biztosítva számára.

3. A nemzetek csakis saját kormányral bíró államokként valósíthatják meg önmagukat.

4. Ennek folyományaképpen az önmeghatározásra való joguk abszolút és elidegeníthetetlen.

⁸ Duckworth, London 1971.

Tehát minden politikai legitimáció forrása a nemzet. Az állami tekintélynek hozzá kell alakulnia a nemzethez, enélkül elveszíti minden legitimitását.

Másrészt történelmi – és nem ideológiai – szinten, miként azt Ernest Gellner megfigyeli,⁹ nem igaz, hogy a nacionalizmus „a nemzetek újra öntudatra ébredése: vannak olyan nemzetek, amelyek korábban nem léteztek”. Hasonlóképpen Anderson¹⁰ is „képzeltbeli politikai közösség” értelmében beszél a nemzetekről. Ez a meghatározás bizonynyal elfogadható történelmi szinten, tekintettel a különféle nacionalizmusok kialakulására. Hasonlóképpen W. Reinhard: „A zárt nemzetállam, amely a francia forradalomtól kezdve a standard politikai modell lett, nem más, mint kitaláció”.¹¹ A maga részéről Karl Popper, a „nyílt társadalom” teoretikusa is utal a nemzet gondolatának eme képzeltbeli karakterére. Célja ezzel az, hogy relativizálja, ha nem egyenesen megsemmisítse azt a „nyílt társadalom” poszt-nacionalista és globális modelljének a javára.¹² Mint mindig, itt is arról van szó, hogy összekeveredik egy ősi történelmi gondolat – a nemzet – a modern újraolvasással, a nacionalizmussal. Ha ez utóbbi tekinthető is eszmének, a nemzetek azonban mégis csak valóságok, és még ha viszonylagosak is, értéket hordoznak.

Ebben az értelemben lényeges, hogy ne keverjük össze a nacionalizmust a hazaszeretettel, hisz az első kizárólagos, a második viszonylagos és nyitott a többiek hazaszeretete felé. Minden ókori kultúra ismeri a nemzet fogalmát. Mindannyiunkban élnek még legalább iskolai emlék szintjén olyan magasztos megfogalmazások, mint Caesaré a *De bello Gallico* VI. könyvében: „Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus”. A latin *natio* szót nem véletlenül sokféleképpen érthetjük: nép, törzs, hasonló vagy homogén törzsek együttese, és végül nemzet.

Az ókori kultúrák egyikének esetében sem jelöli a *natio* szó egy nép politikai egységét egy állami forma keretein belül, még kevésbé mereven értelmezve e formát. A görögök tudatában voltak annak, hogy egy nemzetet képeznek, de sohasem hoztak létre egyetlen nemzeti entitást, lévén hogy, miként az közismert, poliszokba, polgársági alapú városi közösségekbe szerveződtek. Nemzeti öntudatuk mindenekelőtt a külső támadóval (Perzsiával) szembeni védekezésben fejeződött ki.

⁹ *Thought and Change*, University of Chicago Press–Weidenfeld and Nicolson, Chicago–London 1964, 169.

¹⁰ *Die Erfindung der Nation*, Campus, Frankfurt a.M.–NewYork 1983/2005, 15.

¹¹ *Storia dello Stato moderno*, il Mulino, Bologna 2010, 89.

¹² E kérdés kapcsán ld. még, amit K. Popper *A nyílt társadalom és ellenségei* kezdetű esszéjének keletkezéséről ír: *La biografia »politica«*, in MARCUSE, H.–POPPER, K., *Rivoluzione o riforme? Un confronto*, Armando, Roma 1977, 17k.

A latinok számára a *natio* a születéssel (etimológiailag „születést” jelent), tehát a vérszerinti összetartozással kapcsolódott össze. Ám a fogalom igen hamar kiterjedt a hasonló népekkel való vérrokonságra is, amelyek metaforikusan és allegorikusan egy *foedus aequumot* alkottak Rómával, amelynek alapja a vérszövetség volt. Ez azt jelentette, hogy készen álltak hadi segítséget nyújtani Róma ügyének.

A középkorban és az újkorban a *natio* szó elkezdte személyek olyan kollektivitását jelenteni, akiknek bizonyos közös kulturális, területi és nyelvi, s részben vallási meghatározottságaik voltak (egy volt a hit, de eltérőek voltak a rítusok és a szokások, pl. a védőszentek tisztelete). A Konstanzi Zsinaton (1417) *nationes* szerint szavaztak, elismerve e nagy kollektivitások létét, és ezáltal közvetve ezeknek a politikai formákra való egynemű lefordítását is.

Konstanzban – közvetetten – a nemzet témája összeteláldozott az első nemzetállami formákkal, még ha csak szükségszerű kapcsokról volt is szó. Egyébként ez képezi az alapját annak a korszakolási feltevésnek, amelyet Giorgio Falco javasolt, majd Piero Zerbi is átvett:¹³

„A Konstanzi Zsinaton láthatjuk a középkori egység szétbomlását és egy új Európa megerősödését: ez az abszolút monarchiák, a nemzetállamok Európája. (...) Még ha a pápa elnököl is a zsinaton, az mégis nemzetekre tagozódik. Ezt az elgondolást az egyetemi életből merítették, ahol a nemzetek olyan diákok és tanárok korporatív jellegű társulásait jelentették, akik egy homogénnek tekintett térségből érkeztek. A zsinaton felbukkanó nemzetek tehát az egyetemek új Európájának, de egyszersmind a nemzetállamok Európájának is a kifejeződései, amelyek már kialakultak Európa nyugati részén. A kezdetben négy nemzet van jelen Konstanzban: az itáliai, a francia (amely magába foglalta Lotaringiát és Szavóját is), a német (amely kiterjedt Csehországra és Kelet-Európa minden államára) és az angol (ide értve Írországot is). Egy második pillanatban még hozzákapcsolódott egy ötödik is ehhez az négyhez: a spanyol nemzet”.

Világos, hogy ha Webernek és Schmittnek a modern államról adott meghatározásaiból indulunk ki, a Konstanzban jelenlévő *nationes* még nem jelentik a modern Európa nemzetállamait, valami módon mégis annak alapjait képviselik, bár nem pontos földrajzi határok által kerülnek meghatározásra, hanem egy általános értelemben vett kulturális hasonlóság jellegzetességeit mutatják.

¹³ *Problemi di storia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 235k.

Másfelől pont a XV. századtól kezdve törekednek a nemzetek arra, hogy állami formákban is kifejezzék magukat. Ez a folyamat jelenti a modernitás kezdetét, és arra vezet, hogy a két fogalmat – állam és nemzet – együtt kell elgondolni. A premodern és modern berendezkedések közötti radikális különbség azonban csak nagyon lassan válik megragadhatóvá, és leghamarabb Hobbes politikai gondolkodásával, de mindenesetre a Francia Forradalommal lehet lezártnak tekinteni az átmenetet. A Forradalom juttatja el végső következményeiig a szekularizáció folyamatát, amely a modern állam alapját képezi.

4. A MODERN SEKTORIÁLIS ÁLLAM ÉS A VALLÁS

A modern állam lényegében különbözik a premodern mindennemű politikai szerveződésétől, sőt természeténél fogva, modern lévén szekularizált, s ez jelenti a modernség tulajdonképpeni lényegét. Minden politikai fogalom valójában egy szekularizált teológiai fogalom (Schmitt).

A modern állam tehát olyan hatalmi rendszer, amelynek definíciójánál fogva alá van rendelve minden kulturális, vallási és történelmi elem, amelyek valami módon hasoníthatók a *potestas indirectae*hez. A modern állam a közösség politikai fogalmának felülmúlásaként totális államként gondolja el magát akkor is, amikor a demokráciák sektoriálisként határozzák meg önmagukat.

Szektoralitása ugyanis a *potestas indirectae* történelmi marginalizációjából, s ezeknek a társadalmi elemek szerepkörébe való átalakulásából fakad (Tönnies: a közösségtől a társadalomig). A modern állam, amely többé már nem azonosítja magát a társadalmi közösséggel, liberális formájában különbséget tesz a hagyományos vallások és a civil vallás között, legfeljebb megtűrve az elsőket, és hivatalos szinten csakis a másodikból merítve éltető inspirációt.

Georg Jelinek és Max Weber (és részben Carl Schmitt) szerint a modern állam azért modern, mert 1. egységes állami terület alkotja, 2. egységes állami nép alkotja, 3. egyetlen államhatalom irányítja, 4. igényli és megvalósítja a fizikai erő *ad intra* monopóliumát, 5. legitim módon alkalmazza a fizikai erőt *ad extra* (*ius ad bellum*).

A premodern formákkal ellentétben nem korlátozzák az államot sem felsőbb (pápa, császár), sem alsóbb (rendek, egyéb rétegek) hatalmak. Épp mivel ilyen jellemvonások határozzák meg, a modern állam nemzetállam, vagy legalábbis az akar lenni, és pont ilyenén mivoltában szeretné egy *religio civilis*

révén legitimálni magát, amely (legalábbis részben) egybeeshet a hagyományos vallással, vagy szembe helyezkedhet azzal, és annak helyébe léphet.¹⁴

Maga a nacionalizmus mint a nemzetállam megteremtését vagy egybe tartását szolgáló erő a nemzeti civil vallás eleme. Felléphet egy állam létrehozásának jogos követelményeként, vagy az adott állam kifelé való terjeszkedésének legitimációjaként (irredentizmus). A nacionalizmus – miként W. Reinhard fogalmaz – minden esetben „olyan szimbolikus rendszer, amely tudatosítja az emberek egy csoportjában képességet, különleges értéket tulajdonít a csoportnak, és egyesíti annak tagjait, elhatárolva őket attól a környezettől, amelyben találhatóak”.¹⁵

A nacionalizmus legradikálisabb formájában (különösen a XIX. század elejének politikai romantikájától kezdve) úgy jelenik meg, mint integrális nacionalizmus, és ezáltal vallási konnotációkat ölt (vö. architektonikus és szimbolikus nyelvezetek, s a „Haza oltárának” eszméje és gyakorlata már a Francia Forradalom idején).

A nagy romantikus ideológiáktól kezdve „Isten” olyan köpennyé válik, amely magába takarja és jogossá teszi a nemzetek megalapozását. Ez mutatkozik meg Giuseppe Mazzininál, aki a „nép és küldetés” eszmével lép fel, amelyet egy vallásos s majdnem misztikus nyelvezet itat át, a valóságban azonban mégis teljesen immanens. Az integrális nacionalizmus vallásként törekszik helyettesíteni az Egyházat, vagy a saját tervének szolgálatába állítani azt. Ebben áll az integrális nacionalizmusok „jakobinus” jellege, amiben pont az a vonzó, hogy bizonyosságokból építkező rendszert kínál, egy igazi és valódi *Weltanschauung*ot, amely a hagyományos kötelek és értékek helyébe lép (vagy jobb esetet feltételezve magába építi azokat).

A XIX. századi Katolikus Egyház negatív erkölcsi ítéletet fogalmazott meg az integrális nacionalizmus kapcsán, ahogyan a kollektívizmus ellenében is, amely az egészszel (a nemzettel) szemben relativizálta az emberi személyt, és nem ismerte el az egyén életének az önmagában fennálló és önmagáért való értékét (ez tragikus módon bebizonyosodott abban, amit XV. Benedek pápa „haszontalan öldöklésnek” nevezett).

A nemzet helyes fogalma, miként arra II. János Pál több alkalommal is emlékeztetett, behatol a létezés legmélyebben emberi dimenziójába, a gyökerek és az otthon érzetét nyújtó hely szükségességének szintjére, és nem válik egy mindent magába foglaló és totalitásra törekvő rendszerré. „A nem-

¹⁴ Minderről ld. REGUZZONI, G., *Modernità e secolarizzazione*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2006.

¹⁵ I.m., 87. Részletesebben: *Sotria del potere politico in Europa*, il Mulino, Bologna 2001.

zet joga kapcsán annak a véleményemnek adok hangot, hogy egy nemzet kultúrájának és jövőjének alapjánál nem fedezhető fel semmiféle nacionalizmusnak a »visszhangja«, hanem mindig az emberi tapasztalatnak s az ember fejlődése emberi távlatainak szilárd eleméről van szó”. Így felfogva a nemzetnek semmit sem kell félnie a keresztény esemény és tapasztalat hozzájárulásától, a nemzet ugyanis nem más, mint az „emberek történelme”.¹⁶

5. A POLITIKAI KORREKTSÉG MINT A GLOBÁLIS TÁRSADALOM CIVIL VALLÁSA

A premodern közösségi kapcsolatok válsága és a társadalom oldalára való lényegi eltolódás, amely magával hozta a területi közösségek hagyományaihoz és kultúráihoz fűző eleven kötelek megszakadását, minek folyománnyaképpen az egyén elszigetelnek vagy másokkal csak termelési viszonyban állónak érzi magát, varázslatos fényt kölcsönöz az integrális nacionalizmus látásmódjának.

Társadalmi kapcsolatokat ígér ott, ahol a közösség kapcsolatai meggyengültek; az egyén életét a nemzet életére irányozza, amelyet abszolút és örök fogalmakban gondol el; a kielégülés elemeit juttatja az elnyomott társadalmi osztályoknak (a nacionalizmus mint az elnyomott nép ópiuma: gondoljunk csak a Szovjetunió nagysága utáni nosztalgiára az Orosz Föderáció legszegényebb társadalmi rétegeiben, vagy ugyanerre a jelenségre a nemzeti szocializmusban).

Szembehelyezkedve az elvont kozmopolitizmussal és mondializmussal (ahonnan tulajdonképpen ered), az integrális nacionalizmus „részlegességeknek” titulálja a premodern rendszerek utolsó kulturális maradványait (pl. a népies vallási kultuszt vagy a dialektusokat), s arra törekszik, hogy a kapcsolatoknak a nemzeti közösség szintjére kiterjesztett új formáival helyettesítse őket, jóllehet ez a nemzeti közösség sokkal inkább egy alig kiutatható feszültség, mintsem tényszerű történelmi valóság.

Másrészt a nyílt vagy globális társadalomnak is szüksége van egyfajta civil vallásra, amelyet igen kevés, általában tabu formájában megfogalmazott tiltás jellemez. Ezek lehetőleg a legegységesebb értékekre összpontosítanak. Carl Schmitttel szólva az előbb osztott, majd konfliktusforrássá vált esz-

¹⁶ Az idézett helyeket, valamint II. János Pálnak a keresztény nemzet gondolatához kapcsolódó látásmódjának összegzését ld. CAZZAGO, A., *Anche le nazioni abitano*, in *Communio* nr. 196–197 (2004), 51–61.

mei vonatkozások szüntelen „semlegesítésének” a folyamatáról van szó. A hagyományos vallások helyébe a pusztá észszerűség lép, vagy a pusztá ész keretei között értett vallás, egészen addig, mígnem már csak a lehető legsemlegesebb összetartási pontot keresik a gazdaságban és a technikában.¹⁷

Kétséget kizáróan a fejlődés eszméje az, ami a fenti tömegszuggesztiók közepette az egyik konfliktusközpontból a másikba képes áramolni úgy, hogy közben megőrzi mitikus funkcióját. A nagy technikai felfedezések hatására egyfajta vallásként terjed a XIX. századtól kezdve, de mindenekelőtt a korábbi gazdasági semlegesítés talajában gyökerezik:

„[Már a XIX. században] a mind újabb és megdöbbentőbb felfedezések és hódítások irdatlan szuggesztiója alatt megszületik a technikai fejlődés vallása, amely által minden más probléma megoldódik magától, épp a technikai fejlődés által. Ez a hit magától értetődőnek és kétségtelennek tűnt az ipari országok nagy tömegei előtt: ezáltal átugorták azokat a köztes fázisokat, amelyek tipikusak a vezetői-elit réteg gondolkodására, és ezáltal a csoda és a túlvilág hitének vallása átmeneti lépések nélkül alakult át a technikai csoda, az emberi cselekvés és a természet fölötti uralom vallásába. Ily módon a mágikus vallásosság átvedlik egy igencsak mágikus technicizmusba. Ily módon a XX. század már a kezdetektől fogva nem csak a technikának, de a technikába vetett vallásos hitnek a századaként áll előttünk”.¹⁸

Egy másik elem, amely leginkább a hatvannyolcas mozgalomtól kezdve tűnt fel, az emberi jogok kérdése, amelyeket evolutív módon a haladás mítoszának a fényében értelmeztek, ahogyan azt – épp a relativizmus diktatúrájával kapcsolatban – éleslátó szemmel bemutatta Janne Haaland Matlary.¹⁹ Elgondolásában támaszkodik XVI. Benedek pápa emlékezetes homíliájának egy alapvető fontosságú részletére, amelyet a *Pro eligendo Pontifice* mise keretében mondott el, s amely jól összefoglalja ennek a látásmódnak az (ál) „vallásos” jellegét.

Két kérdés marad nyitva: mi módon kell a keresztény valóságnak szembenéznie ezzel a globális vallással, amely a fejlődés mítoszára és az ember

¹⁷ Schmitt, aki újra utal erre az elméletre *Teológiai politikája* első kötetének 1933-as előszavában, először egy 1929-es, Barcelonában tartott konferencián dolgozza ki téziséit, s ezt követően beilleszti azt *A politikai fogalma* című kötetének 1932-es kiadásába, amelynek sokatmondó a címe: *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen*. Hivatkozva az olasz fordítás alapján: *Le categorie del politico. Saggi di teologia politica*, il Mulino Bologna 1972, 167–183.

¹⁸ Uo., 172.

¹⁹ Olasz kiadás: *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittature del relativismo*, Europress FTL, Lugano 2007.

jogainak a relativizálására összpontosul; s miként járulhat hozzá a kereszténység a társadalmi összetartozáshoz, ami úgy az egyes nemzetek, mint a nemzetközi viszonyok terén hivatása.

Nem csak arról van szó, hogy az egyházak és a vallások milyen szerepet játszhatnak a szekularizált társadalmakban, hanem és legfőképp arról, hogy mik a feltételei annak, hogy ezek a társadalmak túléljenek, s ne süllyedjenek a „mindenki erőszakja mindenki ellen” állapotába. Valóban, „a liberális, szekularizált állam olyan előfeltételekkel él, amelyeket nem képes garantálni. Ez az a nagy kockázat, amelybe a szabadság iránti szeretetből belerohant”.²⁰ Egy helyes civil vallás épp annak szolgálatában szükséges, hogy megvalósuljanak azok az előfeltételek, amelyeket a demokratikus és liberális állam egyedül nem tud megadni önmagának, ám amelyeket elnyerhet azokból az elevenebb erőkből, amelyek önnön belsejében léteznek.²¹

Anélkül, hogy tagadnánk a plurálissá vált (vagyis többféle és eltérő „közösségből”, etikai, vallási és eszmei modellből álló) társadalom nyilvánvaló tényét, szükséges, hogy közös erkölcsi és eszmei vonatkozásokat találjunk. A civil vallás fogalmának relativizálásáról van szó, XVI. Benedekkel együtt elismerve benne a szükségszerű, ám nem kielégítő értéket: „A *religio civilis* fogalma így kettős fényben mutatkozik: ha csak a többség meggyőződéseinek a visszatükröződését képviselné, keveset vagy semmit sem jelentene. Ha azonban lelki erő forrásának kell lennie, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy ez a forrás honnan táplálkozik”.²²

Itt áll hát előttünk a két ratzingeri tézis az állam és az azzal járó civil vallás laicitásának újraolvasásának kapcsán: „első tézisem az, hogy egy *religio civilis*, amelynek ténylegesen megvan a morális ereje ahhoz, hogy mindenkit hordozzon, olyan meggyőződéses kisebbségeket előfeltételez, amelyek megtalálták az »igazgyöngyöt«, és ezt mások számára is hiteles módon élik meg. Ilyen forrás-szerű erők nélkül semmit sem nem felépíteni. A második tézis pedig az, hogy szükség van a valahova tartozás és a valamire hivatkozás formáira, vagy egyszerűen az ilyen közösségekkel való kapcsolatra”.²³

²⁰ *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, első alkalommal megjelent in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1967, 75–94; majd in: BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, 92–114. Idézve az olasz kiadás alapján: *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986, 101–122, itt 121. Újabb kiadásban: *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma–Bari 2007, 33–54.

²¹ A pozitív laicitásról s annak következményeiről ld. HABERMAS, J.–RATZINGER, J., *A szabadelvű állam morális alapjai*, Gondolat, Budapest 2007.

²² RATZINGER, J., *Religione civile cristiana, relativismo e questioni bioetiche. Lettera a Marcello Pera*, megjelent in: PERA, M.–RATZINGER, J., *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004.

²³ Uo.

Ez a megfogalmazás nem csak az új vallásos közösségek jelenlétére utal, hanem arra a tényleges és éltető hozzájárulásra is, amelyet a keresztény közösségek a „föld sójaként” adhatnak (ezeket Ratzinger nem sokkal később „kreatív kisebbségeknek” nevezi) a társadalmi és civil összetartozás terén, összeköttetésben a legelevenebb kovászokkal, amelyek a társadalmon belül munkálkodnak.

Nyilvánvaló, hogy a keresztény tapasztalatnak ahhoz, hogy önmaga lehessen, szüksége van arra, hogy ne tekintsék privát ügynek, ne csupaszítsák le egy pusztán egyéni és szubjektív elemmé. Igencsak nyilvánvaló, hogy ez a tapasztalat nem félhet attól, hogy kapcsolatba lépjen a plurálissá vált világgal, mindazonáltal mélységeiig önmagának kell maradnia. Enélkül a civil vallás fogalma „rab marad az őszintétlenség és a képmutatás ama kalitkájában, ami a politikailag korrekt beszéd”.²⁴

Ezen feltételek mellett maga a civil vallás is relatívvá válik, ám épp ezért meg is szabadul totalitásra törekvő ideológiai töltetétől (amelyet gyakran azonosítanak egy radikálisan laikus társadalmi és politikai látásmóddal), és – egyfajta *concordia non discors* formájában – belsőleg meg is erősödik mint a társadalmi összetartozás eleme. Keresztény szempontból biztosan meghatározásra és pontosításra vár az a számos sajátos terület, ahol ennek a viszonyoknak meg lehet és meg kell változnia, már csak azért is, hogy elkerüljük az elhamarkodott *laudatio temporis acti*-t, hogy így tiszteletben tartsuk úgy a nemzetek történelmi és kulturális örökségét, mint a globális társadalom összetett képletét.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

GIUSEPPE REGUZZONI 1959-ben született, gimnáziumi tanár. A Milánói Katolikus Egyetem Újkortörténeti Intézetének munkatársa, a *Communio* olasz kiadásának szerkesztőségének tagja.

²⁴ GALEAZZI, G., *Benedetto XVI scrive a Marcello Pera*, in *La Stampa*, 2008.11.23. A politikailag korrekt nyelvezetről s annak elkerülhetetlen konfliktusáról a kereszténységnek az igazságra vonatkozó igényével ld. REGUZZONI, G., *Regensburg e il „politically correct”*, in *Linea Templo. Itinerari di ricerca storica e letteraria*, nr. 15 (2007. január–február), 42–45.

A demokrácia az erényekből és az erényekkel él

Öt évvel ezelőtt jelent meg a Németországi Evangélikus Egyház Tanácsának és a Német Püspöki Karnak a közös nyilatkozata, amelynek címe: „A demokráciának erényekre van szüksége ... demokratikus közösségünk jövőjéről”.¹ A szöveg kapcsán kibontakozott vitában² megmutatkozott, hogy a méltatás során a pozitív állásfoglalások mellett – nem meglepő módon – kritikus kérdésekkel is fordultak e dokumentum felé. E kritikus kérdések az erény fogalmánál kezdődtek, majd folytatódtak a bemutatott erényekkel és a demokrácia kevésbé vizsgált strukturális előfeltételeivel. Azt is megkérdőjelezték, hogy a szöveg kellőképpen figyelembe vette-e a gazdasági folyamatok által hátrányosan érintetteket („elköteleződés a szegényekért”).

Az, hogy mennyire fontosak az egyénre vonatkozó, a személyes elköteleződést követelő erények az intézmények és a struktúrák terén, megmutatkozik XVI. Benedek pápa 2009-ben megjelent „Caritas in veritate” kezdetű enciklikájában is.³ Itt a pápa „az Egyház társadalmi tanítása királyi útjának” (CiV 2) nevezi a szeretetet. Még ha a szeretet több is, mint erény, olykor mégis a teológiai erkölcstan alapelveként írják le. Így hát mégis megvan az erény-etikai vonzata, amely az egyén magatartására vonatkozik. Ennek szentírási háttérét mindenekelőtt a szeretethimnusz képezi (1Kor 13), amelyben a szeretetet a „legmagasztosabbnak” nevezi Pál.

Ezek a megfontolások azt szeretnék világossá tenni, hogy az Egyház eltérő módokon emeli ki az egyénnek és erkölcsi magatartásának a jelentősé-

¹ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND–DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens* (Gemeinsame Texte 19), Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland–Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover–Bonn 2006.

² Vö. pl. KÖHLER, W.-D., »Demokratie braucht Tugenden«. *Entstehung und Reaktionen*, in *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 134 (2007), 125–146.

³ XVI. BENEDEK, *Caritas in veritate*, SZIT, Budapest 2009.

gét, amikor a közösség jövőjéről nyilatkozik, legyen szó egyetemes – mint a pápa esetében –, vagy országos – mint a német evangélikusok tanácsa és a püspöki kar – szintről. A következőben röviden szeretnénk megnevezni néhány keretfeltételt, amely szükséges ahhoz, hogy kialakulhassanak a demokráciának megfelelő magatartásformák. Ez nem elválasztható fontos fogalmi tisztázásoktól. Nem az a célunk, hogy újfent kommentáljuk „A demokráciának erényekre van szüksége” című dokumentumot, vagy behatóbban foglalkozzunk a „Caritas in veritate” kezdetű enciklikával,⁴ hanem szeretnénk a „német” szövegre való utalások révén kiemelni egyes erények jelentőségét a demokrácia szempontjából.

1. INTÉZMÉNYES KERETEK

A demokráciának intézményes keretekre van szüksége, amelyek nélkül nem létezhet. „A demokrácia nem az államilag szervezett uralom felszámolását vagy túlhaladását jelenti, sokkal inkább ennek egy olyan formában való megszervezését, amely az állampolgárként felfogott nép uralmának a gyakorlásából indul ki, azt legitimálja és kontrollálja. Ennyiben az önmeghatározás és önkormányzás alakját ölti magára, amelynek gyakorlására minden polgár egyenlő jogon felhatalmazással bír”.⁵ A hatalomgyakorlás tehát a néphez kötődik, s ennek során mindenkinek tartózkodnia kell attól, hogy érdekeit és jogait „privát” módon vigye keresztül. Ez nyilvános jogrendet előfeltételez, amely a béke rendjeként érti magát, és „az emberi jogok révén minden egyes ember javára van”.⁶ Ennek az uralomnak a gyakorlásához hozzátartozik az aktív és a passzív választójog, valamint a kormányváltás lehetősége. Ennek során fontos, hogy minden polgárnak csak egy szavazata legyen. Egy demokratikusan szervezett közösség számára központi fontosságú a parlament általi törvényhozás, a törvényeknek a kormány általi gya-

⁴ Vö. a gazdag irodalomból csak néhány német nyelvű utalás: BENEDIKT XVI., *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika »Caritas in veritate«*. Ökumenis kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis, Erzbischof Robert Zollitsch, Herder, Freiburg i.Br. 2009; Themenschwerpunkt »Caritas in veritate«, in *Amosinternational* 3 (2009), Heft 3; MARX, R., *Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.*, in *StZ* 135 (2009), 651–661; KÜPPERS, A., *Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika »Caritas in veritate« und die Wirtschaftskrise*, in *IKaZ* 38 (2009), 419–427.

⁵ BÖCKENFÖRDE, E.-W., art. *Demokratie*, in *Lexikon der christlichen Ethik* (szerk. Hunold, G. W.), vol. 1, Herder, Freiburg i.Br. 2003, 289–292, 290.

⁶ HÖFFE, O., *Ethische Grundlagen und Formen der Demokratie*, in *Handbuch der katholischen Soziallehre* (szerk. Rauscher, A.), Duncker & Humblot, Berlin 2008, 861–870, 862.

korlása és keresztülvitele, és azoknak a bíróság általi értelmezése. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ez napjainkban a törvények nagy száma miatt nehézségeket rejt magában. Minden uralomgyakorlásnak a nép nevében, egyszersmind a népért kell történnie. Sokrétű módon valósul meg a polgárok részvétele a demokráciában. Ehhez hozzátartoznak a pártrendezvények, a sajtójelentések, a rádió, a televízió, az internet, a tüntetések, de még az internetes közösségek lehetőségei is. A demokráciában a politika téren tevékenykedők mellett fontos szerep, ugyanakkor nagy felelősség hárul a médiára és az azokban dolgozókra. A demokrácia célja, hogy mind befelé, mind kifelé biztosítsa a békét és a szabadságot. Ez leginkább akkor sikerül, hogyha fáradoznak a társadalmi igazságosság megvalósításán. „A társadalmi igazságosság és a közjó »tulajdonképpen ugyanannak a dolognak a két neve«”.⁷ A német evangélikusok tanácsának és a német püspöki karnak egy korábbi dokumentuma ezért „szabadelvű-szociális demokráciáról” szól. Ennek szervező elvei a demokrácia, a jogállam és föderalizmus. „A demokrácia »szociálisként« való megnevezése azt hangsúlyozza, hogy a polgárok részvételét nem csak formálisan, a jogállam révén, hanem materiálisan, a szociális állam révén is biztosítani kell. A demokrácia akkor is »szabadelvű«, hogyha a szabadság érdekében relatív egyenlőtlenségeket is elfogad, de csak addig, amíg ezek nem válnak a politikai elnyomás vagy a kizsákmányolás forrásává”.⁸

A demokrácia szociális dimenziója a keresztény társadalmi tanításban a szegények, a gyengék és a hátrányos helyzetűek melletti elköteleződésben nyer kifejeződést. Ezért „az erőseknek az a feladata, hogy gondot fordítsanak a gyengék jogaira. Ez szolgálja a közösség, és ezáltal az erőek hosszú távú érdekét is. Egy társadalom, amely figyelmen kívül hagyja a felnövekvő nemzedékeket s az ő szüleiket, saját jövőjét teszi kockára. Aki kirekeszti a munkanélkülieket és a külföldieket, az lemond arról, hogy felhasználja képességeiket és tapasztalatukat. Ha pedig nem teszi lehetővé a betegek és a fogyatékkal élők számára az emberhez méltó életet, ezáltal megkérdőjelezi a társadalmi együttélés alapvető mércéit”.⁹ Ezek az utalások nyilvánvalóvá

⁷ WILHELMS, G., *Christliche Sozialethik*, Schöningh, Paderborn 2010, 106; hivatkozik a következőre: NELL-BREUNIG, O. von, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Herder, Wien 1980, 342.

⁸ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND–DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Gemeinsame Texte 9), Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland–Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover–Bonn 1997, 55.

⁹ Uo. 54k.

kell, hogy tegyék: a kialakítandó erényeknek a demokrácia jellegéhez és az általuk hordozott intézményekhez kell igazodniuk. Ennek kapcsán nem uralkodik egyetértés a keresztény társadalmi tanításban annak kapcsán, hogy miként értelmezzük ezeket az intézményeket. Így például Bernhard Sutor egy leírásában ezt olvassuk: „A társadalomtudományban intézménynek nevezzük az emberi cselekvés számára normatív irányelvekkel bíró kulturális érzelmi képződményeket, történelmivé vált társadalmi létesítményeket ... az intézmények olyan társadalmi képződmények, amelyek normatíván szabályozzák az emberi lét alapvető viszonyait a társadalomban, viselkedési biztonságot közvetítenek, és stabilitást, állandóságot és megbízhatóságot kölcsönöznek a társadalmi viszonyoknak”.¹⁰ Olyan intézményekről van szó, „mint a család vagy a nevelés, amennyiben formálisan szervezettek, jogilag strukturáltak és meghatározott viselkedési elvárások alakjában rögzültek, és ennyiben lehatárolható társadalmi egységekként (mint vállalat, iskola, család) azonosíthatók”.¹¹ Ezen a ponton látnunk kell az intézmények egy másik fogalmát, amely magában foglal vállalkozói szellemű döntéseket is. Egyetértés uralkodik annak kapcsán, hogy az intézményeknek egyfelől az egyes embert kell szolgálniuk, másfelől pedig az egyes ember cselekvése és ezen cselekvésének alapot adó magatartásmódjai révén együttműködik az intézmény feladatainak és céljainak megvalósításában. Mivel ezek az intézmények fontosak egy demokratikus közösség számára, az ezekben begyakorolt erények (magatartásmódok) kihatással bírnak magára a demokráciára. Hogy van-e értelme ennek okán sajátos politikai erényekről beszélni, vitatható, ugyanis a rögtön ezután bemutatandó erények nem korlátozódnak a politikai élet területére. Mindazonáltal egyes erényekre különösképpen szükség van a demokráciában.

2. AZ ERÉNY(EK) JELLEMZÉSE

Erény¹² alatt egy olyan életstílust értünk, amelyet gyakorlás révén sajátítunk el. Arra irányul, hogy érzelmi- és megismerő erőinkkel az erkölcsi jón fáradozzunk. Az, amit teszünk, szabadságban és egyfajta szükségszerűségben történik, miszerint saját képességeinket a jó megtételére kell felhasználnunk.

¹⁰ SUTOR, B., *Tugend- oder Institutionenethik? Ein Klärungsbedarf der kirchlichen Sozialverkündigung*, in StZ 136 (2010), 327–338, 333.

¹¹ WILHELMS, G., *Christliche Sozialethik*, 98.

¹² Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder, Freiburg i.Br. 2007, 61–88; HÖFFE, O., *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* (átdolgozott új kiadás), C. H. Beck, München 2009, 126–138.

Az erények lehetővé teszik, hogy a cselekvésünknek irányt adó szándékokat megvalósítsuk. Teljes körű tapasztalatok alapján alakulnak ki az alapvető magatartásmódok. A magatartás szó az arisztotelészi-tomista jellegű erény-fogalomra utal, amelynek esetében a görög „hexisz” szó, valamint a későbbi latin „habitus” az embernek ezt a megbízhatóvá vált magatartását fejezi ki. Ezért az erényeket másképpen magatartásmódoknak is nevezik. Ezek a közös cselekvésekben és viszonyokban nyerik el alakjukat. Ezért az erények alapvető fontosságúak a közösség szempontjából. Az erények cselekvésre akarnak indítani, és konkrét módon akarnak alakot adni a mindenkori élethelyzetnek. Az erények természetesen történelmileg előre meghatározottak, és ezért fennáll annak veszélye, hogy adott esetben csak meghatározott csoportok, általában a legbefolyásosabbak rögzítik a mindenkori erény képét. Ebből kifolyólag mindig újra szükség lehet az erények kritikus átvizsgálására.

A keresztény szemléletmód számára Aquinói Tamás megközelítése vált mérvadóvá. „Erény az, ami azt, aki birtokolja, létében és cselekvésében jóvá teszi” (*Summa Theologiae* I–II 55, 3). A cselekvés tünteti ki létében az embert. Arról van szó, hogy a cselekvés minden területén megvalósítható az emberi lét legmagasabb szintű lehetősége. A perdöntő fontosságú szempont az, hogy a hit összefüggésrendszerében az embernek ez a legmagasabb szintű lehetősége ajándékba kapott lehetőség, amelyet az Isten kegyelme által nyer el. Az erény teológiai fogalmában összekapcsolódik a kegyelem, amelyet Isten ad, és amely megelőzi az emberi cselekvést, valamint az ember gyakorlottsága, az erkölcsi cselekvésre való kompetencia elsajátítása. Az ember minden saját fáradozását megelőzi a megajándékozottság, a kegyelem tapasztalata, amely lehetővé teszi, hogy higgyünk, reméljünk és szeressünk. A megajándékozottság tapasztalata Aquinói Tamás számára a keresztény ethosz elsődleges tapasztalata.

A demokráciában nem várhatjuk el, hogy a legtöbb polgár az emberi lét legmagasabb szintű lehetőségeként tekintsen a demokratikus erényekre, így módon törekedjék utánuk, s ennek megfelelően valósítsa meg őket. Az igények aszerint változnak, hogy az egyén milyen feladatokat ragad meg a demokratikus közösségben (pl. politikus, újságíró, bíró). Ebből a szempontból hasznosnak tűnik, miként azt „A demokráciának erényekre van szüksége” írja, hogy „magatartási elvárásokról” beszéljünk.

Természetesen mindenki: keresztények, más vallások követői és nem hívők számára is érvényes, hogy a demokrácia erényekből és erényekkel él. Alapelvek szintjén nincs különbség azok között sem, akik különleges politikai felelősséget viselnek és a többi polgár között. Mindazonáltal a cselekvést mozgató és megalapozó látásmódnak, indíttatásnak eltérő gyökerei lehet-

nek. Ezeknek pl. keresztény szempontból eltérő lehet a súlyozása. Segítségünkre lehet, ha egy pillantást vetünk az Újszövetség erénytabláira és bűnkatalógusaira, amelyekből kimutatható, miként változott meg egyes erényeknek a profán erénytablákon és bűnkatalógusokban elnyert helyiértéke a keresztény értelmezés által.¹³

3. MEGVALÓSULÁSOK

A demokrácia számára szükséges erények mindenfajta kiválasztását az adott kor határozza meg, és kiegészítésre szorul. Ennek kapcsán emlékeztethetünk az erények egymás közötti kapcsolódásának (*connexio virtutum*) elgondolására. „Ez a teorema azt mondja ki ..., hogy minden erény, amennyiben eléri mindenkori teljességét, egyszersmind kapcsolatban áll a többi erénnyel ... Ennek a gondolatnak az az alapja, hogy az erény végső hordozója nem az adott cselekvésre való képesség, hanem maga az erényes személy, akinek összes törekvése a jóra irányul”.¹⁴ Különböző erényeket (magatartásokat), vagy visszafogottabban fogalmazva: „magatartási elvárásokat” neveznek meg.

„A demokráciának erényekre van szüksége” című dokumentum négy csoportot különít el, akikkel szemben magatartási elvárások fogalmazódnak meg: a polgárokat (választókat), a politikusokat, az újságírókat és a részleges érdekek képviselőit a politikai folyamatokban.¹⁵ Mindannyiuktól elvárják a készséget arra, hogy felelősséget vállaljanak, és a közjót keressék. A politikusoknak bátorságot, a kockázatra való készséget és állhatatosságot kell felmutatniuk. A hitelesség igen fontos tőke. Az újságíróknál a következőket nevezik meg: az igazságnak való megfelelés, önkritika, megvesztegethetetlenség, bátorság és a konformizmus elutasítása. A részleges érdekek képviselőivel szemben a felelősség vállalására való magas fokú készség az elvárt magatartás. Közöttük különösképpen említést nyernek a különféle szövetségek képviselői, akik olykor tudományos érdekek nevében lépnek fel. Amikor politikai szövegekörnyezetben szólnak az erényekről, akkor visszanyúlhatunk a sarkalatos erényekhez: az okossághoz, az igazságossághoz, a mértékletességhez és az erősséghez. Ezek születésük okán nem kötődnek egyetlen társadalmi berendezkedéshez, mint például a demokrácia-

¹³ SCHOCKENHOFF, E., *Grundlegung*, 135–139.

¹⁴ Uo. 119.

¹⁵ Vö. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND–DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Demokratie braucht Tugenden*, 20–45.

hoz sem.¹⁶ Mindazonáltal minden esetben jó kiindulási pontot képeznek, mivel nyitottak a többi erény felé.

A politikai etika körében (egyre inkább) fontos szerepet kap a felelősség fogalma. A felelősségre való készség ezzel összefüggő magatartása a felelősség-etika részét képezi. Ez elsődlegesen a polgárookra vonatkozik, akiknek fel kell vállalniuk a felelősségüket a maguk környezetében, már amennyire ez lehetséges számukra. Ezzel egyszerre az is nyilvánvalóvá válik, hogy nem csekély szerepet játszanak az intézményes keretfeltételek annak terén, hogy megragadjuk közvetlen környezetünkben (pl. a családban) önnön felelősségünket. A felelősség felvállalására való képesség kapcsán az elmúlt évek során nagy hatást gyakoroltak a francia filozófusnak, Emanuel Lévinasnak a gondolatai. Szerinte az alanynak először nincs cselekvő szerepe, hanem a többiek állítják majd őt először a felelősség kihívása elé. Ez alól a felelősség alól ki is vonhatja magát. „A felelősség felvállalása ezért – szemben a fogalom mai látszatával – azt jelenti: beleegyezem abba, hogy az adott dolog megérintsen engem, aminek révén belekerülök egy minden szabad választást megelőző viszonyba”.¹⁷ Akármennyire is központi Lévinasnak ez a szempontja, mégsem tükrözi vissza az emberi felelősség alaphelyzetét. Mivel – és ez elidegeníthetetlenül hozzátartozik az erény-értelmezéshez – az egyénnek a cselekvése következményeiért kell jótállnia, kiváltképp ha saját akaratából hozta meg a döntését. A felelősség fogalmának eltérő szintjei közül a politikainak az a feladata, hogy az ember elkötelezze magát a nyilvános életben az államért és a társadalomért.¹⁸ Ennek terén fontos szerepet játszik a közjóra való irányulás, miként azt „A demokráciának erényekre van szüksége” című dokumentum a politikusokkal szembeni magatartási elvárásként megfogalmazza. A közjő fogalmában láthatóvá válik az egyházi hagyománynak, de a társadalomnak is a tapasztalata, „hogy a társadalomban való emberi együttélés csak akkor sikerülhet, ha legalább minimális egyetértés van a társadalom tagjai közötti értékalapú együttélés bizonyos nélkülözhetetlen alapjai felől”.¹⁹ Ehhez hozzátartozik az emberi jogoknak az emberi méltóság-

¹⁶ SUTOR, B., *Politische Tugenden*, in *Handbuch der katholischen Soziallehre* (szerk. Rauscher, A.), Duncker & Humblot, Berlin 2008, 899–907, 899.

¹⁷ SCHOCKENHOFF, E., *Verantwortung als Leitkriterium politischer Ethik. Eine fundamentalanthropologische Begründung*, in *Verantwortete Zukunft* (szerk. Löw, Ch.–Seibert, Ch.), Neukirchener, Neukirchen–Vluyn 2010, 41–67, 50.

¹⁸ A politikai felelősség mellett Schockenhoff megemlíti még a reszponzórikus, a diakóniai és a terapeutikus, valamint a történelmi felelősséget (uo. 55).

¹⁹ NOTHELLE-WILDFEUER, U., *Die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre*, in *Handbuch der katholischen Soziallehre* (szerk. Rauscher, A.), 143–163, 147.

gon alapuló ethosza. Az emberi jogok képezik annak az előfeltételét, hogy napjaink kihívásait, mint mind a belső, mind a külső béke biztosítását, társadalmunk gazdasági alapját, társadalmunk szociális kialakítását, a környezetvédelmi nehézségeket (pl. éghajlatváltozás) éppen globális kiterjedésükben tudjuk felvállalni. Itt nem az öncélként felfogott államról vagy a társadalomról van szó, hanem a polgárok javán való fáradozásról. A közjóra irányulás terén az emberi lét személyes és társadalmi dimenziójának kibontakoztatása áll az előtérben.

A saját életvezetésért viselt felelősség mellett szólnunk kell a felelősség társadalmi dimenziójáról is, amely napjainkban többek között az életet támogató magatartásban áll. Pontosan egy pluralisztikus társadalomban (mint amilyenek a mai demokráciák) játszik ez fontos szerepet. Különösen is megmutatkozik ez abban, ahogyan a sebezhető élettel a kezdeteknél (a meg nem születettek védelme), a betegségben vagy az élet végén bánunk. Szorosan kapcsolódik az ölés tilalmához, amely éppen a védtelenek számára szavatolja az élethez való jogot. Az élet támogatása ezért olyan magatartás, amelynek keresztültivite által olyan emberek előtt nyílnak meg a jövő lehetőségei, akiknek különben alig lenne esélyük az életre, vagy akiket szinte azonnal megölnének.

Az okosság sarkalatos erénye a felelősség-etika körébe tartozik. Arra irányul, hogy az egyén felvállalja a felelősséget a cselekedetért és annak következményeiért. Ez különösen a politikusokra áll, azonban nem csak rájuk korlátozódik. A demokráciában minden polgár felelősséget visel a pártokban vagy a civil társadalmi élet terén való elköteleződése révén, pl. különös módon úgy az aktív, mint a passzív választójog gyakorlása által.²⁰

A felelősség felvállalása mellett²¹ „politikai fő-erénynek” (Sutor) mutatkozik az igazságosság. Az igazságosság erényét meg kell különböztetnünk a szociális igazságosságtól. „Az utóbbi állandó politikai feladatot jelent arra nézvést, hogy kiegyenlítsék a legitim, egyszersmind egymás ellen ható igényeket. A külső körülmények terén megvalósuló igazságosság minimális

²⁰ A felelősséghez hozzátartoznak még az együttműködésnek és a kompromisszumnak a sokféle formái, amelyek fontos szerepet játszanak a demokráciában, és amelyeket most nem taglalhatunk részletesen. Ld. ehhez DEMMER, K., *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu beachtet* (SthE 127), Herder, Freiburg i.Br. 2010, 47–66, 79–92.

²¹ A teológiai etikában hosszú ideje eltérő összefüggésekben dolgozzák fel a felelősség témáját: vö. pl. RÖMELT, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, vol. 1, Pustet, Regensburg 1997; *Verantwortung – Ende oder Wandlung einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft* (szerk. Merks, K.-W.), LIT, Münster 2001; HÄRLE, W., *Ethik*, de Gruyter, Berlin–New York 2011, 201–204 et passim.

mértéke bizonyosan előfeltétele is az ember igazságosságra irányuló szándékának. Ám fordítva is igaz, hogy enélkül a szándék nélkül, vagyis az igazságosság igénye nélkül a társadalmi igazságosság is elérhetetlen marad”.²² Klasszikusan három formáját különböztetjük meg az igazságosságnak:

A törvényes igazságosság (iustitia legalis) előfeltételezi, hogy a polgárok eleget tesznek kötelezettségeiknek (pl. adók). Erre a demokráciában szükség esetén akár kényszerítő eszközök alkalmazásával is sor keríthető, ám alapjában véve implikálja a polgárok készségét a lojalitásra, hogy a törvényes keretek között elköteleződjenek a közjóért.

A kölcsönös vagy szerződéses igazságosság (iustitia commutativa) oly módon juttatja kifejezésre az igazságosság alapelvét, ahogyan az az arany-szabályban megfogalmazódik. Egyfelől előfeltételezi a törvények betartására való készséget, másfelől megköveteli a másikkal szembeni tiszteletet és tisztességet. Itt emlékeztethetnénk a tolerancia erényére, amelyet természetesen nem írhatunk le adekvát módon bizonyos strukturális etikai megfontolások nélkül. A tolerancia kapcsán alapvetően arról van szó, hogy „egy a saját értékeinkkel kontrasztban álló értéket a *békés együttélés* szolgálatában fogadunk el”.²³

Az osztó igazságosságnak (iustitia distributiva) az a célja, hogy úgy alkossa meg az államban az általános szabályokat és intézményeket, „hogy minden polgárnak lehetőség szerint komoly *esélye* legyen arra, hogy képességeinek megfelelően részt vegyen a gazdasági, társadalmi és politikai életben”.²⁴ Ezen osztó igazságosság körébe tartozik napjainkban különösképpen a részvételi igazságosság. Egy ehhez kapcsolódó kihívás az oktatás. Az oktatási intézményekhez (középiskolák, főiskolák stb.) való hozzáférés olyan kihívás, amelynek előfeltételeit mindig újra meg kell teremteni.²⁵ Azonban az adott oktatási intézményekben munkálkodók személyes buzgólkodása épp oly fontos, mint szükséges a részvételi igazságosság számára.

Helyes, ha az igazságosság szempontjából megemlítjük még az igazságnak megfelelőség erényét. Ez érvényes úgy a politikusokra, mint a különféle médiumokban tevékenykedőkre. A polgárok ugyanis csak akkor tudnak

²² SUTOR, B., *Politische Tugenden*, 902.

²³ HIDALGO, O.–SCHLÖGL-FLIERL, K., *Toleranz als theologisch-politisches Problem. Warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte*, in FZPhTh 55 (2008), 307–323, 318.

²⁴ SUTOR, B., *Politische Tugenden*, 903.

²⁵ Vö. pl. *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen* (szerk. Heimbach-Steins, M.–Kruip, G.), Bielefeld 2003; VEITH, W., *Gerechtigkeit*, in *Christliche Sozialethik – Ein Lehrbuch* (szerk. Heimbach-Steins, M.), vol. 1, Regensburg 2004, 315–326.

ítéletet alkotni a politikai, gazdasági és kulturális kérdésekről, hogyha megfelelő módon tájékoztatják őket. Ennek kapcsán szükséges mindannyiszor felmérni, hogy mennyi a jogos információigény, és mi az, amit a közjó érdekében pl. biztonsági kérdések kapcsán el lehet mondani, vagy nem lehet elmondani. A demokrácia sikeressége szempontjából nem lehet elhagyni azt a vívmányt, hogy a kormányzatnak az ellenzék kontrollja és a média általi kritikus nyilvánosság elé kell állnia. A polgárookra ezzel együtt az a felelősség hárul, hogy megfelelő módon tájékozódjanak.

Napjainkban az igazságossághoz hozzátartozik az is, amit a nemzedékek közötti igazságosságnak nevezünk, amely a maga részéről szorosan összekapcsolódik a mértékletesség erényével. Gazdasági rendszerünket úgy kell felépítenünk szociális és környezetvédelmi szempontból, hogy a jövő nemzedékeknek rendelkezésére álljanak a szükséges erőforrások, hogy a nekik hátrahagyott adósságok nehegy „agyonnyomják” őket.²⁶ A személyes és az intézményes felelősség etikai szempontjai itt is szorosan összefüggnek, legfőképpen pedig önnön „tehetetlenségünk tapasztalata” (Mit tehetek a hatalmas nehézségekkel szemben?) is erőteljesen kidomborodik.

Nem hallgathatunk arról, hogy demokráciánkban a bátorság szempontjához hozzátartozik a civil társadalom terén való elköteleződés.²⁷ Ehhez hozzátartoznak a szolidáris cselekvés, de a tiltakozás sokféle formái is. A bátorságot nem korlátozhatjuk a kifelé irányuló rendkívüli elköteleződésre. Ez egyes esetekben szükséges, pl. amikor egy tűzoltó bemegy egy égő házba, hogy ott megmentsen egy embert. Épp ennyire központi fontosságú a sokak szüntelen buzgólkodása a pártokban, szervezetekben és csoportokban, az egyházakban, de az újonnan kialakuló kezdeményezésekben is, különösen akkor, hogyha ezek a közjót célozzák szándékaikkal, és nem csak részleges érdekeket támogatnak. A közjóra való irányulás és az egyén érdekének védelme közötti egyensúlyról joggal vitatkoznak újra meg újra egy demokráciában. Ahhoz, hogy e kérdésben helyes kiegyenlítődésre jussunk, olykor szükség van a bátorságra, amely egyszersmind összekapcsolódik a kompromisszumra való készséggel. A bátorság ezért mindkettőt jelentheti: egy világos opcióval rendelkezni, s annak érdekében fellépni, ugyanakkor azonban

²⁶ Vö. SCHLÖGEL, H., *Verantwortung für die Zukunft. Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit*, in *IKaZ* 37 (2008), 162–171; VOGT, M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, Oekom, München 2009, 374–454.

²⁷ Ld. még LAUX, B., *Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts*, in *Amosinternational* 5 (2011), 3–10; BLEYER, B., *Zivilgesellschaftliches Engagement. Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe*, in *Amosinternational* 5 (2011), 11–18.

integratív és – miként gyakran mondják – kompromisszumra kész módon cselekedni. Korunk pluralisztikus körülményei között a bátorság eme formája nélkül nem tűnik lehetségesnek a demokrácia megvalósítása.

4. BEGYAKORLÁS

Nem csak a demokrácia szempontjából szükséges erények tartalmi meghatározása, lehetséges további konkretizálása és kibontakoztatása a fontos, hanem legalább ennyire lényeges ezek begyakorlása. Ezen a téren nem hagyhatjuk figyelmen kívül az intézményes keretfeltételeket. Ezek azonban nem helyettesítik az érintettek személyes erkölcsi törekvését. Továbbra is a begyakorlás első helyeként kell megneveznünk a családot. Minden korlátozottsága ellenére is feltétel nélküli elismerést és szolidaritást közvetíthet – még hozzá nemzedékeket átívelő módon. Ezeket a tapasztalatokat nem lehet egyszerűen más intézményekkel pótolni. A fent említett erényeknek – amelyeket továbbiak, mint a türelem és a tapintat erősítenek – itt van az elsődleges helye. II. János Pál úgy beszél a családról, mint a „humánökológia” (vö. CA 39) kibontakoztatásának első és alapvető tényezőjéről. „A humánvagyon fogalma alatt az egyénnek, csoportoknak vagy egy társadalom lakosságának az életben való mindennapos boldogulást és az életvezetést szolgáló tapasztalatait, ismereteit, készségeit, képességeit értjük”.²⁸ A család esetében az életvezetéshez szükséges sokrétű létezési kompetenciákról van szó. „Ezek alapvető fontosságúak a személyiség kibontakoztatása és az együttélés kultúrája számára, egyszersmind szükségszerű kiegészítései az egyes szakkompetenciáknak. Összességükben az összetett mindennapi életben való boldogulásra képesítenek”.²⁹ Gerhard Marschütz szerint a humánvagyon kialakítása terén a család központi fontosságú teljesítménye az utódok kvantitatív és kvalitatív biztosítása, a nemzedékek közötti szolidaritás, valamint a fizikai és pszichikai stabilizálás.³⁰

Az erények begyakorlása terén kivált a gyermekek és a fiatalok számára különösen hasznosak és szükségesek a csoportok, a szövetségek és az egyesületek. Nem szabad lebecsülnünk az ezekben munkálkodók elkötelezettségét. Pontosan sokféleségük nélkülözhetetlen egy demokráciában. Az is-

²⁸ MARSCHÜTZ, G., *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven* (StdM 13), LIT, Münster 2000, 193.

²⁹ Uo. 193k.

³⁰ Uo. 194–197.

kolai oktatás is hozzátartozik ehhez, azonban túlterhelnénk lehetőségeit, s az ott dolgozók lehetőségeit, ha azt várnánk el, hogy az iskolák és az oktatási intézmények gyakoroltassák be a demokratikus erőnyeket a maguk teljes kiterjedésében. Hozzá tudnak járulni ehhez. Nehézségként mutatkozik meg, hogy az iskoláknak egyrészt ki kellene egyenlitenie a családi környezetből fakadó egyenlőtlenségeket, másrészt azonban hiányoznak azok az anyagi és személyi erőforrások, amelyek ennek adekvát megvalósításához nélkülözhetetlenek. Ehhez hozzájön még, hogy úgy a gimnáziumi szinten, mint az egyetemeken megrövidítik az iskolázás és oktatás időtartamát. Az osztályzatokban leképezett teljesítmények mérhetők, az azonban nem, hogy a többi képesség, köztük a fent nevezett demokratikus erőnyek begyakorlására volt-e lehetőség, s hogy ez sikerült-e. Itt újfent világossá lesz, mennyire fontosak az intézményes keretfeltételek az erőnyek begyakorlásához.

Az ezekre való törekvés nem korlátozódik a gyermekekre és a fiatalokra, hanem tudatosulnia kell minden korosztályban, minden nemzedékben ápolni kell azt. Keresztény szempontból fontos ehhez a közjó távlata, amely mindig tekintettel van azokra az emberekre is, akik eltérő okokból az élet árnyékos oldalán állnak („elköteleződés a szegényekért”). A keresztények éppen mivel tudják, hogy ez a világ nem tökéletes, és Jézus Krisztus általi beteljesítése még előttünk áll, a Jézus Krisztus általi megváltás alapján képesek cselekvően együtt munkálkodni a demokrácia felépítésén. Ezt azáltal mutatják meg, hogy elevenen tartják azokat az erőnyeket, amelyekből a demokrácia él.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HERBERT SCHLÖGEL 1949-ben született, a morálteológia professzora a Regensburgi Egyetemen, folyóiratunk szerkesztőbizottsági tagja.

CHRISTOPH SCHÖNBORN

Idegen test vagy gyökér?

A kereszténység és jelentősége
Európa számára

A kereszténység¹ egyrészt Európa gyökere, és Európa világban való jövője nagy mértékben attól függ, hogy ennek tudatossága megmarad az európai társadalmakban. Az erről való tudás azonban fenyegető mértékben fogyatkozik. Másrészt a kereszténység sokak számára idegen test egy értelem, felvilágosodás és demokrácia által meghatározott világban. Tézisem az, hogy ez az Európa, és bizonyos értelemben ez a világ nem maradhat fenn a kereszténység „idegensége” nélkül. Másképp megfogalmazva: Európa csak akkor játszhatja el történelmi szerepét a világkultúrák koncertjén, hogyha megőrzi identitásának részeként a kereszténységet mint „idegen” testet.

Csakhogy Európa nem éppen afelé halad a legjobb úton, hogy például demográfiai értelemben kiírja magát a világkultúrák koncertjéből? Ez azzal is összefügghet, hogy Európa időközben a vallástalan földrészé vált. Ennek kapcsán két zsidó véleményt idézek.

1. A brit főrabbi, Jonathan Sacks a „fogyasztói szemléletnek” és az anyagi vágyak „azonnali kielégítésének” a kultúráját teszi felelőssé a születések számának Európában tapasztalható hanyatlásáért. „Európa meghal”, mondta Sacks egy november eleji londoni előadásában; mivel lakossága túlságosan önző ahhoz, hogy elegendő számú gyermeket neveljen fel: „Az éghajlatváltozás morális párját éljük meg, és erről senki sem beszél”.

A nagy-britanniai zsidóság legfőbb képviselője Európát a világ legerőteljesebben szekularizált térségeként írja le. Ugyanakkor ez az egyetlen földrész, ahol csökken a népesség. A főrabbi világos összefüggést lát a vallásosság és a család értékének elismerése között: „Akárhova is néznek napjainkban, úgy a zsidóknál, mint a keresztényeknél és a muszlimoknál: minél vallásosabb egy társadalom, annál nagyobb átlagosan a család”.

¹ A hamburgi Überseeclubban 2010. február 8-án tartott előadás átdolgozott változata.

Szülőnek lenni „kemény áldozatot” jelent a pénz, a figyelem, az idő és az érzelmi energia terén, mondta Sacks, majd feltette a kérdést: „Hol van még helye a modern Európában a jövőendő nemzedékek javára való lemondás gondolatának?” A főrabbi az európai folyamatokat az ókori Görögországhoz hasonlította a maga „szkeptikusaival és cinikusaival”.

A vallásos hit lényegi szerepet játszik egy társadalom egybetartásában, folytatta Sacks. „Isten visszatért”, állapította meg, azonban Európa ezt nem fogja fel, és ez a „legnagyobb kulturális és intellektuális vakfoltja”.²

2. Joseph H. H. Weiler az európai jog professzora a New York University-n, ortodox zsidó. Nagy feltűnést keltő könyvében, amelynek címe: „Egy keresztény Európa. Felderítőutakon”,³ azt a kérdést veti fel, miért félnek az európaiak annyira attól, hogy beismerjék és kimondják az evidenciát, miszerint Európának keresztény gyökerei vannak. Európai „krisztofóbiáról” beszél. Ő is összefüggést lát a keresztény gyökerek elfeledése és az európai demográfiai folyamatok között.

3. 2007 októberében került sor az európai katolikus püspöki konferenciák elnökeinek szokásos éves gyűlésére, ez alkalommal a portugáliai Mária-kegyhelyen, Fatimában. A téma a család helyzete volt Európában. Egy püspök az általa és mások által is drámaiként értékelt helyzetet így módon összegezte: nem lehet, hogy már hamarosan eljön az az idő, amikor az európai társadalom többsége azt mondja a keresztényeknek: „Idegen test vagytok közöttünk”? A ti értékeitek nem a mieink. Az „európai értékek” mások, mint a keresztényeké. Nem tartoztok hozzánk!

Ha erre sor kerülne, meglepő lenne? A zsidóság hosszú történelme során sokszor megtapasztalhatta ezt az idegenséget előbb az ókori Kelet nagy birodalmai, majd a kereszténység részéről. Nem tartozik hozzá az idegenség a kereszténység magjához is? „Ha gyűlöl majd benneteket a világ, gondoljatok arra, hogy engem előbb gyűlölt, mint titeket” – mondja Jézus az utolsó vacsorán (Jn 15,18). „Ne hasonuljatok a világhoz” – inti Pál apostol a római közösséget (Róm 12,2). „Kérlek benneteket, hogy mint idegenek és zarándokok, tartózkodjatok a testi kívánságoktól, mert ezek a lélek ellen törnek” – mondja Péter apostol (1Pét 2,11).

Idegennek, kitaszítottnak és lenézettnek érzik magukat ebben a világban. Azonban elfogadják ezt az idegenséget: „A mi polgárságunk a menny-

² Kathpress Infodienst 2009.11.12, 6.

³ WEILER, J. H. H., *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Pustet, Salzburg–München 2004 (eredeti kiadás: *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR, Milano 2003).

ben van” – mondja Pál (Fil 3,20). Ugyanakkor vágyakozva várnak az eljövendő hazára (vö. Zsid 13,14), a mennyei Jeruzsálemre (vö. Jel 21,10).

Ezek az „idegenek” azonban egyáltalán nem olyanok, mint egy szekta, amely elzárja magát a világtól. Alakítani akarják ezt a világot, meg szeretnék változtatni a viszonyokat azáltal, hogy megváltoztatják az embereket. Ezt „metanoidá”-nak, megtérésnek nevezik, és annak ellenére, hogy „idegenek”, igencsak elkötelezettek abban, hogy felépítsenek egy emberségesebb társadalmat.

A túlvilági reménynek és az evilági elköteleződésnek ez a sajátos keveredése határozta meg Európát, vagy Európa csak most kezdi elnyerni igazi identitását, amikor eloldja magát a kereszténység paradoxonjaitól, és felszabadítja magát az Egyháztól való függőségből? Megbukott az a kísérlet, hogy az európai alkotmány elején az európai identitás lényeges részeként ismerjék el a keresztény hagyományt. Az elhíresült preambulum körüli vita során a következő érveket hozták fel: Európa sokvallásúvá lett, és ezt vissza kell tükröznie alkotmányában, és ki kell harcolni a kereszténység ellenében az értelemre és a felvilágosodásra alapuló demokratikus kultúrát. Bár mindkét érvnek megvannak a maga erőteljes alapjai, az azokból levont következtetéseket mégis hamisnak tartom, amint erre majd még kitérek.

Hogy legalább megközelítőleg feltárhassuk témánkat, vázlatosan végig kell kísérnünk a kereszténység és Európa útjának a legfontosabb történelmi szakaszait. A történelem figyelembe vétele nélkül a jelenre vonatkozó megfontolásaink alaptalanok. Példaként kiragadott fejtegetéseim során az ókor, a középkor és az újkor nagy történelmi szakaszaira korlátozom magam.

1. A KERESZTÉNYSÉG – KEZDET BEN EGY IDEGEN TEST?

„A kereszténység egy olyan korban lépett színre, amelyet egyszerre megbékelített és megkötözött az római béke-rend (*pax Romana*). Elterjedése első századaiban egy egyetemes politikai vallásba: a császárkultuszba ütközött”.⁴ A római kultúrának nem jelentett nehézséget az idegen vallások integrációja, és ezeknek sem okozott gondot, hogy integrálódjanak a császárkultuszba.

Egyetlen kivétel volt: a zsidóság, majd azt követően a kereszténység. Minden kultusz, amelyet a katonák magukkal hoztak a hadjáratokról, s amelyekhez úgy szolgák, mint szabadok is kapcsolódtak, megtalálta a maga

⁴ MAIER, H., *Welt ohne Christentum – uns wäre anders?* (Herder–Spectrum 4721), Herder, Freiburg i.Br. 1999, 108.

helyét a római pantheonban. Csak a zsidók és a keresztények vonakodtak attól, hogy vallásukat a sok közül egyként beillessék ide.

Ennek következtében azt vetették keményen a szemükre, hogy társadalomellenesek. Igényüket, miszerint ők a *vera religio*, jogtalan követelésnek találták. Mindkét vallásnak azt rótták fel, hogy egyfajta „*odium humani generis*”-t, az emberi nem elleni gyűlöletet éreznek.

Paradox a *vera religio* igényének összekapcsolása azzal a meggyőződéssel, hogy ezáltal az egyetemes, minden értelmesen gondolkodó ember számára belátható *vera philosophia*t is képviselik, mint ahogyan ezt a római filozófus, Juszminosz megtette. Magával ragadó párbeszédében Trifón rabbival (150 körül) bemutatja a keresztény hitre vezető útját. Miután megízlelte az összes akkoriban divatos és egymással versenyző filozófiai iskolát (miközben egyikkel sem elégedett meg igazán), a tengerparton járva találkozott egy idős férfival, aki feltárt előtte egy másfajta filozófiát, amelynek középpontja Krisztus. Ez a filozófia megragadja Juszminoszt, felismeri benne az igazi filozófiát, amelyet mindig is keresett. A kereszténység az igaz filozófia. A kezdetektől az az igény uralkodik [a kereszténységben], hogy a próféták által adott részleges kinyilatkoztatás által és Jézus Krisztus révén az egyetemesen érvényes és az értelem számára hozzáférhető (vagy legalábbis annak nem ellentmondó) igazság szólal meg.

Az ellenállás hatalmas. Politikai szinten ez szörnyű üldözésekben mutatkozik meg. A vértanúságban azonban pontosan annak a megerősítését látják, hogy a kereszténység a *vera religio*, a *vera philosophia*, amelyért érdemes meghalni. „*Sanguis martyrurum semen christianorum*” – mondja Tertullianus, „a vértanúk vére a keresztények magvetése”.⁵ A szörnyű üldözések és az irodalmi támadások fényében a kereszténység gyors elterjedése az egész akkor ismert világban, valamint a Római Birodalom államvallásává való fejlődése csoda, vagy ha kevésbé erőteljesen fogalmazunk, legalábbis egy nehezen megmagyarázható folyamat.

Ezzel a kérdéssel szembesülünk tehát: Miként lett a kereszténység idegen teste Európa gyökerévé? Szívesen utalunk ennek kapcsán egy jelenetre Pál apostol életéből, amely jelképe lehet e változásnak. Az Apostolok cselekedetei könyvének 16. fejezetében találjuk meg. Pál Tróászbán, Kis-Ázsiában van, második missziós útján. Álmában egy makedóniai, egy görög jelenik meg előtte, és kéri: „Gyere, és segíts rajtunk!” „A látomás után rajta voltunk, hogy mielőbb útra keljünk Macedóniába, mert biztosak voltunk benne, hogy

⁵ Vö. TERTULLIANUS, *Apologeticum.*, 50.

az Isten rendelt oda minket hirdetni az evangéliumot” – írja a Pált kísérő Lukács (ApCsel 16,9–10). Így jutott el először Európába, Filippibe, Tesszalonikibe, Athénba, Korintusba és végül még Rómába is az evangélium, ahol Pál, akárcsak Péter, meghalt a hitéért.

Mi jött el így Európába? Egyesek úgy vélik, hogy ez egy idegen árucikk behozatala volt, mások szerint valami olyasmi érkezett, ami lehetővé tette, hogy Európa Európává legyen. Némelyek véleménye szerint azonban a felvilágosodás hosszas folyamatában Európának fel kellett szabadulnia ez alól, és ezt még most is folytatnia kell, hogy szabaddá váljon az idegen meghatározottságtól. Most azonban, amikor ez a „felszabadulás” valósággá kíván válni, aggódó hangokat lehet hallani, amelyek óvnak Európa elkereszténytelenedésétől. Így például Jürgen Habermas óv a „kisiklott modernitástól”, és aggódva szemléli az erkölcsi tudat hanyatlását, a szolidaritás elvesztésére való hajlamot és az „értelem-forrás” kevesbedését. Sok minden mást is megnevezhetnénk itt, amiben alaposabb vizsgálódás után a keresztény gyökerek gyümölcsét ismerhetjük fel, s amit nem lenne szabad elvesztenünk. Három példát hozok:

1. Az ember *istenképűségének*, amelyről a Biblia az első oldalán szól, soha nem túlértékelhető a jelentősége azon értékek szempontjából, amelyek rászolgáltak arra, hogy – remélhetőleg – ma és a jövőben is „európainak” nevezzük őket. Az emberi valóságnak az istenképűsége az ember méltóságának az alapja, ezen méltóság feltétel nélküli ségének és egyetemességének a biztosítója. Ez az előfeltétele annak, hogy ezt a méltóságot semmi ne vehesse el, se bűn, se akadály, se valláskülönbözőség, se kulturális, etnikai vagy társadalmi különbség. Az ember mindig „Isten képére, hozzá hasonlóként” létezik, s ettől ő soha meg nem fosztható.

Ezt az értelmezést, amelyet a zsidó-keresztény bibliai örökségnek köszönhetünk, napjainkban újból veszély fenyegeti, ahogyan már akkor is idegen volt, amikor a kereszténység feltűnt bolygónkon. Minden ember egyetemesen érvényes méltóságának ez a látásmódja, együtt Jézus tanításával és gyakorlatával, amely épp a szegényekben, a betegekben és a szenvedőkben, de a bűnösökben is az isteni jószág kivételes kedvenceit látta, sokkoló idegen test volt a Római Birodalom kulturális szöveggörnyezetében. „Görög kultúrtörténet”-ében Jakob Burckhardt a következőképpen írja le ezt a kontrasztot: „Egy torzszülött nem csak – napjainkhoz hasonlóan – a család számára volt szerencsétlenség, hanem olyan rettenet volt, amely az istenekkel való kiengesztelődést követelte az egész város, a nép számára. Egy csonka gyermeket sem volt szabad felnevelni ... Platón szerint a beteges emberek-

nek sem lenne szabad élniük, de legalábbis nem hagyhatnának hátra utódokat”.⁶ És akkor még nem is szóltunk „a népesség abortusz általi korlátozásáról, a rabszolga-házasságok érvénytelenségéről, amely szintén tömeges gyermekgyilkosságot eredményezett, a szegények gyermekgyilkosságairól...”⁷ – de elég az ókori borzalmakból, amelyek félelmetesen megfelelnek a mai eugenetikának, eutanáziának és abortusz-gyakorlatnak.

Akkoriban a kereszténység csak egyetlen dolgot szegezhetett szembe a pogány világ hatalmas főáramlatával: egy alternatív gyakorlatot. Egy ókeresztény iratban, az úgynevezett „Diognétosz-levélben” szép kifejezést nyer ez a keresztény „kontraszt-társadalom”: „A keresztényeket sem területi, sem nyelvi szempontból, még faji szempontból sem lehet megkülönböztetni a többi embertől. Sehol nincsenek olyan városok, melyekben mint sajátjukban lagnának, nincs külön nyelvük sem, melyet beszélnének, nincs sajátos, rájuk jellemző életmódjuk.

Görög és barbár városokban egyformán laknak, kinek mi jutott osztályrészül, étkezés és öltözködés tekintetében alkalmazkodnak azon vidék szokásaihoz, s az élet egyéb területén mutatkozik a közösségi életük alkotmánya különösnek és elismerten meglepőnek.

Saját hazájukban laknak, de mégis jövevényekként; mindenben részt vesznek polgárokként, de mindent elviselnek, mint idegenek; bárhol, idegenben is otthon vannak, de minden haza idegen számukra.

Mint mindenki más, házasodnak, gyermeket nemzenek, de a magzatot nem hajtják el. Közös az asztal, melyhez letelepednek, de nem közös az ágy”.⁸

Röviden: a keresztények nem szektát képeznek, amely elzárja magát, hanem alternatívát jelentenek, amely hitelessége által ajánlja fel magát a követésre. Walter Kasper bíboros mondta a 2000-es európai püspöki szinóduson: „A jövőben arról fogják megismerni a keresztényeket, hogy mit *nem* tesznek”. Európában mindenfelé, még a szekularizált Nyugat-Európában is találunk napjainkban olyan fiatal embereket, akik a Diognétosz-levél „receptje” szerint élnek, és ezáltal megmutatják, hogy a keresztény üzenet ereje nagyobb, mint bármiféle főáramlaté: „Nem”-jük sok mindenre, ami manapság elfogadottnak számít, „igen” a keresztény alternatívára.

⁶ Kröner-Ausgabe, Bd. III, 7.

⁷ Idézi: MAIER, H., im., 15.

⁸ Levél Diognétoszhoz, magyarul: Ókeresztény írók 3, 371–372.

2. Az egyetlen Teremtőnek és az emberek egyenlő istenképűségének felel meg az *emberi nem egységére* vonatkozó meggyőződés. Kivétel nélkül minden ember tagja az egyetlen emberi családnak. Hogy ez az elképzelés mennyire idegen volt az ókortól, azt a római filozófus, Kelszosz reakciója mutatja meg, amelyet a keresztények ellen írt vitairatában találunk: Az a vélekedés, hogy az emberiség egy, „a lázadás nyelve”. A görögök és a barbárok egy szinten lennének? Ennek még a pusztá gondolata is felháborította őt. Számára elképzelhetetlen, hogy elfogadja Pál kijelentését: „Öltsétek föl az új embert, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig. Itt már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, bárbar vagy szittya, szolga vagy szabad, hanem Krisztus minden mindenben” (Kol 3,10–11). Max Horkheimer az emberi nem egységére vonatkozó fenti meggyőződést a zsidó-keresztény hagyomány egyik legfontosabb hozzájárulásának tartja Európa fejlődésében.⁹

Mégis fennáll annak veszélye, hogy ez a meggyőződés idegenné válik Európa számára. A rasszista ideológiák borzalmas XIX. és XX. századi története is ezt mutatja. Az új idegenellenes mozgalmak aggodalomra adnak okot, hogy talán mégsem küzdöttük le ezeket, még hogyha meg is érthetjük a túlzott bevándorlástól való félelmet.

A második világháború idején tanúsított, igaztalanul vitatott magatartása miatt gyakran szidalmazott XII. Piusz pápa a túllontúl kevésbé ismert, 1939 októberében kiadott első enciklikájában állást foglalt a rasszista ideológia ellen, és ennek kapcsán leginkább arra az érvre hivatkozott, hogy az emberiség egy.

„A lélek ámuló szemével észrevehetjük és szemlélhetjük a közös Teremtőtől való eredet miatt egységes emberi nemet (...); ugyanígy egységes a természetét tekintve, mely testi valóságból s halhatatlan és szellemi lélekből áll; egységes a mindenki által elérendő konkrét cél és a jelen élet közös megoldandó feladata miatt; egységes a lakóhelye, azaz a földkerekség tekintetében, melynek természetes gazdagságával mindenki joggal élhet, hogy táplálkozni és gyarapodni tudjon; egységes továbbá a végső cél, maga Isten miatt, aki felé mindenkinek törekednie kell, s a dolgok és segítségük miatt, melyekkel ez a végső cél elérhető (...); éppen így egységes az egy és ugyanazon megváltás miatt, amelyet Krisztus (...) mindenkiért végbevitt”.¹⁰

⁹ Vö. HORKHEIMER, M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche, Hamburg 1971, 64–65.

¹⁰ XII. PIUSZ, *Summi pontificatus* enciklika; KEK 360.

„»Az emberek kölcsönös egymásra utaltságának és a szeretetnek« (XII. Piusz) e törvénye, anélkül, hogy kizárná a személyek, kultúrák és népek gazdag sokféleségét, biztosítja számunkra, hogy minden ember valóban testvérünk” (KEK 361). A kezdetekhez hasonlóan újból idegen testté kellene, hogy váljon „az emberek kölcsönös egymásra utaltságának és a szeretetnek” a törvénye, amelyet a kereszténység ideálként és feladatként belegyökereztetett Európába?

3. Mivel az ember Isten képére teremtetett, olyan adománnyal bír, amely a lehető leghasonlóbbá teszi őt Istenhez: ez az adomány a szabadság. A pogány istenekkel ellentétben (akik az emberekkel együtt a *fatum* hatalma alatt állnak) a bibliai emberkép magával hozta a szabadságot. Egy Isten, aki azt akarja, hogy az ember „teljes szívéből” szeresse őt, nem akarhatja kényszeríteni ezt a szívet, annak szeretetben kell válaszolnia. Itt lelhető fel mindenemű vallásszabadság legmélyebb gyökere.

A bibliai vallás leghatalmasabb „találmánya” a szabadság: az önmeghatározásra való képesség, amelyet Isten adott az embernek, mivel csakis egy szabadon válaszoló ember lehet valóban istenszerető. A szeretet kizárja a kényszeret. „Az ember csakis szabadon hihet” (*Credere non potest nisi volens*), mondja Ágoston.¹¹ Mindazon vétségek ellenére, amelyekkel a kereszténység történelme során megsértette önnön szabadságra vonatkozó tanítását, ez a tanítás marad az alapja a szabadságjogoknak, amelyek nagyra tették Európát. Paradox módon épp az újkorban kérdőjelezték meg újra meg újra a szabadságnak ezen szemléletét. A determinisztikus gondolkodási modellek, a szabadság elvitatása az agy kutatás bizonyos irányzatai révén, de akár az ember valós szabadságának a megkérdőjelezése a filozófiában vagy a pszichológiában megdőbbszerűen hasonlítanak egyes fatalisztikus nézetekre, amelyek akkor uralkodtak, amikor a kereszténység az első században megérkezett Európába. El fogjuk veszíteni ezt a szabadságot, hogyha elvesznek ennek keresztény gyökerei?

Ha jól sejtem, legkésőbb ezen a ponton erőteljes tiltakozás kél: Hát nem éppen a kereszténység *ellenében* kellett az újkornak elnyernie a szabadságát? Úgy tűnik, mintha az, ami egykor erős volt Európa keresztény gyökereiben, mostanság inkább a szabadság akadályozása lenne dogmatikus és morális korlátok révén.

¹¹ AUGUSTINUS, *Tract. in Io. Ev.*, XXVI, 2.

2. KÖZÉPKOR – EURÓPA „SÖTÉT” KORA?

Eddig három példán keresztül mutattuk meg azt az újdonságot, amelyet a kereszténység Európának hozott: minden ember istenképűsége; az emberi család egysége és a szabadság adománya. Más példákat is megnevezhettük volna: az idő nem ciklikus, hanem lineáris felfogása, vagyis a történelem születése; a munkának nem kényszerként, hanem az ember megvalósulása-ként és a Teremtő művében való közreműködéseként való felfogása, miként az példaszerűen áll előttünk Szt. Benedek *ora et labor*ájában.¹²

A problémát azonban nem az ideáltipikusan felfogott ős- és őkereszténység jelenti, hanem a „kereszténység”, vagyis a kereszténységnek az az alakja, amelyet a konstantini fordulattal és Teodóziusz császár alatt 380-ban az államvallási rangra emelésével felvett. Ez a mindeneken uralkodó és pompába öltözött kereszténység a maga katedrálisaival és kolostoraival, de keresztes háborúival és eretneküldözéseivel is, röviden: az a „sötét” középkor, amelyből állítólag a „fényes” felvilágosodás (és azt megelőzően a reformáció) vezett ki. A „jogos előítéletek kánonjában” szilárd gyökeret vert fenti kép mindig újra felbukkan, amikor jelen korunk vitáiban annak a gyanúnak adnak hangot, hogy „az Egyház”, különösen is a pápa és a Római Katolikus Egyház „vissza akarják küldeni” Európát a „sötét középkorba”.

Elég az iróniából, térjünk a tárgyra. A korai, Konstantin előtti kereszténységnek mindig nagy volt a vonzereje. Minden, de talán pontosabb így: sok megújulási mozgalom, amely feltűnt az európai kereszténységben, efelé a kezdeti időszak felé irányult, amikor a keresztény hit fegyverek nélkül, az állam és a császár védelme és törvényei nélkül találta meg az utat az emberek szívéhez. Erre az elgondolásra még visszatérünk záró következtetéseinkben.

Most azonban arról van szó, hogy tekintetünket a „kereszténység” több mint ezer éves, a konstantini fordulat és az újkor közötti időszakára vessük. Csak mellékesen jegyezzük meg: aki az emberi történelem kétségkívül leg-sötétebb százada, a „farkasok százada” után, ahogyan Oszip Mandelstam a XX. századot nevezte (az orosz zsidó költő egy volt a szovjet terror milliónyi áldozata közül), aki ezután az évszázad után a középkort még „sötétnek” nevezi, annak csak ezt mondhatjuk: Tanulja meg a történelmet!

Az új korszak, a „középkor” bizonyos értelemben a császár kereszténnyé válásával kezdődik meg. Ez bizonyosan jogos álma volt az üldözött kereszté-

¹² Vö. MAIER, H., im.

nyeknek: Ha a császár egyszer kereszténnyé lenne, akkor biztosítva lenne az Egyház szabadsága. Védve lenne az üldöztetésektől, szabadon kibontakozhatna. Az álom hamar elmúlt. Hol a helye a császárnak, aki kereszténnyé lett? Ő uralkodik az Egyház fölött? Egy keresztény császár uralma alatt is érvényes az apostolok szava, amelyet a jeruzsálemi főtanács előtt mondtak ki: „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek” (ApCsel 5,29). Milánói Ambrus szemtől szembe mondja ki a kereszténnyé lett császárnak az ellenállás azon szavait, amelyek az „óvilági egyházszabadság” („*Abendländische Krichenfreiheit*” volt a címe Hugo Rahner 1943-as könyvének, amely a nemzeti szocializmus rettenetes idején jelent meg) chartáját jelentik: „A császár az Egyházban, és nem az Egyház fölött van. Egy jó császár igyekszik támogatni az Egyházat, nem pedig legyőzni szeretné azt. Amilyen alázatosan ezt mondjuk, annyira megingathatatlanul ragaszkodunk hozzá, még ha máglyával, karddal vagy száműzetéssel fenyegetnek is minket. Mi, Krisztus szolgálói elfelejtettük már, mi a félelem”.¹³

Ezzel megkezdődött az a vita, amely ezer éven át – másként, mint Európa keleti felében – meghatározta az Óvilág életét: az *imperium* és a *sacerdotium* egymás mellett és egymás ellen léte, amely a pápa és a császár mindenkori szerepe körüli harcban csücsösödött ki.

Két pápa jellemzi úgy szimbolikusan, mint valósan a folyamatot, amely lehetővé tette a keresztény Óvilág megszületését, ugyanakkor azonban létrehozta egy olyan állapotot, amelyből később mély válság fakadt: Nagy Szent Gergely pápa (590–604) megszenvédte Róma bukását, amelynek felső nemességéhez tartozott. Azt látta, hogy bár az uralkodói igényeket továbbvitte a kelet-római császár, semmiféle segítséget nem lehetett tőle a Nyugat-Római Birodalom számára remélni. Ezért az Egyház lassanként maga vette át a Nyugat-Római Birodalom oltalmazójának és helytartójának a szerepét. Gergely pápa azon fáradozott – egészen a szimbolikus nyelvezet kialakításáig is –, hogy biztosítsa a római egyház püspöke mint *pontifex maximus* számára az uralmi igényt, és Rómát megtartsa egy keresztény, Nyugat-Római Birodalom *caput mundi*jaként. Bár ez csak jelképesen sikerült neki, ám ez mégis új öntudattal ajándékozta meg a rómaiakat, s célt adott az Egyháznak.

Kétszáz évvel később utóda, III. Leó egy nagy kihatású döntést hozott meg: segítséget kért a frankoktól, és 800-ban római császárrá koronázta a frank királyt, Nagy Károlyt. A bizánci császár szemében ez súlyos árulás volt

¹³ *Sermo contra Auxentium*, 36; PL 16, 1018B; idézi: RAHNER, H., *Abendländische Kirchenfreiheit*, Benziger, Einsiedeln–Köln 1943, 10.

a birodalom és a kereszténység egysége ellenében. A kereszténység mindkét „tüdőfele”, a keleti és a nyugati, a mai napig szenved a mind mélyebbé váló kölcsönös elidegenedéstől, amely végül az 1054-es egyházszakadáshoz vezetett. Európa nyugati fele számára ez a császárkoronázás döntő lépést jelentett afelé, hogy megkezdődjön az „óvilági kereszténység” sajátos fejlődése.

Közismertek ennek a döntésnek a következményei: a „Szent Római Birodalom” (*Sacrum Romanorum Imperium*) kifejlődésével az évszázadok során létrejött egy sajátos, magas, keresztény meghatározottságú kultúra, a latin középkor. Ezzel együtt azonban kifejlődött egy épp ennyire hosszú konfliktus is akörül a kérdés körül, hogy ki is áll a birodalom csúcsán: a császár, akinek isteni megbízásból kell kormányoznia a birodalmat, vagy a pápa mint *pontifex maximus*, Krisztus helytartója, aki császárrá tette a császárt?

Tudjuk, hogy a konfliktus végül a *sacerdotium*nak az *imperium* feletti győzelmével zárult. Ez azonban pürrhoszi győzelem volt. Az elképzelés, hogy a pápa képes egyedül megvalósítani egy nemzetek fölötti uralmat Európában, illúciónak bizonyult. Az európai királyok és fejedelmek harcai-
nak dinamikája, amelyek arra irányultak, hogy független nemzeteket és területi uralmat képezzenek, erősebbnek bizonyult. Sok háború végére a *sacerdotium*ból középkori állam lett, az Egyházi Állam, amelynek már nem volt jelentősége az európai hatalmak koncertjében. A pápa csakis lelki, idealisztikus igénye által őrizte meg jelentőségét, miszerint ő a hit egyetemes ajánlatának [universales Glaubensangebot] a képviselője. Ám a Birodalomban való uralomért, majd a világi hatalmak vetélkedése közepette az „Egyházi Államért” folytatott harc inkább gyengítette, mintsem erősítette a pápa lelki jelentőségét.

A következmény mélységes válság volt, amely a középkorban kezdődött meg, és a reformációba, a nyugati egyházszakadásba, a felekezeti háborúkba és végül a felvilágosodásba és a szekularizációba torkollott.

Ebből a történetből egy tanulságot le kell vonnunk: tévedés azt feltételezni, hogy egy vallás, egy hitközösség mindenekelőtt attól válik erőssé, hogy összekapcsolódik az állami vagy a politikai hatalommal. A vallásnak bizonyos szükség van az állam oltalmára (ahogyan az államnak is szüksége van a vallás erejére), azonban az nem tesz jót a vallásnak, ha azonosítja magát állami képződményekkel és politikai intézményekkel. A megkülönböztetés szükséges, és mindkettőnek jót tesz. Ez a tanulsága a kereszténység hosszú történetének. Mindig akkor virágzik a legjobban, ha nem törekszik arra, hogy az állammal átfedjék egymást, hanem a hiteles hit inspiráló, alakító erejének bizonyul.

A középkorra vonatkozó megfontolásaink azonban nem korlátozódhatnak csupán a *sacerdotium-imperium* közötti konfliktusra, hanem rá kell mutatniuk a keresztény élet erőforrásaira is, amelyeket elsőként az Óvilág hozott a napvilágra. Mindenekelőtt a szerzetesrendekről és a kolostorokról kell szólnunk. Ezek hatását nem lehet túlbecsülni. Az ír szerzetesek nélkül nem lett volna keresztény misszió Európában, és az ókor úgy keresztény, mint kereszténység előtti öröksége elsüllyedt volna. A kolostorok a nevelés és a tudomány központjai voltak. A hit tisztaságáért küzdöttek. Megművelték a földeket, kifejlesztették a mezőgazdaságot és kommunikációs hálózatokat hoztak létre egész Európában.

Biztos, hogy megvoltak a gyengeségek és a hanyatlások ciklikusan visszatérő időszakai. Ám egymást követték a hihetetlenül életerős megújulások hullámai: 910-ben reformkolostort alapítottak Cluny-ben. Kétszáz évvel később ezerkétszáz kolostor volt Európában, amelyek a Cluny-i reform szerint éltek, és a társadalmi, gazdasági, művészeti és mindenekelőtt a lelki élet terén elképzelhetetlen életerőt bontakoztattak ki. XVI. Benedek pápa azt mondta, hogy Cluny révén „Franciaország, Itália, Spanyolország, Németország és Magyarország legeltérőbb területein elkezdett kirajzolódni egy lelki Európa”.¹⁴

Amikor Cluny a hanyatlás jeleit mutatta, színre lépett a következő megújulási hullám: a XII. században Clairvaux-i Bernáttal a ciszterciek rövid idő alatt az egymással szoros kommunikációban álló kolostorok hálózatát hozták létre egész Európában. Amikor a XIII. században megkezdődött a városok felvirágzása, Ferenc és a koldulórendek munkálkodtak.

Micsoda szabadság-potenciál, mennyire intenzív elevenség lüktetett ezekben a megújulási mozgalmakban! Túl kevésszer gondolunk arra, mennyire erőteljesen meghatározták ezek Európa szabadság-tudatát. A kereszténység a kezdetektől fogva lehetővé tette „a világi társadalmi és politikai rendből való kilépést”. Az, hogy „inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek”, a társadalmi kényszerek ellenében a személyes szabadság új elemét hozta magával. Ennek egyik legnagyobb hatású példája az a jelenet, amely 1207-ben játszódott le Assisiben, amikor a fiatal Francesco Bernardone felmondta az atyjának és a világi előjáróknak való engedelmességet, hogy egyedül Istennek engedelmeskedjen. Visszaadta ruháját az apjának, hogy mezítelenül kövesse a mezítelen Krisztust. A radikális keresztény élet eme szabadsága minden korban hatalmas teremtmői erőket szabadított fel.

¹⁴ Általános kihallgatás, 2009. november 11.

Ebben lelhetjük fel Európa belső mozgató erőinek egyik forrását. Még a szekuláris Európában is tovább hat a radikális Krisztus-követés kisugárzó ereje. Hogy megelőlegezzem záró következtetéseimet: meggyőződésem, hogy ebben áll Európa egyik legnagyobb reménység-potenciálja. Ahogyan a középkorban a nagy megújulási mozgalmak felébresztették és lendületbe hozták a kereszténységet, úgy volt ez az újkorban is. És így van ez napjainkban is. Az Egyháznak (itt a katolikusról beszélek, de ez igaz a többi keresztény egyházra is) gyakran nem is sejtett megújulási forrásai vannak. Miért is ne állnának előttünk olyan meglepetések, mint amelyet Assisi poverelloja 800 évvel ezelőtt kiváltott?

3. ÚJKOR – EURÓPA MÁSIK NÉZŐPONTJA

Ha valaki – velem szemben – nem az ókori kereszténységben és annak középkori továbbnövekedésében látja Európa gyökereit, az általában a Katolikus Egyházzal szembeszálló reformátorokra és felvilágosodásra tekint. Ebben a megközelítésben a modern Európa mindenekelőtt „a felvilágosodás gyermeke”, amely értékeit, látásmódjait gyakran az Egyház, a kereszténység ellenében fogalmazta meg és harcolta ki. Újra meg újra megfogalmazódik az a kifogás, hogy Európában az emberi jogokat leginkább a Katolikus Egyház szívos ellenállása ellenében harcolták ki, ezért ezek nem is lehetnek a kereszténységre visszavezethetők.

A XVI. századi hitszakadás mélységeiben rendítette meg az óvilági társadalmat. Alig tudjuk elképzelni, micsoda traumát jelentett az emberek számára az „új” és a „rég” hit elválasztása. Az ebből fakadó vallásháborúkat „hermeneutikai polgárháborúknak” is nevezték, mivel a harcban álló felek a mindenki számára ugyanazon Biblia eltérő értelmezései által legitimálták magukat.

A vallásháborúk egyik legrosszabb következménye a vallási felekezetek „territorializációja” volt: *cuius regio, eius religio*. A lakóhely határozza meg a vallási felekezetet. Az európai politika napjainkig szenved ezen alapelv következményeitől: a felekezet a nemzeti identitás funkciójává válik, legyen szó az ortodox többségű országokról (Görögország, Románia, Bulgária), vagy a tragikus észak-ír polgárháborúról. Az „ethnic cleansing” katasztrofális elképzelése a Balkánon nem tragikus folyamánya ennek az Európát szétszaggató alapelvnek? A német- és magyar nyelvűek elűldözése Csehszlovákiából egy további döbbenetes példája ennek, ahogyan a '90-es évek balkáni háborúi is. Borzalmas idő ez, amikor a vallások, nyelvek, kultúrák és népek békés együttélése nem tűnik már lehetségesnek. A Habsburgok sok-

nemzetiségű állama ennek volt ellenpéldája. Nem csoda, hogy elpusztították, jöllehet ez oly mértékben elővételezte a napjainkban annyira áhított integrációt, mint talán egyetlen más európai valóság sem. A felekezeti háborúk egy másik következménye az volt, hogy az embereknek elege lett a hit-tani nézeteltérésekből. Meg kellett találni egy új alapot, amelyen a teológiától és a felekezettől függetlenül felépülhetett az állam, és amelyet – vélték olyan gondolkodók, mint Hobbes vagy Spinoza – a matematikai-természettudományos gondolkodásban lelhetünk fel. A fizikában és a matematikában nincsenek eretnekek. Itt kell lennie annak az alapnak, amelyen állva a jog, az etika és a metafizika kapcsán is megérthetjük egymást, a hit szempontjaitól függetlenül. A matematikai-természettudományos gondolkodás hihetetlen sikertörténete látszólag teljesen azt bizonyítja, hogy a vallás maradi, a tudományos világnézet pedig haladó. Még rosszabb: a vallásháborúk látszólag azt erősítik meg, hogy a vallások egymás ellen fordítják az embereket, a felvilágosodás ellenben szabaddá teszi őket.

Ha mélyebbre hatolunk, a vallásokon túl az istenkérdésbe botlunk. Újabban akkor hozzák ezt szóba, amikor Európának a hitben való szakadás utáni válságát szemléljük. Odo Marquard filozófus „Isten bíróság elé citálásáról” beszél: magát Isten vádolják meg. Az Isten jóságának és a gonoszságnak az összeegyeztethetőségére vonatkozó kérdést újra és még élesebben teszik fel: *Unde malum?* Honnan a rossz? Erre a kérdésre a természettudományos világnézet önmagában nem tud választ adni. Pontosabban: a válaszadásra való kísérlete a fejlődésbe vetett hit volt: a fejlődés egyszer majd legyőz minden rosszat, a betegségeket leküzdi az orvostudomány haladása, az igazságtalanságokat pedig a tudományos fejlődés. A fejlődésbe vetett hit vette át a vallás helyét.

Evvel azonban két bökkenő van: először a jövőbeni haladás nem segít már rajtam. Addigra már halott leszek. Mivel „on the long run we are all dead”. A már megtapasztalt igazságtalanság és szenvedés nem válhat a jövőbeni fejlődés által meg nem tapasztalttá. Másodszor pedig jogosan merül fel a kétely a végtelen fejlődéssel szemben, miszerint ilyen nem létezik. Azok az üdvvárások, amelyeket a marxizmus és a haladásba vetett egyéb hitek keltettek, nem teljesültek be. Nem is teljesülhetnek be. Mivel csak vendégek vagyunk a Földön. Zarándoklásunk ideje korlátozott, miként zarándoklásunk helyének, a Földnek a forrásai is. Józanul fel kell tennünk a nap végén a kérdés: Ez volt minden?

ZÁRSZÓ: KERESZTÉNYSÉG – GYÖKÉR ÉS IDEGEN TEST

A kereszténység helyzete Európában paradox. Messzemenően marginalizáltak tűnik. Az egyházak „jelentéktelenül”, de még itt vannak. Azonban már alig van súllyal bíró, hatni képes szavuk. Mégsem látom őket „kifutó modelleknek” egy olyan Európában, ahol az értelem-források kimerülőben vannak.

Bizonyos szempontból újra a kereszténység kezdeténél vagyunk: egy valószínűleg és kulturálisan sokféle, messzemenően „pogány” világban, amelyben az évszázadok során begyakorolt keresztény alap-magatartásformákat már elfelejtették, ahol az asztrológia és az abortusz, a babona és a félelmek uralkodnak. Szám szerint ugyan a keresztények alkotják Európa nagy többségét, a „gyakorló” keresztények azonban kisebbségben vannak.

A kereszténység európai helyzetét igen izgalmasnak és lehetőségekkel telinek látom. Sok szempontból idegen test – és mégis sokakban az otthon érzését kelti. Egyre több „hazatérő” van Európában, emberek, akik egy teljességgel szekuláris életmódtól elindulva találták meg a tudatosan megélt hithez vezető utat. Gyakran úgy írják le az útjukat, mint hazaérkezést.

Itt lelhető fel a kereszténység mással össze nem téveszthető ereje: kettős állampolgársággal ajándékoz meg, egy földivel és egy égivel. Meghív a társadalomban való lojális együttműködésre, a *civitas terrenáért* való felelősség felvállalására, azonban nem akarja ezt utópisztikus módon felforgatni vagy megdönteni. Az időbeli terén való eme higgadt elköteleződés a *civitas Dei*-hez való egyidejű tartozásban leli fel az alapját. Ez az igény, hogy ne csak a földi *civitas* polgárai legyünk, minden totalitárius gondolkodót és diktátort az Egyház elleni gyűlöletre indított. A keresztény ugyanis szabad az állammal szemben, mert ő sohasem csak állampolgár. Soha nem nyert szebb kifejezést „a keresztény eme szabadsága”, mint a „hitvalló keresztények” esetében, akik a hit szabadságában megállva elutasították az állam totalitárius fellépését. Dietrich Bonhoeffer ragyogó példája ennek a szabadságnak, akár csak az egyszerű felső-ausztriai földműves, Franz Jägerstetter,¹⁵ hogy csak ketten emléksünk.

A szabadságnak ezt a kovászát kell behoznia a mai Európába a kereszténységnek, mint a fő áramlattal, a politikai korrektséggel vagy egyszerűen a divat kényszerének az elvárásaival szembeni szabadságot.

¹⁵ Franz Jägerstetter (1907–1943) osztrák földműves, férj és családapa. Lelkiismereti okokból megtagadta a katonai szolgálatot, ezért 1943. augusztus 9-én háza közelében kivégezték. 2007-ben boldoggá avatták (a fordító megjegyzése).

Ennek a szabadságnak mélységes, kimeríthetetlen forrása van. Fentebb szoltunk a kereszténység kezdetekbeli gyors elterjedésének csodálatos jelenségéről. Több más mellett ennek szerintem ez az oka: az elterjedésnek *ahhoz* van köze, aki kifejezetten ezt a megbízást adta, s ezzel együtt megígérte: „Én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,20). Jézus Krisztusnak ez az ígérete a kereszténység legerőteljesebb forrása, és a legmeglepőbb módokon mindig újra beigazolódik. Ez magyarázza a kereszténység megújulásra való kimeríthetetlen képességét. Akárhányszor csak halálán lévőnek nevezték, megtapasztalta feltámadását a Feltámadottnak az erejéből.

Idegen test Európában, és mégis gyökér: ez a kereszténység feszültségekkel teli helyzete a szekuláris Európában. A kereszténység gyakran kritikusan tekint e földrészre, és ez jól is van így. Európának szüksége van az evangélium prófétai ellentmondására mint üdvös nyugalanság ébresztőjére. Azonban a kereszténységnek is szüksége van a szekuláris Európa kritikus visszakérdezésére. Ez jót tesz neki. Ez felébreszti, kihívás elé állítja. Kérlelhetetlenül szembesíti a hitelességére vonatkozó kérdéssel. Úgy gondolom, Európa valahol mélyen vágyik egy hiteles kereszténységre. Mivel mindannyian, szekuláris és hívő európaiak, titokban tudjuk: a gyökér, amely a jövőben is hordozni képes Európát, éppen ez: egy hiteles, kezdetéhez hűséges kereszténység, még ha ez számunkra idegennek is tűnik. Nincs szüksége Európának arra, hogy újból megszeresse ezt a tőle annyira idegent, és mégis hozzá annyira közelit: a kereszténységet?

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

CHRISTOPH SCHÖNBORN OP BÍBOROS 1945-ben született, bécsi érsek és az Osztrák Püspöki Kar elnöke. 1975–1991 között dogmatikát tanított a Fribourg-i Egyetemen. Folyóiratunk szerkesztőbizottsági tagja.

Hogyan jobbítsunk Európa állapotán?

Ha az „Európa” szót halljuk, hazánkban [Németországban] két ellentétes élmény, vélemény, érzés ötlik fel az emberekben.

Az első élményt történelmünk határozza meg, az 1945-ig tartó és az 1945-től kezdődő történelem. 1945-ig az európai nemzetállamok egyáltalán nem éltek jószomszédi viszonyban egymás mellett, hanem rendszeresen háborúkat indítottak egymás ellen. Minden háború utáni időszak egyszerűen háború előtti időszak is volt. Az európai testvérháborúk a XX. században világháborúkká lettek, az első világháborúban 14 millió, a másodikban pedig 50 millió halálos áldozatot követelve.

Az erőszaknak eme láncolata és spirálja 1945 után – minden ezzel ellentétes eddigi tapasztalat ellenére is – megszakadt olyan vezető emberek távolba tekintése révén, mint Winston Churchill, Robert Schumann, Jean Monnet, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Paul Henri Spaak és később Charles de Gaulle. Létrehozták a Montánuniót, a Szén- és Acélközösséget. A következő volt zseniális elgondolásuk: ha egyesítjük szenünket és acélunkat, akkor nem háborúzhatunk többé egymás ellen. A hatoknak: Olaszországnak, Franciaországnak, Belgiumnak, Luxemburnak, Hollandiának és Németországnak ez a közössége volt a magja, az alapja mindannak, ami később megszületett, az Európai Gazdasági Közösségnek, az Európai Közösségnek és az Európai Uniónak, amelynek jelenleg 27 tagállama van egész Európából. Egyetlen sikertörténet: határok nélküli tér, egyetlen gazdasági térség, egy béke-közösség, egy gazdasági közösség, részben valutaunió. Felnő a harmadik nemzedék, amely nem tapasztalta meg a háborút. Aki ezt megfontolja, az európai.

A második tapasztalat sajnos ugyanennyire valóságos: az Európai Unió minden tagállamában havonta közvélemény-kutatást végez a közösség elfogadottságáról az állampolgárok körében. Németországban a támogatottsági mutató sok éven át 70% fölött volt. Tizenöt éve visszaestünk körülbelül

50%-os szintre, jelenleg már 50% alatt járunk. Mindenkinek, aki Európában látja a jövőnket, fel kell tennie az okokra vonatkozó kérdést, mivel a globalizáció korában csakis úgy tudunk lépést tartani, hogyha a világszintű valutakonferenciákon és kereskedelmi konferenciákon egy hangon, és nem huszonhét hangon szólalunk meg.

Az euró-válságig csak egy pontot említek: az állampolgárok szemében Európa a nagy intézmény szinonimája, egy távoli képződmény, amelynek véleményalkotási folyamatait nem lehet átlátni, egy képződmény, amely a demokrácia deficitjétől és a bürokráciától szenved, amely mind nagyobbá válik, s mindent egyre jobban magához vonz és központosít.

Az állampolgároknak ez a benyomása és tapasztalata nem alaptalan. Az alapszerződésnek a lisszaboni szerződés formájában való 2009. december 1-i hatályba lépéséig nem volt Európában egy olyan kompetencia-lista, mint amit minden alkotmány tartalmaz, amely szabályozza, hogy mi tartozik Európa illetékességi körébe. Európa magához ragadott minden illetékességi területet, amelyet csak meg tudott szerezni. A szerződések preambulumaival és az általános meghatalmazások (art. 308) révén mindig megtalálták az ehhez szükséges jogalapot még akkor is, hogyha az adott kérdésben nem biztosított semmiféle EU-szerződés bármilyen EU-illetékességet. Egyetlen parlament sem fordított figyelmet erre. A törvényhozó szerv nem az Európai Parlament, hanem az Európai Unió Tanácsa volt. Ülései nem voltak nyilvánosak. A demokráciák sorában világszerte ez volt az egyetlen törvényhozó szerv, amely nem nyilvánosan ülésezett. Jóllehet a „szubszidiaritás elve” szerepelt már a maastrichti és az amszterdami szerződésekben is, ez mégis hatástalan volt, mivel senki sem ellenőrizte azt.

Az európai szerződési és szabályozási rendszer egyre szélesebb körűvé és differenciáltabbá, egyszersmind az állampolgároktól egyre idegenebbé növekedett. Ez addig nem foglalkoztatta az embereket, ameddig nem érezték úgy, hogy az európai normák már őket is érintik. Ez most már alapvetően megváltozott. Időközben már minden földműves, minden iparos, minden vállalkozó, minden önkormányzati politikus úgy érzi, hogy a brüsszeli szabályozások őt is érintik. Nem a sokféleség képezi a szabályozások alapját, hanem a központosítás és minden életviszonylat egységes szabályozásának a vágya.

A számos érintettség és bosszúság közül (hely hiányában) csak két példát emelnék ki. *Először:* ha Németországban természetvédelmi, környezetvédelmi vagy vízvédelmi övezetté nyilvánítanak egy területet, az a legalacsonyabb szintű állami hivatal illetékességi körébe tartozik. Ha azonban madárvédelmi övezetté nyilvánítanak egy területet, akkor az már nem a helyi hivatal,

nem a kormányzati szerv, nem a tartományi környezetvédelmi minisztérium, nem a szövetségi környezetvédelmi minisztérium, hanem – az EU huszonhét tagállamának minden önkormányzatában parcelláról parcellára – az Európai Bizottság illetékességi körébe kerül. Ennek kihatása van egy önkormányzat minden építési tervezési elképzelésére. Az önkormányzati politikusok csak a fejüket fogják. *Másodszor:* amikor még miniszterelnök voltam, felkeresett a Német Vegyipar elnöke, és megmutatta nekem a vegyiparra vonatkozó EU-s irányelvek 1.030 A/4-es oldalt kitevő tervezetét. Ki képes akár csak elolvasni is egy ilyen terjedelmű előírást, nem is szólva arról, hogy aztán miként teljesíti azt? Mindannyian hozzá tudjuk tenni ezekhez a saját tapasztalati körünkből származó példákat. Az európai szabályzások rendszere (*acquis communautaire*¹) 130.000 oldalra szaporodott. Ennek megfelelően növekedtek az Európai Unió hivatalai és az egyéb európai hivatalok.

Az egyetlen lehetséges megoldás a „szubszidiaritás alapelvének”, ennek a zseniális alapelvnek a megvalósítása, hogy így egy a polgárokhoz és a problémákhoz közel álló politikát és társadalmat hozzunk létre. Ez először az 1931-es „Quadragesimo anno” kezdetű pápai enciklikában bukkan fel. A fogalom harmadik jelentése szerint egy államot, [adott esetben] az Európai Uniót a polgárokból kiindulva kell elgondolni, alulról fölfelé felépíteni, és nem fordítva. A legelső egység a település, a város. Ez áll a legközelebb az emberekhez. Ennek joga van az önkormányzathoz. Ez felelős mindenért.

Ha valaki azt szeretné, hogy egy feladatot a településnél magasabb szintre utaljanak át, annak igazolnia kell ezt a szándékát. Nem azt kell bizonyítania, hogy akár egy még felsőbb szintre is lehetne utalni a feladatot, hanem azt, hogy az alsóbb szinten nem tudják azt ellátni, hogy a feladat meghaladja a település erőit. Ekkor a feladat a járási, a megyei, a szövetségi állami, vagy a szövetségi [országos] szintre jut el. Európára csak azokat a feladatokat kell átruházni, amelyek meghaladják a nemzeti államok erőit.

Európa nem akkor erős, hogyha ezer és ezerféle feladatot tölt be, hanem ha a helyesen megválasztott feladatokra van gondja. Egészen pontosan meg lehet határozni ezeket a feladatokat: minden, ami a külpolitika, a védelmi politika, a gazdaságpolitika, a pénzügyi politika, a földművelési politika, a külkereskedelmi politika, a környezetvédelmi politika terén meghaladja a nemzeti államok erőit, európai feladat. Minden mástól azonban távol kell tartania magát Európának, mert az sokkal alacsonyabb, nem pedig európai szinten oldható meg polgár közelebb, probléma közelebb, jobb, hatékonyabb

¹ Szó szerint: „közösségi vívmányok”, az EU közösségi joga (a fordító megjegyzése).

módon. Egység, ahol arra feltétlenül szükség van. Sokféleség, ahol csak mód van rá. A sokféleség erő, és nem gyengeség.

Pontosan ilyen feladatfelosztáson és a döntéshozatal illetén átláthatóságán fáradoztunk a „Konvent az európai alkotmányért” keretein belül, amelyet az Európai Unió állam- és kormányfői 2001. december 14–15-én alapítottak meg. Sor került figyelemre méltó javulásokra. *Először*: elkészült a kompetencia-lista a kizárólagos, a vegyes és a csak részben európai illetékességi körbe tartozó feladatokról, valamint leszögezésre kerültek azok a feladatok is, amelyekkel Európa egyáltalán nem foglalkozhat. *Másodszor*: a szubszidiaritás elve világosan megerősítésre került, és ami a legfontosabb: kontrollálni is fogják a teljesülését. A kontrollt nem egy európai szerv végzi el, hanem az EU tagállamainak parlamentjei, így a Bundestag és a Bundesrat is. Ha a jövőben a Bizottság kibocsátja egy európai norma tervezetét, akkor az nem csak az Európai Unió Tanácsa vagy az Európai Parlament elé jut el, hanem a nemzeti parlamentekhez is. Ezek nyolc héten belül tehetik meg ellenvetésüket arra hivatkozva, hogy e kérdésben szerintük a szubszidiaritás sérül, Európa nem illetékes. A törvényalkotási folyamat végén, ha ellenvetésüket nem vették figyelembe, a norma hatályba lépése előtt ugyanezen ellenvetéssel az Európai Bírósághoz is fordulhatnak. Ez a kontroll mostantól fogva lényegi javulást eredményez majd. *Harmadszor*: az Európai Parlament ugyanolyan jogú törvényhozó lesz, mint az Európai Unió Tanácsa. Ugyanolyan rendszer ez, mint ami Németországban is van: van egy nép által választott képviselőház (Bundestag / Európai Parlament) és egy államok háza, amelyben az egyes kormányok képviseltetik magukat (Bundesrat / Európai Unió Tanácsa). *Negyedszer*: ha az Európai Unió Tanácsa a jövőben törvényhozó szerv lesz, akkor nyilvánosan kell üléseznie. *Ötödször*: a legtöbb kérdés terén megszűnik a huszonhét tagállam esetében blokádot alkotni képes egyhangúsági alapelv, helyette a többségi elv lép érvénybe (a többséghez a tagállamok 55%-ára lesz szükség, amelyeknek az EU-polgárok 65%-át kell képviselniük). *Hatodszor*: a Tanács elnökségében megszűnik a hat havonta változó körforgásos rendszer, helyette egy főállású elnöki poszt kerül bevezetésre. Az elnököt két és fél évre választják meg, egyszeri újraválasztási lehetőséggel. Ez folytonosságot teremt az európai politikában.

Vannak még további jobbítások is, ám nagyobb hiányosságok is. A nagy hiányosságok közül hármat szeretnék megnevezni:

Az EU-nak huszonhét biztosa van, minden tagállamnak egy. Ez túl sok. Legfeljebb a felük, ha rendelkezik az európai illetékességi körbe tartozó ügyek terén kielégítő feladattal. A többieknek megvan a biztosi státuszuk,

az irodájuk, ám semmiféle illetékességük. Sajtónyilatkozatok révén hívják fel magukra a figyelmet, és állandóan olyan politikai kérdésekben nyilatkoznak, amelyek nem tartoznak az EU illetékességi körébe. Az is nagyon rossz, hogy minden tagállam egy biztost jelöl, mivel így az adott tagállam az általa állított biztost saját képviselőjének tekinti, akinek tekintettel kell lennie a nemzeti érdekekre. Az Európai Bizottság azonban „a szerződések őre”, és éppen ezért nem állhatna nemzeti érdekek képviselőiből. A megalapozott nemzeti érdekeket az adott ország EU-nagykövetei és az EU Tanácsában lévő tagjai képviselik.

A második kritikus pont: minden biztosnak személyes kabinetje van, amely 8–10 tagból áll. Térben és politikailag is közel állnak a biztoshoz, aki megbízik bennük. Velük együtt kormányoz a mindennapokban. Emellett megvan az adminisztrációja is. Ez igen önálló, térben sincs közel a biztoshoz, hanem részben Luxemburgban vagy akár más országban székel, és önálló életet él. Egy főigazgató vezeti. Az ő kinevezése nem kapcsolódik a biztos hivatali idejéhez. A főigazgató éveken át követhet nyomon projekteket anélkül, hogy a biztos hivatali ideje vagy az európai parlamenti választások befolyásolnák őt. Pontosabban szólva: ez az erőteljes adminisztráció gyakran önálló életet él, és tulajdonképpen mindegy számára, hogy ki a biztos alatta vagy felette.

A harmadik nagy nehézség: a most bevezetett szubszidiaritási kontroll természetesen csak mostantól, vagyis a jövőbeli normákra nézve érvényes. Az elmúlt ötven évben létrejött európai szerződési és szabályozási rendszer továbbra is érvényben van. Ez azt jelenti, hogy mindannak a terén, ami az elmúlt években bosszúságot okozott a polgároknak, relatíve kevés fog változni. Ami az európai szabályozási láz évtizedei alatt irányelvek és rendelkezések terén született, megmarad. Sürgősen szükségünk lenne az európai normák visszamenőleges átvizsgálására a szubszidiaritási kontroll most érvényben lévő joga alapján. Akkor nem csak számos előírás bizonyulna európai szinten fölöslegesnek, hanem egész bürokratikus képződmények is, amelyek e központosító szabályozási rendszerből születtek.

Eközben Európa támogatottsága zuhan. Egy friss Allensbach-felmérés szerint (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. január 26.) a németországi polgároknak csak 25%-a bízik erőteljesen az EU-ban, 67% százalékuk jóval kevésbé. Ami még rosszabb: az „Európa a jövőnk” mondattal csak 41% ért egyet, 34% százalék pedig egyértelműen nem ért vele egyet. Azonban történelmünk szempontjából és a globalizáció világában a szoros európai együttműködés perdöntő fontosságú ahhoz, hogy legyen jövője országunknak,

ezért hát itt az ideje, hogy a politika és a polgárok, a tudomány és a média Európa jobb elfogadottságán fáradozzanak, és újra kifejlesszenek egy olyan európai öntudatot és szemléletet, amely a második világháború után évtizedekig megvolt.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ERWIN TEUFEL 1939-ben született, a CDU politikusa, 1991–2005 között Baden-Württemberg tartomány miniszterelnöke. A baden-württembergi CDU elnöke, a német Bundesrat tagja. 2008-ban a szövetségi kormány és a német szövetségi parlament a Német Etikai Bizottság tagjává nevezte ki. 1983 óta tagja a német katolikusok központi bizottságának.

Megszabadított szabadság

1. BEVEZETÉS

Az emberiség történelmét sokszor a szabadságért vívott hatalmas harcként értelmezik. Maga az evolúciós folyamat is a szabadságfokok gyarapodásával ajándékozta meg az újabb és magasabb rendű lényeket (helyzet-, majd helyváltoztató mozgás, a környezethez való alkalmazkodás egyre összetettebb és kifinomultabb formái stb.), ám a szellem megjelenésével a szabadság kiteljesedése elsődlegesen már nem testi-biológiai, hanem személyes-társadalmi jellegű kihívássá vált. Bizonyos szempontból azt mondhatjuk, hogy a célkitűzés elérése terén igen jó eredményeket mutathatunk fel: formális szempontból a mai ember annyi és oly kiterjedésű szabadságjognak örvendhet, mint előtte még senki az emberiség történelmében. A társadalmi átalakulás, a polgári demokráciák létrejötte, az általános szavazójog, az oktatás, egészségügy és egyéb szociális vívmányok hozzáférhetősége (a sort még sokáig folytathatnánk) azt tanúsítják, hogy a valaha élt legszabadabb nemzedék vagyunk.

Bár örömmel kell szemlélnünk e tényt, sajátos tapasztalati síkunkon mégis más és egyre újabb jelenségeket kell látnunk. Miközben egy szabadságigenlő, mámorosan szabadságimádó kultúra tagjaiként létezőnk, mind inkább előtérbe kerülnek olyan elemek a közgondolkodásban, amelyek közvetlenül vagy közvetetten, de tagadják a szabadság meglétét. A szabad társadalmak minden korszakában voltak már-már mitikus létértelmezési keretté terebélyesedő tudományágak, amelyek az ősi, antik fátum gondolatát hozták vissza: előbb a társadalomtudományok, a szociológia fejlődése szembesített minket a társadalmi réteg, neveltetés, kapcsolatok általi kulturális-társadalmi determinációval; majd a pszichológia mutatott rá, hogy egyrészt első életéveink megélt valósága, másfelől a tudatalattink miként határoz meg minket akár akaratunk ellenére is; új fegyvert adott ezen megközelítés kezébe a genetika tudományának a fejlődése, amely – miként erről a napilapok és a bulvársajtó rendre beszámolnak – szüntelenül megtalálja

valaminek a determináló génjét (a hit génje, a szeretet génje, az egyes függőségek vagy szenvedélyek génje stb.).

Ha komolyan vesszük saját korunkat, akkor három lehetséges végkövetkeztetésre jutunk: vagy létezik a szabadságnak két eltérő értelme (pl. politikai-társadalmi és személyes-pszichológiai), amelyek egyetlen szó alatt két gyökeresen eltérő valóságot értenek; vagy a szabadság szó használata inadekvát a gondolkodásunkban, beszédünkben; vagy egy csalás áldozatai vagyunk: amit szabadságnak hiszünk és nevezünk, valójában csak a szabadság illúziója.

Az első felvetéssel nem kívánunk részletesen foglalkozni, hiszen ha teljesen eltérő dolgokat következetesen ugyanazzal a szóval nevezünk meg, az előfeltételezi, hogy így vagy úgy, akár öntudatlanul is kapcsolatot feltételezünk a kettő között. Hogyan lehetnék politikailag vagy társadalmilag, jogok által garantáltan szabad, ha személyes megvalósulásomban, egyedi létezésemben nem vagyok képes a szabadságra? Tud-e Magyarország olyan törvényt hozni, amely politikailag szabaddá teszi azt az embert, aki szociológiailag, pszichológiailag, genetikailag teljességgel determinált, és nem bír valódi (és nem illuzórikus) személyes szabadsággal? Ha azt feltételezem, hogy az állam megadhat nekem valamit, ami nem gyökerezik benne konkrét lényemben, akkor egy olyan helyzet áll elénk, amely már meghaladja jelen írás kereteit, s amelynek „Az emberi létezés szabadságának társadalmi formákba rögzült illúziója” címet adhatnánk.

A továbbiakban ezért a második és a harmadik felvetéssel kívánunk foglalkozni: Mit is jelent a szabadság? Lehet, hogy amit megkapunk a mindennapokban, az csupán a szabadság illúziója? Mindez természetesen feltéveti a következő kérdést is: a keresztény hit, amely lényege szerint a megszabadítás (megváltás) tanán nyugszik, mi módon tudja kialakítani a szabadság (poszt-)modern tapasztalati és gondolati síkjának egyfajta lelki olvasatát?

2. MIT JELENT SZABADNAK LENNI?

Soha annyi törvény nem biztosította még az állampolgárok legeltérőbb szabadságjogait, mint napjainkban (nem csak Bécsben nyithatók kávézót, de tüntethetők, sztrájkolhatók, szabadon választhatók hitet vagy iskolát, akár még életvezetési- vagy családmodellt is, de akár már a nememet és a biológiai determinációimmal ellentétes identitásomat is szabadon határozhatom meg). Ugyanakkor soha nem érezte meg az ember annyira a szabadság árnyoldalát, tragédiáját, mint korunkban (a demokráciák veszte: diktatúrába,

erőszakba, háborúba, népirtásba torkollása, az együttélés ellehetetlenülése, amit a mind több, az emberi viszonyokat szabályozó, a korábbi közösségi szokások helyébe lépő törvény mutat stb.). Akkor vagyok szabad, ha deklarálják, hogy szabad vagyok? Vagy akkor vagyok szabad, ha szabadnak érzem magam? És mikor élem át a legnagyobb mélységekig a szabadságomat: belezárva a szabadság intézményes rendszereibe, vagy éppenséggel kilépve belőlük? A megannyi XX. századi mozgalom (legtöbbször épp a szabadságvágy robbanását megelő ifjúság köréből kiindulva) pont e második véleményt fogalmazta meg: az anarchizmus, a hippie-életforma, a '68-as mozgalmak, napjainkban az „*Occupy*”-kezdeményezés... Ezek azt jelzik, hogy a szabadság rendszerei olyan érzetet keltek a szabadságra leginkább vágyókban, hogy ők tulajdonképpen nem szabadok. Mindehhez olykor még a nosztalgia érzése is társul a régebbi korok iránt, ami furcsamód azt a benyomást kelti, mintha (véleményünk vagy megérzésünk szerint) a kisebb törvényes-társadalmi szabadságjogokat biztosító rendszerekben az emberek személyes létezésük szintjén mintha mégis szabadabbak lettek volna. Úgy is hívhatjuk ezt az élményt, mint a történeti és az egyéni szabadság-élmény paradoxona.

A kérdés eszmetörténeti vizsgálata már csak azért is nehézségekbe ütközik, mert Európa korántsem tartotta csodálatos értéknek a szabadságot. Az az adottság, hogy az ember szabadon meghatározhatja cselekvését, nem áldás, hanem veszély és bűn forrása volt az ókorban. Azért volt ez így, mert ezáltal lehetővé vált, hogy a sorssal, a végzettel (*moira*) szemben önállósítsa magát az esendő lény. Ez azonban csak arra volt jó, hogy bűnt, lázadást vessen, s halált, kudarcot arasson. A szabadság azt jelenti, hogy az ember felelősséggel bír tetteiért, és számon kérhető minden igazságtalanságért, a sors által kiszabott rend minden áthágásáért. Nincs mód kilépni e körből, nincs hatalom, amely a *moira* ellen szegüljön. Hiába teszi ki apja Oidiposzt, hiába idegenek között nevelkedik, sorsa végül mégis betelik. Minden döntési és cselekvési szabadság csak látszat, végül úgyis hatalma alá vet minket a végzet. Amikor Oidiposz király felismeri ezt, így szól: „Óh, jaj, jaj! Minden tisztán napvilágra jő. / Óh napvilág! ma utoljára látlak én. / Ott születtem, hol nem kellett; azt vettem el, / kit nem lehet; s megöltem, akit nem szabad!”¹ A szabadon (vagyis a sors elleni felelőtlenségben vagy lázadásban) döntő ember teher önmaga és a világ számára. Így szól a Kar Oidiposzhoz: „Boldogtalan! mert lelked éppoly szörnyű, mint / a sorsod. Bár ne tudnék rólad semmit én!” Amikor a szerencsétlen király azt mondja, jobb lett volna gyer-

¹ SZOPHOKLÉSZ, *Oidiposz király* (ford. Babits, M.), Európa, Budapest 1999.

mekként meghalnia, a Kar csak ennyit fűz hozzá: „Én is azt jobbnak tartanám”. Egyvalaki van, aki mindent ért és átlát: a vak bölcs, Tiresias, akit gyermek vezet. Kettős szimbólum: aki a világban élve látni vél, téved, hisz csak igézeteket lát, nem a valóságot: a végzet valóságát. Aki pedig erősnek, cselekvőnek és szabadnak, felnőttnek érzi magát, szintúgy csalatkozik, hisz nálánál hatalmasabb és ellenállhatatlanabb erőknek: a párkáknak martaléka.

Nem véletlen, hogy sok idővel később F. Nietzsche újfent a gyermek alakját hívja elő. A súlyokat hordozó teherbíró szellem s a súlyok, kötelmek ellen fellázadó oroszlán után harmadikként jelenik meg előttünk: „... mire képes még a gyermek, amire az oroszlán sem képes? (...) Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés. Bizony mondom, testvéreim, a teremtés játékához kell a szent igenlés: *saját* akaratát akarja hát a szellem, *saját* világát nyeri el a világa-vesztett”.² A szabadság tehát így vagy úgy, de lázadás. Hogy a szabadság lázadása pusztulásba dönt (Oidiposz), vagy elvezet a gyermek állapotába, az ember feletti ember létéig (Nietzsche), már az emberi hangsúlyok kérdése. Hiszen a lázadó szabadság hősiességének gondolatát már Homérosz is felismerte: szerinte a sorsot túlhaladó ember képes kierőszakolni valamit, amit a végzet nem feltétlenül szánt volna neki (*hüpermoron*). Az ilyen hős nagyobb még az isteneknél is, akik a *moira* hatalma alatt állnak. Egy azonban bizonyos: akár így, akár úgy, mindenkit utolér a végzet. A sorsnak engedelmeskedőt s a lázadó hőst egyaránt legyőzi a halál. Aiszkhülosz az Áldozatvivők című drámájában így összegzi ezt: „mert éppenúgy vár itt a szabadra végzete, / mint arra, kit szolgálul tart a más keze”.³ A végzettől azonban még a halál sem jelent menekülést. A bosszulás erínüsei így énekelnek az Eumeneszek című drámában: „az embert, ki ily bűnbe hull / vakmerő balga fővel, / üldözöm szüntelen, / míg nem ér föld alá, / még ha holt, se lesz szabad”.⁴

A formálódó keresztény hagyomány számára az antik szabadság-felfogás mindig kísértést jelentett: a sors, a fátum helyére sokan Isten akaratát helyezték, s ily módon „átörökölték” a külső, az ember számára ismeretlen hatalom általi meghatározottság gondolatát. Mindazonáltal a bibliai hit isten- és emberképe lehetővé tette az egyházatyák számára, hogy még ha át is vettek filozófiai fogalmakat, azokat új jelentéssel ruházzák fel. Ezt látjuk

² NIETZSCHE, Fr., *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek* (ford. Kurdi, I.), Osiris, Budapest 2001, I, 510–517 (p. 33).

³ AISZKHÜLOSZ, *Áldozatvivők* (ford. Devecseri, G.), in Uő., *Oreszteia* (Populart füzetek 10.), Interpopulart Könyvkiadó, Szentendre 2000.

⁴ AISZKHÜLOSZ, *Eumeneszek* (ford. Trencsényi-Waldapfel, I.), uo.

például Római Szent Kelemennél, aki áttemeli a sztoikus filozófia szavát a sors, a végzet általi meghatározottságról (*kathékon* – a végzet-szerű, a kötelesség), azonban nála már Isten akaratának keresését, az annak való hívó engedelmeskedést jelenti:⁵ vagyis a végzetnek való vak alávetettség helyébe a tudatos, engedelmesség általi istenszolgálat (*leitourgia*) lép.⁶ Jusztinosz még tovább megy: nem egyszerűen átértelmezi a görög bölcsélet és kultúra szavait, de nyíltan szembehelyezkedik velük. Így elveti, hogy – miként a sztoikusok vélték – a végzet okán lenne valaki jó vagy rossz,⁷ ugyanis megvan a szabad választása, hogy a helyeset vagy a helytelenet tegye.⁸ Az így középpontba kerülő szabadság-felfogás (a szabadság mint szabad választás, döntés) az ezt követő évszázadokban a keresztény eszmélkedés egyik központi témájává lesz, különösen is az isteni mindenhatósággal és kegyelemmel való összefüggésében.

E gondolkör legnagyobb teoretikusa kétségtelenül Szent Ágoston. A két pólus: Isten és ember, kegyelem és szabadság, jó és rossz viszonya képezi számára az egyik legfontosabb teológiai kérdést. Elemzésében világosan elkülöníti a *voluntast* (az emberi lélek alapvető fakultását, a valamire való irányulás, az akarás képességét) és a *liberum arbitriumot* (vagyis a szabadságban beteljesülő akarat konkrét aktusát).⁹ „Maga az akarat önmagának az oka”¹⁰ – juttatja kifejezésre így azt, hogy az ember sajátos adottsága az önmegismerés, szabad akarás, önmeghatározás képessége. Ebben gyökerezik sajátos szabadsága, és éppen emiatt nincs alávetve a *moirának*, a végzetnek. Ez a szabadság lehetővé teszi az ember számára, hogy több legyen, mint ami a természeténél fogva lehetne, s hogy önnön teljességét a jó felé való önkéntes, önmaga akarta odafordulással érje el. A jó legfőbb foka pedig egyben a lét legfőbb foka, így tehát az emberi szabadság beteljesülése az, ha az ember ahhoz fordul, ahhoz ragaszkodik szabadon, *qui summe est*, aki a legmagasabb szinten van, aki a létteljesség – vagyis Isten.¹¹

Természetesen ez a felfogás további kérdéseket is felvet (Szembeszegülhet-e az emberi akarat az isteni akarral? Az akarat döntéséhez a jó felismerése kell, de mi történik, ha az ember erre képtelen? Mi módon hat az Isten

⁵ *1 Clem ad Cor.* I, 3; III, 4.

⁶ *Uo.* XX, 10.

⁷ *1 Apol* 43, 2.

⁸ *Uo.* 43, 4.

⁹ A kérdéskörhöz ld. TÖRÖK, Cs., *Bölcsességkeresők*, L'Harmattan, Budapest 2009; 6.2.1 fejezet: *Akarat és szabadság*.

¹⁰ *De libero arb.* III, 18; vö. 49.

¹¹ *Ld. De civ. Dei* XII, 6.

kegyelmi adománya az emberi szabadságra? Elég-e az ember szabad döntése Isten eléréséhez?),¹² de ezek már túlhaladják jelen írásunk kereteit. Ami bizonyos: a keresztyén emberkép (az istenképűség tanítása és a hit bibliai felfogása okán)¹³ nem illeszkedett bele az ókori szabadság-felfogásba. A keresztyén teológiával így tulajdonképpen egy új szabadság-fogalom érkezett meg Európába, amely számára a szabadság nem a végzet elleni lázadás, nem a sors legyűrése volt, hanem sokkal inkább annak beteljesítése: a szabadság által válik lehetővé az ember elérkezte a lehető legnagyobb létteljességre. Nem az a vétek, nem az a lázadás, ha az ember szabaddá válik, hanem az, ha visszaél a szabadságával. A szabadság önmagában érték, s a teremtettség egyik kulcseleme, amely azért megrabolhatatlan, mert hozzátartozik az ember istenképűségének alkotmányához. Aki nem él a szabadsággal, nem jut célba. *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*, aki nélküled teremtetett meg téged, nem fog nélküled megigazítani téged.¹⁴ Aki visszaél a szabadsággal, nem jut célba. „Szabad emberek vagytok, de nem arra való a szabadságotok, hogy a gonoszság takarójának használjátok, hanem mint Isten szolgálói (úgy éljetelek velem)” (1Pét 2,16). Aki él a legmagasabb fokú szabadsággal, aki kiteljesíti önnön szabadságát, az eléri a tökéletességet. „Úgy beszéljetelek és úgy cselekedjetelek, mint akik fölött majd a szabadság törvénye szerint ítélik” (Jak 2,12).

3. A SZABADSÁG ILLÚZIÓJA

Az ember rengeteg áldozatot kész meghozni a szabadságért – hősiiesen küzd meg ezért a magas eszményért, miként megannyi forradalom és szabadságharc bizonyítja. Mára ezek az állandó küzdelmek tartós gyümölcsöket hoztak: demokráciákban élünk, amelyeket a szabadságjogokat garantáló törvények vezérelnek. Ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy a kortárs ember mindenestül szabadnak érezné magát, hiszen még a szabadságot garantáló törvény is törvény, és mint ilyen, korlátozni képes az egyéni szabadságot. A társadalmi és a személyes szint másként fogja fel és valósítja meg a szabadság eszményét. A XX. század számos olyan mozgalmat hozott létre, amely

¹² E kérdések a predestináció kapcsán nyernek sajátos hangsúlyt. Ehhez ld. TÖRÖK, Cs., *Predestináció Szent Ágostontól a reformációig*, in *Ökumené* 17 (2010/2), 3–14.

¹³ A szeretet-Isten képmására való teremtettség szeretetből fakadó választ vár. Így azonban a hit mint a személyes elköteleződés szeretettől motivált válasza a kegyelemre csakis szabadon teljesülhet be, Ágoston sokat idézett, de jelen formájában Aquinói Tamás által áthagyományozott gondolata szerint: „cetera potest homo nolens, credere non nisi volens” (*De Veritate*, q.14, a.1).

¹⁴ *Sermo CLXIX*, XI, 12 (PL 38, 923).

arra törekedett, hogy az egyéni szabadság körét akár a társadalmi rend és működés kárára is kitágítsa. Így jelentek meg azok a demokrácia-felfogások, amelyek szerint az állam szolgálja az egyént, a közösség aláveti magát a személyes önmegvalósításnak. Akkor vagyok szabad, ha senki és semmi nem áll utamba, ha döntéseimet korlátozatlan tetszőlegességgel hozhatom meg – és ráadásul a döntéseim esetleges negatív következményeiért nem, vagy csak részben kell felelősséget viselnem. Korunk embere szabadsága csorbításaként élné meg, ha elhibázott döntésének a következményeit teljes egészében a vállára terhelnék (hiszen ezzel a későbbi döntéseinek szabadságát korlátoznák). Az igazi szabadság szerinte az, amely a felelősség és a következmény terhét sem viseli.

Mindeközben a szabadság-árusok egyre színesebb kavalkádja tűnik fel, akik mindenféle kivitelben és mennyiségben árusítják a szabadság-termékeket:

– *Szabad önmeghatározás.* Ne törődj biológiai, pszichológiai meghatározottságaiddal, ne törődj a valós lehetőségeiddel! Szabd át testedet-lelkedet, merj a társadalom és a természet ellenében dönteni! Légy szabaddá! Mindenfajta identitás (kulturális, társadalmi, nemi, vallási) csak a külvilág által rád kényszerített rablánc, hát dobd le azokat! Hozd létre a magad szubkultúráját, találj ki magadnak vallást – és persze várd el, hogy ezeknek a „vív-mányaidnak” ugyanolyan fontosságot és súlyt tulajdonítsanak, mint az összes többinek, teljesen függetlenül attól, hogy van-e bárminemű haszna, üzenete, mélysége! A szabad önmeghatározás így a „humanizmus” elengedhetetlen követelményévé lett.

Erre hivatkozva követelték többen, hogy váljon szabaddá a drogfogyasztás. Ha fennmarad a törvényi tiltás, az korlátozza az önrendelkezés és önmeghatározás jogát, ergo sérti az emberi méltóságot, ami elidegeníthetetlen jog. A magyar Alkotmánybíróság külön foglalkozott a kérdéssel, s arra a megállapításra jutott, hogy az emberi méltósághoz való jog elválaszthatatlan az emberi élethez való jogtól. Amikor tehát a törvények nem engedik a szabad drogfogyasztást, akkor tulajdonképpen az állam azért avatkozik be, mert „a fogyasztó önrendelkezési jogát a saját testi és lelki egészségéhez és a cselekvési szabadság megőrzéséhez fűződő joga korlátozza”.¹⁵ Vagyis a szabadság korlátozza a szabadságot: az élet és a józan, tudatos cselekvés szabadsága az önmeghatározását.

¹⁵ 54/2004. (XII. 13.) AB határozat: A drogfogyasztás büntetőjogi szabályozása.

– *Szabad fogyasztás.* A világ azért van, hogy a tiéd legyen. Ha bármire azt mondják, azt ne fogyaszd, ne higgy nekik! Árucikk minden: nem csak a tárgyak, de a testek, az emberek, az eszmék. Válogass közöttük, nincs kritérium (ha lenne, az is a szabadság elleni vétek lenne)! Fogyaszd, s ha már elfogyott, keress másikat! Bárminek és bárkinek csak annyi az értéke, amennyire „fogyasztható”. A leghatalmasabb bűn pedig a fogyasztás korlátozása, az önmegtagadás, a böjt, a lemondás. Minek? Nem kell sem az embertársakkal, sem a jövőendő nemzedékekkel törődni. Amit ma elfogyaszthatsz, ne halaszd holnapra!

A kortárs társadalom egyik alapelve így tehát a fogyasztás, annak a szabadsága, hogy szabadon válogathassak az elfogyasztandó javakban. Mindez azonban kettős illúzió alapuló elgondolás. Egyfelől *ignoti nulla cupido*, csakis arra tudok vágyani, amit már megismertem. De honnan ismerem meg, hogy mit lenne jó elfogyasztanom? A médiából, a reklámokból. Magyarán szólva amikor a fogyasztás szabadságát követelem, akkor támogatok egy olyan rendszert, amely elismerten manipulál engem, s nem emberként, hanem fogyasztóképes egyedként tekint rám.

Emellett a szabad fogyasztásnak ára van: a felélt erőforrások, a helyre nem hozható elváltozások a természet rendjében. A világ véges, de az ember vágyakozása potenciálisan végtelen. Ha elhitetjük az emberrel, hogy a potenciálisan végtelen vágyát anyagi fogyasztással kielégítheti, előbb-utóbb az egész világmindenség áldozatává válik ennek az örületnek. Ráadásul az ilyen értelemben vett fogyasztási szabadságnak hatalmas ára van: a pusztuló környezet, a negatív társadalmi hatások (kizsákmányolás, gyermekmunka, a világgazdaságban tapasztalható visszaélések) és így tovább. Ám ezek elsődlegesen nem fogyasztás, hanem a termelés helyén jelentkeznak, így a fogyasztó beleburkolózhat a tudatlanság, a „semmiről sem tudok, semmit sem látok” illúziójába, elhitetve önmagával, hogy a fogyasztás féktelen szabadsága jó.

– *Szabad élményszerzés.* A fogyasztás magasiskolája az olyan árucikk megvétele, amely élménnyel ajándékoz meg. Vásárolj élményeket, a tárgyak már nem is kellenek! Az élmény jó – a megszokott, a hétköznapi rossz. A hangzavar, a dobhártyaszaggatás jó – a csend rossz. A villódzás, a látvány, a lehangoló képi megjelenítés jó – a szemlélés rossz. A testi szemmel érzékelés jó – a lélekkel látás, mivel unalmas, rossz. Végso soron azt is mondhatnánk, hogy a virtualitás jó, mert meglepő, meghökkentő, szabad (vagyis: tetszőlegességre bízott) – a valóság pedig rossz, mert végtelenül unalmas.

Ebben a keretben végül már maga a szabadság sem más, mint egy elfogyasztott élmény. Sétarepülést, wellness-hétvégét, autót reklámoznak ezzel

a szlogennel: „A szabadság élménye”. Egész vállalkozások, iparágak szakosodnak az „élményszerzésre”. Nem termelnek két kézzel fogható árut, nem hoznak létre anyagi vagy szellemi értéket, hanem könnyen emészthető szabadság-élménnyel kecsegtetnek.

Sík Sándor – az olvasás művészetéről szólva¹⁶ – említi az élmény szabadságát, de mit ért ez alatt? Azt a csodát, amit Umberto Eco később „nyitott műnek” nevez majd:¹⁷ mégpedig hogy a könyv, amelyet kézbe veszünk egyszerre befejezett és befejezetlen. Befejezett, mert a mű adott. Befejezetlen, s mint ilyen, szabad, mert az olvasó elméje, képzelete meghívást nyer, hogy olvasás közben újraalkossa a leírtat. Az élmény szabadságához kell tehát a személy munkája, amely (újja) teremti. Korunk élményszabadsága teljesen másmilyen: nincs munka, nincs teremtés, csak a készre rágott, előemésztett szabadság-élmény elfogyasztása.

Csak három arcára utaltunk a szabadság sajátos felfogásának. Mi az, ami mindegyikben közös, és ugyancsak fellelhető a korunk által felajánlott mennyi egyéb formátumú szabadság-olvasatban? Az, hogy a szabadság középpontja, mércéje, forrása és célja maga az egyén. Ez a szabadság tulajdonképpen az egyén abszolutizálása minden és mindenki kárára. Ha bárki vagy bármi azt mondaná: itt és most vissza kell fogni, háttérbe kell állítani az egyént és az egyénit, azt az emberek egy jelentős része a személyes szabadsága elleni támadásnak fogná fel. Nehezen mondunk le, nehezen alázkodunk meg, nehezen engedelmeskedünk.

Mi áll a háttérben? Tulajdonképpen az az elvárás, hogy a szabadságot minél totálisabban éljük meg létünk külső fórumain: a döntéseinkben, a cselekvéseinkben. Mindeközben alig-alig fordítunk figyelmet arra, hogy miként is állunk a belső szabadsággal. A drogfogyasztás szabadsága az emberi méltóságból fakadó jog, mondják egyesek. Ám ha élek azzal a külső szabadsággal, hogy drogot vásárolok, használjak fel, vigyek be testembe, akkor ezzel bódult állapotot, adott esetben függőséget hozok létre, amely korlátozza, vagy akár fel is függeszti belső szabadságomat. Bizonyos szempontból a droghoz hasonló hatást vált ki belőlünk a fogyasztás és az élményvadászat is: ha egyszer belekezdünk, nem tudjuk megtartóztatni magunkat tőle. A vásárlás örömet okoz, lelkiileg kiegyensúlyoz, levezeti a feszültséget. Az élmények elmaradása levertté, depresszívvé tesz. Olykor annyira a fogyasztás

¹⁶ Ld. Sík, S., *Az olvasás tudománya*, Sík Sándor Piarista Egyetemi Szakkollégium, Szeged 2000; III.1.1.: *Az újraalkotás fogalma*.

¹⁷ Ld. Eco, U., *A nyitott mű*, Európa, Budapest 2006.

és élményszerzés függőségében élünk, hogy fizikailag érezzük rosszul magunkat, ha el vagyunk vágva ezektől a forrásoktól.¹⁸

A pszichológia úgy véli, hogy mindennek a háttérében a vágyott és a valós én közötti távolság, szakadék húzódik meg. Minél nagyobb ez a „disz-krepancia”, annál inkább hajlik az ember arra, hogy belezuhanjon a kóros vásárlásba, ha erre nincs anyagi lehetősége, a túlzott alkoholfogyasztásba, a beteges fogyókúrába, vagy éppenséggel a sport-mániába. A gond mindig az, hogy – a szabad önmeghatározás jegyében – az ember megálmodott énjé, élete fényévnnyi távolságra van a valóságtól, s ez elviselhetetlen feszültséget teremt. Minden, ami a szabadság, a beteljesülés, a boldogság illúziójával ajándékoz meg, ami azt a benyomást kelti bennem, hogy nőhet az önbecsülésem, mert közelebb kerülök óhajtott önmagamhoz, jó – s minden, ami arra hív, hogy a vágyott élettől a valóság felé forduljak, rossz. Így azonban a szabadság illúzió, amely egy borzalmas dinamika mozgató rugójává lesz, amelyben az ember elveszíti önmagát egy olyan élet, egy olyan én oltárán, amely teljességgel illuzórikus, s amelyet soha nem is fog elérni.

Korunk leginkább elgondolkodtató vonása azonban nem az a tény, hogy ilyen állapotba juthat az ember – hanem hogy a gazdaság, a marketing, a média és a politika tudatában van ennek az illuzórikus állapotnak, s a pszichológia eszköztárát felhasználva megfontoltan, előre számítva és professzionális szinten gerjeszti, fejleszti azt, s anyagi, de akár politikai-társadalmi hasznót is húz belőle.¹⁹ Nem csak a szabadság illúziójáról van tehát szó, hanem a valódi szabadság tudatos illúzióvá rontásáról.

4. A MEGSZABADÍTOTT SZABADSÁG

Mint látjuk tehát, az ember helyesen vágyakozik szabadsága megvalósítására és kiteljesítésére, ugyanakkor szüntelenül azzal szembesül, hogy a külső szabadság akár végletekig fokozása sem képes megajándékozni őt az igazi, belső szabadsággal. Sőt, éppen szabadságvágya és -keresése során eshet áldozataul annak a veszélynek, hogy a valódi szabadság helyett csupán annak illúzióját, látszatát és pótlékát szerzi meg, amely végül a legmélyebb börtönbe veti őt.

¹⁸ A kényszeres vásárlásról ld. NÉMETH, A., *A kompulzív vásárlás*, in *Psych. Hung.* 11 (1996), 77–81.

¹⁹ A témához érdekes olvasmányt nyújt: CIALDINI, R. B., *Hatás. A befolyásolás pszichológiája*, HVG Könyvek, Budapest 2009.

A zsidóság üdvtörténeti tapasztalata során értette meg, hogy a szabadság hatalmas kincs, kivételes áldása Istennek. A nép (illetve az egyes ember) mindig képes rabságba dönteni önmagát – de soha nem tud megszabadulni abból önerejére támaszkodva. Az ember el tudja veszteni, de nem tudja megtalálni magát. Akár Egyiptomra, akár a filiszteusoknak való alávetetés idejére, akár a babiloni fogságra gondolunk, azt látjuk, hogy a szabadulás útját egyedül Isten ereje volt képes megnyitni. Ehhez azonban az embernek is meg kellett tennie egy lépést: az önmagába szállás, a töredelem és a bűnbánat vezette el őt az Úr ajándékeként megkapott szabadságra. „Isten ott-hont ad a hontalannak, a fogolynak visszaadja szabadságát. Csak a lázadók maradnak a kietlen pusztán” (Zsolt 68,7). Aki átéli ezt az üdvélményt, az Úr dicséretére indul: „Áldott legyen az Úr mindennap, ő viseli terhünket. Isten a mi üdvösségünk! Üdvösség Istene a mi Istenünk, az Úr, a Hatalmas megóv a haláltól” (Zsolt 68,20–21). Egyiptom, a pogány népek és uralmak szétforgácsolódnak Isten hatalmas ereje előtt.

Ami a nép történelmi tapasztalataként bontakozik ki a Szentírás lapjain, ugyanígy igaz az egyes emberre vetítve. Ahogy Izraelt szabaddá tette, úgy emeli ki a rabságból az egyes embert is az Úr: ez a megváltás, az a gesztus, amellyel a rabszolgát szabaddá teszik, „kivásárolják” rabságából. Isten „megváltja a szegényt, aki hozzá kiált, az elhagyottat, akin senki sem könyörül” (Zsolt 72,12). Márpedig vele szemben mindannyian szegények, elhagyottak vagyunk. Ám kicsinységünk nem félelem, hanem bizalom forrása azelőtt a hatalom előtt, amely már bebizonyította, hogy végtelen jóság és irgalom vezérli tetteiben. Ezért merünk rabságunkban feléje fordulni, s így fohász-kodni: „Kezedbe ajánlom lelkemet, te megváltasz, Uram” (Zsolt 31,6). Ez az imádság visszhangzik Krisztus szájáról (vö. Lk 23,46), aki értünk odaadta önmagát, lecsupaszított, magára maradt, kiszolgáltatott és keresztre szöge-zett lett. Ő az, akiről Izajás énekelt, az Úr szenvedő szolgálja, aki azért jött közénk, hogy elmondja Isten csodálatos üzenetét: „Most hát ezt mondja az Úr, a teremtd, Jákob, az alkotód, Izrael: Ne félj, mert megváltalak; neveden szólítalak: az enyém vagy” (Iz 43,1). „Elsöpröm gonoszságaidat, mint a felhőt, és vétkeidet, mint a ködöt. Térj vissza hozzám: megváltottalak” (Iz 44,22). Ő az, aki Izajás szavaival kezdi meg Názáretben nyilvános tanítását: „Az Úr lelke nyugszik rajtam, mert az Úr kent föl engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, és meggyógyítsam a megtört szívűeket. Hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadságot a börtönök lakóinak” (Iz 61,1; vö. Lk 4,18–19). Ő az, aki kimondhatja a prófétai szavak után az ámuló hallgatóinak: „Ma beteljesedett az Írás, amit az imént hallottatok” (Lk 4,21). Jézusban beteljesedett a megváltás. Ő megszabadította szabadságunkat.

Miben állt a szabadság megszabadítása? Pál gyönyörű Krisztus-himnuszát tömören összefoglalja: „Ő Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,6–8).

A krisztusi arcú szabadság tehát ebben áll: semmit sem tartani olyan dolognak, amelyhez feltétlenül ragaszkodnunk kellene. A szövegben a *harpagmosz* szó szerepel, ami zsákmányt jelent, valami olyasmit, ami után sóvárgunk, aminek a vágya megkötöz minket. Krisztus számára még az istensége, vagyis önnön lényege sem volt ilyen: kiüresítette magát. Ez a totális szabadság: a semmit sem birtokolni, semmihez sem ragaszkodni szolgai módon. Krisztus szabadsága a lélek teljes belső tágasságának szabadsága, az *abszolút* (vagyis mindenektől eloldott) szabadság. Jézus számára ez akkor teljesül be, amikor felér a Golgota csúcsára: lemeztelenítik, a keresztre szögezik és felfemelik a földről. Elveszíti méltóságát, az utolsó vagyonát, köpenyét, amelyre sorsot vetnek, megfosztatik a cselekvés és a mozgás, egyáltalán a mozdulás szabadságától, a fához szögezve függ. Elvész csöndje és magánya: a világ látványosságává válik. Hogy kiüresedése teljessé legyen, végül még az utolsó emberi támaszt is eloldja magától: édesanyját és szeretett tanítványát egymásnak ajándékozza (ld. Jn 19,25–27), hogy így végül a máshoz nem mérhető kiüresedtségben és magányban függjön Isten előtt. Ez a „beteljesedett” pillanata (Jn 19,30), amikor a végső „szomjazom” (Jn 19,28) vágyát már csakis az Atya csillapíthatja: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet” (Lk 23,46). A halált szemlélve a magyar verses népének megrendülten így fohászkodik fel: „Megváltásunk már betelve: / Jézus lelkét kilehelte. / Újra élek, kegyelméből! / Ki szakaszt el szerelmétől?”²⁰

A szabadság megszabadítása látszólag annak elvesztése által érkezik el hozzánk. Ha végiggondoljuk, Jézus kettős irányú mozgásban van: miközben külső szabadságát elragadják tőle (egészen az éjszakai elfogatásától a keresztre szögezéséig), bensőjében a legtotálisabb szabadság születik meg: kezdődik ez a Getszemáné kertjében végzett imájával („Abba, Atyám! [...] ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te!” – Mk 14,36), és kiteljesedik a kereszten kimondott szavaiban. Kiviláglik, hogy az ember belső szabadságának legnagyobb és olykor leginkább elrejtőző gátja önmaga rab-sága: önakaratának, önző döntésének, önközpontúságának a szolgálata. Megszabadíthatnak mindenfajta külső börtönből, ettől azonban lelkem még

²⁰ A szöveg Sík Sándor költeménye, a dallam Náray György *Lyra coelestis*-éből (1695) való.

megragadhat önmagam rácsai között. Szabad akkor vagyok, ha már önközpontúságom börtönéből is kijutottam. Amikor végre kimondom, hogy nem akarok isten lenni önmagam számára (vö. Ter 3,5), szabaddá válhatok. Felismerhetem és elismerhetem Istent. Amíg az ember önmagát isteníti, nincs erő, amely megszabadíthatná, hisz önmegváltás nem létezik. Ha azonban beismeri önnön kicsinységét és erőtlenségét, ráfüggeszti tekintetét arra, aki egyedül Isten, akkor rátalál arra, aki megszabadíthatja őt.

Ekkor nem vagyok többé rabja az önmeghatározásnak: „... legyen meg a te akaratom” (Mt 6,10). Nem vagyok szolgálója a fogyasztásnak: „Boldogok a lélekben szegények” (Mt 5,3). Nem vagyok foglya az élmények szerzésének: meg tudok maradni az „egészséges tanításban”, nem vágyom „fülem csiklandoztatására” (vö. 2Tim 4,3). Semmi sem zár magába börtönként: „akinek van felesége, éljen úgy, mintha nem volna, aki sír, mintha nem sírna, aki örül, mintha nem örülne, aki vásárol, mintha meg sem tartaná, s aki felhasználja a világ dolgait, mintha nem élne velük, mert ez a világ elmúlik” (1Kor 7,29–31). Semmihez és senkihez nem kötődöm rabként: *solo Dios basta*, Isten egyedül elég, imádkozhatom Avilai Szent Terézzel. Ő az egyetlen, akinek úgy adhatom oda a szabadságomat, hogy ezáltal még szabadabbá válók: „Vegyétek magatokra igámat, és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű, s megtaláljátok lelketek nyugalmát. Az én igám édes, az én teremhem könnyű” (Mt 11,29–30).

Emberként szabadságra vagyunk teremtve. Keresztényként szabadságra vagyunk hívva. Megszabadított szabadság a miénk, krisztusi arcú, önküresítő, szegénységében mégis gazdag szabadság, amely megmarad akkor is, ha a világ minden külső körülménye támad is ellenünk. Hisz elvehetik a külső szabadságot, de a lélek belsőleg szabad a megváltásban. Ha a második megvan, minden megvan. Ha a második nincs meg, hiába ajándékozna meg valaki ezerszer is az elsővel, fölösleges lenne: rab maradnék örökre. A megszabadított szabadsággal élő ember ezért mindenben felülemelkedik: dicsőségen, megszégyenülésen, gyalázon, jóhírnéven (vö. 2Kor 6,8). Az önküresedésében a szabadságot a legmagasabb fokon megélő Krisztus által úgy élhetünk mi is, „mint akiket halálra szántak, mégis élnek, mint megkínzottak, de belé nem haltak; mint szomorúak, mégis mindig vidámak, mint szűkölködők, mégis sokakat gazdagítók, *mint akiknek semmijük sincs, mégis mindenük megvan*” (2Kor 6,9–10).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA 1979-ben született, katolikus pap. Lelkipásztori szolgálata mellett az Esztergomi Hittudományi Főiskola fundamentális teológia tanára.

PUSKÁS ATTILA

Krisztus és a Lélek kapcsolata

A krisztológiai pneumatológia megújulása
a katolikus teológiában

1. PNEUMATOLÓGIAI MEGÚJULÁS A KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN

Megengedhetetlen túlzás lenne „krisztomonizmussal” vádolni a katolikus teológiát és azt állítani, hogy a Trentói Zsinat és a II. Vatikáni Zsinat között eltelt időben teljesen megfeledkezett a Szentlélekről. Ezt nemcsak azok a tanítóhivatali dokumentumok cáfolnák, melyek fontos szerepet tulajdonítanak a Szentléleknek az Egyház életének valamilyen területén,¹ vagy egyenesen az Egyház egész létére nézve,² hanem olyan 19. századi vagy a 20. század első felében alkotó teológusok életműve is, mint pl. J. A. Möhler, M. J. Scheeben, H. B. Swete, M. Schmaus, Th. De Rénnon, S. Tromp, P. Nautin. A Szentlélek nemcsak az Egyház életéből nem hiányzott – ezt bizonyítják az ebben az időszakban keletkezett új szerzetesrendek, szociális és karitatív mozgalmak, az apostoli kezdeményezések, a missziók valamint a szentek sora –, de a teológiai reflexióból sem tűnt el, hiszen a szentháromságban, a kegyelemtanban, a lelki élet teológiájában, egyháztanban szó esett személyéről és tevékenységéről. Mindazonáltal igaz, hogy ez többnyire nem kellő súllyal történt és bizonyos mértékben valóban háttérbe szorult a pneumatológiai szempont, ahogy az is igaz, hogy a II. Vatikáni zsinat a biblikus, patrisztikus és liturgikus mozgalom gyümölcseit felhasználva új lendületet adott a Szentlélekről szóló tanítás elmélyítésének. VI. Pál pápa ezt a feladatot a következőképpen fogalmazta meg néhány évvel a zsinat után: „A zsinat krisztológiáját és különösképpen ekkleziológiáját a Szentlélek új tanulmányozásának és új tiszteletének kell követnie, úgy mint a zsinati tanítás nélkülözhetetlen

¹ Vö. az I. Vatikáni zsinat *Dei Filius* és *Pastor aeternus* konstitúciói (1870), melyek a Szentírás Lélek által inspirációjáról és a Szentléleknek a pápai ex cathedra döntéseknél való asszisztenciájáról beszélnek.

² Vö. XIII. LEÓ *Divinum illud munus* (1897) és XII. Piusz *Mystici Corporis* enciklikája (1943) a Szentlélek és az Egyház kapcsolatáról.

kiegészítése”.³ Ha a zsinat utáni magisztériumi megnyilatkozásokat, a teológiai irodalmat és az ökumenikus párbeszéd dokumentumokat megnézzük, akkor érzékelhetjük a Szentlélekről szóló tanítás egyre teljesebb kidolgozását, illetve a pneumatológiai látószög érvényesítésének törekvését a teológiai kérdések legkülönbözőbb területein.⁴

Az újabb katolikus dogmatika kézikönyvek többségében ma már önálló traktátusként szerepel a pneumatológia, általában az istentan és a krisztológia után. A Szentlélekről monografikus jellegű művek jelentek meg olyan katolikus szerzőktől, mint Mühlen, Congar, Bouyer, Comblin, Balthasar, Lavatori, Hilberath, Lambiasi, Cantalamessa, Laurentin, Durrwell. A katolikus pneumatológia kibontakozásához hozzájárult a karizmatikus megújulási mozgalom is, melynek a tapasztalatai gondos teológiai reflexiót igényeltek. Végül pneumatológia megújulását a katolikus teológiában nagy mértékben elősegítette az ökumenikus párbeszéd, mindenekelőtt az ortodox teológia pneumatológiai szempontjainak, a nyugati latin teológiai hagyomány egyoldalúságaival szemben megfogalmazott olykor éles kritikáinak a komolyan vétele. Az ökumenikus párbeszédben a Szentlélek személyével és cselekvésével közvetlenül összefüggő három legfontosabb téma a filioque-betoldás a Nicea-konstantinápolyi Hitvallásba, az eukarisztikus epiklézis értelmezése és a pünkösdi egyházak Lélekben keresztelési gyakorlata.⁵ Az első kettő kér-

³ 1973. jún. 06-án mondott beszéde. VI. PÁL *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításában (1974) így fogalmazza meg a Szentlélek szerepét a világ evangélizálásában: „A Szentlélek az evangélium fő munkálója. Ő indít az evangélium hirdetésére, és ő készíti fel bensőleg a szíveket, hogy befogadják az üdvösség szavát. De azt is mondhatjuk, hogy ő az evangélizálás célja és beteljesítője: ő alkotja meg az „új teremtményt”, az új embert. Ennek az új embernek a kialakítása az evangélizálás célja, a sokféleség egységében az egyházi közösségen belül. A Szentlélek segítségével hatol be az evangélium a világ szívébe, mert a Szentlélek segít felismerni „az idők jeleit”, az Isten jeleit, amelyeket történelme során az evangélizálásnak kell mindig fölfedeznie” (EN 75). Ugyancsak VI. Pál pápa *Marialis cultus* kezdetű apostoli buzdításában (1974) arra hívta a pásztorokat és teológusokat, hogy tanulmányozzák a Szentlélek és a Boldogságos Szent Szűz kapcsolatát az üdvösség rendjében.

⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Dominum et Vivificantem* kezdetű, a Szentlélekről szóló enciklikáját (1986) és *A Katolikus Egyház Katekizmusának* (1992) a pneumatológiai hangsúlyait az ekkleziológia és a liturgia területén.

⁵ A pünkösdi egyházak világszerte elterjedt mozgalmához tartozók, akiknek a száma egyre nő, a Lélek működésének érzékelhető megtapasztalását, a pünkösdi esemény átélését, a rendkívüli karizmákat helyezik vallási életük középpontjába: a gyógyításokat, a glosszoláliát, az exorcizmusokat. Így akarják hangsúlyozni a kezdeti apostoli egyházzal való folytonosságukat és ugyanakkor – az afrikai népek körében – inkulturálni a keresztyén hitet a különböző szellemek hatásaival számoló törzsi vallásosság világába. A pünkösdi egyházak túlnyomó többsége teljesen független (kivéve a nigériait és a kongóit), nem tartozik az Egyházak Ökumenikus Tanácsához sem. A nagy egyházak számára az ökumenikus párbeszédben velük kapcsolatban külön problémát jelent a „Lélekben keresztelés” gyakorlata, amit víz használata nélkül, csak kézfeltétellel végeznek, noha más egyházak keresztelési gyakorlatát elismerik.

désben az álláspontok tisztázásához és egymáshoz közelítéséhez nagy mértékben hozzájárult egy jubileumi évforduló. 1981-ben nagy egyházi és ökumenikus esemény volt, amikor a katolikus és az ortodox egyház Rómában és Konstantinápolyban egy időben ünnepelte az I. Konstantinápolyi zsinat 16. centenáriumát, mely zsinatnak a hitvallása megfogalmazta kibővített formában az Egyháznak a Szentlélek istenségébe vetett hitét. Az ünnepséget nemzetközi és ökumenikus pneumatológiai kongresszus készítette elő, melyet Rómában tartottak ugyanazon esztendőben, s melynek anyagát aztán két testes kötetben publikálták.⁶ Az ökumenikus párbeszédben az is fokozatosan belátássá érlelődött, hogy bizonyos vitatott teológiai témákat, mint például az Egyház intézményes dimenziójának az értékelése, érdemes trinitárius illetve kifejezetten pneumatológiai szempontból megközelíteni. Ennek a vállalkozásnak egyik közelmúltbeli példája az Egyházak Ökumenikus Tanácsa Hit és Egyházszervezet Bizottságának dokumentuma az Egyház természetéről és küldetéséről. Ez a hozzászólásokra váró teológiai munkadokumentum az Egyházat az Atya egyetemes üdvözítő akaratából megszülető közösséggént, az Ige és a Lélek teremtményeként értelmezi.⁷ E bevezető gondolatok után nézzük meg, hogy a krisztológia területén miként mutatkozik meg a pneumatológiai szempont megújító hatása.

2. A PNEUMATOLÓGIAI LÁTÓSZÖG ERŐSÖDÉSE A KRISZTOLÓGIÁBAN

2.1 Krisztus és a Szentlélek kapcsolata

Az újszövetségi tanúságtétel Krisztus és a Szentlélek kapcsolatáról összetett képet mutat. A János-evangélium és a páli levelek elsősorban azt hangsúlyozzák, hogy Jézus Krisztus, mint a Szentlélek birtokosa a Lélek ajándékozója, ajándékozásának a forrása, aki az Atyával együtt közli a Lelket az Egyháznak.⁸

⁶ Vö. *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia I–II*, Vaticano 1983.

⁷ Vö. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, in *Faith and Order Paper* 198, Geneva 2005, különösen Nr. 9–33.

⁸ A páli levelekben a Szentlélek úgy jelenik meg, mint aki egyszerre az Atyaisten és a Fiú, Jézus Krisztus Lelke (Gal 4,6; Róm 8,15–16). A János-evangélium búcsúbeszédében Jézus változva beszél arról, hogy az Igazság Lelkét, a Paraklétoszt az ő kérésére az Atya küldi el (Jn 14,15) a tanítványoknak, illetve, hogy ő maga küldi el majd az Atyától (Jn 15,26; 16,7). Ez Jézus felátadása és megdicsőülése után valósul meg, de az evangélium szerint Jézus már földi életében nemcsak hordozója, hanem közlője is a Léleknek. Jézus az a forrás, akitől a Szentlélek élő vize, az örök életre szökellő víz folyói fakadnak, (Jn 4,14; 7,37–39).

A Szentlélek a föltámadt Krisztus Lelke, aki által Jézus megdicsőült Úrként cselekszik az Egyházban. Az Atyától és a Fiútól együtt küldött Léleknek, az igazság Lelkének a feladata, hogy bevezessen a teljes igazságba, Krisztus személyének és húsvétjának a misztériumába. Küldetése Krisztus megdicsőítése, Krisztus kinyilatkoztatásának teljességéből merítve. Ebben a látószögben Krisztus és a Lélek kapcsolata úgy jelenik meg, hogy Krisztus hordozza, birtokolja, közli a Lelket, és mintegy rendelkezik felette. A latin teológia szemléletmódját évszázadokon keresztül döntően ez a szentírási tanúságtétel határozta meg, mely a János-evangéliumnak abban a jelenetében sűrűsödik össze, amikor a föltámadt Krisztus megjelenik a tanítványoknak, rájuk lehel és így szól: Vegyétek a Szentlelket! (Jn 20,22). A latin teológia filioque tana is elsősorban erre a szentírásolvasatra épül. Az újszövetségi tanúságtételnek azonban van egy másik vonulata is, mely egy ettől különböző dimenziót hangsúlyoz Krisztus és a Szentlélek kapcsolatában. Itt a Szentlélek úgy mutatkozik meg, mint az Atya Lelke, aki az Atyától érkezve leszáll Jézusra, rajta nyugszik és marad, vezeti küldetése teljesítése során. Általa és az ő erejében lesz emberré a Fiú, viszi végbe csodáit, hirdeti Isten országát, imádkozik az Atyához, áldozza fel értünk önmagát és támad fel a halálból. Krisztus és a Lélek kapcsolatának ezt a dimenzióját jól összefoglalja Jézus megkezesztelkedésének a jelenete, amikor a felülről, az Atyától érkező Lélek rászáll Jézusra, rajta marad és ennek a Léleknek az erejében teljesít messiási küldetését (Mt 3,16–17; Mk1,9–11; Lk 3,21–22; Jn 1,31–34). A keleti teológia szemléletmódját alapvetően ez a kép határozta meg: Jézus élete, működése és titkának feltárása Isten Lelkének gyümölcse az emberek között. Ez a szentírásolvasat nagy mértékben hozzájárult a keleti teológia filioque-ellenes magatartásához.

A mai nyugati krisztológia és szentháromságtan igyekszik kiküszöbölni a fent vázolt szentírásolvasat egyoldalúságait, s figyelembe véve Krisztus és a Lélek kapcsolatának kölcsönösségét egyre inkább azon iparkodik, hogy pneumatológiai krisztológiát és perikoretikus trinitológiát dolgozzon ki. Ebben a törekvésében persze, különösen a krisztológia pneumatológiai megújításának kezdetén, egyoldalú és helytelen kísérletek is születtek. Ezek gyengéje az volt, hogy Krisztus személyének a misztériumát, fiúságának a jelentését pusztán a Szentlélekkel való sajátos kapcsolatából akarták értelmezni. Az ilyen típusú erőltetett kísérletek azonban csak adopcionizmus-hoz vezethetnek. Ehhez hasonlóan veszélyes és téves utakon jár az a trinitológia is, mely a szentháromsági élet felcserélhetetlen belső rendjének (taxis) figyelembe vétele nélkül értelmezi az isteni személyek perikoretikus kapcsolatát és egy így egy „demokratikus” szentháromságtant alkot meg. Krisztus

és a Szentlélek viszonyának kiegyensúlyozott szemlélete egyaránt tekintettel van kettőjük küldetésének a felcserélhetetlen különbségére, de ugyanakkor kölcsönösségére és egységére is, valamint az Atyától való eredetére. Egy mindezekkel a szempontokkal kellően számot vető pneumatológiai krisztológia, illetve krisztológiai pneumatológia lehet a teherbíró alapja egy megfelelő szentháromságtannak. Úgy vélem, hogy ennek kidolgozásához Hans Urs von Balthasar értékes szempontokat adott.

Krisztus és a Szentlélek üdvtörténeti kapcsolatának jellemzésére Balthasar az iréneuszi képet hívja segítségül, melynek értelmében az Atya az első embert a Fiúval és a Szentlélekkel együtt, mintegy két kezével alkotta meg.⁹ A Logosz és a Pneuma oikónómiai cselekvését a teremtéstől kezdve a teljes Ószövetségen át, Jézus húsvét előtti szolgálai, majd feltámadását követő felmagasztalt állapotában is ugyanez a szétszakíthatatlanság határozza meg: az Atyától küldve a Fiú és a Lélek egymástól elválaszthatatlanul cselekszik. Az Atyától eredő e közös művön belül azonban más és más a Fiú és a Lélek cselekvési módja, sőt bizonyos értelemben az egymáshoz való viszonyuknak is más és más mozzanatai kerülnek előtérbe az üdvtörténi helyzetnek és igénynek megfelelően.

Balthasar Jézusnak az Atyával a Szentlélekben fennálló kapcsolatának két mozzanatát különbözteti meg, melyek egyúttal Jézus és a Szentlélek közötti viszonynak is két szempontjára világítanak rá. Jézus szabadon és eredendően egyetért az Atya küldő akaratával, fiúi akarata egybeesik az Atya akaratával, ahogy fiúi Én-tudata is egybeesik az Atyától kapott isteni küldetésének a tudatával. Ez az oikónómiában megvalósuló szerető, spontán, eredendő és tökéletes egyetértés végső soron az Atya, a Fiú és a Szentlélek közös, az oikónómiát megelőző, szentháromságos döntésében gyökerezik, mely a Fiú megtestesülésére és húsvétjára irányulva a bűnös ember megmentését célozza. E közös elhatározásban a Fiú önfelajánlása a megváltói mű véghezvitelére, ahogy a Lélek önfelajánlása is az ebben való együttműködésre olyan eredeti, mint az Atya üdvözítő terve. Ugyanakkor a szolgálai alak állapotában, a kenózis következményeként Jézus számára az Atyával való szerető, tökéletes és spontán fiúi egyetértés a lelki küzdelem és szenvedéssel járó engedelmesség formáját ölti.¹⁰ Az Atya akarata inkább objektív szabályként és feltétlen követelményként jelentkezik Jézus számára, főként a Getszemáni kert

⁹ A *Theologik* zárókötet (TL III: *Der Geist der Wahrheit*) harmadik fő részének címe *Die beiden Hände des Vaters* jól tükrözi ezt a szemléletmódot. Vö. TL III, 153.

¹⁰ TD II/2, 172 k.

és a kereszt elhagyatottságában, ahol a spontán fiúi egyetértés az Atya akaratával a pusztá fiúi engedelmességre redukálódik.

Nos, Balthasar értelmezése szerint a Lélekben valósul meg ennek az atya–fiúi viszonynak mindkét mozzanata. A Lélek egyfelől a szeretet köteléke az Atya és a Fiú között, maga a kölcsönös és spontán szeretetük kapcsolata. Másfelől a Lélek jelenléte és működése jelenti azt az objektív mércét és szabályt, mely az Atya akaratát képviseli a Fiú felé és felett, hogy maradéktalan engedelmisséggel vigye véghez az életét felemésztő küldetését. A svájci teológus szerint Jézus és a Lélek kapcsolatának ezt a két szempontját fejezi ki a Szentírás azzal, hogy egyfelől úgy mutatja be Jézust, mint a Lélek hordozóját, birtokosát, ajándékozásának forrását, akiben jelen van a Lélek; másfelől, mint az Atya Lelkének befogadóját, aki fölött az atyai akaratot közvetítő Lélek lebeg és megnyugszik rajta.¹¹ A Szentlélek egyszerre van Jézusban és Jézuson, illetve Jézus felett.¹² Jézus a Lélek hordozójaként erendendően, spontán és feltétlen szeretetéből fakadóan akarja azt, amit az Atya akar. Ugyanakkor Jézus az Atya Lelkének vezetése alatt állóként engedelmes, önmaga felett rendelkezni hagyó, a szolga alakjában önmagát kiüresítő Fiúként cselekszik. Húsvét előtt, *in statu exinanitionis* ez utóbbi szempont érvényesül erőteljesen, noha az első mozzanat is mindvégig jelen van a háttérben. A feltámadást követően, *in statu exaltationis* aztán előtérbe kerül az első mozzanat, a feltámadt és megdicsőült Krisztus felmagasztalt embersége szerint is forrása lesz a Szentlélek kiárasztásának, az Atyától és az Atyával együtt küldi a Szentlelket az Egyházba.

Balthasar Jézus és a Lélek kapcsolatának e két oikónómiai mozzanatát a Szentháromság egy Isten belső, örök életében látja megalapozva. A Szentlélek a Szentháromság immanens örök létében az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete, szeretet-egysége, e szeretetben foglalt kötelék, ugyanakkor e kölcsönös túlárado szeretetből fakadó gyümölcs is, mely objektíve tanúsítja az Atya és a Fiú szeretetegységét személyi különbségükben és személyi kü-

¹¹ „Hogy a Lélek *rajta* nyugvása nem kérdőjelezheti meg arról való tudását, hogy a Lélek öbenne van, tetteinek és szavainak a szuverenitásából belátható: a 'Lélekben' cselekszik (Mt 12,27), akkor is, ha ez az ő Lelke a Megtestesült engedelmes küldetéséhez igazodik, és egyúttal az Atyának a Lelke 'rajta' marad, aki az Atya utasításait hozza számára.” *TL III*, 158.

¹² *TD II/2*, 171. Balthasar sokszor visszatér a gondolatra, hogy az „In” és az „Über” (alkalmanként „In-Über”-nek is mondja) elválaszthatatlanul összetartozik Jézus és a Lélek kapcsolatában. A Lélek Jézusban van, mint az ő Lelke és rajta nyugszik, mint az Atya Lelke. E teológiai tartalmat hordozó megkülönböztetést véli megtalálni többek között a kereszteleési jelenet megfogalmazásának különbségében. Míg Márknál arról olvasunk, hogy a Lélek „Jézusba ereszkedett” (eisz auton: Mk 1,10), addig Máté, Lukács és főként János arról ír, hogy Jézusra szállt, illetve rajta maradt (ep'auton: Mt 3,16; Lk 3,22; Jn 1,32). Vö. *TL III*, 44.

lönbségüket egységükön belül. A Lélek egyszerre kölcsönös szeretetreláció és e relációból forrászó, azt meghaladó szubzisztens ajándék; egymásra irányuló szubjektív szeretetkapcsolat és ennek objektív tanúsítója.¹³ E két mozzanat elválaszthatatlanul összetartozik. A megtestesüléstől a dicsőséges feltámadásig a Lélek és a Fiú kapcsolatában e második mozzanat lép inkább előtérbe, amennyiben a Szentlélek Jézus számára inkább objektív tanúja, emlékeztetője és feltétlen szabálya annak a döntésnek, mellyel az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetükben, vagyis a Lélekben elhatározzák az emberiség üdvözítését, mely a Fiú teljes önátadását, megtestesülését, helyettesítő szenvedését és halálát is magában foglalja. Jézus felmagasztalását követően pedig a Szentlélek együttes ajándékozásában a Lélek Atyától és Fiútól, az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetéből való örök származása nyilvánul ki.¹⁴

2.2 Jézus Lélekkel történő felkenése

Krisztus és a Szentlélek kapcsolatán belül külön problémaként jelentkezik Jézus Lélekkel való felkenésének az értelmezése. Itt két egymással összefüggő, de ugyanakkor egymástól megkülönböztethető kérdésre keresik a választ a pneumatológiai krisztológia szemléletében gondolkodó teológusok. Az első így fogalmazódik meg: hogyan viszonyul egymáshoz Jézus megtestesülése és a Lélekkel való felkenése? A második így hangzik: miben áll és minek köszönhető az ember Jézus szentsége?

A Názáreti Jézus Szentlélekkel és hatalommal való fölkenéséről az Újszövetség csak néhány helyen beszél, mégpedig Jézus megkeresztelkedésével (ApCsel 10,37k.) és messiási hivatalával kapcsolatban (Lk 4,18; vö. Iz 61,2), valamint a fölkenése tényére általánosságban utalva (ApCsel 4,27; Zsid 1,9; vö. Zsolt 45,7–8). Ezekben a szövegekben arról olvasunk, hogy Isten,

¹³ Vö. TD II/2, 171; TL III, 146 k., 208 k., 224 k.

¹⁴ A Fiú önküresítésének állapotában, vagyis a megtestesüléstől a húsvéti feltámadásig, Balthasar szóhasználatával fogalmazva „szentháromsági és szótériológiai inverzió” megy végbe a Fiú és Lélek kapcsolatában. A svájci teológus legtöbbször idézőjelbe teszi ezt a kifejezést ezzel is jelezve, hogy itt valójában nem a belső eredések rendjének a megváltozásáról van szó. „Az ökonómiai inverzió nem változtat meg semmit az isteni életen belüli *taxison*.” (TL III, 166) Balthasar a „trinitárius inverzió” ökonómiai megvalósulásának lehetőségét az immanens szentháromsági életen belüli személyes viszonyulások gazdagságában látja megalapozottnak, pontosabban abban, hogy a Lélek öröktől fogva és elválaszthatatlanul az Atya és a Fiú közötti kölcsönös szeretet kapcsolata és ugyanakkor ennek a személyes viszonyulásnak objektív mércét jelentő tanúsítója. A „trinitárius inverzió” nem szünteti meg az első mozzanatot, csak háttérbe szorítja a kenőzis állapotában a második mozzanat javára, melynek maximális érvényesülésére a megváltás miatt volt szükség (TD II/2, 174 k.; TL III, 187).

az Úr (az Atya) kente föl Jézust Lélekkel és hatalommal. Ezen kívül a húsvéti apostoli prédikációban hangzik el a kijelentés, hogy Isten Úrrá és Messiássá, Krisztussá, vagyis Fölkentté tette Jézust a halálból való feltámasztása által. Ez burkoltan arra utal, hogy Jézus feltámasztását is bizonyos értelemben úgy fogták fel, mint felkenést, még ha a felkenni ige hiányzik is a szövegből. A páli levelekben ezt megerősíti és kiegészíti az a gondolat, hogy az Atya a Lélek, illetve a szentség Lelke által támasztotta fel Jézust a halálból. Jézus születésének hírüladásában nincs szó fölkenésről, de arról igen, hogy a Szentet, aki Máriától születik, Isten Fiának fogják hívni, s ez okozati összefüggésbe van állítva azzal, hogy a Szentlélek száll Máriára és a Magasságbeli ereje árnyékozza meg (Lk 1,35). Jézus szentsége és fiúsága tehát a Léleknek a megtestesülésben véghezvitt tevékenységének bizonyos értelemben a következménye.

Ha a patrisztikus hagyományban nyomon követjük ezeknek a szentírási helyeknek az értelmezését, akkor észrevesszük, hogy az arianizmus elleni védekezés kapcsán lényegi hangsúlyváltozások történtek. A korai hagyománynak a zsidókkal, az adopcionizmussal és a gnosztikus dualizmussal folytatott polémiában kellett védelmébe vennie Jézus Krisztus préegzisztenciáját és örök istenfiúságát. Ennek az apológiának a fényében Antiochiai Ignác,¹⁵ Juszminosz,¹⁶ Iréneusz¹⁷ és Hilarius¹⁸ úgy értelmezték Jézus megkeresztelkedésekor történt Lélekkel felkenését, hogy nem Isten örök Fiaként, isteni természete szerint kapja a Szentlélek ajándékait, mintha híjával lenne a Szentléleknek, hanem emberi természete szerint, s nem is önmagáért, hanem a mi üdvözítésünkre. A Lélekkel való felkenése szótériológiailag szükséges, neki isteni személye szerint nincs rá szüksége. Mivel azonban a megváltást istenségével egyesült emberi természetében viszi végbe, megtestesült és értünk szenvedő Megváltóként, szükséges volt, hogy embersége elnyerje a Lélek ajándékainak a teljességét, hogy majd megdicsóult Úrként kiáraszt-hassa az emberekre, akiknek testvére lett, és akik hisznek benne. Juszminosz ehhez még hozzáteszi, a Lélek Jézusra szállása megkeresztelkedésekor jelzi azt is, hogy a prófétaság megszűnt Izraelben, a Lélek minden ajándéka és ereje Krisztust tölti be, aki felmagasztalása után a Lélek ajándékozásának egyedüli forrása.¹⁹ Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a korai tradícióban Jézus Lélekkel való felkenése a Jordánnál nem mellékes esemény a megtes-

¹⁵ *Ign.Ef.*, 17,1; 18,2.

¹⁶ *Dial.* 87-88.

¹⁷ *Demonst.* 9.

¹⁸ *De Trin.* XI, 19.

¹⁹ *Dial.* 87.

tesüléshez képest, hanem döntő tényező az üdvözítő mű végrehajtásához. A Lélekkel való felkenés erejében végzi Jézus az igehirdetését és tudja közölni az embereknek a gyermekké fogadás Lelkét. A megtestesülés és a felkenés különböznek időben és tartalomban, ám ugyanakkor szoros kapcsolat van közöttük: az Atyától küldött Lélek Jézusra, az emberré lett Fiúra, mint saját neki megfelelő befogadóra száll le. A felkenés követi a megtestesülést és annak következménye.²⁰

Az arianizmus elleni küzdelemben részben hangsúlyváltozások történnek Jézus felkenésének az értelmezésében.²¹ Athanasziosznál a korai hagyományból megmaradnak ugyan többnyire a lényegi elemek, de egy ponton fontos módosulás történik. Véleménye szerint nem az Atya keni fel Jézus emberségét a Lélekkel, hanem maga az Ige. A Logosz mint Isten saját maga keni fel a vele egyesített emberséget.²² Ez az értelmezés alkalmas volt arra, hogy nyomatékosan kiemelje a Logosz istenségét, ugyanakkor a szentírási tanúságtételtől eltávolodva elvesztette a trinitárius szempontot. Alexandriai Kírillosznál is olvashatunk Athanasziosz felfogására emlékeztető mondatokat, sőt olyat is, mely szerint az Ige emberré válásakor kente fel saját lelkével testének templomát.²³ Nazianszoszi Gergely beszédeiben találunk olyan szövegrészeket,²⁴ melyek arról szólnak, hogy Jézus emberi természetének a felkenését az Ige abban az értelemben végzi, hogy egész istenségének a jelenlétével ajándékozza meg az emberségét, istenivé téve azt. Ebben a látószögben a Lélekkel felkenés szinte feloldódni látszik az unio hypostatica eseményében, hisz már nem a Szentlélekkel, hanem az isteni természettel való felkenésről van szó. A kereszteléskor megjelenő Lélek szerepe inkább a Fiú melletti tanúságtételre szorítkozik.²⁵ Hasonló kijelentésekkel találkozhatunk Nicetasnál, aki úgy fogalmaz, hogy a Logosz maga kente fel az emberségét, mert az istenség a kenet az emberség számára.²⁶ Ágoston ugyan nem azonosítja tartalmilag a megtestesülés és a felkenés titkát, de szerinte a kettő időben egybeesik: Jézus felkenése akkor történik, amikor a Fiú felveszi az emberi természetet a Szűz méhében.²⁷ A középkori és majd az új-

²⁰ LADARIA, L., *La Trinità mistero di comunione*, 240.

²¹ Megjegyezzük, hogy ez nem érvényes minden egyházatyára. Nagy Szent Baszileiosz vagy Alexandriai Kírillosz például megőrizték a korai tradíció értelmezésének minden lényeges elemét.

²² *Contra Arianos*, I, 46.

²³ *In Joh* XI, 11.

²⁴ *Or.* 30,21.

²⁵ *Or.* 31,29.

²⁶ *Thesaurus* 1, 3 c 3.

²⁷ *De Trin.* XV, 26, 46.

skolasztikus értelmezés is egyöntetűen követi azt a felfogást, mely Jézus felkenését a megtestesüléssel időben egybeesőnek tartja. A továbbiakban a kérdés inkább az lesz, hogy Jézus emberségének a szentsége miben áll és minek köszönhető. Aquinói Szent Tamás megkülönbözteti a „*gratia unionis*”-t és a „*gratia habitualis*”-t vagy másképpen „*gratia sanctificans*”-t. Az egyesülés kegyelme maga az unio hypostatica eseménye, mint Jézus emberi természete számára adott ingyenes ajándék, mely a legnagyobb kegyelem. A megszentelő kegyelem – Tamás nem használja a felkenés kifejezést – az egyesülés kegyelmének a következménye, azonos Jézus emberségének a szentségével, mely kezdettől teljes és nem növekedhet. Ez a megszentelés, mint a Szentlélek kegyelmének a megadása, a fogantatás pillanatában megtörtént.²⁸ Az újskolasztikában leginkább elterjedt felfogás alapvetően Tamást követi és Krisztus emberségének kettős szentségéről beszél: a lényegi (és mintegy forrást jelentő) szentségéről az unio hypostatica miatt, és akcidentális megszenteléséről, melyre működéséhez és szenvedéséhez volt szüksége. Az első a Fiúnak, a második a Szentléleknek köszönhető.²⁹

Jézus Lélekkel való felkenésének újragondolása a katolikus teológiában az elmúlt évtizedekben különböző megközelítésekhez vezetett. Az első ebben a sorban Mühlen elmélete.³⁰ A német teológus értelmezésének három középponti elemét ragadhatjuk ki: (1) a megtestesülés és Jézus felkenése Szentlélekkel tartalmilag két különböző és felcserélhetetlen sorrendű hititok; (2) a kettő azonban időben egybeesik Jézus fogantatásának eseményében, következésképpen a megkeresztelkedés jelenete csak kinyilvánítása annak, ami már Jézus emberi létének kezdetén megtörtént; (3) Jézus Szentlélekkel felkenése azt jelenti, hogy emberségében és mint a leendő Egyház Feje elnyerte a messiási küldetésének teljesítéséhez a hivatali kegyelmet és emberségének tökéletes megszentelését, mely az Egyház küldetésének és személyes megszentelődésünknek a forrásává vált. Így Jézus felkenése nem másodlagos vagy járulékos elem az unio hypostaticához képest, hanem saját üdvözítő küldetése és az ő küldetését folytató Egyház számára is lényegi esemény.

Mühlen számára döntő, hogy az Ige megtestesülése, vagyis az emberi természet felvétele és hüposztatizálása a Fiú részéről nem azonos az Ige által

²⁸ *STh* III, 34, 1; Vö. LADARIA, L., *La Trinità mistero di comunione*, 246 k.

²⁹ Vö. BALTHASAR rövid áttekintést adó vázlatát: *TL* III, 161–168.

³⁰ MÜHLEN, H., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1966; UÖ, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund. Ich – Du – Wir*, Paderborn 1963.

felvett és önmagával személyileg egyesített emberség Lélekkel való felkenésével. A felkenés ontológiailag és logikailag feltételezi a megtestesülést, hisz Jézus emberi természete csak az Igével való személyi egység következtében létezik és részesülhet a felkenésben. A megtestesülés és a felkenés, mint a Fiú és a Lélek küldetésmegvalósulása közötti felcserélhetetlen sorrendnek a másik okát szerzünk az immanens szentháromságos életben öröktől megvalósuló eredések felcserélhetetlen sorrendjében, illetve a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól mint egy elvtől való származásában látja (*filioque*).³¹ Az isteni életben megvalósuló eredéseknek tükröződnie kell a Fiú és a Lélek üdvrendi küldetésének sorrendjében és egymással való kapcsolatában. Az ember-Jézus Lélekkel felkenésének alanya Mühlen szerint az Atya és a Fiú együtt. Noha ez az értelmezés túlmegy a szentírási kijelentésen, ahol kifejezetten azt olvassuk, hogy Isten kente fel a Názáreti Jézust Szentlélekkel és hatalommal, Mühlen dogmatikai szempontból szükségesnek és jogosnak tartja ezt az állítást a hittitkok összefüggése alapján. A Fiú az Atyával együtt örök eredete a Léleknek, így Jézus emberi természetét a megtestesült Fiú az Atyával együtt keni fel Lélekkel.³²

A megtestesülés és felkenés ontológiai különbségének hangsúlyozásával Mühlen határozottan ellentmond annak a hagyományban előforduló értelmezésnek, mely szerint az Ige saját istenségével kente fel a felvett emberi természetet, melynek egyenes következményeként Jézus emberségének csak lényegi szentségéről beszélhetnénk. Mühlen számára az inkarnáció és a Lélekkel való felkenés közötti határozott különbségtétel egyháztani szempontból döntő. Pneumatológiai ekklezológiájának alaptétele ugyanis az, hogy az Egyház, illetve a kegyelemben való részesedés titka közvetlenül a Szentlélek misztériumához kapcsolódik, amennyiben nem más az Egyház Lélekkel való felkenése, mint a Názáreti Jézus Lélekkel való felkenésének üdvtörténeti folytatása. A német teológus ezzel a pneumatológiai tétellel kívánja kiküszöbölni és helyettesíteni azt a túlzó miszticizmusról árulkodó gondolatot, mely szerint az Egyház Krisztus megtestesülésének a folytatódása lenne.

³¹ Mühlen ezzel kapcsolatban Szent Tamás kijelentésére hivatkozik: „*Missio autem Filii, secundum naturae, prior est missione Spiritus Sancti: sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti (Sth III, 7, 13c)*”. Idézve in MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, 207.

³² MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, 206.

Az emberi természet felkenése már a megtestesülés pillanatában megtörténik, hisz Jézus kezdettől birtokosa a Lélek adományai teljességének (vö. Lk 2,42.52), az emberré levéstől fogva Messiás, Fölkent. Jézus nem a megkeresztelkedésekor lesz Messiás, hanem ekkor hirdettetik ki nyilvánosan Messiás-mivolta. A megkeresztelkedése kapcsán említett felkenése a Pneumával annyit jelent, hogy az ember-Jézus Lélekkel való felkentségének már az inkarnáció pillanatában végbement ténye ekkor nyilvánul ki.³³ A szentírási tanúságtétel Jézus föltámasztását és megdicsőítését is felkenésként értelmezi. Ilyen értelemben mondja Péter pünkösdi beszédében, hogy Isten Jézust föltámasztásával „Krisztussá”, Fölkentté tette (ApCsel 2,36), és a föltámadott Jézus elnyerte az Atyától a megígért Szentlelket, akit kiárasztott (ApCsel 2,33). A megkeresztelkedéshez hasonlóan itt sem arról van szó, hogy Jézus csak a föltámadás és megdicsőülés révén vált volna Messiássá és a Lélek birtokosává. A péteri kijelentést Mühlen szerint úgy kell értenünk, hogy Jézus a megdicsőülése által jut abba a helyzetbe, hogy kezdettől birtokolt messiási hivatalát immár felmagasztalt Úrként, és nem a szolga állapotában, hanem teljes mértékben gyakorolja, és a Lelket Egyházának közölje. Megdicsőülése révén nyilvánul ki teljes egészében az, ami már mindig is volt: a Szentlélekkel Fölkent, aki adni tudja a Lelket övéinek.³⁴

Egészen más látószögben értelmezi *Hans Urs von Balthasar* Jézus Szentlélekkel felkenésének a titkát. Ha Mühlen minden erőfeszítése arra irányult, hogy tartalmilag jól megkülönböztesse a felkenést az inkarnációtól, akkor Balthasar éppen ellenkezőleg, a kettő legbensőbb összetartozását, már-már azonosságát tételezi. Felfogása közelít a patrisztikus tradícióban felmerült gondolathoz, mely szerint az Ige saját istenségével keni fel önnön emberi természetét. A svájci teológus hipotézisének sajátossága azonban az, hogy nem a Logoszról, hanem a Szentlélekről állítja, hogy az unio hypostatica eseményét és vele Jézus emberi természetének a felkenését, mint aktív cselekvő véghezviszi.

Balthasar értelmezése szerint már magában a megtestesülésben, vagyis az unio hypostatica eseményében kezdetét veszi a Fiú szótériológiai engedelmessége. Az önmaga feletti szabad rendelkezni hagyás nemcsak a megtestesülést követően jellemzi az emberré lett Fiút, hanem már maga a megtestesülés is gyümölcse és kifejezője a Fiú engedelmességének. Balthasar úgy látja, hogy az örök Fiú emberré válásában, Jézus emberi természetének a Fiú isteni természetével való személyi egyesítésében a Szentlélek tölti be az aktív

³³ MÜHLEN, H., *Una mystica persona*, 216.

³⁴ MÜHLEN, H., *Una mystica persona*, 220.

megvalósító szerepét. A svájci teológus ezt olvassa ki az angyali üdvözet jelenetéből, ahol a Szentlélek a cselekvő alany, alanya annak a két igének, melyek a megtestesülés véghezvitelére vonatkoznak: a Szentlélek száll rá Máriára és a Magasságbeli ereje borítja be árnyékával (Lk 1,35). A Szentlélek ezen cselekvésének az eredménye az, hogy Mária méhében megfoganja a születendő Szentet, akit az Isten Fiának fognak hívni.³⁵ Balthasar szerint az Atya kezdeményezésére a Szentlélek helyezi át a Fiút az emberség szolgái állapotába, aki szabadon engedelmeskedve és átadva magát az Atya akaratának, engedelmeskedik és átadja magát a Lélek működésének is. Balthasar hangsúlyozza, hogy ez a fiúi önátadás, rendelkezni hagyás önmaga felett nem pusztán passzivitás, hanem a cselekvés egy formája, amely részéről maximális önbevetést igényel.³⁶ „A Lélek az Atya Lelke és a Fiú Lelke; nyilvánvalóan az Atya Lelkeként küldetik a Szűzhöz, míg ugyanakkor (s nem *per prius*) a Fiú Lelkeként őt (a Fiút) fiúi készségének megfelelően arra indítja, hogy az unio hypostaticát (apriori, ám nem passzív engedelmességben) engedje megvalósulni.”³⁷

A svájci teológus szerint a Lélek megtestesülésben kifejtett cselekvése nem szorítkozik a már felvett és az unio hypostatica révén lényegileg szent emberi természet járulékos megszentelésére, vagy Jézus test-lélek emberi természetének megteremtésére. Tevékenysége nem merül ki abban sem, hogy a szabadság közvetítő közege legyen a Fiút küldő Atya és az ember Jézus között, vagy hogy előfeltétele legyen annak, hogy Krisztus emberségét az Ige teljesen átjárja és megistenítse.³⁸ Balthasar mindezeknél a tevékenységeknél többet tulajdonít a Léleknek. A Szentlélek cselekvése a maga kettős mozzanatával – az Atya Lelkeként az Igét, mint Isten Fiát az Atya szándéka szerint

³⁵ A Filippi-levél Krisztus-himnuszában ugyan Jézus Krisztus jelenik meg cselekvőként a megtestesülésben, hiszen órála olvassuk, hogy „felvette a szolga alakját” (Fil 2,7). Balthasar szerint azonban ezt a kijelentést a megelőző mondatok fényében kell értelmeznünk, ahol arról van szó, hogy Krisztus nem ragaszkodott az isteni formához, mint valami zsákmányhoz, hanem kiüresítette önmagát. A szolgai alak felvétele ezt a nem ragaszkodást, önkiüresítést, illetve a levél következő mondatában megfogalmazott engedelmességet fejezi ki. *TL III*, 42; vö. *TD II/2*, 168 k. Balthasar megválaszolja azt a másik ellenvetést is, mely arra hivatkozik, hogy a lukácsi szövegben névelő nélkül szereplő Szentlélek nem isteni személyként jelöli a Lelket, hanem egyszerűen Isten személytelen erejeként – erre utalna a Magasságbeli ereje kifejezés is –, amint az az Ószövetségben gyakorta történt. A svájci teológus jó néhány példán bemutatja, hogy a névelő hiánya nem jelent szükségképpen személytelenséget. Vö. *TL III*, 42 k.

³⁶ *TD II/2*, 170 k.

³⁷ *TL III*, 168.

³⁸ Walter Kasper pneumatológiai krisztológiájában megfogalmazza ezt a három szempontot a Léleknek a megtestesülésben betöltött szerepére vonatkozóan. KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 291 k. vö. *TL III*, 52.

mintegy magként (vö. 1Jn 3,9) elülteti az üdvtörténeti hivatására szabadon igent mondó Szűz méhében; másfelől a Fiú Lelkeként a megtestesülés eseményének engedelmes elfogadására ösztönzi a Fiút – egyszerre magában foglalja az unio hypostatica megvalósítását és a megszentelést, kiterjed a Fiú személyére, emberségének megalkotására és ennek a Fiú istenségével való egyesítésére egyaránt. Balthasar a következőképpen vonja le újszerű pneumatológiai értelmezéséből a megtestesülés és a felkenés kapcsolatára vonatkozó végső következtetést: „Emberré levés és ’felkenés’ ekképpen teljességgel egybeesnek, ahogy Krisztus emberségének az isteni természettel és a Szentlélekkel való ’fölkénése’ is egybeesik (mivel Isten éppúgy ’természet szerinti’ ahogy ’személyes’).”³⁹ Balthasar sajátos értelmezése több kérdést fölvet, melyek közül talán a legsúlyosabb az, hogy ebben a látószögben mit is jelent végső soron az unio hypostatica eseménye? Ha mégiscsak a Fiú az emberi természet felvevője, és hüposztatizálója annak a természetnek, mely nem is létezik e hüposztatizálás nélkül – assumendo creavit, mondja Ágoston –, akkor mit jelentsen az a kifejezés, hogy a Szentlélek az unio hypostatica kivitelezője, megvalósítója?⁴⁰

A Jézus Lélekkel való felkenését értelmező harmadik típusú álláspontot valló teológusok közös jellemzője, hogy részben a szentírási szóhasználat-hoz visszatérve, részben az antiariánus polémiát megelőző tradícióból merítve, a megtestesülés és a felkenés eseményét tartalmilag és időben is megkülönböztetik egymástól. Elfogadják, hogy az ember Jézus fogantatásától kezdve a Szentlélek által megszentelt és messiási küldetéssel rendelkezik, de nem használják a felkenés szót ennek a ténynek a megjelölésére. Ezzel azt kívánják kifejezésre juttatni, hogy a Lélek általi felkenés a Jordánnál, nem egyszerűen kihirdetése, tanúsítása vagy kinyilvánítása annak, ami emberi életének kezdetétől jellemzi Jézust. Inkább úgy látják, hogy a Lélek és Jézus kapcsolata a megkeresztelkedéstől fogva új szakaszba lép. Ettől kezdve a Lélek más módon tevékenykedik Jézusban, ami abban fejeződik ki, hogy ő maga is ekkor kezdi meg nyilvános működését, igehirdetését, ördögűzéseit, gyógyító tevékenységét. A Lélek leszállása a Jordánból feljövő Jézusra és az atyai szózat nem pusztán mások számára tanúskodás Jézus kilétéről és küldetéséről, hanem magának Jézusnak is részben új tapasztalat. Nem ekkor kapja üdvözítő küldetését és nem ekkor tudatosul benne istenfiúsága – még

³⁹ TL III, 168.

⁴⁰ Ladaria több kritikát is megfogalmaz Balthasar hipotézisével szemben, melyek álláspontunk szerint megválaszolhatók, kivéve az általunk is jelzett kérdést. Vö. LADARIA, L., *La Trinità mistero di comunione*, 253–270.

kevésbé lehet szó arról, hogy ekkor fogadná őt Fiává az Atya – de ekkor nyeri el a Lélektől azt az indítást, hogy az Atya akaratának megfelelően a szolgáló alakjában elkezdje küldetésének intenzív teljesítését.

Congar így fogalmaz a Szentlélekről írt nagy monográfiájában: „Jézusra vonatkozóan elkerülünk mindenfajta adopcionizmust. Felfogásunk szerint ő Isten Fia ontológiailag az unio hypostatica révén fogantatásától kezdve, és ugyancsak a fogantatásától a Lélek temploma, aki megszentelte őt emberségében. Ám mivel az üdvösség történet egymást követő mozzanatait és szakaszait tiszteletben akarjuk tartani és az Újszövetség szövegeinek teljes realizmust kívánunk tulajdonítani, azon iparkodunk, hogy Jézusban a Lélek hatékony ereje (virtus) aktualizálódásának két mozzanatát lássuk, először a megkeresztelkedés mozzanatában, majd a feltámadásban-felmagasztalásban, amennyiben őt Isten Messiássá-Üdvözítővé, majd Úrrá tette (nem csak nyilvánította).”⁴¹ Ebben a szellemben értelmezik Jézus Lélekkel való felkenését M. Bordoni, L. Ladaria, J. Ratzinger, F. Lambiasi. Valójában Mühlentől sem idegen a gondolat, hiszen egyfelől a Szentlélek kegyelmének, kenetének történetéről beszél Jézus életében, másfelől Jézus feltámadására-felmagasztalására vonatkozóan egyértelműen állítja, hogy benne Jézus embersége számára a Szentlélek kegyelmének új hatása valósult meg. Innét már csak egy lépés hiányzik ahhoz, hogy ehhez hasonlóan a Lélek erejének új aktualizálódását a megkeresztelkedésre is kiterjessze. Balthasarnál szintén megvannak egy ilyen irányultságú értelmezés kiindulópontjai, bár nem fordít figyelmet arra, hogy a keresztség jelentőségére ebből a szempontból reflektáljon.

2.3 A filioque kérdése

Azt a kérdést, hogy a Fiúnak van-e, s ha igen pontosan mi a szerepe a Lélek Atyától való örök származásában, a nyugati és a keleti teológia különbözőképpen válaszolja meg, s ez a különbség több mint ezer éve hol erősebben, hol kevésbé megterheli a katolikus és az ortodox egyház kapcsolatát. A latin teológia Krisztus és a Szentlélek viszonyát főként a János-evangélium és a páli levelek tanúsága, valamint a személyi sajátosságoknak a relációkra építő meghatározása alapján állítja, hogy a Fiú az Atyával együtt, tőle megajándékozottan és vele közösségben forrása a Lélek eredésének. A keleti teológia a szinoptikus evangéliumok, a Jn 15,26 valamint a személyi sajátosságoknak az eredések felőli értelmezése miatt elutasítja a filioquét; vagy

⁴¹ CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, 611.

Photioszt követve kijelenti, hogy egyedül az Atya a forrása a Léleknek, vagy legfeljebb annyit enged meg, hogy a Szentlélek „a Patre per Filium” származik. Az ortodox teológusok manapság nem egységesek a filioque formula értékelésében. Vannak, akik továbbra is eretnek tanításnak vélik, mely kiindulópontjává lett a nyugati egyház és teológia egyoldalúságainak, torzulásainak. Ezt a véleményt képviselik pl. Nissiotis, Lossky vagy az Athosz-hegyi szerzetesek. Mások – mint Bolotov vagy Staniloae – eltűrhető teológiai véleménynek tartják, de helytelenítik betoldását a Konstantinápolyi hitvallásba.⁴²

A kérdést érdemes egy tanbeli és egy gyakorlati részre osztani. Ami az elsőt illeti, a katolikus értelmezés három típusa alakult ki arra vonatkozóan, hogy miként viszonyul egymáshoz a latin filioque és a görög per filium felfogás.⁴³ A középkori uniós zsinatokon (1274: II. Lyoni zs.; 1439: Firenzei zs.) a *konkordista* álláspont érvényesült. Eszerint a két formula tartalmilag végső soron ugyanazt mondja, pontosabban a per filium visszavezethető a filioquéra, s emiatt a keletiek legitim módon használhatják. Ezt az egyoldalúan nyugati szemléletet tükröző megközelítést a katolikus teológiában – olyan elismert szerzőknél, mint Y. Congar, J. M. Garrigues, A. De Halleux, Fr. Lambiasi, W. Kasper, A. Manaranche, B. Forte stb. – az 1970-es évektől kezdődően felváltotta a *párhuzamos formulák pluralista* tétele. Ennek értelmében a filioque és a per filium egymásra visszavezethetetlen, ugyanazt a misztériumot különböző, egymást kiegészítő szempontból megfogalmazó, s ezért egyaránt legitim formula. A nyugati (és bizonyos szempontból az alexandriai) megközelítés az isteni lényeg egységétől közelít a személyi különbségekhez, s ezt a relációk tana alapján teszi, a keleti szemléletmód a személyek különbségéből indul ki, s az Atya monarchiája és az eredések alapján értelmezi az isteni lényeg egységét. Az 1980-as évektől kezdve, részben a pro-

⁴² Vö. SPITERIS, Y., *Il ruolo della pneumatologia nella tradizione orientale*, in *Antonianum* 73/3 (1998) 505–533; LOSSKY, V., *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, 39–82; STANILOAE, D., *Le Saint Esprit dans la Théologie Byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia I*, Vaticano 1983, 661–679.

⁴³ Vö. Pier Giorgio Gianazza tipizálását. Uő, *Panorama della pneumatologia cattolica postconciliare*, in *Salesianum* 61 (1999) 307–339. A filioque-kérdés történeti vagy teológiai feldolgozása szempontjából katolikus részről néhány jelentős munka: CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1979–1980; BALTHASAR, H.U.V., *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Basel 1987, 189–200; GARRIGUES, J. M., *L'Esprit qui dit 'Père!' et le problème du filioque*, Paris 1981; VISHER, L. (dir.), *La théologie du saint Esprit dans le dialogue oecuménique. Document Foi et Constitution*, n. 103, Taizé 1981; HALLEUX, A. DE, *Orthodoxie et catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, in *Rev. Th. Louv.* 6 (1975) 3–30; LAMBIASI, F., *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, Bologna 1987; HILBERTH, B. J., *Élet a Szentlélekből. Pneumatológia*, in SCHNEIDER, TH. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve I*, Budapest 1998, 475–582.

testáns Jürgen Moltmann trinitológiájának hatására, körvonalazódott egy harmadik típusú álláspont a katolikus teológiában, az ún. *integratív* vagy *perikoretikus* megközelítés. Ez az értelmezés az isteni személyek közötti kapcsolatok kölcsönösségére, az Atya, Fiú és Lélek egymással-egymásban és egymásért létre, valamint az isteni lényeg egységének kommúnió jellegére helyezte a hangsúlyt. Ennek a felfogásnak radikális képviselője L. Boff, aki így fogalmaz: „Ez a perikoretikus kommúnió nem a személyek eredménye. Eredendő, mint a személyek és szimultán velük. A személyek lényegi és belső közösségüknél fogva azok, akik. Ha ez így van, akkor nyilvánvalóan Istenben minden hármas, minden *Patrequé, Filioque, Spirituque*. A kötőszócska feltétlenül alkalmazható mindhárom személyre. Az és kötőszó mindig és mindenben megtalálható.”⁴⁴ Ortodox teológusok közül többen – mint S. Bulgakov, P. Evdokimov vagy D. Staniloae – már a ’70-es években megfogalmaztak egy perikoretikus látószögű trinitológiát, ám oly módon, hogy fenntartották az Atya eredet nélküli eredet mivoltából adódó különleges státuszát – Ő az istenség egyedüli forrása – az isteni személyek kölcsönösségében. Ebben a szemléletmódban helyet kaphatnak olyan megfogalmazások, hogy a „Fiú az Atyától születik a Lélekben”, vagy az Atya „Atya a Lélekben” és a Fiú „Fiú a Lélekben”. Katolikus teológusok közül leginkább R. Cantalamessa osztja ezt a patrisztikus gyökerekből táplálkozó álláspontot, de az üdvrendre vonatkozóan Congar és Balthasar is el tudják fogadni.⁴⁵

A teológusok munkái mellett és azok eredményeit felhasználva nem túl régen újabb hivatalos katolikus álláspont is megfogalmazódott a filioque témakörében. A Keresztény Egység Pápai Tanácsa 1995-ben *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány* címmel hivatalos dokumentumot jelentetett meg a filioque-kérdés történetének és teológiai hátterének katolikus értékeléséről.⁴⁶ A szöveg nagy hangsúlyt fektet a terminológiai különbségekből adódó félreértések tisztázására. Rögzíti, hogy a Konstantinápolyi zsinat hitvallásának „egyetemes, normatív és visszavonhatatlan értékéhez viszonyítva értelmezi a filioque betoldást” (nr. 2976). A Katolikus Egyház Katekizmusát idézve egymást kiegészítő legitim különbségként értékeli a Szentlélek örök származásának nyugati és a keleti megfogalmazását (nr. 2985). Ez a szemléletmód részben eltér a középkori uniós zsinatokon

⁴⁴ BOFF, L., *Trinità e storia*, 185–186.

⁴⁵ CANTALAMESSA, R., „*Utriusque Spiritus*”. *L’attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del „Veni Creator”*, in *Rassegna di teologia* 38 (1997) 465–484.

⁴⁶ Magyar fordításban (Orosz László ford.) megjelent in *Teológia* 1996/1–2, 66–73. Eredeti szöveg: *La procession du Saint-Esprit*, in *L’Osservatore Romano*, 13. 9. 1995. Vö. EV 2966–2992.

képviselt latin állásponttól, mely a keleti és nyugati megfogalmazás tartalmi azonosságát, pontosabban a keleti *per filium*-nak a nyugati *filioque*-ra való visszavezethetőségét állította. A konkordista nézet helyett a dokumentum inkább pluralista véleményt képvisel, mely a két formula egymásra való visszavezethetetlenségét és ebben az értelemben egymást kiegészítő jellegét vallja. A hivatalos állásfoglalás rávilágít annak a nyelvi és teológiai közegnek a különbözőségére, melyben a két formula megfogalmazódott. Biztosítani igyekszik az ortodox felfogást arról, hogy a *filioque* betoldás nem sérti az Atya végső forrás létét és monarchiáját a szentháromsági életben. A történeti szempontok bemutatásán és a terminológiai tisztázásokon túl, melyek mind azt célozzák, hogy eloszlassák az ortodox fél gyanúját, valamint amellett, hogy a szöveg alapvetően párhuzamos és egyaránt legitim megfogalmazásnak tartja a nyugati *filioque*t és a keleti *per filium*ot, a Lélek származásának misztériumát kifejtő szisztematikusabb megközelítésű szövegrészben megjelenik a mérsékelt perikoretikus szemlélet is, mely az Atya végső forrás létének megtartása mellett a Fiú és a Lélek eredésének elválaszthatatlanságát és bizonyos értelemben vett kölcsönösségét hangsúlyozza (nr. 2987–2989). Ehhez hozzátehetjük, abban a mértékben, ahogy a nyugati és a keleti szentháromságtan magáévá teszi a Szentháromság titkának perikoretikus megközelítését, a *filioque*-kérdés egyre inkább veszít teológiai súlyából. A vatikáni dokumentum bizonyára nem old meg minden felmerülő kérdést a *filioque*-val kapcsolatban, mégis jelentős és az ortodox megközelítés felé maximálisan nyitott irat.⁴⁷

A *filioque*-kérdés gyakorlati oldala abban fogalmazódik meg, hogy elhagyható-e a nyugati egyház liturgiájában a hitvallás szövegéből a *filioque* formula. Az ókatolikusok ezt a lépést hivatalosan már megtették az 1875-ös nemzetközi konferenciájukon, melyet 1970-ben ismét megerősítettek. Ugyanez megtörtént az anglikán egyházban 1980-ban. Az Egyházak Ökumenikus tanácsának Hit és Egyházszervezet bizottsága ezt ajánlasként fogalmazta meg a tagegyházak felé. A formula használata nem kötelező a Rómával egyesült keleti egyházaknak 1752 óta. 1973-tól a latin szertartású, de görög nyelven végzett szentmisében sem említik. XI. Piusz egy (1925), II. János Pál pápa két alkalommal (1981; 1995) ünnepi pápai szentmisében

⁴⁷ 1998-ban Bécsben a Pro Oriente szervezésében nemzetközi konferenciát rendeztek a vatikáni dokumentumról. Az itt elhangzott, részben kritikákat is megfogalmazó referátumok lényegi szempontjairól jó összefoglalás olvasható Lothar LIES tanulmányában. Uő, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque“*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 122 (2000) 317–353. A vatikáni dokumentumról értékes elemzések jelentek meg J. M. GARRIGUES tollából. Uő, *A la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du 'Filioquisme'*, in *Irénikon* 69 (1996) 189–212.

a credot a filioque nélkül imádkozta. A katolikus teológusok közül többen, mint pl. Y. Congar, P. Henry, L. Bouyer kívánatosnak tartják az egység érdekében és bizonyos feltételek mellett a formula elhagyását a krédóból. Congar három előfeltételét fogalmazta meg ennek: (1) az ortodoxok hivatalosan ismerjék el, hogy a filioque nem tévtanítás, hanem a „per filiumhoz hasonlóan legitim és azt kiegészítő formula; (2) új, közös egyetemes zsinat fogalmazzon meg olyan teljesebb formulát, mely magában foglalná a Jn 15,16 és a Jn 16,14 k. beszédmódját és kizárna minden kétértelműséget; (3) a keresztény népet fel kell készíteni erre a változásra. A J.M. Garrigues által javasolt formula így hangozna: „Ex unico Patre unicum Filium generante se exportans (ekporeuomenon), ab utroque procedit (prochoron).” Más katolikus teológusok, mint például W. Kasper – H. U. v. Balthasar is ezt a véleményt látszik képviselni – nem tartják szükségesnek, sem kívánatosnak a filioque elhagyását. Érvelésük szerint, ha a filioque – az ortodoxok által is elismerten – legitim formula, akkor nyugatnak, noha nem akarhatja keletre erőltetni ennek átvételét, lemondania sem szabad róla, hiszen a Szentháromság belső élete értelmezésének olyan szempontját fogalmazza meg, amelynek kiiktatása elszegényítené a kinyilatkoztatott misztérium teológiai megközelítését.

A fenti vázlatos áttekintésben Jézus Krisztus és a Szentlélek kapcsolatának néhány lényegi mozzanatára hívhattuk csak fel a figyelmet. Megállapíthatjuk, hogy e viszony értelmezésének döntő következményei vannak többek között az egyháztanra és a vallásteológiára nézve. A krisztológia és a pneumatológia kapcsolata jelentősen meghatározza ugyanis egyfelől az egyházban az intézmény és a karizma egymáshoz való viszonyulásának a megközelítését, másfelől a kereszténység és a többi vallás összefüggésének a látásmódját. Ezeknek a következményeknek a bemutatása egy másik tanulmány feladata lehet.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA a PPKE HTK dogmatikaprofesszora.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017-0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

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

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

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

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenska 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
JEAN-ROBERT ARMOGATHE: A Katolikus Egyház és a demokrácia	3
GIUSEPPE REGUZZONI: A civil vallás nacionalizmus és globalizmus között	11
HERBERT SCHLÖGEL: A demokrácia az erényekből és az erényekkel él	25
CHRISTOPH SCHÖNBORN: Idegen test vagy gyökér?	37
ERWIN TEUFEL: Hogyan jobbítsunk Európa állapotán?	53
TÖRÖK CSABA: Megszabadított szabadság	59
PUSKÁS ATTILA: Krisztus és a Lélek kapcsolata	72

**A COMMUNIO folyóirat
árának és előfizetési díjának alakulása 2012-ben:**

Egy példány ára: 900 Ft
Előfizetés esetén egy példány ára: 800 Ft
Belföldi előfizetés: 1600 Ft/év
Európai országok: 7 EUR + postaköltség
Tengerentúli országok: 8 USD + postaköltség
Megrendelhető: www.szit.katolikus.hu

ÁRA: 800 Ft