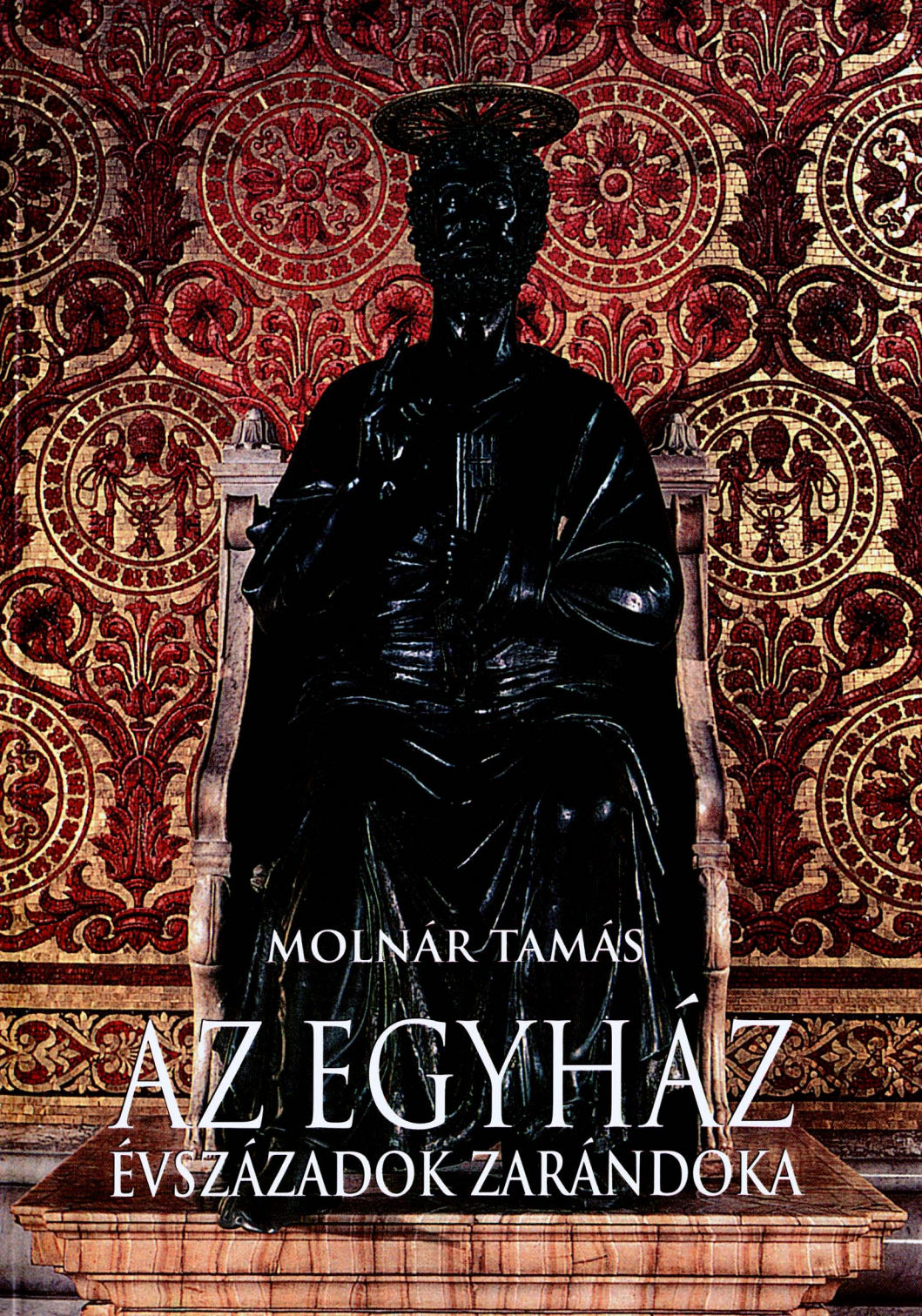




MOLNÁR TAMÁS

AZ EGYHÁZ

ÉVSZÁZADOK ZARÁNDOKA

MOLNÁR TAMÁS
AZ EGYHÁZ
ÉVSZÁZADOK ZARÁNDOKA

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Thomas Molnar
The Church, Pilgrim of Centuries
(William B. Eerdmans Company
Grand Rapids, Michigan, 1990)

Fordította:
LUKÁCSI HUBA

Lektorálta:
DR. TÖRÖK JÓZSEF

MINDEN JOG FENNTARTVA,
BELEÉRTVE A BÁRMINEMŰ ELJÁRASSAL VALÓ
SOKSZOROSÍTÁS JOGÁT IS

© Molnár Tamás
© Hungarian translation: Lukácsi Huba

ISBN 963 360 895 3

Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1.
Felelős kiadó: Dr. Ákos Géza igazgató
Készült 14,5 (A/5) ív terjedelemben
Nyomdai munkák: Fővárosi Nyomdaipari Rt.

MOLNÁR TAMÁS

AZ EGYHÁZ

ÉVSZÁZADOK ZARÁNDOKA



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest, 1997

TARTALOM

ELŐSZÓ A MAGYAR KIADÁSHOZ	7
BEVEZETÉS	12
I. FEJEZET	
Ami a nyitott ablakból látható	17
A civil társadalom kibontakozása	25
Az Egyház a modern társadalomban	29
Magas egyházi körök hitfogyatkozása	38
II. FEJEZET	
Dekonstrukció	44
A lényeg fölé kerekedő „image”	48
Mi történt a pappal?	54
Hatalom nélkül; az Egyház a pluralista világban	58
III. FEJEZET	
Nyereségek vagy veszteségek?	69
Az elkötelezettség politikája	71
Alternatíva „A”	75
Alternatíva „B”	100
Az Egyház elcsábítása	115
IV. FEJEZET	
Derű vagy ború?	121
Az Egyház mint érdekcsoport	125

V. FEJEZET

Az otthontalan Egyház. Nincs visszatérés	138
A lélek nélküli társadalom	149
Lényeg és forma az Egyházban	154
A II. Vatikáni Zsinat következményei	164

VI. FEJEZET

Zarándokúton	170
Hogyan jön el a mennyek országa?	174
A nyugati Egyházhoz intézett kihívás	184
A spiritualitás hívó szava	187

VII. FEJEZET

Az Egyház és a kultúra megváltása	199
---	-----

EPILÓGUS	222
----------------	-----

ELŐSZÓ A MAGYAR KIADÁSHOZ

Ez a könyv 1990-ben íródott, tehát a II. Vatikáni Zsinat utáni időszakban, amikor már elég tisztán lehetett látni, miként hat a zsinat az Egyház életére, struktúrájára és közeljövőjére. Az itt leírtak lényege évtizedek megfigyelésén alapul: egyetemi előadóként, kormányok meghívottjaként vagy egyszerű turistaként azért tettem hosszú utazásokat Európában, Észak- és Dél-Amerikában s más földrészeken is, mert már régen megértettem: milyen mostoha gyermekként kezelik információs és kommunikációs korunkban a valóságot, mennyire elfödik a hamis hírek, téves adatok és az ideológia ártalmas értelmezései.

Mindez az Egyház életére is vonatkozik, annak vizsgálatát is befolyásolják a modern kommunikációs hálózatok és – gyakran – a keresztényellenes ideológiák. Az általános helyzetet meg lehet ismerni, beszélni és írni is lehet róla, ám e célból olyan sémát ajánlatos felállítani, amely megmagyarázza – a hivatalos verzión túl és attól sokszor függetlenül – a történeteket, szándékokat és kritikákat. Minden bonyolult szociológiai és egyéb felmérés helyett igyekeztem megtalálni egy olyan történelmi és egyben aktuális nézőpontot, amely által a valláshoz és az Egyházhoz kötődő jelenségek értelmet nyernek. Senki sem kényszerül arra, hogy magyarázatomat elfogadja, arra azonban igen, hogy az opponens megszerkessze a maga modelljét, amely világosságot vet a történetek körvonalaira.

Elemzésem gerince az a tétel, hogy az Egyház és az állam, számos konfliktus ellenére, szoros kapcsolatban állt egymással. E szoros kapcsolatnak az előnyök mellett voltak ugyan hátrányai is, de a közösség irányításában és kormányzásában

hasonló, sőt számos esetben azonos gond és gondolkodás fűzte össze a feleket. Mindkettejük feladata a szakrális területére esett: egyikük kezében futottak össze az erkölcsi és szellemi fonalak, másikuk kezében a szervezés világi dolgai.

Hosszú folyamatot zárt le a francia forradalom, amely elválasztotta az államot és az Egyházat. Az amerikai alkotmány húsz évvel korábban már elvégezte ezt a szétválasztást, csak-hogy Amerika földjén a történelmet bizonyos fokig újra le lehet játszani, és különben is, az alapító Puritánok közösségüket Egyháznak is tekintették: az elválasztás nem volt sem brutális, sem radikális. A katolikusok egyébként nem számítottak teljesen elismert kisebbségnek (pl. az ír bevándorlók), az ő egyház/állam hagyományait nem vették figyelembe.

Európában viszont, ahol a „trón és az oltár szövetsége” jelentős és súlyos tradícióban gyökerezett, a modern elválasztás azzal járt, hogy az Egyház – többértű ellenállás után – mintha *aláírt volna* egyfajta társadalmi szerződést azzal a civil társadalommal, amelynek maradandó műve éppen a két nagy és történelmi intézmény különválása. A civil társadalom századokon át munkálkodott azon, hogy e célját elérje; nem valamiféle összeesküvés alapján, hanem szellemi és anyagi úton, gondoljunk csak a középkori városok növekedésére, a humanizmus elterjedésére, a latin helyett a nemzeti nyelvek használatára vagy a természettudományok fejlődésére. Az Egyház mintha szerződéses alapon elfogadta volna egy „lobby” szerepét a pluralista társadalomban, vagyis a teljes erkölcsi egyenlőséget a többi vallással, szektával, ateista szervezettel, önhirdetett erkölcsi csoporttal. Ugyanakkor az államtól való elkülönülés nem a politikától történő elválást jelzi, úgymond „tisztább” erkölcsöt és embergondozást, hanem nagymértékű tekintélycsökkenést és presztízsveszteséget, hiszen embereket nem lehet hatalom s a belőle fakadó auktoritás nélkül vezetni, különösen nem szenvedélyeikkel és rossz hajlamaikkal ellenében, ellenirányban.

Az 1962–65-i zsinat ezt a „szerződést” mintegy megpecsételte a vallási szabadságról létrehozott dokumentumban. Amit nem vettek a zsinati atyák figyelembe az az, hogy nincs emberi közösség központi hit nélkül: ha a keresztény Egyház lemond elsőségéről, helyét egy másik hitgócpontra foglalja el, amely ha nem is hivatalos, de lefoglalja maga számára az erkölcs hirdetésének kvázi-monopóliumát. Ilyen gócpont manapság több is van, befolyásukat és hatalmi eszközeiket már tapasztaljuk: az erkölcsi humanizmus, a keleti vallások, a szekták, a mindent elsöprő relativizmus és közömbösség.

A századvégi szituáció tehát követi ezt a vázlatot, mindenestre ez ad rá magyarázatot. Naponta tapasztaljuk a bomlás jeleit és azt, hogy a liberális társadalomban az Egyház szerepe csaknem észrevehetetlen. A liberális társadalom változatlanul hatalomra tör, és ez nem valamilyen gonosz szándékból ered, mint mondtuk, nem is holmi összeesküvés eredménye. Arról van szó, hogy a társadalmi és kulturális erők nagy többsége *szekularizációra* tör, és így felbomlasztja a hittel kapcsolatos intézményeket, beleértve a családot, a nemzeti mozgalmakat, s végül magát a civilizációt.

Az Egyház, és általában a kereszténység az elsődleges célpontok közé tartozik, a bomlás ezen a téren is jelentkezik. A hivatott vezetők csak tessék-lássék állnak ellen: egy részük már a *másik oldalon* helyezkedik el, többségük úszik az árral. Olyannyira, hogy az Egyesült Államokban már schizmáról, szakadásról beszélnek, egy új, tipikusan amerikai egyház létesítéséről. Amerika minden tekintetben világvezetőnek tekinti újdonsült birodalmát, s úgy érzi, hogy vallási dolgokban is megilleti a kiváltságos szerep. Vagyis az, hogy az Egyházat és a hitet amerikai modellre alakítsa át, amely demokratikus, liberális, pluralisztikus, és inkább a gyakorlatot hangsúlyozza, mint a doktrínát. E folyamatnak még nem látszik a kimenetele, de Amerika protestáns jellege feltétlenül ráüti máris bélyegét. Várható, hogy tovább folyik majd a szakadás: kisebb egységek, fiókegyházak keletkezhetnek. Az új, „birodalmi” szintézis, ha

létrejön, távol fog állni a központi keresztény intézménytől, és nem „római” lesz, hanem „amerikai”.

Az elmúlt harminc évben felbukkanó másik jelenség a *diaszpóra*. Közösségek alakulnak szektáriánus orientációval, névlegesen katolikusok, de inkább csak „keresztények”, tagadva a pápai elsőséget és csupán a „lényeket” tartva meg, minden közösség saját belátása és definíciója szerint. Ezek a kisközösségek többek között azért találhatnak rokonszenvre, mert az őskereszténységre utalnak, a Jézus utáni közvetlen évekre. II. János Pál mintha érzékelné ezt, Szent Pál apostol módjára járja a világot, személyesen viszi az evangéliumot a perifériára. Talán azt reméli, hogy a perifériából lesz majd a centrum...

A közelgő kétezres évtől sokat várnak katolikus körökben, bár nyilvánvaló, hogy nem minden hívő várja ugyanazt. Marad a remény és a krisztusi ígélet.

A jelen helyzet (1997-ben írom e sorokat) egyenes folyománya a fentebb vázoltak: egyrészt az Egyház „szerződéses” visszavonulása, másrészt az emberiség, amely nem nyugszik bele, hogy mélyreható vallási hit nélkül éljen. Ez utóbbi elvárásnak az emberek többsége nem ad nyílt kifejezést, sőt engedi, hogy a vallástalan kisebbség uralkodjék zsarnoki módon rajta, erkölcsén, hagyományain, kultúráján. A valóság viszont más: a nagy krízisek, melyekben korunk oly gazdag, újra és újra hívják az embereket a hit felé, ahová sokan kerülő utakon jutnak el, mások pedig megtorpannak a kapuban, hiszen akadályok tornyosulnak a hit és a belőle fakadó meggyőződés előtt. Az a helyzet állt elő, hogy a „vallási pluralizmus” és „tolerancia” nevében egy magát „értelmiségnek” nevező csoport brutális elnyomás alatt tartja a másképpen gondolkodókat. E csoport reformjai kizárólag a szekularizációt mozditják elő, de ott sem állnak meg, hanem a ragyogó jövő jegyében égre kiáltó bűnöket követnek el, vagy legalábbis azok elkövetőit mentetetik, igazolják. Egyfajta ellenrendszer fejlődik így ki, amely szabadon zuhan az erkölcsi és értelmi pocsolyába.

Ezzel szemben, valóságos csoda módján, a vallás él, és friss forrásokból terjed. Az utóbbi évtizedek a népek áhítata mellett tanúskodnak –, sőt, mi több, legembertelenebb vezetőik is mintha belátnák, hogy vallás nélkül nincs közösség, bár van gulág, haláltábor, kínzóeszköz, lelki megsemmisülés, agymosás. Egymás után látjuk, amint két évszázad idióta ígéretei összedőlnek, „rendszereik” felbomlanak, prófétáikról kiderül, hogy gonosztevők, hamis szónokok, szélhámosok, orvgyilkosok. Nem csupán a politika arénáiban lelhetjük fel őket, vannak közöttük tanárok, tudósok, írók, művészek.

A századvég katalizmatikus összeomlása groteszk jeleneteket is bemutat: a nyavalygó kommunista, aki átképzí magát kapitalista bérencnek, a Sztálin-barát, aki Washingtonban van üzleti úton, a pufajkás, szája teli emberi jogokkal. Ide Arisztóphanész kellene és Molière, nem óvatosan mérsékelt publicisták. Hála Isten, vannak kevésbé felületes jelenségek is. Említsünk kettőt, melyek egynek számítanak. Gorbacsov és Fidel Castro, két szörny, akikből kitört az ember, még ha kerülő úton is, még ha önmaguk nem is vallanák meg, sőt nem is tudják. Ördögi útjuk hirtelen véget ér egy pápai beszélgetésben. Senki sem hiheti, hogy gyónásról volt szó, vagy akár csak megértésről, belátásról. Egyszerűen a világ *struktúrájáról* van szó, melyben egyik út a belső pokolhoz visz, a másik valamilyen világosság felé. A legkegyetlenebb szörnyeteg, az elvakult entellektüel, kínszerszármait az előszobában hagyja, és leül a pápával szemben. Fölösleges tudakozódnunk, mi a társalgás témája, lényege. Hogy Varsóban, Havannában vagy Rómában zajlott-e le. A pokolba vezető út visszakanyarodik. A borzalmas század végszavat lel.

Molnár Tamás

BEVEZETÉS

Kockázatos dolog, ha az ember folyamatban lévő eseményekről kíván írni, esetünkben a Katolikus Egyháznak a XX. század második felében zajló történetéről. Kockázatos, mert a II. Vatikáni Zsinat óta kérdésessé vált az Egyház stabilitása; sőt, néhányan azt állítják, hogy korunk nagy forradalmainak mintájára az Egyház is megéli a maga forradalmát. Csakhogy, míg az előbbieket királyokat taszítottak le, ősi intézményeket deszakralizáltak és hagyományos nézeteket cseréltek fel új dogmákkal, addig semmiféle ilyen dolog nem ment végbe az Egyházban. Épp ezért állítják mások, hogy a II. Vatikáni Zsinat csupán reformokat vezetett be, melyeket a hívők különböző csoportjai valahogy nehezen tudnak elfogadni, de végül majd minden leszűrődik, az Egyház folytatja a reá bízott nyáj szolgálatát, és békében fog együtt élni a társadalommal.

Midőn a küszöbön álló millennium jeleit fürkészve próbáljuk megérteni az Egyházban és az Egyház körül zajló eseményeket, bizonyos realitások megalapozzák helyzetértékelésünket. Legtöbbjüket e könyv lapjain fogjuk megvitatni. Ehelyütt csak néhányat említek, hogy megadjam a vázat, melyen belül az eseményeket leginkább meg lehet ragadni.

Napjainkban, negyed századdal a II. Vatikáni Zsinat befejezése után, az Egyház éppoly legyengültnek mutatkozik, mint néhány korábbi nagy hatalom (Franciaországra és Angliára gondolok), amelyek annak dacára, hogy a háború győztesei között voltak, mára kimerültek, korábbi energiáikat, magabiztosságukat elveszítették, terjeszkedésük lendülete lelohadt. Ha mégis „nagy hatalmakként” emlegetjük őket, az csak azért van,

mert belénk rögződött egy nyelvi szokás és hajdani nagyságuk emlékezete. Valamicske tovább él még tekintélyükből, de olyanok már, mint az üres kagylók: tartalmuk kiszáradt.

Hasonló megvilágításban áll szemeink előtt az Egyház. Az általa vívott háború legfőbb harctere a zsinati ülésterem volt s azok a hivatalok, melyekben a dokumentumokat megtervezték, kidolgozták, szavazásra bocsátották, majd visszaküldve módosították, s végül a pápa és a püspökök többségének jóváhagyásával elfogadták. Ámbátor adódott azért számos csetepaté; Rómában és Rómán kívül mindenfelé dúlt a háború, miként az történni szokott, amikor az emberiség filozófiai alapjait vitatják. Ezért 1965 elmúltával nem egy egészséges és tisztító vihar utáni békekorszak köszöntött be, hanem a háborút követő ínség és romhalmaz kora. A hivatalos Egyház azt színlelte, hogy misem történt, hogy a zűrzavar és felfordulás pozitív dolog. Ám főként a közönyösök hitték el az eseményeknek ezt a verzióját; az érdekeltek (az ellenérdekeltek is!) tudták jól: egy „nagyhatalom”-számba menő, egy isteni irányítatású és történelmet alakító intézményen kezdtek megmutatkozni a szellemi kimerültség jelei. Miként Anglia és Franciaország esetében, a tiszteletteljes szavak és gesztusok, melyekkel az Egyház egyetemes szerepét még a II. Vatikáni Zsinat után is illették, nem az Egyház szentségének és tekintélyének voltak köszönhetőek, hanem múltbeli dicsőségének és teljesítményeinek, Jézus Krisztust hirdető egységes hitének és a világias pompának, amely egyedülálló voltához társult és azt kifejezte.

Így aztán, az Egyházban és az Egyházon kívül elhangzott szép szavak áradata ellenére, mindenki világosan érzékelte az elmúlt 25 esztendő során a feszültségeket, a tekintélyvesztéget, a megalkuvásokat, a gyengeséget és az Egyházon belüli engedetlenséget. Az Egyház olyanná vált, mint egy váratlanul elszegényedett nemesi család, amely már külsőségeit is alig képes megőrizni; arra kényszerül, hogy eladja bútorait, rangon alul házasítja gyermekeit, és engedi, hogy az emberek belelás-

sanak a családi perpatvarokba és botrányokba, az egész düledező épületbe.

Mármost mit tesz egy ilyen család? Kidolgoz egy tervet: ösz-szeszámolja a pénzét, az ékszereit, a fiókokban rejtőző okmányokat; méltóságán aluli praktikákhoz folyamodik, nem-szeretem szövetségeket köt a hatalmasokkal és az újgazdagokkal. Vegyünk egy példát: az emberközpontúság ideológiája, mely liberális vagy marxista köntösben ösztönzi és formálja korunkat, arra kényszerítette az Egyházat a zsinat után, hogy egyelőre ugyan ne parancsolja meg, de engedélyezze a szentáldozásnál az ostya kézbe vételét. Azelőtt az oltár előtti rácsnál térdelve vették magukhoz a hívők Krisztus testét. Milyen célt szolgál ez az új forma, mit akar bizonygatni?

Azt, hogy az Egyház úgynevezett progresszív erőinek, az avantgarde-nak szövetségesei új intézkedések sorozatát vagy legalábbis olyan eltúrt gyakorlatokat követelnek, melyek aztán fokozatosan irányzattá válnak és kifejezik, hogy nem Isten, hanem az ember áll az új világ és a zsinat utáni Egyház középpontjában. Az új gazda, az ember, nem akar térdelni többé, magát Istennel egyenrangúnak tekinti, és jelképesen, maga dönti el, hogy magához veszi-e Krisztus testét vagy nem. Minden emberi cselekedetnek, amely nem tartozik a közönséges, mindennapi rutin körébe, szimbolikus értéke van. Ezért rendkívül fontos, hogy manapság az Egyház hagyományos szimbólumait nem csupán félrelökik és feleslegesnek nyilvánítják (számos egyházkerületben és plébánián ez a szentségekre is kiterjed), hanem olyan új szimbólumokkal cserélik fel azokat, amelyek demonstrálják az ember érettségét, felnőtt voltát és szuverenitását.

Példánk csak egy a sok közül; fölmutathattunk volna számos egyebet is, mert valamennyi ugyanabból az inspirációból ered: az Abszolútum helyét elfoglalta az ember. Ami ebből természetyszerűen következik, az nem más, mint a társadalom általános deszakralizációja (Max Weber már sok esztendővel ezelőtt meghirdette, később sok más gondolkodó), – és az em-

bernek, az ember jogainak, ideológiáinak, életstílusának, szexuális vágyainak szakralizációja. Nagyon kevesen beszélnek ezekről a dolgokról nyíltan egyházi körökben. Az „Egyház Októberi Forradalma” (a teológus Yves Congar kifejezése a II. Vatikáni Zsinattal kapcsolatban) még nem zajlott le, még túlságosan titokban tartják. Ám mindenki tudja, hogy ezek a jelenségek léteznek és kezdenek felszínre bukkanni.

Akik világosan gondolkodnak, tudják, hogy ezek a jelenségek folytatódni fognak, mert a gesztusok, tettek, szavak és szimbólumok sohasem üresek; megvan a logikájuk, és más, hasonló gesztusokat és szavakat vonzanak magukhoz. Azzal kezdjük, hogy áldozáskor kézbe vesszük az ostyát, folytatjuk azzal, hogy lompos, oda nem illő ruházatban és tisztelen magatartással veszünk részt a szentmisén, végeredményként pedig elutasítjuk a tanítást, az erkölcsöket és a tanítóhivatalt.

Az események sorozata, a forradalmi változások, a veszteségek és megalkuvások, melyeket e bevezetés kezdetén említettünk, nem fognak váratlanul és maguktól abbamaradni. Ha pedig folytatódnak, akkor nő az erőtlenség és elbizonytalanodás, ám ugyanakkor megkezdődnek az ellenirányú változások is. A felhalmozódott tehetetlenség következtében e folyamat lassú lesz, de egyre markánsabb. Huszonöt esztendő épp csak egy nemzedék, és az Egyház évszázadokban számol. 1965-től (sőt még korábbtól) 1990-ig a zsinati revolúció annyi energiát és felesleges lelkesedést emésztett fel – szakértői oly mértékben felfedték kártyáikat és ambícióikat –, hogy végül kifogytak érveikből és muníciójuk elfogyott. Ha megfontoltabbaknak mutatkoztak volna, vagy elfoglaltak volna döntő hadállásokat, most nem kéne álcázni szándékaikat, nem kéne cinkelt kockákkal játszaniuk és oly tüzeket gyújtogatniuk, melyek látványosak, de gyorsan kihunynak.

Rövidre fogva: az újitók és lázadók ellenakcióknak és elenintézkedéseknek tették ki magukat. Mert ha szélnek eresztenek minden körültekintést és óvatosságot, és követelik a cölibátus eltörlését, a nők pappá szentelését, a szexuális sza-

badságot, a „patriarchalizmus”, a „szexizmus” felszámolását és a női pápákat (miként követeli Németországban Uta Ranke-Heinemann, s az Egyesült Államokban Rosemary Ruether), mit várhatnának a jövőtől? A korábbi eretnekek taktikáit ismétlik meg, az ő nyomdokaikat tapossák. Van, amit nem vártak: az egyre határozottabb és egyre inkább élénkülő ellenmozgalmat Róma részéről, abszurd erődítményeik fokozatos lerombolását, s azt, hogy végül nem marad számukra más, mint egy magányos őrhely, ahonnét lövöldözhetik haraggal töltött szavaikat, amelyek nem érnek célba.

Más szóval: az elmúlt harminc évben bekövetkezett egy részleges változás; nem a nyilvánosság média-zajtól hangos arénájában, hanem a hívők s a főpapok értelmében és lelkében, vagy egyszerűen a gondviselés legmélyebb tárnáiban: a riadt, tanács-talan és megalkuvásokra kész mentalitás kezd átalakulni ostrom-mentalitássá, olyan hadállások védelmében, melyeket nem lehet földadni. Amint pedig az ostromlók, itt is, ott is, a gyengeség jeleit mutatják, türelmetlenek és kegyetlenek, az ostromlott had előrelendül, s apró és helyi, de fontos győzelmeket arat.

Épp ezért nem rugaszkodunk el a valóságtól, ha megjósoljuk, hogy a következő huszonöt vagy ötven esztendőben megindul egy fajta egyensúly helyreállításának folyamata. Optimisták ne legyünk, hiszen még azt sem tudjuk, hogy elérte-e a forradalom a mélypontot. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a hit és az ortodoxia rendelkezik azzal a rugalmassággal, aminek az utópia-fűtötte radikalizmus nincsen birtokában. Valószínűnek látszik az is, hogy a szakrális történelem kíséri a profán történelmet és segítségére siet. Ami Kelet-Európában 1989 Karácsonyán történt: elővételezett Húsvét volt, elővételezett feltámadás. Más síkon jelennek meg a politikai fejlemények, és más síkon az Istentől küldött jelek. Ám a kettő együtt tud működni, hogy békeség szülessék, és megtérjenek a szívek.

AMI A NYITOTT ABLAKBÓL LÁTHATÓ

1961-ben, egy esztendővel azelőtt, hogy XXIII. János pápa összehívta a II. Vatikáni Zsinatot (1962–65), egy amerikai társaság felajánlotta katolikus egyházi tisztviselőknek, hogy összehasonlító felmérést készít a Vatikán és a General Electric hatékonyságáról. A javaslat magától értetődőnek vette, hogy két hatalmas hivatali szervezetről van szó, s bár az egyiket mindaddig nem elemezték még korszerű módszerekkel, nyilvánvaló, hogy e két szervezet dinamizmusa, természetesen az élet más-más szektorában, majdnem egyenlő, vagy legalábbis nem marad le messze egymástól. Nem tudjuk, a társaság azért rukkolt-e elő a dologgal, hogy önmagát reklámozza; az azonban tény, még hozzá meglepő tény, hogy a Vatikán elfogadta a kihívást. Ha emlékezetem nem csal, a pár hónapnyi kutatás arra az eredményre jutott, hogy a két „vállalat” csaknem egyenlő mértékben felel meg a legmagasabb követelményeknek.

Épp ezért 1961-et tekinthetjük annak az esztendőnek, amikor a Római Katolikus Egyház félhivatalosan belép a modern liberális-ipari társadalomba, amelytől a modern időkben távol tartotta magát, egészen XII. Pius pápaságának végéig (1958). Három évtized tapasztalatának birtokában ma már fel tudjuk becsülni annak az *aggiornamentónak* jelentőségét és következményeit, amely nem más, mint „korszerűsítés”, más szavakkal: „ablaknyitás, hogy a modern világ friss levegője beáramolhassék a Vatikánba”. Harminc év talán nem elegendő, hogy határozott ítéletre jussunk a súlyos kérdésben: vajon új korszak kezdődött-e az intézményes Egyház történetében? Még ennél is nehezebb a dolgunk, ha ki akarjuk emelni ezt az idő-

szakaszt – vagy bármely időszakaszt – ennek az intézménynek folyamatos történelméből, és e rövid pillanatra összpontosítva úgy tüntetjük föl, mint valóban döntő, kulminációs pontot. A zsinat befejezése óta feltett kérdések azonban – katolikusok és nem-katolikusok részéről egyaránt – olyan fontosak és sürgetőek, hogy nyugodtan megvonhatjuk a mérleget.

a) A Római Katolikus Egyház *alkalmazkodása* a modern világhoz vajon az apostolkodásnak egy új formája? Kísérlet arra, hogy megtalálja a modern világ követelményeihez és értékeihez való közeledés módozatait?

b) Vagy ez az alkalmazkodás a zsinat előtti Egyház likvidálásával egyenlő? És – a befolyásos Yves Congar atya szavával élve – *forradalomban* tetőződik, amely az intézmény és a tekintély hagyományos formái ellen irányul?

A válaszoknak körültekintőnek kell lenniök, tekintettel arra, hogy a szélsőséges interpretációk megfosztották a zsinatot saját jelentőségétől, és átruházták azt magukra. Az egyik értelmezést *apokaliptikus* szemléletnek is nevezhetnénk, amely kétségbeesett magabiztossággal arra a következtetésre jut, hogy századunk meg fogja érni az Egyház kimúlását; a másik, az *utópikus* vélekedés szerint az Egyház igazi történelme csak most kezdődik, vagyis a zsinattal, az általa létrehozott újfajta tudatossággal, új vallási irányokkal és attitűdökkel.

Mivel e kérdések aggasztóak, a válaszok pedig elhamarkodottak, próbáljuk meg racionálisan és pontosan leírni: milyen helyet foglal el századunkban az Egyház. Egy ilyesfajta leírásnak először is tekintetbe kell vennie annak a valóságnak a természetét, amelyre az Egyház „rányitja ablakait”. A szemlélőt leginkább az lepi meg, hogy az Egyház (más intézményekkel egyetemben) új helyet foglal el az állammal és a civil társadalommal szemben. A múlt szemszögéből nézve az állam és az Egyház szétválasztása természetesen nagy jelentőségű esemény volt; ám épp oly jelentékeny az Egyház szerepének lecsökkenése: a nemzeti közösségek és más nagyobb *ensemble*-ok (lásd középkori *cristiana respublica*) hagyományos szellemi irá-

nyítójából a civil társadalom érdekcsoportjainak egyike lett. Függetlenül attól, hogy e változás történelmi szükségszerűség volt-e vagy sem, s mint olyan, pozitív-e vagy negatív, kétségtelenül új fázist képvisel az Egyház életében. Ugyanakkor nagy horderejű jelenség, mert először fordult elő az emberiség történelmében, hogy a vallási tekintélyt (gyakran „oltár”-ként említették) tökéletesen elválasztották a politikai tekintélytől (a különböző utalásokban „trón”-nak is nevezték). E könyv nem történelemkönyv; nem foglalkozik a lelki és a világi, a szent és a profán viszonyának lenyűgöző krónikájával.¹ Az Egyház és az állam szétválasztása az alkotmányos és társadalmi jogban – amelyet századunk polgárai oly természetesnek tartanak – egyike a modern idők legjelentékenyebb fordulatainak, olyan esemény, melyet nem ítélnénk meg elméleti alapon, hanem csakis megfigyelhető következményeinek jegyében.

Sokan azzal érvelnek, hogy ez a történelmi szétválasztás előnyös volt az Egyház számára, mert megszabadította annak terhetől, hogy „az oltár szolgálja a trónt”, és politikailag belekeveredjék a hatalmasok dolgaiba vagy behódoljon nekik. Azok, akik így érvelnek, mintha elfeledkeznének arról, hogy a hatalom *locusa* nem szükségszerűen az állam vagy a vagyon, mint ahogy hittük, mert a hatalom másutt is székelhet: érdekcsoportokban, demokratikusan szervezett pártokban és szakszervezetekben, üzleti érdekek koncentrációiban, ideológiák által inspirált társaságokban, a médiában, pillanat szülte kultúrhősökben, akiket rajongó tömeg nyüzsgök körül. Mindenesetre az történt, hogy az Egyházat leválasztották az államról – „természetes szövetségeséről”, aki hosszú ideig együttműködött vele abban, hogy egy közösség vagy nemzet keretein belül kötelezővé tegyen egy bizonyos erkölcsi kódot és társadalmi fegyelmet –, és e szétválasztás következtében az Egyház a befolyáso-

1. Lásd Molnár Tamás: A hatalom két arca, politikum és Szentség (Európa, 1992).

lás középponti helyéről a pluralista társadalom egy szerény zugába hullott, arra a sorsra szánva, hogy egyike legyen, a sok közül, az egymással versengő érdekcsoportoknak.²

Erre egyesek azt mondhatják, hogy a nyereség ellensúlyozza a veszteséget; az Egyház, első alkalommal azóta, hogy Konstantin császár hatalmának részévé tette (Kr. u. 313), végre felmérheti saját, hamisítatlan értékét, mivel saját erkölcsi érdemei szerint lehet azt megítélni. Sőt, folytatódik az érvelés, az Egyház szövetségre léphet most azokkal, akiket eddig eltaszított magától, küzdhet nemzetközi célokért; a gyengék, a szegények és a perifériára szorultak oldalára állhat az állam és a kivételezettek hatalmával szemben. Ezeket a múltbeli történelmi képződményekre vonatkozó és implicit vádaskodásokat persze alaposan meg kellene vizsgálni, mivel az Egyház mindig is nagy figyelmet szentelt a betegeknek, a rabszolgáknak, a szegényeknek, az árváknak.³ A tény azonban tény marad: az Egyház – általánosságban vizsgálva – sokat veszített abból a dinamizmusból és tekintélyből, amely évszázadokon át for-

2. E szituáció ellentétéként vegyük figyelembe Suger apát nézeteit, aki királyi tanácsadó és templomépítő volt a XI. századi Franciaországban. „Suger meg akarta erősíteni a Francia Korona hatalmát, és ki akarta bővíteni a Saint Denis apátságot. Suger számára ezek az ambíciók nem álltak ellentétben egymással, ugyanannak az eszménynek különböző aspektusait jelentették, és hitte, hogy megfelelnek a természeti törvénynek, az Isteni Akaratnak... és a nemzet érdekeinek egyaránt.” Ervin Panovsky *Abbot Suger*, bevezetés (Princeton University Press, 1979).

3. Az ún. fejletlen országokkal kapcsolatos megfigyeléseim azt bizonyítják, hogy egyedül a kereszténység gondoskodik karitatív intézményekről és szociális szolgáltatásokról a rászorulóknak: árvaházakat működtet, otthonokat a hátrányos helyzetű gyermekeknek, az öregeknek, a férjezetlen anyáknak, ipari iskolákat a szegényeknek és természetesen kórházakat. A muzulmánok, buddhisták, brahmanisták stb., akiknek vallásos hitét nem lehet kétségbe vonni, karitatív szociális háló megteremtésével nem foglalkoznak.

málta a civilizációt és az erkölcsi képzeletet, befolyásolta a házasságot és a családi életet, a nevelést, a törvényt, az intézményeket, a művészetet, az építészetet, s végül, de nem utolsósorban a közvitát.⁴ Ugyanakkor felmerül a kérdés (a továbbiakban ezzel foglalkozom), vajon az államtól történő leválasztás nem új függőségbe juttatta-e az Egyházat, csak most épp másféle hatalmi koncentrációktól és társadalmi erőktől függ, mint azelőtt.

Az utópistákéhoz hasonlóan naívság volna feltételezni, hogy a hatalomnak a modern nyugati világban létrejött újraelosztása egyúttal azt is jelentené, hogy az idejétmúlt emberi természetet kitessékeltük, és újat vezettünk be helyette. Ennél sokkal valószínűbb, hogy a hatalmi viszonyok egyszerűen megváltoztak: új uralkodórétegek, új kultuszok születtek, a népességnek új szegumentumai kerültek előnyös helyzetbe. Ugyanakkor a játszmának új vesztesei vannak, új tabuk keletkeztek, és mások azok a társadalmi rétegek, amelyeket senki sem képvisel – az örök lelki szegények, akikről Jézus azt mondta, hogy mindenkor lesznek majd közöttünk.

Nagyjából félszáz év óta hatalmas változások mennek végbe a politika horizontján. A hierarchikusan artikulált nyugati társadalmat az jellemezte, hogy a csúcsról irányító állam, egyház és alkotmányos rendek a hatalmon, a tradíción és az utánzáson keresztül gyakorolták befolyásukat, ennek a hierarchikus társadalomnak azonban ma már csak az emléke dereng: megsárgult fotográfiák egy öreg albumból. Helyét elfoglalta egy iparilag majdnem kiegyenlített társadalom, melyet áthat a liberalizmus és szocializmus egyfajta keveréke, meg a tudo-

4. Az Egyháznak 200 esztendejébe tellett (a XI. századtól a XIII. századig), amíg egy új törvényen keresztül sikerült rákényszerítenie a feudális társadalomra, hogy az ágyasságot bűnnek tekintse, s az örökség és az örökös jogainak biztosítása érdekében fogadja el a szentség szintjére emelt házasságot.

mány és a technológia kultusza. A felsőbb osztályok helyét a mindenütt jelenlévő bürokráciák foglalták el, melyeknek az a feladat jut, hogy éppoly hatékonyan formálják az új és alakatlan tömegeket, mint hajdanán a nemesség és a klérus tartotta kordában a régi osztályokat – sőt, az utóbbinál hatékonyabban, mivel (hallhatjuk) a felsőbb osztályok tekintélye az engedelmességen, korlátozáson és tiszteleten alapult (Seymour Lipset szociológus negyed századdal ezelőtt a brit társadalmat még „tisztelettudónak” nevezte), míg a bürokráciák hatalma az elfogadásra és a józan belátásra épít.

Az Egyház távlatai szempontjából „odakint”, a világban e korszakos változásoknak eredményeként két fontos dolog történt. Először is: változások mentek végbe az államban. Részen azért, mert elválasztották az Egyháztól, másrészt pedig azért, mert új igényei támadtak a társadalomnak az állammal szemben. Röviden: az állam lett az egyetlen látható „magasabb tekintély”, amely irányítja a polgárok életét, törvényeket bocsát ki, és új funkciókat vállal magára. A monetáris politikától a nemzetközi sportesemények rendezéséig, a részvétel vagy a távolmaradás kérdésében is (gondoljunk csak az 1980-as moszkvai olimpiára), a döntés mindenben az államra hárul. Persze az állam magas rangú hivatalnokai, hatalmuk kihívó jeleként, ma már nem viselnek katonai uniformist; nem nevezik őket királynak, hercegnek, marsallnak; ők most csupán képviselők, miniszterek, főtitkárok vagy éppen bizottsági elnökök, akik öltönyt hordanak és nyakkendőt. Mindazonáltal az állam felvállalja az „Egyház” szerepét, vagy legalábbis hozzátapad egy bizonyos ideológiához, amely szemmel láthatólag a pót-vallás szerepét tölti be, a totalitárius társadalmakban éppúgy, mint a demokratikus rendszerekben.

Az Egyháznak egyik hagyományos szolgáltatása az állam számára abban nyilvánult meg, hogy képviselte a társadalom megannyi rétegét. Miközben formálta a kultúrát és az állampolgárok érzelmi világát, közvetítette a közhangulatot és közérzést, amelyet az államnak figyelembe kellett vennie. A törté-

nelmi szétválasztás eredményeként az állam mindenesetre rájött, hogy ezentúl mindenkinek mindent kell jelentenie: ő lett a tanító, a vezető, a védelmező, az adminisztrátor és a kollektív lét szervezője. Függetlenül attól, hogy liberális vagy szocialista rendszerről van-e szó, századunkban az államot tekintik a jólét és szociális igazságosság forrásának, mindenféle csoportérdek védelmezőjének. Nem csoda, hogy az olasz liberális tudós, Guido Ruggiero már 1927-ben leírta, hogy a liberálisok a korábban annyira félt és gyűlölt állammal végül is megbékéltek, hiszen a hajdani ellenfél az, aki céljait beteljesíti.⁵

A modern, ipari központú állam ily módon – eltekintve attól, hogy a liberális vagy jóléti változathoz sorolható-e – valamiféle quasi-egyházzá alakult át, amely létrehozta saját hitrendszerét, vagy átvette valamelyik különösen befolyásos lobby dogmáit. A nyugati nemzetek közül az Egyesült Államokban vezették be először a *szétválasztást* az Alkotmányba, de még itt, az Államokban is, „szekuláris humanizmusról” beszélhetünk, olyan hitrendszerrel, amelyet a szövetségi kormány és az egyes államok adminisztrációi különböző csatornák révén (bírószági döntések, közintézmények, tankönyvek, egyetemek, média) mintegy belesulykolnak a fejekbe. Walter Lippmann kifejezését használva: ez a „közösségi filozófia”.

5. Mivel az Egyházzal a Nyugattal való általános (illetve részben planetáris) összefüggésben beszélek, a *liberalizmust* nem sajátos amerikai értelmezésben használom („a centrumtól balra”), hanem világ-szerte közismert értelmében: szabad piac, kapitalista gazdaság, individualizmus, „éjjeli őr állam”, racionalizmus a végső kérdésekben. *Szocializmuson* nem annak marxi változatát értem (kommunizmusként fogok rá hivatkozni), hanem „szelídített” fajtáját, amely jól összefér a liberális társadalom nézeteivel és módszereivel. Ez a fajta szocializmus, még ha kormányra kerül is, aláveti magát a vegyes gazdaságnak, a demokratikus pártrendszernek, a kultúrában mutatkozó pluralizmusnak stb. A különbség abban áll, hogy a szocialisták a „munkásosztályt” védelmezik, magas adókat vetnek ki, és utópikus jövőt hirdetnek az emberiség számára.

E párhuzamos vallással szemben – párhuzamos a történeti egyházakhoz viszonyítva, és megfoghatatlan is ugyanakkor, mert dogmáit nem definiálja, és kerüli az intézményes megnyilvánulást – a Katolikus Egyháznak nem sok reménye van, azaz nincs esélye, hogy föltartóztassa ennek a majdnem abszolút monopolhelyzetben lévő szekuláris humanizmusnak az előrenyomulását. Az Egyház szabadon élhet, szabadon tevékenykedhet a szekuláris humanizmus által pontosan meghatározott miliőben, ám a maga dogmaival és erkölcsi törvényeivel hátrányos helyzetben van egy olyan szekuláris, liberális és ipari társadalommal szemben, amelynek polgáraiba eleve beletáplálják, hogy mit válasszanak.

Az Egyház távlatai szempontjából tekintve a másik történés abban áll, hogy az elmúlt két évszázadban a civil társadalom hatalmasan megnövekedett. A civil társadalom a középkor vége óta egyre erősödő riválisává lett az államnak; történelmi szerepét leírhatjuk úgy is, ha azt mondjuk, hogy olyan nem-politikai szféráról van szó, amelyben az állampolgárok közötti tranzakciók lebonyolítódnak. Ellentétben (nyugaton!) az állammal, amely a közjó őre, és az Egyházzal, amely a lélek és az erkölcsök irányítója. Ebből adódik, hogy a civil társadalomnak alig voltak intézményes formái. Bár a maga belső szabályai szerint funkcionált – például a középkori kézműves és kereskedelmi testületek (céhek) esetében, máskor a szállítás, termelés, elosztás, bankvilág stb. szabályai és érdekei szerint –, bizonyos értelemben nem bíztak meg benne és ellenőrizték. Az állam korlátozta a civil társadalom tevékenységét; annak tranzakcióit, a hagyományos társadalmakban, megannyiszor egy bizonyos embercsoportra bízta; az ókori görögöknél ezt a kiválasztott csoportot *meteikoinak* nevezték, ami annyit tesz: „háznépen kívüli”, azaz nem-állampolgár, hanem ideiglenesen megtűrt idegen; Indiában *vaisyas* volt a nevük (kereskedők, kézművesek, egyszóval olyanok, akik a papi és katonai kaszt alatt helyezkedtek el); a kora középkori Európában e tranzakciókat szírek és zsidók végez-

ték. Később az állam és az Egyház más módokon is ellenőrizte a gazdasági tevékenységet: magas kamatlábakat (uzsora-kamat) ellenzett, korlátozta a piacnapokat s azok helyét, és azt tanácsolta a felsőbb osztályoknak, ne bonyolódjanak a kereskedelembe és a pénzügyi spekulációkba.

A civil társadalom kibontakozása

Ezzel ellentétben a modern időkben a civil társadalom kibontakozása, kiteljesedése és ideológiai önmagára találása jellemzi.

Az ipar termelékenységének következtében (ezzel együtt járt a föld értékének csökkenése és a vagyon formáinak változása) mérhetetlenül megszaporodott gazdasági tranzakciók kiváló szellemi talajra lelhettek a gondosan kimunkált liberális ideológiában, és azokban a különféle szerződés-teóriákban, melyek az embereket egymáshoz és az államhoz kapcsolták. A szerződés (s ezáltal a civil társadalom) állt Hobbes, Grotius, Locke és Rousseau politikai filozófiájának középpontjában, a liberalizmus pedig a kor elfogadott eszménye lett, amidőn az erkölcs és a közjó új, nem éppen katolikus definícióját ajánlotta a társadalomnak. Ettől kezdve az erkölcsöt és a közjót megannyi individuális és többnyire gazdasági jellegű törekvés termékének tekintették, s bár e törekvések belső irányultságukat tekintve valószínűleg önzésből fakadnak, hitelesen (és pragmatikusan) működő közerkölccsé egyensúlyozódnak, amely független a vallási tanítástól. Mandeville, Adam Smith és John Locke járult hozzá leginkább ennek a liberális, pragmatikus szemléletnek a kialakításához.

Az Egyház mindig is elutasította a közjónak és közerkölcsnek ezt a homályos koncepcióját. Épp ezért nem meglepő, hogy az Egyházat semlegesnek akarják tudni a kérdésben, miközben a civil társadalom saját érdekeinek hátmájába akarja fogni az államot. Az eredmény itt áll előttünk: az államból a civil társadalom ügynöke lett, és úgy taszigálja ide-oda, mint egy

mutatványost, akinek ezerféle kíváncsiság szerint kell attrakcióit bemutatnia. A civil társadalom az államnak éppúgy *modus vivendi* ajánl, mint az Egyháznak. Az államnak azt ajánlja, hogy legyen „minimális”, s politikai pártokká és adminisztratív bürokráciákká szilánkosodva fogadja el a társadalmi érdekek végrehajtójának szerepét; az Egyháznak pedig a „szolgáltató segédcsoport (lobby)” státuszát kínálja, amely segíti mindazokat, akik a társadalom dinamikus folyamatai következtében a peremre kerültek: az otthontalanokat, a betegeket (mostanság elsősorban az AIDS-ben szenvedőket), a kisebbségeket, a jótékonyásra szorultakat, az árvákat, és általában mindazon, úgynevezett gyöngyeleket, akiknek apa figurára és nem evilági vigasztalásra van szükségük. Szárazon nézve a tényeket, arról van szó, hogy a diadalmas civil társadalom korlátozni óhajtja az állam és az Egyház hagyományos funkcióját, kijelöl számukra egy bizonyos tevékenységi szférát, amely a múltban feladataiknak, felelősségi köreiknek és küldetésüknek egy keskeny sávját jelentette csupán. Összegezve: az állam, a civil társadalom és az Egyház háromszög viszonylatában megjelent az újraelosztás. A megváltozott szerepek általában elkerülték a politológusok, szociológusok, politikusok és egyháziak figyelmét.

Az eredményt mindenesetre érdemes tekintetbe venni, hiszen az Egyház és az állam szétválasztása után most a soron következő logikai lépéssel állunk szemben: az *Egyház és a társadalom* szétválasztásával, legalábbis a társadalom döntéshozó szektoraiban. Természetesen nem arra törekszem, hogy valamiféle konspirációs szándékot mutassak ki a civil társadalom részéről. Miként a nagy és jelentős történelmi események kapcsán mindenkor, ezúttal is okok egész sorozatát kell kinyomoznunk, és az is lehet, hogy a társadalom kifejlődésében, terjeszkedésében és hódításaiban egyes események láncolata megfejthetetlen.

Az elemi formáiban már létező civil társadalom, mint említettem, az európai közösségekben jutott bizonyos hatalomhoz

(elsőként az itáliai városállamokban, amelyek földközi-tengeri és kontinensközi kereskedelmet bonyolítottak le), később pedig azzal fokozta aktivitását és jelentőségét, hogy kihasználta a fejedelemségek, királyságok és az egyházi tekintély hatalmi versengését. A késő középkori városok (Európa-szerte körülbelül 1450-re) kezdtek helyhatósági és pénzügyi szerepet követelni maguknak (városházaik és katedrálisaik ékesen szóló jelképei ennek), ám az ipari fejlődés és a kapitalizmus kibontakozását megelőzően elismert hatalmi státuszhoz nem jutottak. Az említett gondolkodók – elsőként Grotius és Hobbes – alapozták meg annak a hatalmas átalakulásnak filozófiai és jogi elismerését, amely a civil társadalom javára végbement.

Úgy tűnik, a XX. század második felében az Egyház véglegesen beletörődött abba, hogy befolyása összezsugorodott, bár alig több, mint egy évszázaddal ezelőtt (1864) IX. Pius pápa kibocsátotta a Téveszmék syllabusát, kiátkozván azokat, akik védelmükbe veszik a liberális ideológiát, vagy kompromisszumot kötnek vele. A mai helyzetre azt mondhatnánk, hogy miközben tanbeli téren az Egyház továbbra is szembeszáll a liberalizmussal (nem a civil társadalommal mint olyannal), ugyanakkor *de facto* hozzáidomította magát a liberalizmus által teremtett társadalmi és kulturális valósághoz, noha ez az idomulás magában foglalja az Egyház eljelentéktelenedését. Ennek az új magatartásnak több oka is lehet; néhány meghatározónak tűnő választok ki közülük. Miután a felvilágosodás jelentékenyen meggyengítette az elitek hitét, hamarosan összekapcsolódott az ipari forradalommal, amely viszont a tömegek életmódját és hitét dúlta szét. Az Egyház félelemmel gondolt arra, hogy ennek a társadalmi felfordulásnak következtében hatalmas tömegeket, egész társadalmi osztályokat veszíthet el, akik másféle szellemi, kulturális és anyagi irányultság mellett döntenek majd.

Az első komoly veszteség a XVIII. században jelentkezett, amikor a növekvő és hatalmában gyarapodó polgári osztály kezdett odafigyelni olyan gondolkodókra és írókra, mint Spi-

noza, Hobbes, Mandeville, Locke, Voltaire, Diderot és mások. Új érdekek keletkeztek: a gyarmatokkal folytatott kereskedelemről származó pénzügyi tevékenységek széles skálája, a szabadkőművesség és annak behatolása a közvéleménybe, klubok, társaságok, ahol a szabadgondolkodók és deisták összegyűltek, hogy megvitassák filozófiai és társadalmi témákat, aminek az lett a következménye, hogy az előbbi, politikai programok formájában, az utóbbira alkalmazták. A vallásos hit és tanítás egyre kevésbé volt képes megfékezni ezeket az új törekvéseket.

A második veszteség a XIX. században következett be, amikor csaknem az egész munkásosztály kivonult az Egyházból, és azonosította azt az agresszív és kegyetlen kapitalizmussal.⁶ A nemrég még falvakban élő, gyökereitől és plébánosainak befolyásától megfosztott, urbanizálódó tömegeket most az ipari hatékonyság érdekében kezdték el szervezni, és munkásegyletek védelmezték őket. Megváltozott erkölcsi felfogásuk is: a bűn a városi élet része lett, nem büntette többé Isten és a közösség.

Egyszerűen szólva, az Egyház napjainkban eltöklelt, hogy megszerzi magának a XX. század lelkét, amely jobbára „osztályok nélküli”, alakatlan, lényegi koncentrációiban és magatartásaiban sokkal nehezebb leírni és lokalizálni, mint hajdanán. Szociológusok és egyháziak szemében most egyaránt az a kérdés: hogyan lehetséges a mi állhatatlan és változékony egyesületeinket meghatározott kategóriákba szelídíteni, s később hogyan kell értékelnünk törekvéseiket és irányzataikat.

6. Ez volt a helyzet Európában. Amerikában a gazdasági dinamizmus a szocializmus és ateizmus kérdését csak mellékesen vetette fel. Azonkívül a bevándorlók tömegei, akikből a munkások verbuválódtak, eléggé át voltak itatva vallásos hittel ahhoz, hogy lelkészeik továbbra is vezethessék őket.

Az Egyház a modern társadalomban

Az Egyház máig folytatódó alkalmazkodása a modern társadalomhoz – a Vatikántól a plébánosokig, püspökökkel és teológusokkal az élen – nem valami elhamarkodott döntés eredménye. Az indítékok között még egy olyan eszménynek megérlelődésével is találkozunk, amely Szent Ágoston írásaiban gyökerezik. Az alkalmazkodást kivitelező legkiválóbb szellemek valóban azt remélték, hogy sikerül áthidalniuk a *civitas Dei* és a *civitas terrena* között húzódó ágostoni szakadékot. Oly régi álom ez, mint maga a kereszténység; felelős megannyi utópikus megoldási kísérletért: megalapítani Isten országát itt a Földön, a történelemben. Az ágostoni remény abban állt – Hipponagy püspöke nem fejt ki nyíltan könyveiben, de az olvasó által könnyedén megragadható „a sorok között olvasva” –, hogy az ember egyszer majd megszűnik kizsákmányolni embertársát, és uralkodni fog az igazság. Hogy ez megtörténjék, a testvériség szellemének át kell hatnia magát az államot is, amely az ágostoni értelmezés szerint csak afféle rablóbanda, igazság nélkül.

A korai egyházatyák természetesen nem voltak az utópiák hívei; tudták, hogy „Isten országa nem evilágról való”, és a dolgok eszményi állapota nem lehetséges az Utolsó Ítélet előtt. Utódaik – pápák, püspökök és teológusok – változatlanul és mélyen meg voltak győződve arról, hogy az emberi természet és társadalmon nem sokat lehet változtatni, és mindkettőt alá kell vetni a törvények, az intézmények és a szent hagyomány fegyelmének, továbbá a teológusok tekintélyének, akik erkölcsi kérdésekben elfogadják az Egyház tanítói tekintélyét (magisterium). Ezeknek az embereknek azonban XX. századi leszármazottai egyrészt nem így gondolkodnak, másrészt meg vannak győződve arról, hogy a jelenlegi helyzet annyira más, mint a történelemből eddig ismert helyzetek, hogy az Egyháznak tökéletesen új magatartást kell felvennie a világgal szemben. II. János Pál amerikai látogatása során ez napnál világo-

sabban kiderült: számos püspök és laikus azt magyarázta a pápának, hogy az Egyesült Államokkal és annak demokratikus módszereivel nem lehet összeegyeztetni az Egyház által parancsolt egyetlen erkölcsi igazságot.

A bírálat nem új; minden század megpróbálta elmondani az Egyháznak, hogyan kellene újradefiniálni dogmáit és struktúráját. A korszellemhez való alkalmazkodás (mai szóval *aggiornamento*) eme szószólói mindig azt hiszik, hogy az alkalmazkodás általuk javasolt formulái fogják megmenteni az Egyházat az emberek közönyétől és a társadalmi marginalizálódástól. Nevezetes kritikusokat sorolhatunk fel az utóbbi 150 évből: Lamennais, Loisy, Bultmann, Teilhard de Chardin, Hans Küng és Schillebeeckx. Amikor Krisztus tanításának általuk értelmezett változatait kínálták fel, egyúttal azt is ajánlva, hogy az Egyház alkalmazza ezeket „a kor követelményeihez”, azt gondolták, hogy az általuk oly nagy buzgalommal javasolt út jelenti az Egyház számára az életben maradást. János pápa kezdeményezésének s őt követően VI. Pál egyházi és világi politikájának valószínűleg hasonló volt az indítéka. A tézis ma így hangzik: annak érdekében, hogy az Egyház ne „veszítse el” a modern embert, miként a XVIII. és XIX. század emberét elveszítette, alkalmazkodnia kell a tudományos, technológiai, demokratikus és pluralista korszakhoz. A nehézség mindenestre abban mutatkozik meg, hogy az alkalmazkodás folyamatát nem lehet megállítani; egymást követik az új forrásokból származó újabb követelmények, amelyeket fölbátorít más követelmények esetleges sikere. Továbbá: ha a létező struktúrákon belüli változásokat vitatnak meg, akkor mindazok, akik a struktúrákon kívül vannak, vagy azon erősködnek, hogy bebosszassák őket, vagy pedig azon, hogy lebontsák magukat a struktúrákat. Más szóval: ha egyszer az Egyházzal azt látják, hogy lemond arról, hogy a dogmákkal, a szentségekkel, a hagyománnyal és a tanítóhivatallal kapcsolatos dolgokat szilárdan a kezében tartsa, ha azt látják, hogy habozik, magatartásában tétova, a tekintélyt illetően határozatlan, akkor az át-

alakulás irányát és ritmusát kiveszik a kezéből és átadják a civil társadalom ügynökségeinek. A gondot nem is maga az alkalmazkodás jelenti, hiszen minden élő szervezet és intézmény asszimilál bizonyos dolgokat a környezetéből; a probléma az alkalmazkodás tartalmában és dimenzióiban van, abban, hogy az Egyház megőrzi-e dogmáinak és erkölcsi tanításainak lényegét, s ragaszkodik-e ahhoz, hogy őrködjön felette.

Ebből következik, hogy a korábban feltett kérdések: vajon a zsinatot követő forrongás alkalmazkodás-e vagy forradalom? – jogos kérdések. Persze az is igaz, hogy „alkalmazkodást” minden korszak felmutat. A középkorban a főúri püspököknek feudális előjogaik voltak, és pazar jómódban éltek; a XVIII. század francia szalonjainak abbéit nem lehetett megkülönböztetni parókás, rizsporos, pökhendi ifjonc hasonmásaitól; a két reneszánsz között a prelátusok az ókori Hellasz kultúrájában búvárkodtak; szóban és írásban Venust, Cupidót, Apollót és Jupitert emlegették, az „olümposzi Istenekre” esküdöztek, és nagy összegeket áldoztak antik vázákra, szobrokra. Mindazonáltal az Egyházat valami mégis megóvta a szekularizációtól,⁷ s ezúttal nem arra gondolok, hogy papjainak és püspökeinek többsége becsületes volt, és számos esetben szentéletű. Az Egyházat az óvta meg, hogy megőrizte elvitathatatlan teológiai és dogmatikai ortodoxiáját, amely már abból is nyilvánvaló volt, hogy kiátkozás terhe alá estek azok a mozgalmak és tanítások, amelyek ellentétbe kerültek a hagyománnyal és

7. A „szekularizáció” kifejezés mostanában vált vitatottá. Vannak, akik azzal érvelnek – közöttük a francia iszlámológus, Henry Corbin és az amerikai Peter Berger –, hogy a kereszténységben eleve benne van a világi étellel (történelemmel, társadalommal, gazdasággal) való elvegyülés lehetősége, s így lesz sebezhetővé a világi befolyással szemben. Az iszlám *hudlulnak* nevezi ezt, s a fogalmon a kereszténység inkarnációs tartalmát érti, melynek következtében nem őrződik meg a szakrális távolság Isten és az emberi világ között.

a *consensus fidelium*mal. (Ez utóbbit Lerinsi Szent Vince az V. században így határozta meg: „amit mindig, mindenütt, mindenki hisz”.) Az Egyház szilárd dogmatikai építményre támaszkodott, s ha voltak is éles viták, azokat mindenkor eldöntötte a pápai tekintély – *Roma locuta est, causa finita est* (Ha Róma szól, az ügy elvégeztetett), mondta Szent Agoston. Függetlenül attól, hogy egy Arisztotelész vagy egy Averroes filozófiája hatotta át a teológusok szellemét (a XII. és XIII. századról van szó), vagy viszonylag kisebb jelentőségű kérdések fenyegették a hit egységét és annak művészi reprezentációját,⁸ a megfelelő tekintély mindenkor képes volt arra, hogy lépéseket tegyen, megállítsa az áradatot, és határozott *Sic* vagy *Non* formájában egyértelmű választ adjon. A téveszmékből visszavezető út jól ki volt világítva.

Volt egy másik tényező is, amely az Egyházat megóvta attól, hogy a laikus társadalomhoz – annak divatjaihoz, szokásaihoz, erkölceihez és hiedelmeihez – túlzott mértékben hozzáidomítódjék, éspedig az, hogy a társadalom fölötti hatalomban osztozott az állammal. Korunkban, amikor a hatalom átláthatatlan (erre mutat a sok „átvilágítási” kísérlet is), az elitek hatalma pedig (mintegy a demokrácia felé tett köteles gesztusként) álcázott, nehéz elképzelni, hogy az állam és az Egyház valamikor uralkodó tényező volt, s az általuk birtokolt világi és lelki hatalom jelentőségteljes kifejeződése volt egy bizonyos valóságnak. Túl megannyi konfliktuson, az Egyház és az állam egyességre jutott a társadalom rendjét célzó, alapvető kérdésekben és törekvésekben, vagyis abban, hogy meg-

8. Gondoljunk csak a XVIII. században keletkezett vitára: szabad-e a Szentlelket vonzó fiatalember alakjában ábrázolni a hagyományos galambábrázolás helyett. XIV. Benedek pápa 1745-ben a galamb mellett döntött. (François Boespflug, *Dieu dans l'art: Sollicitudini Nostrae de Benoît 14. [1745] et l'affaire Crescence de Kaufbeuren* [Edition du Cerf 1984].)

védik a társadalmat mindazoktól a kívülről és belülről ható kísérletektől, melyek anarchiába akarják zúllasztani. Az evangélium egyik sokat emlegetett részletében Jézus elismerte az állam legitimitását – történelme végtére is megelőzi az egyházalapítást –, és Szent Pál mintegy aláhúzta ezt a legitimitást, amikor „felhasználta” római állampolgárságát Felix kormányzó színe előtt. A korai Egyház hálásan ragadta meg a császár feléje nyújtott kezét, sőt már korábban is, az üldöztetések idején, az egyházatyák és püspökök mélységesen tudatában voltak annak, milyen eredményre jutott a pogány Róma egy civilizált nemzetközösség oltalmazójának és szervezőjének szerepében, s tudták azt is, milyen oltalmat nyújthat a keresztény közösségek számára. Mellesleg szólva, miközben számos császári kormányzó kegyetlen volt az elfogott keresztényekkel, éppoly gyakran megesett, hogy a hivatalnokok próbálták megmenteni az áldozatok életét: a császár képmása előtt teendő kötelező imádás gesztusait igyekeztek megkönnyíteni, leegyszerűsíteni.

Később, a keresztény századokban (az V. századtól a XVII. századig) megszámlálhatatlan konfliktus támadt az Egyház és az állam között: pápák és császárok eposzba illő háborúkat vívtak a papság fölötti bíraskodás jogáért, különféle tulajdonjogokért s a közügyekben való döntés primátusáért. E vetélkedés jelképes illusztrációjaként gondoljunk csak például arra, milyen sokáig fönntmaradt a pápai körmenetek szokása, melyekben az egyházfők a királyi hatalom kellékeit viselve vonultak: a királyok viszont, ünnepélyes alkalmakkor, a lelki hatalom jelvényeivel voltak felékesítve. Ha azonban a közjó és közrend megőrzését érintő kérdésekről volt szó, tetteik indítékai rendszerint egybeestek. Egy másik példa: az albigen (kathár) eretnekség elsöpréséért indított hadjáratban együttműködött az Egyház és a világi hatalom, mivel a kathárok – a maguk gnosztikus és manicheus világfelfogásával – nemcsak Róma ellen lázadtak, hanem a társadalmat fönntartó princípiumok ellen is: elutasították a házassá-

got, a nemzést, az intézményeket, a társadalmi lét működő rendjét.⁹

Kétségtelen, hogy a beköszöntött modern társadalom – amely a maga liberális-demokratikus szellemével és értékeivel áthatva azt hirdeti, hogy filozófiai alapon szembenáll az állammal és az Egyházzal, s elérte azok szétválasztását, sőt bizonyos értelemben izolációját – új helyzetet teremtett az Egyház számára. A liberális program (ma már majdnem univerzális a nyugati világban!) olyan feladatot jelöl ki az Egyháznak, amely különbözik az Egyház hagyományos szerepétől és küldetésétől. A liberális szemlélet, létrehozván korunk társadalmát, szakralizálta a szekuláris-ipari demokráciát, és hatalmas erőket mozgósított a vallás ellen. A liberálisok szószólói szemében – John Dewey, Margaret Mead, Franz Boas, Bernard Russel – az emberiség nagy reménye az volt, hogy a tömegek magasabb életszínvonalra jutásának és a végső (marxi fázis utáni) értelmiségi emancipációnak következtében a vallás elhal, vagy legalábbis „normális” társadalmi tranzakciókká alakul. Azt hitték, hogy a frissen elnyert szabadság, jólét és a végső kérdésekre végleges választ adó tudomány be fogja bizonyítani a vallás haszontalanságát, intézményes formáját illetően egészen bizonyosan, s ezzel együtt azt is, hogy képtelen lesz megbirkózni az eljövendő új világgal. Csak néhány éve, hogy Hermann Kahn és Alan Wiener megjósolta, milyen természetű lesz a jövő civilizációja, éspedig: „empirikus, evilági,

9. Az Egyház ugyanakkor megértette, hogy el kell érnie a társadalom peremére szorult rétegeket is. A X. században bevezetett reformokat (a Szimónia, az ágyasság stb. leküzdésére) az eretnekmozgalmak ellen irányuló apostolkodás új formái követték: megalakul a dominikánus és a ferences rend. Egy későbbi fejezetben tárgyalom, milyen formái alakultak ki korunkban az elesettek közötti apostolkodásnak.

szekuláris, humanista, pragmatikus, utilitáriánus, szerződés-
sekbe foglalt, epikureus és hedonista”.¹⁰ E jóslat értelmiségünk
egy jelentős szektorának ama hitét sugalmazza, miszerint libe-
rális civilizációnk domináns formája – valójában napjaink
amerikai életstílusának és meggyőződéseinek leírását kaptuk –
azért alakult ki, hogy örökre megmaradjon. Ám sugalmazza a
maga törekenységét is: az emberiség uralma saját sorsa fölött
(a liberális dogma lényege!) abban fog betetőződni vajon, hogy
gigantikus skáláját teremti meg az engedékenységnak? Min-
denesetre kiábrándító perspektíva, és semmi kétség, hogy szá-
mos katolikus gondolkodó is a magáénak vallja.¹¹

E jelenség a liberalizmussal kapcsolatos állásfoglalás kettős-
ségéhez vezet, legalábbis az Egyház nem hivatalos megnyil-
vánulásait tekintve. A múlt században, amikor a *Syllabus*
mintegy közvetett módon szembeszállt Darwin és Spencer be-
folyásával¹² – az Egyház kemény választ adott a liberalizmus-
ra, mert azt csupán egyetlen osztály, a polgárság támogatta.

10. Idézi Peter Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of Supernatural* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1969), 1. oldal.

11. Hans Küng *Kereszténynek lenni* c. munkájában vannak részek, ahol a szerző azonosítja a kereszténység üzenetét a felvilágosodás, a francia forradalom és a tudományos világnézet üzenetével. Más katolikus hangadók a szexualitással kapcsolatos engedékenység mellett érvelnek. Aligha találunk a civil társadalom szektorai és szószólói által megfogalmazott javaslatot, amelyet ne csipegetne fel nyomban egy teológus, tudós professzor vagy püspök, és ne csomagolná valamiféle keresztény terminológiába.

12. Darwin és Spencer kora azonban egyszersmind Donoso, Cortes, Newman bíboros, Lord Acton és Montalambert kora volt. Ezeket a katolikus gondolkodókat sokkal kevésbé ismerték (és ismerik ma is), mint Darwint és Spencert.

Abban a mértékben, ahogyan a liberális *társadalom* egyre súlyosabb csapásokat mért az államra (azáltal is, hogy a polgárság egyetemes osztállyá terebélyesedett), jelentékeny katolikus gondolkodók kezdték elutasítani *Syllabust*, mivel a maradiság olyasféle dokumentumának tekintették, amelyet már túlhaladt a kibontakozó, modern katolikus gondolkodás. A múlt század közepétől a jelen század közepéig az történt, hogy a liberalizmus társadalmi ortodoxiává lett, és a modern társadalom apparátusát, az egyéni boldogulás és a közjó vonatkozásában, egy megkérdőjelezhetetlen igazság megtestesülésének, a kultúra végső szavának tartották. Miként az Egyház sok tekintetben hozzáigazodott a feudális, majd később az abszolútmonarchisztikus rendhez és civilizációhoz, századunkban ugyanúgy alkalmazkodik a liberális-demokratikus rendszerhez és annak kultúrájához. Peter Berger egyik munkájában, *The Sacred Canopy*, kimutatja, hogy a moderne szemléletében a társadalmi miliő tényei a természet tényeinek elvitathatatlan valóságával egyenrangúak, a férfiakat és a nőket éppúgy veszi körül a társadalom, mint ahogy körülveszi a fizikai világegyetem. Századunkban a liberális demokrácia, a tudomány, az ipar, a consumerizmus (fogyasztáselvűség) és a reklám – mindez a kultúra szintjén összegyúrva – éppúgy hozzátartozik az emberi környezethez, mint ahogy hozzátartoztak hajdanán a földművelés adottságai, a feudális rend vagy a társadalom hierarchikus struktúrája.

Számos pap és katolikus értelmiségi megítélése szerint az Egyház hozzábilincselődött a dolgok régi rendjéhez, és az Egyház a II. Vatikáni Zsinat minden erőfeszítése ellenére sem korszerű. Mire gondolnak e katolikus véleményformálók, amikor vádjaikat hangoztatják? Arra, hogy a liberális társadalom nem csupán egy múló fázis a civilizációk szüntelenül változó áradatában, hanem a történelem mozdonya számára kijelölt végállomás, a megérkezés abszolút pontja, amelyen túl nincs már be nem látható perspektíva, csupán – ha úgy tetszik –

ugyanannak a „mának” további változatai.¹³ Ezt a meggyőződést lelhetjük föl Kahn és Wiener „tudományos” jóslatában s a futuroológia és prospektivizmus legújabb kutatásaiban – a jelenlegi társadalmi formák már nem változnak. E kutatások, érthető módon, arra tesznek kísérletet, hogy az időt megállítsák. Motivációjuk hasonló az archaikus törzsek azon szertartásaihoz, melyeknek célja az volt, hogy birtokukba vegyék a kollektív emlékezet hajdanvolt pillanatait. Úgy tűnik, hatalmas média-apparátusa révén a modern társadalomnak sikerült meggyőznie magát az alábbiakról: az általános létkörülmények annyira tökéletessé váltak, hogy az emberi feltétel közel jutott a teljes eltörlődéshez, és a nyitottság („transzparencia”), megelégedettség és állandó jólét tudományosan garantált állapotá válik. Akkor hát miért ne sarkallhatnánk az Egyházat arra, hogy igazodjék a társadalom uralkodó normáihoz, amelyek magasabbrendűek, mint az Egyház eddig elfogadott normái?

A kortársi milióból számtalan javaslat érkezik az Egyház címére azt illetően, hogy miként induljon el az alkalmazkodás útján, de mindegyik magától értetődőnek tartja, hogy az alkalmazkodás egyoldalú legyen. Mint azt Fr. Louis Bouyer írta: „Felmerült az a gondolat, hogy az Egyháznak nem az a dolga, hogy megtérítse a világot, hanem az, hogy magát térítse a világhoz: nincs tanítani valója a világ számára, csupán engedelmesen meg kell hallgatnia annak üzenetét.”¹⁴ A társadalmat nem szólítják fel arra, hogy a keresztény értékekre figyeljen:

13. Ez az, amit a filozófus Eric Voegelin „az eszkhaton immanenssé tételének” nevezett, a hit abban, hogy amit a kereszténység Krisztus végső manifesztációjának tekint, az most történik vagy hamarosan be fog következni a megváltás szekuláris módjának következményeként.

14. Louis Bouyer, *La décomposition du catholicisme* (Aubier-Montaigne, 1968).

az Egyház az, melytől elvárják, hogy a szekuláris modell alapján alakítsa át önmagát. E féloldalas program mögött az az ok rejlik, hogy a modern világ ellen-egyháznak látja magát, és mivel felsőbbrendűbb a másíknál, tehát érdemes arra, hogy utánnozzák. A jelenlegi helyzetért néhány igen hatékony ideológia felelős. Ezeket az ideológiákat kizárólagos modelleknek, potenciálisan új vallásoknak tekintették. Hegel filozófiája volt az egyik, Auguste Comte pozitivizmusa a másik. Huxley evolúcionizmusa, Nietzsche felsőbbrendű ember kultusza, Marx osztály nélküli társadalma – mind azt prédikálták az Egyháznak, hogy térjen át az ő világnézetükre, fogadja el az ő céljait. Ezeknek az erőfeszítéseknek és ideológiáknak aztán az lett az eredménye, hogy az Egyház és a hit, a hit, melyet tanított, képviselt, s melyen Szent Pál óta egész létezése nyugodott – fokozatosan elveszítette hihetőségét.

Magas egyházi körök hitfogyatkozása

Mi a magyarázata ennek a hitelvesztésnek, amely nemcsak az Egyházat érinti, hanem azt a teljes intézményi és értékstruktúrát is, amely a közvélemény-formálók tudatában – legyenek bár politikusok, médiaemberek, egyetemi tanárok vagy hatalmas hivatali apparátusok szószólói – összekapcsolódik az Egyházzal? A régi gondolatrendszer repedései a hétköznapi emberek szintjén akkor lesznek nyilvánvalóvá, amikor az nem ad már nekik menedéket többé, vagyis nem ad magyarázatokat, értelmi és érzelmi bizonyosságot. A vallás, amely a bizonyosságok legmagasabb fokú és legáltalánosabb rendszere, sokáig ki tudja védeni a vele vetélkedő rendszerek csapásait, mert az emberek spekulatív képessége nem elegendő ahhoz, hogy a vallási igazságot, amelyben hisznek, össze tudnák kapcsolni azokkal az új eszmékkel, amelyek ezt az igazságot kétségbevonják. Ám a konkurens rendszerek hatására a hagyományos magyarázatok fokozatosan elkopnak, és más, hi-

hetőbb és jobbnak ítélt magyarázatok lépnek a helyükbe, válaszolva azokra a kérdésekre, melyeket az emberek, mindennapi létezésük során, implicite föltesznek. Az „igaz”, amit korábban a régi rendszer kielégítően definiált, most egyszerre bizonytalan illúzió, téveszmének, a tapasztalat által nem igazolt puszta fogalomnak mutatkozik. Az új „igaz” foglalja el a helyét, legfeljebb – talán – magába olvasztja a régit, mint mellékes igazságot.

Valami hasonló történt az Egyházzal is, amikor szembe szálltak vele a modern világnézetek. Az „összezapás” folyamatát a továbbiakban nem részletezem. Annyit azonban fontos szem előtt tartanunk, hogy valamely hit- vagy eszmrendszer fönmaradásának alapvető feltétele abban rejlik, hogy fő képviselői feltétlenül hisznek annak igazságában, és rendelkeznek azokkal a képességekkel, melyek által meg tudják őrizni a rendszer egységét és életképességét. A korai Egyház fölmutatott ilyen egyéniségeket, és bár *szenteknek* nevezzük őket, egyszersmind olyan *államférfiak* voltak, akik szilárd koncepcióval rendelkeztek, akikben a hit által ösztönzött és rendíthetetlen tettvágy élt, lett légyen gondolkodók, szervezők, építők vagy a közösségek összetartói és vezetői. Maga az igazság nem mozgat meg talán tömegeket és évszázadokat. Meghaladva mindkettőt, az igazság képviselőinek kivételesen erőteljes személyiségeknek kell lenniük, akik nem félnek a tekintélytől, amikor azért gyakorolják, hogy megvédjék az általuk felismert és megélt igazságot. Szent Bernát és Sienai Szent Katalin egy pillanatig sem habozott, hogy megpirongassa a pápákat, szigorúan figyelmeztetve őket arra, hogy ha nem élnek a Krisztus adományozta tekintéllyel, akkor nem csupán kötelességmulasztók, hanem bűnösök. Fr. Bouyer kijelentése ezúttal is segít bennünket, hogy megértsük a lényegét: az egyént, írja, a társadalom különféle módszerekkel látja el, és pedig azért, hogy távol tudja magától tartani az anomáliák lidérces világát (a szabályok és útjelzők nélküli erkölcsi zűrzavart), és meg tudjon maradni a fennálló törvények biztonsá-

gos határai között.¹⁵ Mármost tegyük az „Egyház” szót a „társadalom” helyébe: a hívőt doktrínákkal látja el egyháza, hitigazságokkal, imádság gyanánt szolgáló szent szövegekkel, szentségekkel, az évezredes használat és a változatlan tartalom által szakrálissá avatott nyelvezettel, az élet valamennyi stációjához hozzákapcsolódó szertartásokkal; s mindezek betetőződnek abban, hogy a hívő az oltár előtt találkozik az Istennel. Mindaz, ami szembeáll ezzel a hitrendszerrel, hitetlenséget szül, támadást jelent az erkölcsiség ellen, és elénk idézi az istentelenség feneketlen szakadékának megannyi szimbólumát. A hívő oly biztonságban érzi magát a hitnek eme Isten jelenléte és parancsolatai által szavatolt univerzumában, hogy külső támadás nem is képes megingatni. Ám amikor saját vezetői – a szakrálishoz közvetlenül kapcsolódó személyek – kezdenek bizonytalankodni, amikor saját vezetői mozdulnak el a centrális igazságtól, akkor az egyéni hit nem tud talpon maradni a tagadás szélviharában, s ha igen, nyilvánvalóvá lesz saját törékenysége: a katolikus Egyház hierarchikusan strukturált szervezet; az alapépítmény kopásai és repedései befolyásolják az egész konstrukciót.

Éppen ezért az Egyház ellen indított modern támadás a magas egyházi körökben megnyilvánuló hitfogyatkozásban jut tetőpontra. Katolikusok és nem-katolikusok egyaránt meglepődve tapasztalják, milyen gyorsan és lélekszakadva hajtják végre az Egyházban a változásokat, melyeket aztán éppoly lélekszakadva próbálnak igazolni valamiféle, az alábbihoz hasonló érveléssel: ami történik, nem hitehagyás, hanem korszerűsítés, a hit mélyebb megragadása (mindazzal együtt, ami hozzákapcsolódik), nagylelkű nyitottság a nem-hívőkkel és más vallásokkal szemben: az ilyesfajta alkalmazkodást, folytatódik az érvelés, új terminológiával kell megfogalmazni –

15. Bouyer, 15. oldal.

vagyis a tudományével, a fiatalok zsargonjával, a mindeddig hallgatásra ítélt kisebbségek, a feminizmusához hasonló visszaszoríthatatlan mozgalmak nyelvén stb. Ez az újfajta *apológia* azonban kevésbé meggyőző, amikor arról hallunk, hogy a megfélemlített amerikai püspökök a leányok oltárszolgálatát kérelmezik, különféle lobbyk a nők pappá szenteléséért, a cölibátus eltörléséért lobbyznak, és egy teológus bejelenti: „az Istentől jövő megváltás pusztá fogalma olyan sértés a világ számára, melyet a modern ember nem tud elfogadni”.¹⁶

Az alkalmazkodást buzgón ösztönözte a katolikus gondolkodók hosszú sora, mindazok, akiknek legfőbb célja az volt, hogy az Egyházat a modern világgal elfogadtassák. „A modern világ” mindenestre nem viszonzta eme kritikusok figyelmességét. Voltak közöttük olyanok – a francia *Esprit* csoport, Emmanuel Mounier perszonalizmusa, a munkáspap mozgalom, Dorothy Day követői –, akik úgy látták, hogy a jövőben az Egyház a szocializmussal, sőt annak marxi változatával is szükségszerűen összhangba kerül. Mások, például Jacques Maritain, az amerikai társadalomban látták az evangéliumi erények gyakorlásának eszményi színterét, mert úgy gondolták, hogy ebben a demokráciában a vallás nem ütközhet össze az állammal vagy a társadalommal. Maritain és Fr. John Courtney Murray így azzal érvelt, hogy a liberális demokrácia áll legközelebb ahhoz, amit a keresztény civilizáció a dolgok evilági rendjében létrehozni képes. Az 1945-öt követő kollektív lelkesedés szédületében csakugyan úgy tűnt, hogy a liberális demokrácia, a totalitarianizmussal ellentétben, a társadalom eszményi formája, amelyben minden legitim szándék megvalósulhat. A háború utáni lelkesedés még a hatvanas években is változatlanul lobog tovább és új várakozások szítják fel a lángot: remélt változások a Sztálin utáni Oroszországban, a gyarmati rendszer felbomlása, katolikus elnök az Egye-

16. Bouyer.

sült Államokban, a technológia ugrásszerű fejlődése, az űrutazás, az immáron több tucatnyi új taggal kibővült Egyesült Nemzetekhez fűződő remények, a II. Vatikáni Zsinat összehívása – mindezeket egy diadalmas, világméretű liberális program mérőöldköinek tekintették. Ennek a német református teológus, Jürgen Moltmann is részese volt, és le is írta élményeit, benyomásait.

Napjainkban azonban felmerül a kérdés, vajon kibékíthető-e az Egyház a liberális-szekuláris értékekkel. Olyan kérdés ez, amelyet Fr. Murray az amerikai társadalom alapjaiban végbemenő változások kapcsán kénytelen volt feltenni. (Tegyük hozzá: ezt az amerikai társadalmat a hatvanas évekig vitathatatlanul ideálisnak, a többi társadalom modelljének tartották.) Más szóval: igazolható-e a liberálisok hipotézise (Tocqueville-től Maritainig), amely makacsul azt állítja, hogy az államtól elválasztott Egyház automatikusan menedéket talál a civil társadalom hatalmas kupolája alatt, s ezért viszonzásul a társadalom erkölcsi őre lesz, és az embereknek elfogadható közfilozófiát kínál. Csakhogy a liberalizmus és a modernség általában, a szétválasztás után is változatlanul ellenséges az Egyházzal szemben. Bármily buzgón szorgoskodik az „alkalmazkodás” művén az Egyház, bármennyire igyekszik integrálódni, a civil társadalom keretein belül nem fog békességre találni, mert továbbra is felbőszítő anakronizmusnak tekintik. Sőt, újabb és újabb támadások céltablája lesz.

A támadás nem azonos az üldözéssel (bár gyakorta igen vékony közöttük a választóvonal), de marginalizálódáshoz, a befolyás csökkenéséhez vezet, erkölcsi korlátozáshoz, amely ellentétes az Egyház küldetésével. Kézzelfogható példával élve: hogy is lenne képes az Egyház hatást gyakorolni, amikor a liberális-pluralista politika által támogatott érdekcsoportok nyomására a törvényhozók az Egyház tanításával ellentétes törvényeket hoznak? (A válás, az abortusz, a pótanyaság, a mesterséges megtermékenyítés, a homoszexualitás, a por-

nográfia stb. kérdésében.)¹⁷ Kétségtelen, hogy az Egyház szembeszállhat az ilyen törvényekkel (pontosabban szólva *lobbyzhat* ellenük), de ha a többség megszavazta őket, akkor végül is mit tehet? Úgy viselkedjék, mint a pluralista társadalom bármelyik csoportja, azaz engedelmeskedjen, vagy pedig – elutasítván a törvényt – terjessze azt isteni Alapítójának felsőbb bírósága elé?¹⁸ Mindent egybevetve, a kérdés végül is abban áll, vajon nyert-e bármit is az Egyház azáltal, hogy az állammal való partnerség magasabb státuszát felváltotta a (liberális) társadalommal létesített partnerség alacsonyabb státusza. Az Egyház természetesen nem választotta, hanem örökölte a minden állampolgár számára azonos körülményeket. Az amerikai egyháznak nem csupán a többi érdekcsoporttal kell számolnia, hanem az ország új katolikus burzsoáziájával is, amelyet súlyos kísértések közepette fokozatosan átítat az uralkodó szekuláris humanizmus és annak értékei.¹⁹ Azt a kérdést azonban, hogy ti. milyen előnyök és hátrányok származnak az Egyházra nézve a civil társadalomhoz történő alkalmazkodásból – föl kell tennünk! A jövő vonatkozásában a kérdés perdöntő.

17. Az 1987-es vatikáni Útmutatások kifejtik, hogy ezek a jelenségek nem egyeztethetők össze az Egyház tanításával.

18. Az Egyesült Államokban a természetjogot az intézmények többségében nem tanítják, csakis a pozitív jogot (positive law) Oliver Wendell Holmes bíró és Hans Kelsen professzor szellemében. Kétséges, vajon azok a joghallgatók, akiket kizárólag a pozitív jog érvényességére oktattak, be tudnak-e valamelyest is pillantani az isteni törvénybe.

19. Példaként állhat a nemrég Buffalóban katolikusok között elkészített közvélemény-kutatás. A nők pappá szentelése, a papi házasság, a szexuális erkölcs stb. kérdésében a liberális felfogást a megkérdezettek 40%-a helyezte, az ellenzők aránya 20%, a választ adni nem tudóké 40%. Ez viszont azt jelenti, hogy a katolikusok potenciális többsége a liberális protestantizmus és a szekuláris humanizmus erős befolyása alatt áll.

DEKONSTRUKCIÓ

A nyugati kereszténység történetének politikai arénájában már a kezdetektől fogva három küzdőfél szerepelt. A dolgok világi rendjében a hatalmat megszerezheti bármilyen szervezett politikai erő: a hatalom megragadásának és megosztásának nyugati módszerét az különbözteti meg másféle társadalmak és civilizációk módszerétől, hogy nyugaton a versenyből senki nincs kizárva, legalábbis elméletileg: minden versenyzőnek elismert joga és esélye van. Amikor Jézus a római pénzermével szembesülve megparancsolta, hogy a hatalom osztassék lelkire és világra, új törvényt fektetett le és új gondolkodásmódot fogalmazott meg, amely rányomta a bélyegét az összes majdani keresztény nemzetközösségre. Ettől természetesen még nem oldódott fel az egyház és az állam közötti konfliktus, amely hol ide, hol oda billenő eredménnyel kísérte végig az évszázadokat. A dualizmus elvét azonban magától értetődőnek tekintették, és egyik fél sem akarta kisemmizni a hatalomból a másikat. A kérdés csak az maradt, mekkora hatalmat birtokoljanak a felek? A társadalom mely rétegei fölött gyakorolják? És milyen módszerekkel?

Ha egy bonyolult történetet leegyszerűsítve óhajtunk megfogalmazni, ezt mondhatjuk: a két rivalizáló, ugyanakkor együttműködő intézmény közé lassacskán benyomult egy harmadik: számos esetben sikerült a maga javára fordítani valamelyik szereplő gyengeségét, vagy pedig olyan követelésekkel állt elő, melyeket egyik fél sem tagadhatott meg tőle.²⁰ A civil társadalom több módon igyekezett magának helyet biztosítani a nap alatt: gyarapította vagyonát, gazdasági hatalmát, kény-

szerítő erejű szerződéseket kötött, szélesítette a városi polgárok területi jogait és olyan törvényeket fogalmazott meg, amelyek segítették a városi előljáróságok befolyásának terjeszkedését. Ha jellemeznünk kellene a reneszánszt, azt mondhatnánk: ez volt az a rendkívüli pillanat, amikor az állam, az egyház és a társadalom (seregnyi konfliktus és kompromisszum árán) elérte az egyensúlyi állapotot: nagyjából mindhárom egyenlő hatalommal rendelkezett, bár mindegyik megkísérelt több hatalmat szerezni magának, mint amennyit a másik kettő birtokolt, s ezek a kísérletek öntöttek aztán formát a) az abszolutizmusban, b) az ellenreformációban és c) a kapitalizmusban.

Igazából nem volt ebben semmi szokatlan, és a „kiegyezés” még sokáig nem hozta magával a *christiana respublica* szétrobbanását. Végére, a Római Birodalom sem hullott szét, amikor Kr. u. 313-ban Konstantin az egyházat hozzácsatolta a maga birodalmi hatalmához, sőt, Róma még kétszáz esztendőnek nézhetett elébe. Az emberi természetből fakad, hogy a hatalmat tisztelik, beavatkozását igénylik. 313-ban a birodalom viszonylag gyenge volt, az egyház pedig erős. Átvészelte az üldözéseket. A reneszánsz idején, s később még inkább, a civil társadalmat a kortársak növekvő hatalomnak ítélték, jóllehet a civil társadalomnak imponált az abszolút monarchia fénye és az ellenreformáció utáni egyház pompája. Aztán eltelt kétszáz év, és a francia forradalom küszöbén Sieyes abbé fölvetette a kérdést: „Mi a harmadik rend (a burzsoázia)?” A válasz: „Mind!” Az egyház 313-ban kevesebbet kért, de – miként a burzsoázia 1789-ben – sokat kapott.

20. A szociológus Jean Duvignaud összegzése szerint: a szabad polgárokból, kézművesekből, szökött jobbágyokból és letelepült kereskedőkből összetevődő középkori városok évszázadokon át közösségekbe (kommunákba, a szó eredeti jelentése „eskütevés”) szerveződtek, és afféle kettős szerepet játszottak el a létező hatalmak és intézmények ellenében. Ezek a városok a szolidaritás bástyái voltak, bár hamarosan szembe kellett nézniük a vagyonosok és a terebélyesedő proletariátus közötti megosztottsággal.

A civil társadalom annak köszönhette gyarapodó hatalmát, hogy a XVII. században rájött: a háborúkat és a szenvedélyeket csupán azonos erejű gazdasági érdekek tudják megfékezni. *A szenvedélyek és érdekek* (a szociológus Albert O. Hirschman nagyszerű munkájának címe) a háborúkhoz és hódításokhoz hasonlóan, felőrlik egymást, s végül az ipar és kereskedelem révén elérhető gazdagodás jámbor ambíciója kerekedik felül, és elsöpri az agressziót a nemzeten belül (társadalmi szerződés) és nemzetek között (permanens béke) egyaránt. A háborús hős helyét elfoglalta a kereskedő. Stabil társadalmat óhajtottak létrehozni (Mandeville, Montesquieu, Adam Smith) egy olyan állam megteremtése révén, amely annyira függ a kereskedelemtől és a gazdasági törekvésektől, hogy nem meri kockára tenni állampolgárai jólétét holmi hadüzenetekkel. Maga Montesquieu írta: „A kereskedelem szelleme magával hozza a mértékletesség, a takarékoság, a szerénység, a munka, a bölcsesség, a békesség, a rend és a szabályszerűség szellemét. Amíg ez a szellem uralkodik, az általa létrehozott gazdagságnak semmiféle ártalmas következménye nem lesz.”²¹ A társadalmi értékrendet felváltotta egy másik, és kialakult a liberális civil társadalom. Bebiztosították, hogy fölénybe kerüljön a visszataszítónak és agresszívnek lefestett állammal és az Egyházzal szemben, amelyet kivénhedt, antiszociális doktrínák menedékházának tekintettek.

Az első fejezetben már leszögeztük, hogy a civil társadalom és a liberális ideológia, egymást gerjesztve és erősítve, mennyire összefonódott. Az államhoz és az Egyházhoz hasonló hierarchikus szervezetekkel szembesülve, a civil társadalomnak az volt a célja, hogy meggyöngítse a Trónt és az Oltárt. (A radikálisok meg akarták mindkettőt semmisíteni.) Valójában ez a program ösztökélte a felvilágosodás kori *philosophes*: nivellálni a lelki és világi tekintélyt, széttörni a hatalmat az

21. Montesquieu: *A törvények szelleme*, V., 7.

újonnan kreált intézmények között, és felemelni a gazdasági princípiumot (kezdetben „politikai gazdaságtan”-nak címkézték) a társadalmi és kulturális döntőbíráóság szintjére. Amilyen mértékben e programot sikerült keresztülvinni, úgy jutott fokozatosan fölényre a civil társadalom az elmúlt kétszáz évben a másik két hatalommal szemben, és új szerepeket írt elő nekik a nemzeti közösségekben. Mostanság, a civil társadalom hatalmának e delelőjén, senki sem tudja megjósolni, hogy a történelmi „háromszög” két másik komponensének, az államnak és az Egyháznak mit hoz a jövő. Mivel azonban a Nyugat mobilitása nem csupán társadalmi és gazdasági természetű, hanem éppúgy politikai és kulturális természetű is, nem lehetetlen, hogy új formációk fognak kialakulni, ámbár az emberi természet keretén belül maradva nem alaptalan az a feltevés, hogy a hatalom jelen birtokosai a csúcson elfoglalt helyüket mindörökre bebiztosítottak látják. A hatalom, annak központosítása és befolyása mélyen a dolgok természetében gyökerezik, még akkor is, ha korunk tagadja ezt az igazságot. Miként a *Homo hierarchicus*ban Louis Dumont írja: „A hierarchia annyira bele van írva a dolgok szívébe, hogy a modern ideológia számára láthatatlan, jóllehet oly mértékben egyetemes, hogy képes álarcozott, rejtőzködő vagy akár patológikus formákban is megnyilvánulni, mintha tökéletesen el volna bújtatva a populáris fogalmak elől.”²² Ennek ellenére az egyszerű tapasztalat is csak megerősíti: az utóbbi 150 évben csupán annyi történt, hogy a hatalom az egyik csoport köréből átsiklott egy másik csoport körébe, ahol új álarcot visel, új retorikát használ, új imázsokat fest fel a társadalom horizontjára. A liberalizmus baldachinja alatt a lobbykhoz hasonló koncentrációk lényegi hatalmat birtokolnak a média, az egyetemek, a mindenféle kisebbségek, a közszereplők és egy gazdagon szőtt ideológiai

22. Louis Dumont: *Homo hierarchicus* (Paris, Gallimard, 1966), 300–301. oldal.

háló révén. Minden idők mindenkori vezető osztályai módjára, csaknem teljes monopóliumot élvezhetnek az események és szellemi áramlatok értelmezésében. Végére is, a hatalom nem mindig jelentkezik katonai gépezet, egy adott hierarchia vagy felhalmozódott vagyon formájában; a hatalom lényege – különösen a kiegyensúlyozott, demokratikus társadalmakban – a szavak és jelentések fölötti uralom.

A lényeg fölé kerekedő „image”

Vitánk a továbbiakban azt fogja vizsgálni, milyen mechanizmusokkal alkalmazkodik az Egyház a modern liberális társadalomhoz, miben áll a „modern apostolkodás”, amely magában foglalja az Egyháznak azt a felismerését, hogy az alkalmazkodást – a hatékonyság eszközeként – a liberális társadalom is helyesnek tartja, igényli a közvetlenséget, a ceremóniamentességet, a demokratizmust. II. János Pál, „az utazó pápa”, a kornak ezt a követelményét, úgy látszik, fölismerte, hiszen óriási tömegekkel találkozik, megcsókolja a gyermekeket, elbeszélget popzenészekkel és engedi, hogy grimaszoló arcát lefényképezzék. Ezek a módszerek pontos másolatai a hírverés módszereinek, a stílus a reklámplakátok stílusa; az Egyház aláveti magát az „image” és a hirdetési technikák igényének. Bár az Egyház nem demokratikus struktúra, a pápák és püspökök úgy viselkednek, mint a demokrácia szóvivői, akik ugyanezekkel a gesztusokkal élnek: mosolyognak, csókolnak, kezet ráznak

Az ellentmondás, amely az Egyház hagyományos szakralitása és képviselőinek jelen magatartása között áll fenn, rossz érzést kelt, konfliktust támaszt a hívők tudatában – nemcsak a felsőbb osztályokhoz tartozó és történelmi emlékezettel rendelkező hívőkben, hanem az egyszerű emberekben is, akik a hétköznapi sablonjai ellenében igénylik a kivételest, az egyedülállót, a szépet és titokzatost megjelenítő, ünnepélyes szer-

tartásokat. A szakrális megnyilvánulásait általában mindenki összekapcsolja – akár személyről, tárgyról vagy eseményről van szó – a távolsággal, a kivételességgel, a tisztelettel, a békeességgel és az áhítattal. Így aztán, amit a hívő napjainkban maga körül tapasztal, az ő szemében a szakrális felhígítása, „image”-ok tömkelege, a távolság eltörlése. Amíg mindez újdonságnak számít, az általános lelkesedés megkétszereződhet, hiszen a szakrális titokzatossága keveredik azoknak a személyeknek majdnem profán viselkedésével, akik e titoknak hagyományos őrzői. A mostanáig „rejtve őrzött” szentélybe betódulhat a sokaság. A korábban különálló elemek összekapcsolása pikáns ízt ad az Egyházi megnyilvánulásoknak, mint ahogy a megunt ételhez hozzáadott fűszer felcsiklandozza étvágyunkat. Ám nem kell hozzá sok idő, és az össze nem egyezés pusztá ténye nemsokára elkezdi aláásni a szakrális hitét, és az emberek elfordulnak tőle, mert úgy ítélik, hogy az Egyház engedményt tett a modern világnak, és az eredeti lényeg feloldódott a korszellemben.

Ez az összeférhetetlenség nemcsak abban jelentkezik, hogy a szakralist „image”-iparrá silányítják. Ha az „image”-ok csak a külsőségekre korlátozódnak, a hívő esetleg azt is gondolhatná, hogy lényegét nem érintő gesztusokról van szó – így alkalmazkodik az Egyház az ipari civilizációhoz, amely „image”-ok, jelszavak, kiagyalt viselkedési formák táplálékán él. Az „image”-ok és jelszavak elengedhetetlen eszközei egy folyamatos kampánynak: a tömeget újra meg újra biztosítani kell arról, hogy mindenben ő a „császár”: a fogyasztásban, a politikában, a tömegkultúrában. Az egész modern reklámpia nem egyéb, mint a demokrácia csúcsára helyezett „fölséges nép”-re irányuló hízelkedési kampány. A királyoknak és császároknak hajdanán azzal hízelegtek, az alattvalói hűséget úgy bizonygatták, hogy krónikákba foglalták hódításait, szobrokat emeltek dicsőségükre. A liberális-demokratikus társadalomnak egy másfajta hízelkedésre van szüksége: minden tagjának, a sokaságnak, a „fölséges” népnek éjjel-nappal a fejébe kell zú-

dítani (ezért olyan óriási a televízió szerepe), hogy mindenki, mindenkor a rendelkezésére áll, s javakat, szolgáltatásokat, látni- és hallanivalót kínál fel neki.²³

A „fölséges nép”-et körüludvarló hízelgés ezen a ponton megáll. A termelői-fogyasztói maskarázáson túl a „fölséges nép”-et kemény bánásmódban részesítik menedzserei és manipulátorai; gyakran kényszerítik szolgálatra, és úgy becsapják, mint egy vak királyt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a népből bolondot űznek: egyszerűen úgy kell játszania, ahogy a társadalmat fönntartó mítosz előírja. Az Egyháznak mindenesetre nincs szüksége semmiféle mítoszra; az Egyházban a természetfölötti: sziklaszilárd valóság, és a hívő nem igényli a hízelkedést. Előfordulhat, hogy a pápa kezét fog vele egy repülőtéren; ám ennél sokkal fontosabb, ha nagycsütörtök este a püspök megmossa lábait. Az utóbbi gesztus szent – a hívő Krisztus eredeti gesztusában, eredeti szándékában részesedik –, az előbbi a tömegkultúra mutatóványosságának tett engedmény. A lábmossa körül van véve szent szimbólumokkal; a kézfogás csak morzsa a gazdagok asztaláról.

Más szóval: az embereknek új, demokratikus magatartást kínálnak föl, de valójában csak megmártogatják őket a mellébeszélés langyos mocsarában. Adódik ebből a magatartásból valami előny az Egyház számára? Vagy netán megerősíti az Egyház hitét? Szükségtelen összevetnünk a mai pápa helyzetét, attitűdjét azokkal az elődeiével, akik az úgynevezett „hívő korok”-ban éltek, gondolok itt VII. Gergelyre, III. Incére, VIII.

23. Pascal szerint („Gondolatok”) a király kivételes státusza abban nyilvánul meg, hogy környezete folytonosan gondoskodik szórakoztatásáról (figyelmének eltereléséről). Ennél jobban „a fölséges nép” mai státuszát sem lehetne megfogalmazni: éjjel-nappal szórakoztatják (figyelmét elvonják) a nyilvánosság, a politika hírei és a különféle televíziós műsorok.

Bonifácra.²⁴ A hatalmi viszonyok egészen másfélék voltak az ő idejünkben; a mai Egyház olyan kérelmező szerepében találja magát, aki azért folyamodik a civil társadalomhoz, hogy abban elnyerhesse teljes jogú tagságát, ezért kell szüntelenül zálogokat is adnia²⁵ – nem megfogható sarc, hanem szavak, gesztusok és magatartás formájában, melyek azt az üzenetet hivatottak eljuttatni a hatalom birtokosaihoz, hogy az Egyház elfogadja a liberális előfeltételeket és a játék szabályait. A pápa ünnepi prédikációi jól megvilágítják kétértelmű helyzetét. Egyrészt bírálnia kell a liberális társadalom hedonizmusát és egyéb bűneit, másrészt meg is kell védenie azt mint valamiféle végső teljesítményt – az evolúció csúcspontját. Az egyik oldalon a pápa aggodalmát tapasztalhatjuk afőlött, hogy az egyéni és társadalmi lét elveszíti keresztény tartalmát, hogy számos bűnt törvényesítenek, egyre több hívő maradozik el a miséről, egyre kevesebb a pap és a papnövendék, elgépiesedik a születés és a halál. Ilyenkor a pápa lelkipásztorként nyilatkozik meg, Jézus Krisztus küldöttként; próféta, aki megfeddi a társadalmat. A másik oldalon viszont azt tapasztaljuk, mindezek a jelenségek hallgatólagosan elfogadtatnak, és pedig azáltal, hogy az egyházi szervezetet hozzáigazítják a társadalmi lét kortársi formáihoz s a mögöttük rejlő ideológiai feltevésekhez. Emlékezzünk csak a katekizmussal kapcsolatos franciaországi botrányra, amely odáig fajult, hogy Ratzinger bíborosnak

24. Néhány idézet a pápai kiváltságokkal kapcsolatban (*Determinatio compendiosa*, 1342): „Minden testület és törvény fölött áll... Nincs nála nagyobb hatalom a földön... föloldhat minden törvény alól... ő az, aki megváltoztatja egy dolog szubsztanciáját... A pápa az élő törvény... akitől senki sem kérdezheti: »Miért teszed ezt?«” Idézi Francis Oakley *The Western Church in the Later Middle Ages* c. munkájában (Ithaca, N. Y., Cornell U. Press, 1979), 165. oldal.

25. A Vatikánban akkreditált követekhez intézett, zsinat utáni beszédében VI. Pál kijelentette: az egyház egyetlen vágya, hogy „szabad intézmény lehessen egy szabad társadalomban”. Ez a kívánság megfelel a liberális programnak.

kellett közbelépnie; ne feledjük, hogy papnövendékek híján szemináriumokat zárnak be, a papság nemcsak mennyiségében, de minőségében is egyre fogyatkozik;²⁶ teológusok láznak a katolikus tanrendszer egésze ellen, és elképzeléseiket divatos filozófiák, modern tudományos hipotézisek vagy a református hitvallás cikkelyei szerint szabják; gondoljunk a centrifugális mozgalmakra, az egyházi rendek lármás elégedetlenségére; kétségbevonják, hogy az Egyháznak joga van erkölcsi köteleességeket előírni, s a vita a szexuális információk pusztá szócseréjévé silányul. Röviden: mindaz, amit a pápa vagy valamely püspök felpanaszol, elfogadtatik azáltal, hogy az Egyház toleráns politikát folytat és visszautasítja, hogy éljen tekintélyével.

Mármost pontosan ez az a politika, amit a liberális ideológia előír a maga érdekcsoportjai számára. Tény, hogy történelme során az Egyházat megannyi súlyos betegség támadta meg. VII. Gergelynek meg kellett küzdenie a szimónia és a papi ágyasság jelenségével; a XII. és XIII. század pápáira mindenféle eretnekség terhe nehezedett; a XV. században a zsinat szembeszállt a pápai magisztériummal, stb. Ám mindezen esetekben Róma szilárdan ellenállt és végül győzött. Napjainkban viszont az Egyház megretten attól, hogy rámutasson ellenfeleire; mindössze védekezik.²⁷ Ez jelentené vajon a stílusváltást? Az ilyen változások általában a felszínnél mélyebbre hatolnak. A stílus nem „liberális” (miként hajdanán „feudális” volt vagy „monarchikus”) – a „nyitott társadalom” stílusa. Nos, a köz-

26. A jelenségnek számos oka lehetséges. Ezeknek egyike az, hogy a túlzott egalitarianizmus nem tűri meg a különbségtételt az egyes funkciók között. Így aztán a pap közvetítő szerepét nem ismerik el. A demokratizáció nyomására a papok úgy érzik, hogy egyedülálló szerepük kínos teher. Amint egyre kevesebb a pap, úgy nyomul előtérbe a „laikus papság”, és a különbségtétel elenyész.

27. Vessük össze a civil társadalomhoz, sőt, az egyház másképpen gondolkodóihoz intézett gyöngéd szavakat azokkal a szigorú figyel-

élet mely területein fedezhetjük fel a legszembetűnőbb változásokat?

Felfedezhetők azoknak a vonalaknak mentén, ahol a katolikus gondolat és a liberális társadalom találkoznak, és e találkozás előmozdítja két világnézet fúzióját. Ami a másikba áthatol, az túlnyomó részt – ha nem is kizárólag – a liberális ideológia, amely a vallási világnézetnek és gyakorlatnak valóságos oldószere. Vegyük példáinkat magából a kibontakozó folyamatból! Meg kell jegyeznünk, hogy az Egyház és a társadalom korábbi kölcsönhatásában az Egyház játszott a aktív és kezdeményező szerepet, mint ahogy mindig is ezt játszotta az emberiség intézményes történetében; a társadalom az Egyház útmutatásai szerint formálta át önmagát. Nyilvánvaló természetesen, hogy ezekhez az átalakulásokhoz számos egyéb tényező is hozzájárult, ám a főszerep, erkölcsi tekintélye következtében az Egyháznak jutott.²⁸ Korunkban, mindenestre, még kölcsönös áthatolásról sem beszélhetünk, hanem csakis és kizárólag egyoldalú befolyásról: napjainkra uralkodó entitássá lett a liberális civil társadalom. Nézőpont kérdése, hogy elkeseredve vagy elragadtatva figyeljük: miként buzgólkodik az Egyház, hogy mentalitásában, erkölcsi nyelvén, struktúrájában hozzáigazítsa magát a liberális társadalomhoz.

meztetésekkel, melyek az államnak voltak hajdanán címezve, vagy gondoljunk az uralkodók kiközösítésére, bűneikért egész tömegeket sújtó eltiltásokra. A lényeg nem az, hogy melyik magatartás az észszerűbb vagy könyörületesebb, a lényeg abban áll, hogy az egyház elerőtlenedett a civil társadalommal szemben.

28. Erkölcsi tekintély és bizonyos fokú törvényi korlátozás a közjó nevében. Jól illusztrálja ezt az egyháznak több mint egy évszázadig tartó azon törekvése, hogy a feudális társadalommal elvetesse a vadházasságot és elismertesse a törvényes házasságból született gyermekeket. A törekvés erkölcsi célja az volt, hogy rendet teremtsen a családi és tulajdonlási viszonyokban.

Mi történt a pappal?

Az idomulás jelensége különféle szinteken megy végbe, és – teljesen érthetően – a civil társadalom határozza meg, melyek legyenek ezek a szintek. Más szóval: nem valamiféle kölcsönös alkalmazkodási folyamatról van szó, hanem egy uralkodó modell utánzásáról. Napjaink civil társadalmának ideológiája az idomuló intézménytől elvárja, hogy mentalitásában és struktúrájában *demokratikus* legyen; aztán pedig *pluralista*; vagyis más intézményeket, csoportokat, mozgalmakat tekintsen magával egyenlőnek; s végül *ökumenikus*, azaz fogalmazza újra hivatását, tulajdonítson fontos szerepet azoknak a másféle hitvallásoknak is, amelyek – legalábbis külsőleg – osztoznak az ő terénümában.

Mit gondoljunk az Egyház korunkban nemrég bejelentett *demokratizálásáról*? A „felséges nép” szekuláris ideájának megfelelően a II. Vatikáni Zsinat megalkotta az „Isten népe” fogalmát, amely gyűjtőneve minden hívőnek, potenciálisan kiterjeszthető a nem-katolikusokra is, amint azt a teológus Karl Rahner kifejezése sugalmazza, aki az „anonim keresztények” kategóriájába beleérti az ateistákat is. Nem egyszerűen új terminológiáról van szó, hanem olyasmiről, ami megalapozza az *ecclesia* átstrukturálását. A szociológiai igazolás kézenfekvő: a városok átalakultak vég nélkül terjeszkedő ipari központokká, és ez elavulttá tette a hagyományos plébániai struktúráját. A modern ipari miliőben a szomszédok már nem ismerik egymást. A szociális-ipari mobilitás következtében gyakran változtatják lakóhelyüket, ám az új lakóhely – a modern külváros – éppoly rövid időre szól, mint a korábbi. A plébánia mint egység a múlté, és az új lakók közötti dinamikus összetartozást csak új típusú szervezetek képesek biztosítani.

Ám a valódi kérdés nem ez, hanem a következő. Vajon a „bázisközösségeknek” (manapság egyre elterjedtebb ez a kifejezés) szükségük van-e papokra? Az új közösségek – amennyi-

ben tagjaik modern, tanulékony, naprakész professzionális-
ták – vallási szempontból önállóak (ahogy mondani szokás
„érettek”), és szociológiai vonatkozásban meghaladják a régi
plébániákat, melyeknek tagjai állítólag belecsontosodtak a ha-
gyományos módszerekbe. Karl Rahner, az Egyház korszerűsíté-
sének egyik vezéralakja írta, hogy az új feladat a városi értelmiség
megtérítése; „a falusi templomokban gyertyát gyűjtő
öregasszonyok” a múlt maradványainak tekintendők. Rahner
ítélete mögött azt a felfogást találhatjuk, hogy két vallás léte-
zik: a hit korábbi értelmezésének lényege a passzív elfogadás,
az alárendelődés a hierarchiának, amelynek legalsó fokán a
plébános áll; a hit korszerű felfogása viszont élénk állítja a de-
mokratikusan szervezett „Isten népét”, ahol az egyenlőség
csökkenti a hierarchia fontosságát és ezáltal a pap szerepét, aki
közvetít Isten és ember, a püspök és a közösség vagy története-
sen Isten népe és Róma között. E szerint a logika szerint, me-
lyet napjainkban egyre többen fogadnak el, bármelyik laikus
(beleértve a nőneműt) betöltheti a papi funkciót, megosztva
azt a közösség többi tagjaival, beleértve a nem-katolikusokat
is. A pap maga hivatalnokká alakul át, afféle kisegítő személy-
zetté, akinek meghatározatlan szerep jut a bázisközösség életé-
ben.

E folyamatot sokan „protestantizációnak” nevezik. Minde-
nütt, ahol ez a folyamat végbemegy – például Franciaország-
ban –, maga után vonja a pap szocializációját, következőképp
vallási semlegesítését, és mint közvetítőt egyszerűen kiiktatják.
Valaha feltételezték, hogy a felszentelés által a pap szakrális
személlyé válik, akit a szertartást végző püspök közvetítésével
maga Krisztus érint meg. Amint azt Mózes történetében a sí-
nai-hegyi esemény is bizonyítja, az Isten színe előtt átélte félel-
met a hívőknek nem kellett elszenvedniük – kellett azonban
egy közvetítő, akin keresztül ezt a félelmet érzékelhették, akin,
mint egy csatornán át, eljutott hozzájuk a szakrális és a szent
parancsok megerősítése. Mózes a népet képviselte a Sínai-he-
gyen, ahol megkapta a Tízparancsolatot. A zsidó közösségben

a leviták és a kohanniták papi osztályt képeztek, hasonlóan az indoeurópai törzsek és társadalmak papi kasztjaihoz. Ezért a pap mindig kívül állt, megjelölte őt szakrális szerepe és közvetítő tevékenységének misztériuma.

Ám egy olyan társadalomnak, melyből a szakralist és az azt övező félelmet kimosták, nincs szüksége közvetítőkre. Az erózió kezdettől fogva benne volt a liberális ideológia programjában; az egyén és a ráció kizárólagossá tétele a vallás szakrális összetevőjét nemcsak érzelmi világunk oktan fantáziaképének tünteti fel, hanem egyúttal megalázkodásnak is. Végtevére, mivel tagadja Isten népe tagjainak egyenlőségét, kétségbe vonja az állampolgárok szabadságjogát, hogy kedvükre válogassanak és csipegessenek a hitelvi és erkölcsi igazságokból. Az áldozás előtti gyónások megritkulása azt bizonyítja, hogy zűrzavar támadt a szentségek körül, ugyanakkor rámutat a papi funkció sorvadására. Ha a szentségeket az emberek közötti barátság aktusaként értelmezik és nem az Istennel való mély és bensőséges kapcsolat létrejöttéként, akkor azok egy fokozatosan terebélyesedő szekuláris háló horizontális csomópontjaivá válnak. Így azután kiszolgáltatathatók a megszentelt formákat mellőzve is, attól függően, hogy mire indít a pillanatnyi érzelem vagy a körülmények által sugalmazott ízlés és divat.²⁹

Éppen ezért a plébániák csökkenése és a szemináriumok kiüresedése jobbra átlprobléma. Nem azért csökken a papok száma, mert más hivatások és foglalkozások elcsábítják a fiatalokat a papi pályától, hanem azért, mert a várományosok úgy érzik, hogy feleslegesek lennének egy „érett” társadalomban.

29. A laikusok egyre gyakoribb bekapcsolódása a szentségekkel kapcsolatos funkciókba szükségszerűen megváltoztatja a szentségek természetét. Vannak országok, ahol a paphiány miatt „pap nélküli gyülekezeteket” hoznak létre. Hetek is eltelnének, hogy pap látogatna a plébániákra, és misét mondana, s ez elkerülhetetlenül oda vezet, hogy az egyéni inspiráció által módosított istentiszteleti formák lesznek szabállyá; minden közösség másként módosít.

Az úgynevezett szakértők, laikusok és egyháziak a papok számának csökkenését mintegy ürügyként használják fel arra, hogy befolyásos pozíciókat szerezzenek meg az Egyházon belül az Egyházzal szemben, és újrafogalmazzák küldetését. Ratzinger bíboros ekként diagnosztizálta a helyzetet, miközben a most tárgyalt kérdésem túlra terjeszti ki analízisét: – „Egyfelől a működő rendek és kongregációk súlyos válságban vannak: a professzionalizmus felfedezése, a szociális jólét fogalma, amely felváltotta a „szomszéd szeretetének” fogalmát, a gyakran kritikátlan és mégis lelkes alkalmazkodás a modern szekuláris társadalom új és mind ez ideig ismeretlen értékeihez... a különféle irányzatú pszichológiákhoz és pszichoanalízisekhez – mindezeknek el kellett vezetniük az önazonosság körüli égető problémákhoz, és, megannyi nő révén, a vallási életet igazoló elégséges motivációk összeomlásához.”³⁰

A szakrális gyakorlat és az egyházi személyzet hozzáigazítása a liberális társadalomhoz szociológiai szempontból plauzibilis folyamat, és kiválóan mutatja az új hatalmi viszonyokat. A XIX. századi francia katolikus újságíró, Louis Veuillot, akinek pályafutása egybeesett IX. Pius pápaságával és a Syllabus kibocsátásával, olyan jelenséggént írta le a liberális társadalom és az Egyház közötti törést, amelyet hosszú időn át készítettek elő a liberális ideológusok, és e törés véglegesnek rendeltetett. Ámde – tette hozzá Veuillot – néhány katolikus háttérű liberális hisz abban, hogy a törés a társadalom és az Egyház egészének javára fog válni. Az Egyház békés viszonyba kerül más csoportokkal, és nagyfokú szabadságot élvez, s mindez annak következtében, hogy új tisztelet alakul ki az Egyház iránt, amiért megszabadult a hatalommal való összefonódástól. Ez a várakozás: illúzió.

30. Joseph Ratzinger és Vittorio Messori: *The Ratzinger Report* (San Francisco, Ignatius, 1985.), 56. oldal.

Hatalom nélkül; az Egyház a pluralista világban

A jelenség, amit az Egyház pluralizmushoz való alkalmazkodásának nevezhetünk, korántsem olyan egyszerű, mint azt a katolikus liberálisok gondolták Veuillot idejében (többek között Alexis de Tocqueville). Szükséges, hogy az intézmények, még a „nem evilágból valók” is, saját hatalommal rendelkezzenek, vagy egy másik hatalom védelmezze őket. Olyan princípiumról van itt szó, melyet világosan megértett a XIV. századi gondolkodó, Pádúi Marsilius, akinek tézise meggyengíthette volna éppen akkor hatalmának és presztízsének csúcsán álló Egyházat. Marsilius, „liberális demokrata” volt, még mielőtt e kifejezést kifundálták volna, s az amerikai tudós, Alan Gewirtz a modern demokratikus gondolkodás egyik úttörőjeként mutatja be őt. Az Egyház – írta Marsilius a *Defensor Pacis*ban – nem alkot külön társadalmat, hanem része a társadalomnak. Mivel azonban a XIV. században a társadalom még nem nyerte el a maga státuszát – bár a dolog küszöbön állt –, az Egyház egyszerűen nem volt más, mint az állam egyik szerve. Épp ezért az államnak joga van ahhoz – írja a pádúi tudós –, hogy meghatározza, hány papra van szükség, miként meghatározza azt is, hány katonára van szükség a maga védelmében. A pap-ság laikus törvényhozóktól kapja tekintélyét, melynek határait a császár bírái állapítják meg. És így tovább.

Mondhatjuk azt, hogy ez szélsőség. Ámde ne feledjük, hogy pontosan ez a valóság a mai marxista rezsimekben. Pluralista hitvallásuknak megfelelően a liberális társadalmak sokkalta engedékenyebbek, ám épp a pluralizmus az, amely a maga közvetett, de hatványozott erőszakossága révén belesulykolja a vallási közönyt az emberekbe. A liberális társadalom impulzusok miriádjait vonultatja fel s nem csupán különféle professzionális hivatások formájában, hanem ugyanakkor felkínál és népszerűsít egy bizonyos életstílust, amelyet ellenállhatatlannak fest le. A világias tevékenységek és magatartások vonzereje és a bőséges kínálat kísértése számos egyházi személyt

indít arra, hogy a maga státuszát legalábbis alábecsülje, és különböző fortélyokhoz folyamodik, hogy demonstrálja: gondolkodása mennyire rokon a liberális-pluralista szellemmel. Persze lehetetlen felbecsülni azon egyháziak számát, akik kétértelműen viselkednek, miként lehetetlenség lett volna Konstantin idejében, amidőn a papok és szerzetesek adómentességet kaptak és nem kellett katonáskodniuk. A lényeg mindezenre az, akik manapság ilyen magatartást tanúsítanak, egy bizonyos *típust* testesítenek meg: a közönyös, lagymatag, sőt cinikus és hitetlen egyházi személy típusát, aki a hit szférájába mérget fecskendez. Sokan nem hajlandók reverendát hordani; mások „babonaságot” emlegetnek a szentségek kérdésében és tiltakoznak, amikor szóba kerül, hogy a Krisztusban való hit és a megváltás kapcsolódik a szentségekhez. Hasonló vélekedések gyorsan szaporodnak, és arányosan növekszik a katolikusok körében a közöny.

Rámutattunk már arra, hogy hasonló jelenségek a régebbi korokban is voltak, de a társadalom nem ajánlott föl menedéket a hitetlenségnek, legalábbis nem a köztereken. Ugyanabban a században, amidőn Marsilius megindította támadását az Egyház ellen, a költő és humanista Petrarca azt írta egyik levelében, hogy ajtót mutatott „Averroes egyik követőjének” (ez akkoriban azt jelentette, hogy az illető ateista), aki meglátogatta őt és társalgott vele a lélek halhatatlanságáról és más efféle kérdésekről. Vessük össze Petrarca felháborodását napjaink engedékeny egyházi személyeivel, akik televíziós panelműsorokban vitatnak vallási kérdéseket, katolikus egyetemeken tanítanak, könyveket írnak és kiadnak, vagy éppen kommentálnak egy pápai enciklikát. Mivel a pluralizmus magában foglalja a „nyitott szellemet”, sokan kerülnek a különféle szekták és mozgalmak befolyása alá, sőt csatlakoznak is ezekhez, bár egy ilyen félig-rejtett tagság összeegyeztethetetlen a papi esküvel, vagy egyszerűen az Egyház iránti lojalitással. Így aztán marxisták, szabadkőművesek, keleti kultuszok követői, vagy szekuláris humanisták lesznek belőlük. Egyre nő a botrá-

nyos esetek száma, amikor a pap nem hajlandó megkeresztelni az újszülöttet, nem esket, nem temet, nem szolgáltatja ki a betegek szentségét, eltorzítja a misét, és megveti híveinek ortodoxiáját. A szakrális gesztusok egy mítoszon alapulnak – mondják a hívőnek –, vagy társadalomtudományi elmaradottságot jeleznek.

Ezeknek az eseteknek alapján arra a következtetésre jut az ember, hogy az 1985-ös Vatikáni Szinóduson a püspökök helyesen írták le a pluralizmust, hogy ti. a pluralizmus „olyan hitrendszerek egymás mellé rendelése, amelyek alapvetően ellentmondanak egymásnak”. Ebben a meghatározásban, implícite, benne van a pluralizmus elítélése, azt azonban elfelejtették megemlíteni, hogy ha ezek a rendszerek ellentmondanak egymásnak, akkor egyike-másika a társadalmi béke kedvéért fölülkerekedik a többiek kárára. Így aztán joggal maradhat bennünk a kétely: vajon megvan-e minden egyházban a képesség, hogy szembenézzon a civil társadalom logikáját követő irányzattal.

Ez a logika a társadalom minden tranzakciójában megnyilvánul, és ironikus módon magának a szinódusnak az üléseire is behatolt. Az 1987 októberében tartott üléseken amerikai női megfigyelők észrevették, hogy a „nők helye az Egyházban” kérdést vitató résztvevők olyan kifejezéseket is használtak, melyeket nem a vonatkozó katolikus dokumentumokból vettek kölcsön, hanem a radikális feministák szótárából: „szexizmus”, „a férfiak és nők egyenlősége”, „a nők felszabadítása” és így tovább. Ezeket a kifejezéseket ugyanúgy értelmezték, ahogyan azt az ideologikus beszédmód értelmezi már egy évtized óta. Az Egyház vezetőit nyilvánvalóan ugyanazok az erők győzik le, amelyek befolyásolják a törvényhozó testületeket és bíróságokat. Egyik feltűnő példája ennek a következő: egy körzeti bíró semmibe vette az 1981-es Családi Törvényt, amely lehetővé tette vallási csoportok (főleg római katolikusok) számára, hogy szövetségi pénzforrásból taníttassák serdülő gyermekeiket a születést szabályozó önfenntartó intézkedésekre. A szüzesség

ajánlása – mondta a bíró 1987-ben – vallási üzenet; ezért ha közpénzt használnak fel érdekében, az ellentmond az Egyház és az állam szétválasztásának. Az eset megerősíti, amit korábban mondtunk: a kedvezményezett szekuláris humanizmus nem-vallási státuszt élvez. Egyfelől propagálják a születésszabályozást, a szexuális szabadságot, a fogamzásgátlást és az abortuszt, másfelől viszont hivatalosan lejáratták a szüzességet, amelyet minden vallás és civilizáció az erények legnagyobbikának tekint. A pluralizmus éppen ezért még csak nem is valamiféle alaposan kidolgozott technika a jogegyenlőség érdekében. A pluralizmus egy antikeresztény ideológia érdekében funkcionál.

Vallási küldetésű hivatalos testületként az Egyház nyilvánosan nem jelenti ki, hogy aláveti magát a civil társadalom nézeteinek. Ennek ellenére kettős jelenségnek lehetünk tanúi: 1. a civil társadalom a maga naponta sokszorozódó kíváncsiságával árasztja el az embereket, és arra kényszeríti, hogy más kíváncsalmak rovására válasszanak, bár ez nincs kimondva; 2. az Egyház képviselőire óriási nyomás nehezedik, hogy a civil társadalom kíváncsalmaihoz igazodjanak, s ezért akarva-akaratlanul fokozatosan kialakul bennük az alkalmazkodó magatartás. A liberális társadalom természetesen azt bizonygatja, hogy csak a pluralizmust teszi kötelezővé, s mivel a pluralizmus a szabadság lényege, egyetlen személynek vagy csoportnak sem válik kárára. Az ellenérv mindenesetre a következő: a szabadság tisztán formális meghatározása azt jelenti, hogy szabadon érvényesülhet mindenféle nézet és üzenet. Ennek az abszolút szabadságnak következménye abban áll, hogy az erős maga alá gyűri a gyengét – a szabadság nevében. Így aztán az önmagukat „pluralistának” álcázó eszmék eleve biztosított előnyhöz, sőt privilégiumhoz jutnak „az eszmék szabad piacán”. Nyilvánvaló, hogy az Egyház miért nem tudja hasonlóképpen álcázni önmagát, azaz nem tudja kijelenteni magáról, hogy bensőleg pluralista. Nyilvánvaló ugyanakkor az is, hogy számos képviselője miért próbál kétségbeesetten beolvadni,

míg mások meggyőzték magukat arról, hogy a pluralizmus csakugyan üdvös lenne az Egyház strukturális és (miért ne?) hitelvi átalakítása szempontjából. Az Egyház jelen válságának középpontjában az evilág legújabb kísértése rejlik: hogyan lehet átalakítani az Egyházat a pluralista társadalom másolatává!

A pluralista társadalomnak megvan a maga beépített logikája, amely saját, lefelé mozgó spirálját követi. A jezsuita Francis Canavan szerint ez a logika: „a társadalom erkölcsi köteléke gyanánt szolgáló közös nevező végtelen és meddő keresése”. Canavan Amerika történetéből hozza a példát: „Túladtunk az állami Egyházakon, hogy a protestánsok otthon érezhessék magukat országunkban. De protestantizáltuk az országot, hogy a katolikusok is otthon érezhessék magukat benne. Később kereszténytelenítettük, hogy barátságos otthona legyen a zsidóknak, majd vallástalanítottuk, hogy az ateistáknak és agnosztikusoknak is barátságos otthona legyen. Most pedig demoralizáljuk, hogy az elfogadott erkölcsi normáktól elhajló deviánsok ne érezzék magukat kirekesztettnek. A közös nevező olyan, mint a horizont: örökösen közeledünk hozzá, de soha el nem érjük.”³¹

Számos privatizált csoport a közös nevező mentén versenyez a hatalomért, de mindegyiküket féken tartja a többiek jelenléte. A privatizált csoportoknak eme pluralizmusa ideálisan alkalmazható az üzleti vállalkozásokra, amelyek könnyedén és problémamentesen alávetethetők a piaci törvényeknek: a versengésnek, a nyilvánosságnak, új termékek bemutatásának és az értékesítési kampányoknak. A privatizáció azonban egészen másként hat az Egyház működésére. Az Egyház „dinizmusának” tartalmát annak alapítója határozta és fogalmazta meg: az Egyháznak meg kell keresztelnie minden embert, tanítania kell a nyáját, vissza kell térítenie a bűnösöket, üdvös-

31. Catholic Eye, 1987. november.

ségre kell juttatnia az emberiséget. Egy privatizált Egyház, függetlenül attól, hogy milyen mértékben toleráns, képtelen fölszabadítani azokat a potenciális energiákat, melyeket egy ilyenfajta küldetés előír számára. Megfékezett energiaival egyike lesz a társadalmi paktum aláíróinak. Emile Poulat, francia vallásszociológus szerint az Egyház „posztkeresztény” körünkben jelentkező magatartása nem más, mint a kereszténység egyetemesítése, mely a modern világhoz való fokozatos alkalmazkodás révén valósul meg. Lehet, hogy így van, ám nyilvánvaló a feszültség is, mely abból keletkezik, hogy más az Egyház eredeti üzenete, és megint más a civil társadalom követelményeihez való igazodás gyakorlata. Ebből adódik a szekták, a régi ezoterikus tanítások és az okkult tudományok túlbujánzása. Poulat említi, Latin-Amerikában bizonyos országok mélységesen elkereszténytelenedtek, miközben megmaradtak „állhatatosan katolikusnak”. Tekinthetők-e vajon ezek a jelenségek vallásinak a szó katolikus értelmében, vagy pedig egy tücsköt-bogarat befogadó vallási szinkretizmus tüneteivel állunk szemben. Ha a merő kíváncsiság és valamiféle erőtlén „belső hang” elegendő ahhoz, hogy magának követelje a valódi hit státuszát, akkor elmondhatjuk, hogy V. századi hanyatlása idején a Római Birodalom a legvallásosabb környezetben létezett: keleti, pogány és egyéb üdvösséghezó szekták versengtek a „pluralista” éghajlat alatt (nem beszélve a gomba módra szaporodó filozófiai mozgalmakról), guruk és fakírok ejtették ámulatba a hiszékeny népet. Poulat arra a következtetésre jut, hogy saját tudományának tekintetében nem létezik többé specifikusan vallási terület.

Így aztán a társadalmi haladás harcosai újfajta *ökumenizmus-ra* összpontosítják figyelmüket. Olyan ellen-egyházak születnek, melyek hitelvi és intézményes értelemben nem tekinthetők azoknak, viszont olyan mágneses központokat alkotnak, melyek a katolikusokat elszakítják Egyházuk doktrinális és erkölcsi tanításaitól, és helyettük kellemes, látszólag természetes pótlékot kínálnak – a pluralizmust, vagyis olyan választékot,

mely a vallási közönyön alapul. A legyöngült intézmények, hasonlóan a magányos emberekhez, keresik más intézmények társaságát. Milyen szembeszökő kontraszt figyelhető meg a korábbi századok és a ma Egyháza között: a múltban az Egyház szigorúan elkülönítette magát a többi hitvallástól és diadalmasan megtartotta meggyőződését, ma pedig párbeszédet, közös imádást kezdeményez, közös indítékokat keres, konszenzust olyan ideológiai csoportokkal, melyeket azelőtt eretnekségeknek, az ősi hit tagadóinak tekintett, túl gyorsan változó, ingatag és velejükben perverz szektáknak, akik még ideiglenes együttműködésre sem alkalmasak. Nemcsak arról van szó, hogy az Egyház szűrő éleit gömbölydedre csiszolták; zavarosan és kínos csendben köttetnek konszenzusok, és olyan változásokat vezetnek be, melyekért, még néhány évtizeddel ezelőtt is, egyházi átok járt volna.

Merőben új helyzet keletkezik: az Egyház hitének magvát egyre nehezebb azonosítani. Elméletileg tudjuk, hogy Róma ugyanazt hirdeti; a lényeg nem változott. Mégis, a pluralizmustól környezett katolikus csoportok egyre-másra hangoztatják a maguk eltérő véleményét, minden kérdésben, minden alkalommal, és követelik, hogy egyenlő jogon szólhassanak az Egyház nevében. A bábeli zűrzavarban nem is annyira támadják a tekintélyt, mint inkább mellőzik azt. Külső szemlélő számára úgy tűnik, hogy a katolikus tanítás meg van hamisítva, mintha beleveszne az egymással versengő rádióállomások hangzavarába.

Az ebből adódó rendkívüli zűrzavarban az *ökumenizmus* – az Egyház új stratégiáját jelölő címkék közül ez a legismertebb – annak módszerül szolgál, hogy egybegyűjtse az ex-hívőket, a félig-hívőket s persze magukat az ökumenikus partnereket, hogy az Egyház vallási orientációját segítsék. Miközben a vallási üzenet tulajdonképpen változatlan, magának az ökumenizmusnak üzenete valójában megingatja a tanítás lényegét, és olyan távlatok felé tereli, amelyek tetszetősebbek a kato-licizmusnál, s jobban megfelelnek a pluralisztikus éghajlatnak.

Az ürügyek kéznél vannak, a pluralizmus ideológiája szolgáltatja őket, s az ökumenikus beszéd menete a következő: az emberiség ma az egység felé tapogatózik, a szektariánizmus és az elkülönülés korának bealkonyult. Világi mozgalom ez, de minthogy magát a célt csakis a béke és a tolerancia révén lehet elérni, az erőfeszítéseket jóváhagyta az isteni szándék és akarat. A vallásoknak és egyházaknak élen kell járniuk eme tervezet megvalósításában, hogy legyőzhessék a máig szilárd materializmust, a gyanakvást és a gyűlöletet. Az együttműködés útjában álló akadályok ellenére az ökumenikus irányzatot támogatni kell az Egyesült Nemzetekben (a pápai látogatások jó alkalmat adnak erre) s a demokratikus-pluralista társadalmakban egyaránt, míg végül a vallás szellemi hatalma eltávolítja majd az akadályokat, és felépít egy békés világot.

Nehéz felbecsülni, hogy ez az irány és az általa inspirált események – például az 1986 októberében Assisiben majd a rákövetkező évben Japánban megismételt planetáris imatálálkozó – vajon abból következnek-e, hogy Róma gondolkodása vallási kérdésekben megváltozott, vagy pedig egy politikai indítékú stratégia áll a háttérben, hogy újra csiszolja Róma „triumfalizmusát”, s visszaszerezze annak az Egyháznak hírnevét, amely bizonyosságok egyetlen biztos erődje. Zűrzavaros korunkban a manipulátorok gyakran saját manipulációik áldozatai lesznek, és az öngerjesztett nyilvánosság pörölycsapásai alatt kezdenek el hinni abban is, ami eredetileg csak udvarlás volt a korszellemnek. Azonban akár hit, akár politikai szólam van a dologban, az ökumenikus törekvések aggasztó értelmezésekre adnak módot. A liberális társadalom módszereinek s eszközeinek befolyása alatt az Egyház magáévá teszi a közhasználatú technikákat: a reklámot, a világegység nyelvét, de mindennekfelett kedvező színben akar feltűnni a kortárs közvélemény s azok előtt, akik formálják azt, vagyis legfőképp a média előtt.

Ezekben az erőfeszítésekben más vallások az Egyház gyengeségének száncalomra méltó jeleit látják. A hinduizmus, az

iszlám és a judaizmus nem keresi a párbeszéd lehetőségét Rómával, és őrizkednek attól, hogy világi eseményekbe bonyolódjanak, amelyek hiteltelenítenék őket saját híveik szemében.³² Róma kapcsolat- és párbeszédteremtő buzgóságát arra használják fel, hogy engedményeket szerezzenek, nem a szellem területén, ahol a párbeszéd értelmetlen (hiszen minden vallásnak megvan a maga sui generis teológiája), hanem politikai kérdésekben. Ilyen alkalmakkor az Egyházat a Nyugat egyfajta vezető testületének tekintik, amely osztozik a Nyugat hanyatlásában; nem Krisztus nevében beszél, aki egyébként nem érdekli őket, hanem egy civilizáció nevében, amellyel szemben régóta fennálló követeléseik vannak.

Ennek a hiteltelen, felületes ökumenizmusnak következménye a növekvő szellemi zűrzavar, mintha a cél – az Egyesült Nemzetek mintájára – „az egyesült vallás” volna. Ez már csak azért is könnyebben mehetne, mert „az ablakok kinyitása”, az ökumenizmussal párosulva azt eredményezte, hogy Róma lélekszakadva barátkozik máshitű szervezetekkel. Ami kezdetben az együttműködésre felhívó nemes gesztusnak tűnik, abból a külső világ behatolásának elfogadása lesz. Mindez úgy megy végbe, hogy érdekcsoportok működnek (hivatalosan-e vagy nem) az Egyházon belül, amely buzgón átveszi a nagyközönség előtti átláthatóság divatos propagandastratégiáját. Így

32. Amikor II. János Pál 1985-ben Indiába látogatott, hatalmas tiltakozás bontakozott ki, hogy a látogatást megakadályozza vagy megzavarja. Az egyik szertartáson a pápa elfogadott egy vallási jelet, mely szimbolikusan Visna imádójaként tüntette fel őt. A látogatás során mindvégig a hinduizmust magasztalták a kereszténység rovására, és pedig olyan mértékben, hogy az indiai katolikusok szégyenkeztek, amiért az indiai katolikus hierarchia ezt eltűrte. Közismert, hogy az iszlám nem sok figyelmet szentel a kereszténységnek – Jézus az ábrahámi vonal utolsó prófétája, mielőtt Allah legnagyobb küldötte, Mohamed megjelent – és egyetlen egyház sem léphet át a Dares-Islamon (az Iszlám Kapuján). A zsidók kapcsolata Rómával kifejezetten politikai célú: Izrael vatikáni elismertetésére összpontosít.

aztán a más véleményű egyházi személyek, akik maguk mögött tudhatják ezeknek az érdekcsoportoknak támogatását, előállhatnak javaslataikkal, amelyek összeegyeztethetetlenek ugyan az Egyház tanításaival, viszont reprezentálják a világias pluralizmus szellemét. Ebben a ténykedésükben bátorítják őket a civil társadalom és az ökumenikus partnerek nagyhatalmú képviselői. Semmiféle veszély nem fenyegeti őket, a társadalom felajánlja oltalmát. Mindenekelőtt ott van a média, amely személyeket és helyzeteket egyoldalúan és elfogultan tár a nagyközönség elé. Aki bírálja az ortodoxiát, annak automatikusan garantálják a nyilvánosságot: előadókörutakat szerveznek neki, publikációra kérik fel, biztosítják, hogy eszméi bestsellerré váljanak a piacon. A modern média velejében szenzációhajász, és válogatás nélkül megjutalmazza azokat, akik hatásosan tudnak megjelenni a nyilvánosság előtt. Ennek ellenére a média igenis válogat, és ösztönszerűen nem az ortodoxiához ragaszkodót részesíti előnyben, aki a híveket egyesíteni akarja, hanem a lázadót, aki megoszt és bomlaszt.

Az állam, a civil társadalom és az Egyház folyamatos csatájában a társadalom, uralkodó helyzetbe kerülve, megszerezte magának – amint ez a hatalmi elitek esetében mindenkor történni szokott – az *értelmezés* monopóliumát, ami nem más, mint a szavak és a jelentések fölötti uralom. Magába foglalja a fogalomalkotást, a jelszavak kétségbevonhatatlanságát, a célok verbális keretét. Szintúgy magába foglal egy bizonyos uralkodó stílust, akár beszédmódról, magatartásról vagy öltözködéstről van szó. Amikor a lázadás olyan intézmény ellen irányul, melynek saját stílusa, fogalomkészlete, célja, magatartása és öltözködési kultúrája van, a lázadók átveszik azon hatalmi elitek eszméit, melyek bátorítják őket, és védelmet ajánlanak föl nekik. Manapság az egyházi tekintély kihívói a civil társadalom divatos uniformisát öltik magukra – farmer, pulóver, üzleti öltöny és nyakkendő –, hogy külsőleg is kifejezzék a lojalitásukban bekövetkezett módosulást. Tanulságos megfigyelni, hogy a pápa és közvetlen környezete reverendát visel,

míg szélesebb egyházi körben elvetik, kivéve bizonyos alkalmakat, amikor olyan magatartást vesznek fel, amellyel botrányt keltenek. Ilyen esetekben a tisztelet, amelyet az egyházi öltözék még előidézik, láthatóan ellentétbe kerül azokkal a heterodox eszmékkel, melyeket az öltözék viselője képvisel. Szándékolt hatás ez, s az eredmény valóban előre programozott zűrzavar, ellentmondás és botrány. A bomlasztás ügye kipálhat egy újabb diadalt.

Számos eset annyira közismert, hogy a hozzájuk kapcsolódó nevek – akár a politikai, akár a szexuális felszabadítás kérdésében – jelszavakká váltak. A legfőbb kihívók eposzi hősökké magasztosultak. Minek a hőseivé? A civil társadalomé, amely arra áhítozik, hogy „Egyház” legyen belőle. Eközben az olyan férfiak, mint Hans Küng, Leonardo Boff, Charles Curran, E. Drewermann és Gaillot püspök potenciális mikroegyházzal vannak körülvéve, amelynek modellje föllelhető a „bázisközösségekben”. A plébánia és az egyházmegye nyilvánvalóan nem alkalmas működési terület a kihívó ambíciója számára; az új teológiáknak csak új struktúrák felelhetnek meg. A kérdés nem az, hogy ezek a mikroegyházak fejlődni és erősödni fognak-e, vagy fönne fognak-e maradni; a társadalom szemszögéből az a fontos, hogy egy, kettő vagy akárhány alternatív egyházat képviselnek, végső fokon az Egyház helyi és tiszavirág-életű érdekcsoportokká zsugorodott képződményeit, amelyek belesimulnak a pluralizmusba.

A cél klasszikus: rávenni az Egyházat, hogy szolgálja a társadalom érdekeit. Számos kortársunk szemében ez ma is ésszerű célnak tűnik, mint ahogy ésszerűnek tűnt néhány száz évvel ezelőtt a királyok és a császárok hívei számára is, hogy az Egyháznak az uralkodó érdekét kell szolgálnia.

NYERESÉGEK VAGY VESZTESÉGEK?

Egy hatalmas intézmény, mint amilyen a Katolikus Egyház – hatalmas térben, időben és hatásában – nem mutatja a változás jeleit oly igazolhatóan, mint a kisebb s könnyebben befolyásolható intézmények és közösségek. A nyugati világ egyetlen intézményt ismer, a római államot (köztársasági és császári formájában egyaránt), amelyet fennállása bármely időszakában rendkívül nehéz diagnosztizálni. Mikor létezett egészséges, csupán képzeletbeli vagy múltó bajokkal megtámadott organizmusként, s mikor volt olyan struktúra, amely már elindult a szétesés és hanyatlás útján? Mindazok az Egyházban mutatkozó zavarok, melyeket eddig tárgyaltunk, végtére is lehetnek időlegesek, s hosszú távon tekintve csupán a felszín jelenségei. A század perspektíváin túl, néhány évtized elteltével válnak majd érzékelhetővé valódi arányaik. Ámbár akkor is minden századnak saját távlata, saját önértékelése fog megvilágosodni. Az itt tárgyalt szimptomákat a kortársak korlátozott bölcsessége – milliókról van szó, beleértve egyházi személyeket is – úgy fogja fel, mint egy hatalmas válság tüneteit. Anélkül, hogy vitális magvát, azaz hitét, elveszítené, melyek az Egyház túlélési lehetőségei a világhoz való alkalmazkodás mostanáig ismeretlen folyamatában?

A kérdést, ahogyan mi feltettük, nem lehet megválaszolni a plébániák vagy más hasonló katolikus szervezetek, például az egyetemek, létszámstatisztikái alapján. És annak alapján sem, hogy változatlanul fennmaradtak a Vatikán nagy hatású és ünnepegyes szertartásai. Mindezek a külső jelek nagyjából és egészében még őrzik a hagyományt, még birodalmi stílusú ragyo-

gás övezi őket, és azzal a következménnyel járnak, hogy a világ katolikusainak nagy többsége – statisztikailag szólva – nincs tudatában a válságnak, mint ahogy a Római Birodalom tömegei sem tudták (úgy negyvenöt milliónyi lakos a Krisztus utáni első századokban), hogy mikor éli Róma a delelőjét és mikor a hanyatlását. Jóllehet vallási szemszögből a lelkek békéje és üdvössége a lényegi kérdés, ám mindazok szemében, akik a 2000-ik esztendőhöz közelgő Katolikus Egyház általános helyzetén töprengnek, az itt felhozott kérdések éppoly döntő fontosságúak, különösen azért, mert épp a lelkek békéje és üdvössége forog kockán, ha az Egyház olyan üzeneteket hangoztat, amelyek bizonytalanok, habozók és ellentmondanak egymásnak.

Egy szóval: nem elegendő, hogy imádjuk és magasztaljuk Istent, s aztán sutba dobjuk a fentebbi kérdéseket; nem tagadhatjuk az egyházi intézmények értékét itt a földön, hiszen épp a rendezett lélek nem tud kibékülni a szervezeti anarchiával, szétbomlással, az értelmetlen változásokkal.³³ Állandóságra az emberi dolgoknak is szükségük van, nehogy veszélybe kerüljön a lélek egyensúlya: az egyházi testület abban a veszélyben forog, hogy a szubjektív individualizmus vonalai mentén összetöredezik, felbomlik. A csakis az égiekkel törődő túlbuzgó emberek kísértése – Mgr. Ronald Knox „ultra-szupernaturalistáknak”³⁴ nevezte őket – abban áll, hogy úgy magasztalják Istent, mintha vezekelniük kellene azért, hogy csak emberek, s azért is, hogy természetes igényük van az intézményekre, az irányításra. Ne

33. Ne feledjük, hogy a nyugati politikai gondolkodás azokon az alapvető kijelentéseken nyugszik, melyeket Platón alkotott meg. Az ide vonatkozó tézisek Platón dialógusaiban olvashatók: egy politikai közösség integritása az állampolgárok lelkének helyes irányításától függ. Ebből adódik a nevelés fontossága, a fiatalok erkölcsi oktatása, a filozófia művelése.

34. Lásd könyvemet „Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief” (The Hague: Mouton Publishers, 1980), különösen az 5. fejezet: Isten az Istenen túl, Az ultraszupernaturista keresés.

vessük meg az emberi s vele együtt a társadalmi rendet, amiért nem részesednek teljesen a természetfölötti rendben.

Az Egyház jelenlegi válsága nem idősebb egy negyed századnál, ám a hagyománytól való elszakadás sebessége és iránya – doktrínában, hitben, gyakorlatban – visszafordíthatatlan folyamatot sejtet. A gyakran erőszakos, máskor álcázott szembefordulás a centrummal kétségbevonhatatlan, ezért a valóság talaján állunk, amikor inkább a *most* kínálkozó választékot vizsgálgatjuk, mintsem egy illuzórikus „újjáépítés” valószínűségét. Az Egyház kibontakozó új formáiról nem tudunk pontos fogalmat alkotni, viszont fürkészhetjük, jelen ismereteink birtokában, a valószínűségeket.

Az elkötelezettség politikája

Számos hatóerőt említettünk már, amelyek közrejátszanak abban, hogy az Egyház behódol a civil társadalomnak. De ami ezenfelül még megkönnyítette e behódolást, a túlbuzgó és ízléstelen lelkesedést, amellyel az Egyház maga is elfogadta a civil társadalom rendelkezéseit és jelszavait, az nem volt egyéb, mint az Egyház saját *politikája*. A dolog nem éppen új keletű; évszázadokkal ezelőtt a prelátusok védelmezték a királyok jogait, és ettől a törekvésüktől még akkor sem tántorodtak el, amikor a monarchia háborút viselt az Egyház ellen. Manapság megannyi prelátus és teológus hasonlóképpen felháborodik, amikor támadás éri a jelenleg uralkodó politikai formát, a demokráciát.³⁵ Más szóval: jelentékeny szellemi tőkét használtak fel és használnak fel (tévesen!) ma is azért, hogy befolyást és státuszt szerezzenek a politika világában, hogy jelen lehessen-

35. P. Ladrière „Le retour des certitudes” c. kritikai munkájában támadja a biogenetikai manipulációk ellen fellépő 1987-es vatikáni Instrukciókat, mondván, hogy a dokumentum ellentmond a demokráciának(!), mert utasításokat ad az állampolgároknak, akiket véd az Egyház és az állam szétválasztásának törvénye.

nek minden jelentős mozgalomban, hogy hízelegjenek a hatalmasoknak, akik végül elfogadják őket. Ennek a magatartásnak általános indoklása a következő: két évszázad kudarcai után a III. századi Egyház nem akar újabb veszteségeket elszenvedni. Először a voltaireiánus (azaz liberális, siker- és élvezetközpon-tú) burzsoázia dezertált, majd a marxista (azaz szervezett, revendicatory, forradalmi) proletariátus. Tekintve, hogy az antiklerikális és agnosztikus társadalmat a liberális ideológia szervezte meg a pluralizmus és az *általános részvétel* modellje alapján, ezért egyházi személyek úgy érezték, hogy a kor nem kedvez egy olyan Egyháznak, amely a hagyományos osztályoktól függ; az Egyháznak jelen kell lennie mindenütt az osztályok nélküli modern társadalomban. Éppen ezért ki kell tágítania struktúráját, modernizálnia kell hangvételét a demokratikus modell szerint, és el kell küldenie képviselőit azokba a tömegmozgalmakba és érdekcsoportokba, amelyek a jövő megszervezésének élvonalában vannak.³⁶

Az érdekek ilyen szóródása (a divatos sartre-i kifejezéssel *élve, elkötelezettsége*) különböző veszélyekkel jár. Az egyházi személyek, akiket a civil társadalom valamennyi sarkába kiküldenek, nem mindig intelligens diplomaták, mint ahogy azok voltak régen, amikor az egységesebb (kevésbé pluralisztikus) s az állam által kormányozott társadalomban elegendő volt néhány rátermett és odaadó egyházi személy, hogy Róma befolyását a hatalom csúcsain biztosítsa. Túlságosan sok személy delegálása meggyöngýtette a befolyást; Róma számos

36. A keresztény apostolkodás e formájának legmeggyőzőbb kritikája az iszlamológus Henry Corbin tollából származik. (Lásd *Le paradoxe du monothéisme* [Paris: Editions de l'Herne, 1981].) Corbin tézise, a kereszténység egész történelmi múltjára alapozva, a következőt állítja: a keresztény monoteizmusban eleve benne van, hogy Isten (s vele együtt a teológia, a szakrális történelem) mindent a hatása alá von: a politikát, a társadalmi mozgalmakat, a tudományt stb. Végül aztán a vallás ugyanazoktól a bajoktól szenved, mint a társadalom, és együtt hanyatlik a társadalommal.

képviselője annak a szűkebb környezetnek hatása alá került, melyet evangelizálnia kellett volna, vagy megtartania a hitben. A folyamat visszajára fordult: ahelyett, hogy a szindikalistákat, a diákokat, az újságírókat, a művészeket, az üzletembereket és tudósokat elvezették volna a hithez, vagy leválasztották volna őket a szabadkőművességről, a marxizmusról, az ateizmusról s utóbb a keleti szektákról – ezek a csoportok, a civil társadalom ideológiájának támogatásával, *saját* befolyásuk alá vonták a papokat, a teológusokat, a katolikus egyetemeket és a médiát, s végül a püspököket és egyházmegyei vezetőket. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy olyan szervezetek irányzatai kaptak helyet számos jelentős zsinati dokumentumban, mint például az Egyház által főként a két háború között támogatott Actio Catholicaé vagy a munkáspapoké, mellyel az 1950-es években a Vatikán még szembenállt. Ha pedig e dokumentumok történetesen nem a zsinat lényegi üzeneteit tartalmazták, akkor annak lettek beharangozva. Kiválóan gondoskodtak erről azok a laikus és egyházi csoportok (az idő tájt az Egyház intellektuális és szociális kérdésekben avatott élcsapatának titulálták őket), melyek döntő szerepet játszottak a II. Vatikáni Zsinat előtt, alatt és után. Ez a magyarázata annak, hogy egyre több szónoklat, szentbeszéd és püspöki körlevél már nem a lelkek gondozására vagy a hitelvek kifejtésére irányul, hanem inkább csak ürügy, hogy lelkesedéstől áthatva politikai kérdéseket kommentáljon, mint például a „demokratizálást”, „Luther Márton rehabilitációját”, „a vallás és Jézus Krisztus humanizációját”, „az erkölcsi tanítás korszerűsítését”, sőt Isten népének ügyét az Egyház hierarchiájával szemben.³⁷

Vasárnaponként templomok százaiban, hétköznapi az Egyház által támogatott összejöveteleken, hitoktatáson egy környös és leplezetlenül ellenséges irány erősödik és terjed.

37. Érthető, hogy nem említem a „szaftosabb” témákat, mint például Jézus állítólagos homoszexualitását, az alternatív életstílusok elfogadhatóságát, amelyben benne van a szodómia, a maszturbáció és a vérfertőzés is.

Szószerűkről, sajtóból propaganda-szónoklatok zúdulnak a hívókra a „társadalmi igazságosságról” (persze „progresszív” szempontból), „az emberi jogokról”, és a feljebbvalókkal szembeni engedetlenségről, miközben azok egyetlen szót sem hallanak az Istennel való bensőséges kapcsolatáról, az imádság szükségességéről, arról, hogy kötelességünk betartani az erkölcsi törvényeket; nem hallanak a szentségek vételéről, s arról a szakrális szépségről, mely maga is az elmélyült keresztény élet egyik forrása. Ellenkezőleg: valahányszor a civil társadalom előáll valami divathóborttal – a szexuális neveléstől a pacifizmusig terjed a skála – az egyháziak azonnal rákapcsolnak – vitákat kezdeményeznek, táborokra oszlanak, elragadja őket a szenvedély. Amint egy átpolitizált kérdés (teszem azt a feminizmus) megjelenik a civil társadalom képernyőjén, papok és apácák, teológusok és püspökök tüstént hozzálátnak, hogy dogmatikailag megalapozzák, s az Egyház iránti lojalitásukat attól teszik függővé, vajon Róma hajlandó-e lemondani „szexista” és „férfi-soviniszta” magatartásáról.

Ezekkel az esetekkel és példákkal – az átlag katolikusok jól ismerik őket egyházközségükből vagy az újságokból – két dolgot kívánok illusztrálni. Először: az Egyháznak azon erőfeszítése, hogy két évszázad után ne veszítsen el újabb tömegeket – mintha nem lenne más, mint a nagy dimenziók kudarca. A nyereség oldalára az Egyház fölírhatja, hogy jelen van szerkesztőségekben, tévéstudiókban és nemzetközi testületekben, csak hát nem mindig a legjobb szószólóin keresztül. Eme szószólók többnyire *nem* „a másik ország” képviselői, hanem magának a civil társadalomnak egy kissé akcentussal beszélő ügynökei, akik dicséretes, bár még félszeg erőfeszítéseket tesznek, hogy a civil társadalommal, a mi közös anyánkkal egybehangolódjanak.

Másodszor: a zsinat utáni Egyház ily módon átpolitizált és visszafordíthatatlan helyzetbe hozta magát. Ami a vallási élethez hozzáadódott, az nem még több lelkiség és még több szeretet (az egyházi bürokrácia hidegebb és személytelenebb,

mint valaha), hanem csupán megnövekedett képesség a reklámozásra és propagandára. Az elmúlt huszonöt évben nem az történt, hogy az Egyház a maga részéről jóváhagyta – mint mindenkor – a világ születő új formáit, a világét, melyet mindenkor bírálni, helyreigazítani és megtéríteni kell; igazából az történt, hogy magát az Egyházat itatja át mélységesen a szekularizáció. Íme a vesztesek világa: az önelégültségének göggyébe fulladt civil társadalom és a meghunyászkodó Egyház, amely vonakodik, hogy a részeg óriást megtérítse.

Alternatíva „A”

Akkor hát milyen lehetőségek közül választhat ma Róma? Az Egyház előtt két alternatívát látunk, mindkettő modelljét a modern világ állapota kínálja. Az „A” alternatívát a pluralista és liberális demokráciához való alkalmazkodás jelenti; a „B” alternatívát pedig a szocializmushoz és a baloldalhoz való alkalmazkodás.³⁸

„A” alternatíva. Az üldöztetés és nyomorúság időszakában az Egyház gondolkodói újra meg újra felidéztek a pogány Rómában szerzett első tapasztalatokat. Ha az akkori leckék ma is érvényesek, gondolták, akkor ez azt sugalmazza, hogy a külső alkalmazkodásban messzire el lehet menni, míg a hit benső lényege rejtetten tovább él. A *Levél Diogneteshez* – anonim dokumentum, mely egy kereszttség előtt álló személyhez íródott

38. Az Egyháznak a múltban más alternatívái voltak. A Kr. u. 313-ban Konstantin császár által fölkinált alternatíva (elfogadta előbb szabad majd államvallásként a kereszténységet) oda vezetett, hogy a régi Róma bizonyos adminisztratív teendői átkerültek az Egyház kezébe. Ilyen szinten az alternatíváknak világtörténelmi jelentősége és kihatása van. Vajon az Egyház előtt álló mai lehetőségek ugyanilyen történelemformáló erőt hordoznak, vagy csak arról van szó, hogy a különböző alkalmazkodási ajánlatok egyszerűen kényszerítik az Egyházat?

a II. század első felében (Kr. u. kb. 130) – azt állítja, hogy a keresztények nem csupán lojális állampolgárai a birodalomnak, hanem jobb állampolgárok, mint a pogányok. Krisztus tanítása, mondotta a szerző, az isteni akarat részeként igazolja a császár világi hatalmát. (Ugyanezen a véleményen volt Tertullianus, a kiváló egyházatyja.) A keresztények, lett légyen bár kézművesek vagy háziasszonyok, tanítók vagy katonák, teljesítették napi kötelességeiket; általában jobb állampolgárok voltak a pogányoknál, tartózkodtak a bűntől, az erőszaktól, az erkölcstelen cselekedetektől. A lojális magatartások listáját ma is elkészíthetnénk. John Courtney Murray össze is állított egyet, hangsúlyozva, hogy az amerikai demokráciában mennyire összeegyeztethető az állampolgári státusz az Egyházhoz való hűséggel.

Amit a *Levél Diogneteshez* szerzője s az utána következő olvasók nem tudtak elfelejteni, az a keresztények újra meg újra ismétlődő üldözése volt. Az állampolgársággal együtt járó kötelességteljesítést ez nem lohasztotta le bennük, viszont megerősítette annak tudatát, hogy más az Isten országa, és más az embereké. A különbség valósággá lett számukra a tíz nagy római üldöztetés során; az elsőt Néró idejében szenvedték el a Kr. u. I. században, az utolsót Diocletianus és utódai alatt, több mint kétszáz évvel később. A platóni tanítás révén ugyanakkor az is valósággá lett számukra, legalábbis a keresztény elit számára, hogy az ember két világban él: az egyik világ az ideáké, a másik az ideák árnyképeié; az egyik tökéletes és szükségszerű, a másik esetleges és tökéletlen. Ez az egyetemes tanítás és tapasztalat mintha kiveszett volna a modern ember értelméből. Az ő számára csak egy világ van: a mindennapi ambíciók és csalódások általában semleges és értelmetlen emberi világa, melyet „események” tagolnak, s azok véletlenszerűségét kollektív garanciákkal és terápiai intézkedésekkel próbálják korlátozni. Ebben a helyzetben a katolikusok döntő többsége úgy érzi, hogy minden rendben van, és lám, a társadalom nem szólítja fel őket arra, hogy áldozatot mutassanak be

a „császárnak”. Az elmúlt két évtizedben ennek ellenére olyan törvényeket hoztak a nyugati világ illetékes testületei, melyek totálisan ellentétesek a keresztény erkölcsi törvénnyel. Az ókori Róma keresztényei az ilyesféle törvényeket provokációnak tekintették, s akár életük árán is ellenálltak nekik. Ezzel ellenében statisztikai adatok bizonyítják, hogy a „felvilágosult” katolikus, hasonlóan más hitű polgártársaihoz, készségesen elfogadja, hogy a kormány és a civil társadalom testületei a bölcsőtől a koporsóig meghatározzák egész erkölcsi létezését, de azt is természetesnek tartja, hogy az Egyház minél kevesebbet szójjon bele az ő erkölcsi magatartásába saját véleménye és komfortja ellenében. Ez az attitűd épp a fordítottja annak, amit a császárkori Róma korai keresztényei fölmutattak.

Más szóval: az állampolgárság és a hit (a két „ország”) között az összeférhetetlenség széles mezeje húzódik; a keresztény polgár az erkölcs és a viselkedés irányítását illetően csak gazdát cserélt, bár elhiszi, ha azt mondják neki, hogy *most* független az ilyesféle ellenőrzéstől. Nincs tudatában, hogy a törvény és a közerkölcsök szűk korlátok között tartják, és szabadsága nem nagyobb, mint a *Levél Diogneteshez* címzettjéé. Korunk Diognetesétől valóban azt várják el, hogy „felszabadítónak” fogadja el az abortuszt, az elvetélt magzattal való kísérleteket, a homoszexualitással kapcsolatos iskolai oktatást és így tovább. Ezek az erkölcstelen törvények – bizonyos tekintetben nem különböznek a pogány római társadalom törvényeitől – manapság a szociális környezet és a kortársi kultúra értékeinek részét alkotják.³⁹

39. Francis Canavan nemrég ismertette Betty Dodson könyvét, *Sex for One* (lásd Catholic Eye, 1988. március 17.), amely „végső felszabadításként” a maszturbációt ajánlja AIDS-től fenyegetett korunkban. A szexualitás redukciója a maszturbálásra, mondja Canavan, logikus következménye a „liberális teória autonóm személyiségének”, aki az ítélet, akarat és vágy egyetlen forrása.

Feltételezhetnénk, hogy az Egyház, szembesülve a liberális társadalom és önmaga között mutatkozó összeférhetetlenséggel, igyekszik föl kínálni egy olyan alternatív miliőt, amely saját tanításait és értékeit tartalmazza. Úgy tűnik azonban, hogy az Egyházban nincs elegendő inspiráció és akarat, hogy hatalmas tartalékaiból független társadalmi környezetet és kulturális értékrendet hívjon életre. Végül is, különböznek-e a katolikus egyetemek más egyetemektől? Vajon a szemináriumokban kevesebb vulgáris televízió-műsort néznek, mint a laikus közösségi házakban? Az átlag katolikus egydimenziójú erkölcsiséggel nincsen szembeállítva szinte semmi. Különösebb lelkiismeret-furdalás nélkül rábólinthat mindarra, amit Dewey javasol humanista üzenetében, a *Közös hitben* (1934): „Íme előttünk áll minden alkotóeleme egy olyan vallásos hitnek, amely nincs szektákhoz, osztályokhoz és fajokhoz kötve. Tegyük félreérthetetlené és harcossá!”⁴⁰

Figyeljük csak meg, milyen rendíthetetlenül bizonyos Dewey abban, hogy ezek a dogmák megkérdőjelezhetetlenül igazak, s aztán vessük össze ezt a bizonyosságot számos katolikus közéleti személy ingatagságával: milyen könnyedén lemondanak véleményükről, ha azok nem vágnak egybe az el-

40. Egy évvel korábban (1933) Dewey és munkatársai a *Humanista Kiáltványban* foglalták össze az új hit cikkelyeit. 1. A világegyetem önmagától létezik és nem teremtett. 2. A tudomány kimutatja, hogy az emberi értékeknek nincs szükségük természetfölötti szankcionálásra. 3. Minden egyén számára a földi élet a kezdet és a vég. 4. A vallásos érzés a kimagasló egyéneknél fejeződik ki a legtökéletesebben, s azokban a törekvésekben, melyek a társadalmi jólétet célozzák. 5. Az ember maga alkotó és tevékeny hatalom, transzcendens erők nem mozgatója.

fogadott közfilozófiával.⁴¹ A szekuláris humanista Dewey rendíthetetlensége és a katolikusok bizonytalankodása közötti kontrasztból az Egyház egyik lényeges (talán meghatározó) szegmensének irányzata érzékelhető. Egy olyan korban, amikor a „tekintély” kerülendő kifejezés, s gyakorlását szigorúan elítélik, az egyházi vezetők törekvése nem egyéb, mint behódolás a populáris gondolat előtt. Szociológiai szempontból ez a választás rámutat arra, amit a liberális pluralista demokrácia fölkinál: az emberi lelkiismeret és az érvényben lévő, bármilyen, politikai-törvényi formák kényelmes együttélését. Ugyanezt ajánlotta föl a pogány császárimádat is, 2000 évvel ezelőtt. A római társadalom keresztényei azon kísértésnek voltak kitéve, hogy a magisztrátus és a császári képmás előtt bizonyos gesztusokat kellett tenniük, ha el akarták kerülni a börtönt és az üldöztetést. Többségük azonban ellenállt, és legtöbbször maguk a püspökök voltak az ellenállásban példaadók. Napjainkban viszont számosan a könnyebbik út mellett döntenek, és nemcsak az erkölcsi törvénnyel kirívóan ellentétes törvények elfogadását ajánlják, hanem még azt is, hogy kövessük a mindennapi hóbortok széljárását.

Az „A” alternatíva épp ezért nem egyéb, mint úszás az árral, melyet a közvélemény és annak érdekcsoportjai irányítanak. A II. Vatikáni Zsinat után még harminc év sem telt el, s lám, az Egyházat – miután találtak neki egy kényelmes sarkot – átmenetileg még deweyista militáns humanisták is eltűrik, és pedig azért, mert a szekularisták megértették, mint Lenin is a maga idejében, hogy az Egyház befolyását úgy lehet igazán

41. Számos egyházi személy, aki nem fogadja el a marxizmust, amellettt dönt, hogy belép a szabadkőművességbe vagy együttműködik azzal. A szabadkőművesség jelentős hatalmat és befolyást képvisel főként a társadalmi elit körében. Politikai befolyása erős a törvényhozásban, pl. abortusztörvények. A szabadkőművességgel való együttműködést az Egyház tiltja.

meggyöngíteni, ha a feladatot rábízák magára az Egyházra. Az öngyilkosság, úgy tűnik, hatékonyabb a gyilkosságnál. Megtalálván odúját a civil társadalomban, az Egyház alibit igazol, hogy továbbra is megtűrjék. Próbáljunk néhány pillanatképet villantani az Egyház jövőjéről, feltéve, hogy az eddigi ösvényen halad tovább: mivel még mindig hatalmas intézmény, még mindig méltóságteljes ceremóniák színtere, eléggé eklektikussá válhat ahhoz, hogy idegen „kulturális” elemeket fogadjon be rítusába; az is lehet, hogy védett intézmény lesz belőle, egyfajta tiszteletre méltó és komoly akadémia, ahol sürgő-forgó hivatalokban folyik a kutatás, ahol szociális tevékenységet is végeznek mintegy visszafizetés gyanánt a társadalomtól kapott kényelmekért; az is lehet, hogy hívők sejtmagja lesz, akiknek hitvallását értelmetlen, majdnem ezoterikus nyelv és liturgia fejezi ki, melyben lesznek hivatkozások az Egyház létének és alapítójának történeti (inkább antikváriusi buzgalmú) igazolására.

Nézzünk szembe a ténnyel: az „A” alternatíva az Egyház számára a marginalizáció elfogadását jelenti, a lassú eljelentéktelenedést és végül a hanyatlást. Az Egyház nem számíthat többé kedvező miliőre, megbízható szociokulturális környezetre. Nincsenek szilárd intézményes partnerei; a politikai uralom közönyös és rosszindulatú, s a civil társadalmat úgy konstruálták, hogy gyökerében ellentétes az Egyház tanításai-val és tekintélyelvűségével. Ha a kritikusok a múltban elmondhatták, hogy az Egyház túlságosan is partnere lett a politikai hatalomnak, úgy ma elmondhatjuk, hogy az *ecclesia* „szocializálódott”, és a civil társadalom új hatalmi elitjeiben keresi új szövetségeseit. Az igazság az, hogy nemcsak a katolikus Egyház veszítette el civilizációt formáló erejét és dinamikáját, hanem maga a kereszténység is, mint olyan. Nem lobbantja már fel a modern ember képzeletét, nem szövődik bele álmaiba. Leszek Kolakowski, az ex-marxista filozófus tette az alábbi két megállapítást egy interjúban, melyet Mihajlov jugoszláv íróval készített: „Először is, alig hihető, hogy az abszolú-

tum fölfedezése az emberiség vallási hagyományain kívül jelentkezne. Másodszor, nemcsak a kommunista országokra jellemző, de az industrializált nyugati nemzetekre is, hogy az emberek, főként a fiatalok, riadtan és olthatatlan szomjjal keresnek valami olyast, amit a jelen civilizáció nem tud nekik megadni.”⁴²

Olyan kor ez, amelyben az Egyház – jóllehet nem hivatalosan, de legalábbis a gyakorlatban – kitörölte liturgiájából, nyelvéből, szentségi életéből az esztétikai összetevőt, ezáltal zűrzavart keltett a hívekben, arra ösztönözve őket, hogy a modern kultúra hóbotos formáiban keressenek kárpótlást. Ratzinger bíboros az egyházi zenéről szólva megjegyzi, hogy az új kultúrában „a zene irracionális erőket ébreszt fel”, és új öntudatot formál. A liturgiában betöltendő szerepével kapcsolatban Ratzinger azt az észrevételt teszi, hogy új szolidaritást hív életre a „közösségekben,” segíti egy új Isten népe világra jöttét, bár Isten itt valóban magukat az embereket jelenti s a bennük realizálódó történeti energiákat”.⁴³ Kitűnő magyarázat ez, s ráadásul Kolakowski szavait is kiegészíti. A zene, akár az építőművészet, mindig kitűnően jelzi a kor szellemét. Napjainkban mint „forradalmi serkentő” formál öntudatot, és a keresztények hatalmas tömegeit képes meghódítani. Ha a fiatalok „valami mást keresnek, mint amit a jelen helyzet föl kínál”, akkor erre a keresésre az igazi választ nem valamiféle forradalmian serkentő egyházi zene adja, hanem a visszatérés Palestrinához, Bach-hoz, Couprinhez. Hasonlóképpen: civilizációnk fékevesztett szexuális mohóságára a válasz nem a szexuális nevelés és a biztonságos óvszerhasználat, hanem az aszketizmus

42. The New Leader, 1987. szeptember 7.

43. Liturgy and Church Music, Homiletic and Pastoral Review (1986. június).

újratanulása, érvényesítése az erkölcs terén, ha valaha, hát éppen napjainkban!

Az „A” alternatíva itt tárgyalt logikus következményei nem egy új tézisből fakadnak. Megtalálhatók a dekadencia jelenségét vizsgáló valamennyi komoly analízis háttérében, függetlenül attól, hogy a dekadencia hol bukkant fel és mikor. Max Weber megdöbbenő képletbe sűrítette, amikor a „karizma bürokratizációjáról” beszélt. Nos, ez valóban találó kifejezése annak, amint manapság magunk körül tapasztalunk. Ebben a kérdésben nem a megosztottság a vétkes. A történelem súlya, váratlanul, kezd alászállni egy hatalmas intézményre, mint ahogy a napos tájat elborítják a sűrű, szürke felhők. A színekben pompázó rétek, erdők, mezők és virágok elveszítik játékos elevenségüket, s akik az imént még virágokat szedve járták a vidéket, neveket véstek a fába, kapzsi ujjakkal megkaparintva az anyaföldet, most fáradtak, lomposak, kedvetlenek. Intézményekről, birodalmakról szólva, Weber kifejezése, „a bürokratizáció”, telitalálat; mások megcsontosodásnak, tárgyasulásnak, az artériák meszesedésének és hasonlóknak nevezik, többnyire a biológiából vagy pszichológiából kölcsönzött kifejezésekkel. A mi szempontunkból Cicero foglalja össze leginkább a dolog lényegét, amidőn megjegyzi, hogy az áldozatokat bemutató római papok úgy mosolyognak egymásra, mintha bűntársak lennének. Tudták, hogy egy jól honorált papi kollégiumhoz tartoznak, de tudták azt is, hogy szakrális gesztusaik kiüresedtek. Nem csoda, hogy a távol-keleti hitrendszerek be tudtak zúdulni a vákuumba, és az elvesztett vallási jelentés helyét elfoglalták.

Mielőtt szorongató választási kényszerré vált volna, az „A” alternatíva csak annyit jelentett, hogy a század jelentékeny katolikus tudósai a II. Vatikáni Zsinat államcsínyét megelőzően alternatívát kerestek. Ezek a kutatások nem politikai döntések voltak, nem akartak tévedhetetlen válaszokat adni a világból érkező sokféle kihívásra. Céljuk inkább az volt, hogy az Egyházat felkészítsék azokra a nehézségekre, melyek

a kulturális környezet fokozódó szekularizációjából következnek. Végül az alkalmazkodás irányzata kerekedett felül, de a kérdés csak az volt, hogy kik legyenek a dialógus partnerei, és milyen szinten kell alkalmazkodni. Az értelmiségiek nagyjából három kategóriájáról beszélhetünk. Valamennyien a kor érettségét puhatolták, de valójában a válságon túli jövőt latolgatták s azokat a lehetőségeket, melyeket a válság időszaka megenged.

Röviden szólva, az egyik iskola a baloldali tömegmozgalmakkal kereste a történelmi megegyezést, mert bennük látta a történelem fő irányát. Az előd Lamennais abbé volt (az 1820-as és 1830-as években), aki lelkesen ajánlotta a pápaságnak, hogy – amíg nem késő – a munkásosztályt válassza partneréül a forradalom által legyőzött monarchiával és az akkor diadalmaskodó burzsoáziával szemben. Lamennais azt jósolta, hogy a burzsoázia is el fog bukni (liberális ideológiája egyébként ellentmond a krisztusi tanításnak), és akkor a proletariátus válik történelemformáló erővé, igazabb üzenetet hirdetve a világnak. Száz év múltán ez a tézis újból korszerű lett, és olyan papi szószólókra talált, mint Chenu, Montuclard, Congar és egy ideig Jacques Maritain. Mindnyájan hitték, hogy a marxista pártok le fogják körözni az Egyház lassúdad evangelizációját, és ez pozitív fejlemény, merthogy a szegényeknek előbb a kenyeret kell megadni s csak azután a hitet. A munkáspap-mozgalom ennek a meggyőződésnek a terméke volt, és kettős következményét meg lehetett jósolni: Róma elutasította (XII. Pius), ugyanakkor számos pap kilépett a szolgálatból egy kifejezetten kommunista vagy szindikalista harciasság kedvéért.

A második iskola kiemelkedő alakja Karl Rahner, aki nem osztja francia teológus kollégáinak forradalmi hagyományát. Rahner a válságot nem társadalmi-gazdasági jelenségként fogta fel, hanem a hit kríziseként. Modern, tudományos és intellektuálisan bonyolult világunkban a hitet – úgy, ahogyan az Egyház nyújtja – az irányadó és kulturált városi értelmiség

nem tudja többé elfogadni.⁴⁴ Úgy lehet megszólítani őket, ha „anonim keresztényeket” látunk bennük, akiknek létalapjára hat Isten „önközlése”. Legbensőbb szubjektív énjük válaszolni fog, ám ahhoz, hogy ez bekövetkezzék, az Egyháznak először háttérbe kell szorítania a hit objektív tartalmát, és Istent elérhetővé kell tennie a szubjektív kategóriákon keresztül. Istent az én mélységébe kell áttelepíteni, hogy a világgal való legbensőségesebb találkozásaink metszéspontjában vele szembesüljünk. A hit aktusa igazolást nyer, mert az ember lényege és az Isten lényege ugyanaz.⁴⁵

A harmadik iskolát, a zsinat előtt a legbefolyásosabbat (hála a pápai támogatásnak)⁴⁶ – Jacques Maritain képviselte. Azt is mondhatnánk, hogy az „A” alternatíva az ő szellemi gyermeke volt. Maritain a XIX. században született protestáns családból, és mindvégig átitatta a század liberális gondolkodása, amelyben kiváló protestáns és katolikus elmékkel osztozott, úgyhogy áttérése után se okozott neki gondot, hogy a keresz-

44. Karl Rahner a háború utáni Németországban tapasztalta, hogy az értelmiséget a hitleri vétkek okán mekkora bűntudat töltötte el, s mennyire hitelt adott a propagandának, hogy az Egyház a náci rezsimnek csendes bűntársa volt. Francia kollégáikkal ellentétben ezeknek az értelmiségieknek nagyobb része nem vonzódott a marxizmus-hoz, amely Németország másik felében túlságosan is tapasztalható közelségben volt hozzájuk, s mégis kényszerűt éreztek arra, hogy a hit és a nemzet háború előtti ideáljait megtagadják.

45. E rövid összefoglalásból is nyilvánvaló, hogy Rahnert főként Heidegger és Rudolf Bultmann gondolatai inspirálták.

46. Amint a hit és a doktrína objektíve meggyengül, a pápák egyéni filozófiája kerül előtérbe, illetve az, hogy milyen irányzatokat követnek. XII. Pius még szigorú tomista, VI. Pál azonban már Jacques Maritain rajongó tanítványa, míg II. János Pál szellemi érdeklődését a fenomenológia és a perszonalizmus mesterei (főként Max Scheeler) inspirálták.

tény-liberális szintézis kimunkálásán dolgozzék.⁴⁷ E szintézis elfogadja a demokratikus társadalom definíciója szerinti közjót – Maritain szerint az evangéliumok örökségét! – bármilyenű vallási kiegészítés nélkül. (Lásd Az emberi jogok és a természeti törvény c. munkáját.) Rögzíti az örömdetes tény, hogy egy ilyen társadalomban a keresztények békében élhetnek valásukkal. Itt jegyezzük meg, mennyire más a korai XIX. század világi katolikusainak fölfogása (Chateaubriand, Tocqueville, Lord Acton). A demokratikus éra küszöbén kifejezték reményüket, hogy a katolicizmus, melyen ők az Egyház doktrínáját s annak erkölcsi és kulturális következményeit értették, az új társadalomnak is meghatározó és aktív eleme marad, különben fennáll a kockázat, hogy a társadalmat – a liberális és relativista énközpontúságtól inspirálva – szétbomlasztják az egyéni és csoportérdekek. Azt bizonygatták, hogy a tekintélynek, (amely egy demokráciában nem politikai, hanem vallási természetű) meg kell őriznie jelentőségét, mert ellensúlyozza a kezdeti szakasz centrifugális jelenségeit és a későbbi totalitarizmust.⁴⁸

Maritain másként látta. A második világháború éveiben, amikor amerikai egyetemeken tanított (Chicago, Notre-Dame, Princeton), fölállított egy egyenletet a demokratikus rezsim és az Egyház között, mely utóbbi azért tud fölmutatni egy politikai közösség számára elfogadható s az eszményit leginkább megközelítő keresztény életformát, mert nem terheli többé történelmi felelősség. Így aztán az 1940-es években és az 50-es évek elején úgy vélte, hogy a modern demokratikus rezsim

47. Körülbelül 15 évig tartott, amíg az újdonsült konvertita kialakította jobboldali eszméit, többek között a Három reformer c. munkájában, amely Luther, Descartes és Rousseau kritikáját nyújtja.

48. Jegyezzük meg, hogy a liberális-pluralista demokráciát illető viszonylagos optimizmusban nem osztozott IX. és X. Pius.

kellőképpen garantálni fogja a keresztény vallás félig nyilvános, illetve privát működését. Tulajdonképpen garantálnia sem kell, hiszen a demokrácia alapvetően keresztény eredetű. E következtetésből világosan kitűnik, hogy Maritain visszatért gondolkodásának protestáns háttéréhez. Nem kívánjuk itt megvitatni Maritain nézeteit, például „az integrált humanizmust”. Elég, ha megjegyezzük, hogy az említett Három reformerben (1925) azért bírálta élesen Luthert, Descartes-ot és Rousseau-t, mert demokratikus eszméket vezettek be a filozófiai és vallási gondolkodásba s ez által a politikába.

Jellegzetes képviselőiken keresztül – Chenu, Rahner, Maritain – három kategóriát vizsgáltunk.⁴⁹ Közös tartalmuk abban áll, hogy a világhoz, illetve a világi filozófiákhoz való alkalmazkodás valamely formáját javasolják: alkalmazkodást a szocialista baloldalhoz, a demokratikus liberalizmushoz s olyan divatos nézetrendszerekhez, mint az egzisztencializmus és a panteizmus. Magától értetődőnek veszik,⁵⁰ hogy Róma világszemlélete túlságosan kimerült: nem tud már gondolatokra és tettekre ösztönözni, s éppen ezért a katolicizmus – politikájában, kultúrájában, a világhoz való viszonyában – nem tehet mást, mint valamiképpen mozdulatlanul jelen marad, s legfőbb próbája esetenként visszafogni a világias magatartásfor-

49. Teilhard de Chardin filozófiája még radikálisabban szakít a hagyományos katolikus doktrínával, bár visszatekintve inkább a modernista elhajlást képviseli. Teilhard elismerte, hogy „új hajtást akar beoltani az öreg római törzsbe”. Az evolúciós elmélettel tökéletes összhangban, a szuper-ember és a szuper-Krisztus, egyik a másikat feltételezve, találkozik az Omega-pontban. Teilhard fantazmagóriái korunkra éppoly erővel hatnak, mint Rahner szubjektívizmusa vagy Maritain szakralizált demokráciája.

50. Karl Rahner csak néhány évvel ezelőtt hunyt el; követőinek nem volt idejük, hogy gondolatait árnyalják. Henri de Lubac azonban már régen felismerte saját modernista tévedéseit, Maritain utolsó könyve pedig, A garonne-i paraszt, kigúnyolja a modernistákat, többek között Teilhardot. A könyv felér egy részleges önbírálattal.

mák szélsőségeit. Tegyük hozzá: nem egyöntetű álláspontból van szó; a jóváhagyás mellett bírálatokkal, a doktrinális alapok megerősítésével is találkozunk. Példaként említettem már a biogenetikai manipulációk ellen fellépő *Humanae vitae* enciklikát (1968) és az *Instrukciókat* (1987). Megemlíthetjük Mgr. Ratzinger támadását a millenarista-utópikus ideológia ellen és a *Monitumot* (1962), amely Teilhard de Chardinnek az ortodox tanítástól gyökerében eltérő hipotéziseit utasítja el. Chardin az evolúció hajtását akarta beoltani a régi római törzsbe, de csak odáig jutott, hogy elfantáziált az Omega-pontba érkező „szuper-Krisztus” és a „szuper-emberiség” találkozásán.

Általánosságban azonban elmondhatjuk, hogy korunk Egyháza a világ mozdonyához óhajtja csatolni vasúti kocsiját. A modern ideológiát közismert teljesítményei fűtik – a technológia, az egészségügyi ellátás, krónikus társadalmi betegségek leküzdése –, és meg van győződve arról, hogy az emberiség elérte az óhajtott végállomást, s most már csak annyi a teendő, hogy megoldjunk néhány apróságot. Ahol a természetes emberi okosság kevés, vagy ahol a tudomány józan beszédét eddig nem engedték megszólalni, ott majd segít a társadalomtudomány, a pszichológia, megoldást hoznak a pszichotechnikák stb., hiszen végtére is minden technológia kérdése csupán.

Doktrinálisan és hivatalosan az Egyház nem ért egyet ezzel a túlfűtött magabiztossággal. A különös mégis az, hogy – bár századról századra tanúja volt a fennhéjázó emberi önelégültségnek – most mégsem képes annak alaptalanságára rámutatni. Mivel az igazság nincsen újra megerősítve – sem a hitelvekben, sem a kultúrában –, számos katolikust elkápráztatnak az újdonságok, és követik a társadalom ideológiájának útmutatását. A végső igazság szélviharaitól kívülről és belülről egyaránt ostromlott Róma abban reménykedik, hogy mintegy észrevétlen marad, s nem hívja föl a figyelmet állítólagos „stagnálására”, „korszerűtlen dogmatizmusára”, „szexizmusára”, miegyebekre.

Ratzinger bíboros, talán akaratlanul, az „A” alternatíva kérdését érinti, amidőn *Riportjában* kifejti a felszabadítás teológiájának problémáját. A felszínen a plébániák és különféle katolikus csoportok helyzetét vitatja s megemlíti, hogy ami hajdanán a *sensus fidei* és a *magisterium* volt – vagyis a hit szabályokba foglalásának folyamata –, az napjainkban úgy jelenik meg, hogy a közösség megérti és értelmezi a Szentírást. A protestantizmus hatása nyilvánvaló: saját élményei alapján maga a közösség interpretálja az eseményeket, és saját értelmezése szerint alakítja ki vallásgyakorlatát. Felmerül a kérdés: amit Ratzinger elmond, az vajon nem ugyancsak egyfajta „felszabadítás-teológia”? Egyre nehezebb megállapítani, hogy a többnyire keresztény-marxista lobogó alá sereglett dél-amerikai papok és püspökök felszabadítás-teológiája miben különbözik azoktól az egyéb teológiáktól, melyeket Dél-Amerikán kívüli országokban számos helyütt tanítanak: egyházmegyékben, szemináriumokban, egyetemeken, és persze, ontják őket a katolikus publikációk. Más szóval: a felszabadítás-teológia mostanság hallgatolagos felhatalmazást nyert, hogy heterodoxiát taníthasson, s amit tanít, azt a gyakorlatba át is ültethesse. A „szeress és tégy amit akarsz!” valamikor egyértelmű üzenet volt, mivel szereteten Krisztus szeretetét értették. Manapság azonban a „szeretet” jelentheti azt is, hogy az ember gerillaháborúban fegyvert használ, hogy szodomita, hogy otromba „miséket” kreál a hecc kedvéért, hogy elveteti gyermekét, hisz a nőnek joga van saját testéhez.

Az Egyház soraiban tapasztalható zűrzavar az egyházak közötti kapcsolatok szintjén is föllelhető. „Egyre inkább előtérbe kerülni látszik egyfajta ökumenikus dogma” – jegyzi meg Ratzinger az újraegyesítést célzó katolikus–anglikán dialógus kapcsán. Említettük már az előző fejezetben, hogy az ökumenizmus divatja az Egyház gyengeségének jele. Elfogadja, hogy a liberális-pluralista kordivat szerint mindenféle gondolkodásnak és cselekvésnek hálózatok, állandó információcserék és cukormáz-jótekonysági egyletek formáiban kell megjelennie. Az óhaj-

tott végcél, úgy tűnik, egy magasabb, planetáris egységben való feloldódás. A Krisztusban létrejövő egység természetesen kívánatos, és korokon át olyan kiválóságok küzdöttek érte, mint Nicolaus Cusanus, Bossuet püspök és a filozófus Leibniz. A jelenlegi helyzetben viszont a Vatikán párbeszédre hívó ökumenikus ajánlataiból az alkalmatlanság érzete olvasható ki, s a mély belső bizonytalanság, melyet elterelő hadmozdulatokkal igyekeznek palástolni – mintha Róma tetteit csak az tudná hitelesíteni, hogy a világ vallásai támogatják, mintha a divatos nemzetközi formulák átvételével (Egyesült Nemzetek, Unesco, Unicef, OAS, OAF stb.) megnyílna a lehetőség, hogy létrejöjjön egy „egyesült vallási szervezet”. Igaz, Ratzinger elutasította ezeket a törekvéseket: „Jézus nem azt akarta, hogy katolikus lobbyt alapítson egy kozmopolita nyilvános vitakörben.”⁵¹ És hozzátette, hogy az ökumenikus törekvések eredménye bizonytalan, mert ha a lényegét tekintjük, markánsan megmaradnak a különbségek. Újabb ok arra, hogy sajnálkozzunk azon az összejövetelen, melyet Assisiben tartottak (1986. október 12.), amidőn a világ számtalan hitfelekezetének vezetőit összehívták (az amerikai kigyóbüvölőktől a taoista boncokig), hogy imádkozzanak a világ-békéért. (Az összejövetelt a következő évben Kyotóban, majd Oxfordban megismételték.) Vajon e találkozók, tűnődik az ember, egy komolytalan és felületes barátkozás akciói lennének, vagy kísérletek arra, hogy összehívjanak egy alkotmányozó nemzetgyűlést, ahol megalkotják az „egyesült vallások” megszervezésének chartáját.

Mindazonáltal van az ökumenizmusnak egy másik aspektusa is. Nem egyszerűen a többi egyházat szólítja meg, hanem inkább tükörképe annak, hogy miként bátorítják a pluralizmust az Egyházon belül. Az ökumenikus párbeszéd azt az üzenetet szállítja a türelmetlenkedő katolikus fülekbe, hogy minden vé-

51. Joseph Ratzinger: *Eglise, oecumenisme et politique* (Paris, Fayard, 1987), 125. oldal.

lemény előtt nyitva áll a platform, minden viselkedés és életstílus egyenértékű. Vigyük tovább ezt a gondolatsort, s máris odajutunk, hogy a modern demokrácia mintájára alakul át gyökeresen Róma struktúrája: a platform, miután az emberek hozzászoktak, állandósul; aztán következnek a választott képviselők, a rendszeres tanácskozások s végül a szavazás. A világvallás sosem fog a világra jönni – már magzatállapotában szektákra hullna szét –, csak éppen Róma doktrínáját és struktúráját sikerülne lerombolnia.

Annak ellenére, hogy Ratzinger bíboros megnyugtató kijelentései elutasítják a „kozopolita nyilvános vitakört”, a Katolikus Egyház prominens vezetőinek gondolkodásában két dolog összekapcsolódik: 1. a vallási egység pozitív valami, 2. Rómának oroszlánrészt kell vállalnia a konszenzus megteremtésében. Tény, hogy az elmúlt két évtizedben Róma számos olyan követelésnek engedett, melyek évszázadokon át lármáztak bebocsátásért falai alatt. Az „A” alternatíva épp ezért mintegy kárpótlás azok számára, akik az Egyházzal szemben támasztott heterodox igényeik szerint kerültek fel koronként a terjedelmes listára: hírhedett eretnekségek, amelyek most fölkészültek az összehangolt offenzívára. Yves Congar kifejezése, az „Egyház Októberi Forradalmának” nevezvén a II. Vatikáni Zsinatot, összesűríti az utóbbi események menetét: indulásként a struktúrát fölfeszegetik azok a destruktív erők, amelyek a fájdalomcsillapító programok hatása miatt látensek maradnak (még a zsinat, a „liturgikus reformok”, az „aggiornamento” előtt). Amikor a tekintély önmagába vetett hite megrendül, az ellenséges csoportok agresszív reformerekké válnak. Némelyikük faltörő kossá alakul át (püspök-lobbyk, teológus-klikkek és progresszív újságírók a zsinat alatt és után); a propaganda fegyvereivel manipulálva elhitetik, hogy melyek a domináns események. A mérsékelt püspökök korábbi többségét (mint rendszerint a csendes többséget) megfélemlíti saját csöndje és az ebből fakadó elszige-

teltség érzése, s előbb kalauz nélkül maradt tömeg, utóbb üldözött kisebbség lesz belőlük.⁵²

Az „A” alternatíva az alkalmazkodás programjának megvalósításához vezet. Magát a programot nevezhetnénk forradalmi-nak is, amely azonban rejtve marad, és a társadalom (vagy az Egyház) szövetén keresztül fejt ki hatását azáltal, hogy céljának megfelelően átalakítja az intézményeket.⁵³ Azokat, akik a civil társadalom ellen láznak, egyszerűen megvásárolják. Keresztülvihető stratégia ez, s azt is mondhatnánk, hogy egyaránt szolgálja a társadalom és az ellene fölkelők érdekeit. Az előbbi hatalmas tőkével rendelkezik, amelynek segítségével finanszírozni tudja a lázadás első szakaszait, s nem csupán pénzbeli megvesztegetéssel, hanem a szociokultúrában való jelentős részesedés által. A zendülők megkapják szubvenciójukat abban a formában is, hogy megnyílnak előttük a nyilvánossági fórumok (megjelenhetnek a médiákban, az egyetemeken, alapítványi segélyekhez jutnak), s épp azzal a társadalommal kezdenek egyfajta szimbiózisban élni, amelyet fel akarnak forgatni. Így aztán – ellentétben a klasszikus folyamattal – a forradalomnak nem kell energiáit a tömegekre pazarolnia, a társadalmat pedig megkíméli a fegyveres erőszak megrázkódtatásaitól. Az eredmény megközelítőleg ugyanaz, ámbár csak hosszú távon; egy egész nemzedéknek jut a sors, hogy nem válik áldozattá, csak szemlélővé.

Az Egyházra alkalmazva mindez azt jelenti, hogy a civil társadalom módszereit utánzó alkalmazkodási politika a háború utáni burzsoázián keresztül hatol be az Egyházba. E burzsoá-

52. A püspökök egy csoportja – közülük sokan a misszionárius területekről – nem kötelezte el magát a „palotaforradalomnak”. Az ő szemükben, hozzászokva a valódi emberi nyomorúság látványához, a zsinat olyan kérdéseken vitatkozott, amelyek szolgálatuk dimenziójában súlytalanok.

53. Ez az, amire Helmut Schelsky azt mondta: „hosszú menetelés az intézményeken keresztül”. A jelenség különösen igaz saját országára, amelyben nem törtek ki olyan „események”, mint a franciáknál 1968 májusában, amikor de Gaulle-t megbuktatták.

zia „raison d'être”-je és önazonosság-tudata már nem elsősorban gazdasági, hanem inkább kulturális háttérű. Ebben az összefüggésben a kultúra életstílust jelent, amely semmi más korlátozást nem ismer el, csak azt, amit a divat parancsol ennek a gyökértelen és hagyományt elutasító osztálynak; semmi sem számít, csak a pillanat vágyai és szeszélyei, a mindennapi életben és a világszemléletben egyaránt. Észak-Amerika és Európa hedonista felső-burzsoáziája ez, amelyre Ratzinger utalt a *Riportban*; egy új társadalmi osztály, amely büszke arra, hogy a vallást és az erkölcsöt éppúgy elutasítja, mint bárminemű emberi korlátozást. Egyenlőségelvű világunkban e láthatatlan és álcázott elit lett a kultúra hangadója. Ízlését, igényeit tükrözik a médiumok, a komfortra és gyönyörökre specializálódott magazinok s szintúgy az iskolai tantervek. Ahhoz, hogy különböző üzleti vállalkozások, intellektuális és művészeti mozgalmak sikert érjenek el, előbb el kell nyerniük ennek az osztálynak tüzetes vizsgálatokkal megelőzött jóváhagyását. Ez az osztály ellenőrzi a nyilvánosság sugárútjait; a politikában, a szellemi életben nélküle nincs karrier.

Mármost, mint a vezető osztályok mindenhol a történelemben, az új-hedonista burzsoázia a hatalomra és a kultúrára összpontosítja erőfeszítéseit; az egyik feltételezi a másikat. A „régis vallás” nem vonzza. Ez az osztály valójában saját erkölcsi mércéihez ragaszkodik, és az Egyházakat arra kényszeríti, hogy új irányvonalakat hirdessenek, érvénytelenítsék a régiakat, s hagyják azokat feledésbe merülni. Egy összehasonlító elemzés ki tudná mutatni, hogy 1000 körül – ekkor még nem léptek színre az erős pápák, a nagyhatású kolduló rendek, s még nem fejlődtek ki a városok – a születő és izmosodó feudális társadalomnak hasonló ambíciói voltak: ráerőltetni saját erkölceit és szemléletét az Egyházra.⁵⁴ A különbség az volt,

54. Még a legerkölcstelenebb, istenkáromló és bujálkodó fővezérek is akartak templomokat, monostorokat építeni és adományozni, és síremlékeket a szenteknek, hogy biztosítsák lelki békéjüket és üdvös-

hogy a feudális társadalom szakrális jellege a kereszténységtől függött, annak hitétől és dogmáitól, míg a modern civil társadalom jellegéből adódóan megengedheti magának, hogy az Egyházat ugyan megtűrje, de a természetfölötti igényt ne integrálja a maga intellektuális szemléletébe. Ezért képes az új-burzsoázia kulturálisan zsarolni az Egyházat: liturgikus és doktrinális változtatásokra készíti, holott maga csak abban érdekelt, hogy a szexuális és általános erkölcsi tilalmakat eltüntesse. Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy egyfajta *intellektuális magisterium*ként kíván működni, egyenlő távolságban a múlt század szigorú, voltaireiánus és darwinista hitetlenségétől s a hagyományos monoteizmustól.

Ez a hedonizmussal telített új-burzsoá erőszakosság mindenestre nem menti fel az Egyházat, hiszen maga is alkalmazkodni óhajt; s a „korszerűsítés” fogalmában – három évtizeddel korábban – épp ez az óhaj találta meg kifejezését. Jóllehet a katolikus burzsoázia új jelenség az Egyesült Államokban (prise de conscience-át csak Kennedy elnökségétől és Spellmann bíboros globális tevékenységétől lehet számítani), a világ más tájain viszont – Dél-Amerikában, Európában – nagyon is régi. Rómának ezért tudnia kellett volna, hogyan kezelje a „lázadást”, eltekintve attól, hogy rá magára is hatással van a „new age”; Róma is ünnepelte, amit az 1960-as évek ünnepelt: a gyarmatok felszámolásán keresztül megvalósuló világegyeséget, kultikus figurák leleplezését, legyen az Sztálin vagy XII. Pius, a globális demokrácia kilátásait, a háború utáni jólétet és magának a zsinatnak összehívását. Az egyházi vezetőket elvakította a planetáris „new deal” perspektívája, és engedtek értelmiségüknek, mely zavarosan és szünet nélkül követelte a minden vélemény és magatartás iránt türelmes demokrati-

ségüket. Hatalmas fegyvert adott ez az Egyház kezébe. Lásd Georges Duby ragyogó könyvét, William Marshall: *The Flower of Chivalry* (New York, Pantheon Books, 1986).

kus Egyházat, Luther és Galilei rehabilitációját, az ökumenizmus megerősítését a múltra vonatkoztatva is.⁵⁵ Ezen a ponton már értelmetlenség lett volna megálljt mondani. Miért lenne szükség a lelkiismeretnek parancsolgató „tévedhetetlen magisteriumra”, kérdezte néhány amerikai katolikus az aktivista kisebbségből, amikor országunkban csak választott tisztségviselőknek engedelmeskedünk, akik szabályos időközönként cserélődnek, és hatalmuk egyébként is korlátozott? Miért ne lehetnének szabadok a teológusok, kérdé e testület néhány tagja, hogy fölállíthassák saját magisteriumukat, amely tekintélyben az Egyházzal egyenrangú? Nekünk, akik „Isten népe” vagyunk, miért kéne elfogadnunk „engedélyezett” erkölcsi törvényeket, amikor a demokrácia kora elvetett mindenféle tabut? És így tovább, és így tovább... Rómának szembe kell néznie a kihívásokkal, melyek követelik a papi nősülést, a nemi élet kilengéseit és a fantázia-miséket.

Ezekből a követelésekből – mindig egy agresszív kisebbség harsogja őket, később bizonytalanul visszhangozza a sokaság, és reagál rájuk a média – két dologra lehet következtetni: először is arra, hogy az ágostoni „két ország” megkülönböztetése elhalványult az emberek lelkében, másodsor pedig arra, hogy a katolikus értelmiségiek és teológusok tisztában vannak az-
zal, hogy Róma tekintélye meggyengült. Az indítókok mindkét esetben ugyanaz: a társadalom által követett ideológiai sémák nem ismernek el semmiféle transzcendenciát vagy intézményt, mely képviseli azt, nem ismernek semmi más tekintélyt, csak a pluralista struktúrát. Rómának tudnia kellene, hogyan kezelje ezt a szituációt, mert az igények, amelyekkel szembe kell néznie, csupán új változatai egy ősi tiltakozásnak ama keresztény

55. A zsinat által gerjesztett ál-lelkesedés légkörében P. Sheerin pálos atya egy zsidó összejövetelen azt javasolta, hogy az Ótestamentum megnevezésből ki kell venni az „ó”-t, mert az sértő kifejezés! Sheerin beszélgetőpartnerei felháborodottan utasították el ezt a 60-as évekre oly jellemző, állítólag jóakarató gesztust.

parancs ellen, mely meghagyja, hogy két világban kell élnünk: egy szellemiben és egy politikaiban. Számos katolikus mintha elfeledte volna, hogy vallásának pontosan ez az egyik sarkalatos pontja: Krisztus parancsa Istenről és a Császárról. Tulajdonképpen ez biztosítja mindkettő szabadságát, s velük együtt az állampolgár-hívőét is. A XIX. század katolikus gondolkodói úgy vélték: mivel a modern demokrácia másként van strukturalva, mint a hagyományos társadalom, épp ezért nagyobb szüksége van a tekintélyre, amely többek között megvédi a politikai többségek zsarnokságától és a gyámkodó államtól, amely hajlamos az önkényre. Ezeknek az evidenciáknak ellenére – természetesen elfogadhatatlanok a liberális-pluralista társadalom számára – e kortárs dráma szereplői és nézői nem ismerik föl a tényt, hogy a jelenlegi szituáció az Egyházat nem szellemi működésbe lendíti, hanem megbénítja.⁵⁶ Sok más intézménnyel ellentétben, a tűzoltóságoktól az árvaházakig, az üzleti vállalkozásoktól a sportklubokig, egyedül az Egyház írt alá egy láthatatlan szerződést a civil társadalommal, mely szerint: 1. köteles eredeti küldetésével szembeszegülve korlátozásokat vennie magára, 2. köteles eltérni, hogy saját tagjai, beleértve az egyházi személyeket is, előírásait és tanításait föl-rúgják. Képtelenség lenne megállapítani, hogy ez az önkorlátozás és tolerancia mennyiben a civil társadalom befolyásának

56. Az amerikai konzervatívok, akik engedelmes katolikusok akarnak maradni, rendszeresen kifogásolják a pápai enciklikákat (pl. a *Sollicitudo Rei Socialis*-t, 1988), amelyek bírálják a kapitalista gazdaság szellemét. Feledik, hogy egyrészt az Egyháznak doktrinális és történeti affinitása van a korporativizmushoz – melyet olykor tévesen a szocializmussal azonosítanak –, másrészt nem szentesít individualista rendszereket. Épp ez az egyik útközőpont az Egyház és a kizárólagosan materialista értékelvű modern civil társadalom között. A gazdasági hatékonyság nem lehet centrális érték az Egyház szociális doktrínájában; a totális kapitalizmus, mivel minden megoldást a piaci erőkre bíz, ellentmond a szubszidiaritás elvének, amelyet a konzervatívok, legalábbis színleg, oly nagy becsben tartanak.

produktuma, s mennyiben az Egyház tekintélye sorvadásának eredménye. Valószínűleg korrelációról van szó: mennél nyitottabb az Egyház a civil társadalom elitjei, médiája, értékei és kultúrája felé, annál kevesebb tekintélyt birtokol, illetve képes gyakorolni. Íme, egy végzetes és öngyorsuló spirál!

Amit a dán filozófus, Søren Kierkegaard 140 évvel ezelőtt a dán lutheránus egyház szekularizációjáról és bürokratizációjáról leírt – nevezetesen annak önkorlátozásáról, tekintélyvesztéséről s a papok dezertálásáról –, az ma megdöbbenően időszerű. „Korunk szerencsétlensége... az engedetlenség, a hajlandóság hiánya az engedelmességre. És az ember becsapja magát és másokat, ha azt akarja képzelteni velünk, hogy ennek oka a kétely. Nem, az ok: az engedelmesség megtagadása. Nem a vallási igazságban való kétely, hanem a vallási tekintéllyel szembeni engedelem megtagadása az, ami szerencsétlenségünkben a vétek és szerencsétlenségünk oka. Korunk vallási zűrzavarának titka: az engedetlenség.”⁵⁷ Érdekes, hogy Kierkegaard olyan időszakban írta ezt, amikor a protestantizmus, hitének erejében meggyengülve éppen idomulóban volt a századközép liberalizmusához, amely aztán később utat nyitott a vallási szocializmusnak. A dán filozófus által említett tünetek kétségbevonhatatlanul megegyeznek a mai katolikus Egyházban tapasztalható tünetekkel. Világosan látta: az engedelmesség hanyatlásának oka nem a becsületes kétely, hanem a közöny egy, a hitet megtestesítő struktúra iránt, és a kísértés, mely dacra hív a magára hagyott tekintéllyel szemben. Esszéjében később megjegyzi (103-104. oldal), hogy amidőn a kereszténység megszűnik paradoxon⁵⁸ és ellentmondás lenni a

57. Søren Kierkegaard, *On Authority and Revelation: The Book on Adler, or a Cycle of Ethico-Religious Essays* (Princeton U. Press, 1955), p. XVIII.

58. A paradoxon Kierkegaard számára igen gazdag fogalom. Mindenekelőtt Ábrahám paradoxonát jelenti: kész föláldozni Izsákot Isten parancsára, aki, végtére is, kegyetlen játékot űz. Ebből adódik, hogy a kereszténység is paradoxon.

világ számára, „visszamagyarázódik” az etikaiba, ebbe az egyszerűbb és könnyedén szubjektivizálható fogalomba. Ekkor az apostolokat, és magát Krisztust is, „zseniknek” tekintik, s már nem szenteknek, illetve Istennek. A zseni csak „nagyobb elme”, míg a szent az emberek között paradoxon a világ számára. Amikor ez a „visszamagyarázás az etikaiba” megtörténik, következtet Kierkegaard, akkor ideje azt mondani: „jó éjt, kereszténység”. Épp e Kierkegaard által ironizált „etikai” az, ami megfelelője a ma „etikai humanizmusának”, e kifejezésnek, melyben az első tag fölhívítja a másodikat. Még egy lépés: és a társadalom vallása a „szekuláris humanizmus” lesz.

Végső elemzésben elmondhatjuk, hogy az Egyház alkalmazkodását a liberális-szekuláris társadalomhoz két dolog motiválja: egyrészt a késő XIX. század modernista mozgalma (beleértve annak az Egyesült Államokba átültetett változatát), másrészt különféle egyéb mozgalmak, amelyek a „zsinati” Egyházban egyfajta „alkotmányozó nemzetgyűlés” magját alkották. Régen lemondtak már arról az ideáról, hogy a civil társadalmat „megtérítsék”, hiszen olyasmi ez, amit gondosan száműztek a civil társadalommal kötött hallgatólagos szerződésből. Az egyházi vezetőket sokkal szerényebb ambíció lelkesíti: Maritain javaslata alapján békés együttélés a demokratikus-pluralista társadalommal, amelytől pusztán annyit várnak, hogy garantálja az Egyháznak a tisztas öregkort, amely nincs megterhelve tennivalókkal. Ratzinger bíboros így fogalmazza meg ezt az elvárást: hajdanán létezett egy európai alapokon nyugvó, legitim értékpluralitás; helyét mára átvette egy olyan túlhajtott pluralizmus, amelyben az erkölcsi fundamentumot, a szentséget, az Isten iránti tiszteletet nem tekintik többé közösségi értékeknek. Ha ezeknek az értékeknek kapcsán csak a puszta óhajítás merül fel, hogy ti. visszakerülhessenek a nyilvánosság szintjén az erkölcsiségbe és a törvénybe, máris elutasítják mint olyasmit, ami sérti a „toleranciát”, más szóval: fenyegetés az Egyház részéről. Mindazonáltal, folytatja Ratzinger, a demokráciának meg kellene értenie, hogy saját

léte forog kockán, mert a pluralizmus monizmussá alakul át, s az út vége a totalitarianizmus. A megoldás abban áll, vonja le a következtetést, hogy visszatérünk a demokrácia görög-keresztény gyökereihez, elutasítjuk az ateista dogmát, és újból elfogadjuk Istent, mint a közösségi étosz alapját.⁵⁹

Említettük már, hogy Ratzinger elgondolása, mely egyúttal a Vatikán hivatalos álláspontja, az Egyháznak ugyanolyan szerepet jelöl ki a modern társadalomban, mint Maritain. Csak azért látszik másnak, mert a két férfiút elválasztó fél évszázad során a civil társadalom óriási haladást tett világnézetének kiteljesítésében. Maritain idejében a zsinat előtti Egyházat még olyannak tekintették, mint aki megengedheti magának, hogy ha nem is békét, de hosszú lejáratú fegyverszünetet kössön a világgal. Ratzinger zsinat utáni *fin de siècle*-je abban a helyzetben van, hogy nem a fegyverszünet feltételeit diktálja, hanem a pusztá elfogadhatóságait. Miért érezné hát a diadalmas civil társadalom, hogy fenyegeti a jövő? Miért kéne a demokráciának állítólagos görög-keresztény gyökereihez visszatérnie, s az ateista dogmát megtagadnia, amikor az ateizmus, a szekuláris humanizmus köntösében (lásd Dewey programját!) egyik alkotóeleme saját ideológiájának? Csak húsz esztendő múlt el, és meghazudtolódott a Maritainhez, John Courtney Murrayhez, VI. Pálhoz hasonló férfiúk optimizmusa, és a liberális civil társadalom mentalitása és gyakorlata megközelíti a pogány császárkori Rómaét, legalábbis a vallás tekintetében. A társadalom és a keresztény vallás összeférhetősége itt a nyilvánvaló kérdés!

Még a világosan gondolkodó katolikus vezetők is elfelejtik – a realitásérzéknek ez a hiánya magyarázza kínos helyzetüket és habozásukat –, hogy győztes szervezetek nem bocsátkoznak párbeszédbe, nem kötnek kompromisszumot. Az Egyház sem tette ezt, amikor az *ecclesia triumphans* hírében állt; az állam se

59. Ratzinger: *Eglise*, pp. 298., 308.

tette, amikor hatalmas volt; a civil társadalom pedig most utasítja vissza, hogy a konszenzusok útjára lépjen. A modern időkben a politikai társadalom és a közpolitika azon az erőfeszítésen alapul, hogy mivel nincsen igazság, egyetlen résztvevő sem igényelheti annak birtoklását. (Látni kellene, mennyire ódzkodnak egyes egyetemi tanárok, hogy kategorikus kijelentéseket kockáztassanak meg!) A politikai pártok például nem mondják azt, hogy ők kínálnák az „igazi választékot”; bizalmuk alapja a rotációs rendszer, amelyen keresztül az alternatív párt – ő sem állítja, hogy igaza volna – kormányra kerül. A jó és a rossz szóba sem jöhet; a változás szabálya határozza meg, hogyan működik a modern társadalom; mindenestre ellentétéként annak, ahogyan az Egyház működik. Georges Bernanos értette meg legjobban az Egyház feladatát, amikor az *Egy falusi plébános naplójában* az idős torcy-i plébánost beszélgeti, aki ezekkel a szavakkal tanítja fiatal és tapasztalatlan kollégáját: „A mi szegény világunk olyan, mint Jób atyánk, aki ott ül a szemétdombon, sebbel és fekélyel borítva. Ha sőt hintenek a sebre, az éget. De a rothadást is megakadályozza... Figyeld meg, hogy bennünket, papokat, nemigen szeretnek. Nem is igazán fontos, hogy szeressenek. A fontos az, hogy tiszteljenek, mert a legelső dolog, amire az Egyháznak szüksége van, az a rend. Rendetlenség mindig van; nektek, papoknak, mint a háziasszonyoknak, az a dolgotok, hogy könyörtelenül rendet csináljatok. Csak semmi illúzió: amit nappal elvégeztél, azt éjszaka az ördög szétdúlja. Az éjszaka az övé.”⁶⁰ Ma pedig a nappal jó része is, mert – mintha az orvos diagnózisa s a próféta jövőbelátása mondatná Bernanossal – az Egyház évtizedekkel ezelőtt feladta realizmusát, és azt hiszi, hogyha odakint az alkalmazkodást hirdeti, idebent pedig a fegyelem meglazítását, akkor Belzebub magába száll és csöndes beszélgetőtárs lesz belőle.

60. Georges Bernanos: Egy falusi plébános naplója (Szent István Társulat, 1985), 12. oldal.

Alternatíva „B”

Ratzinger bíboros azzal kezdi legújabb könyvét,⁶¹ hogy dicsőítve idézi fel Romano Guardini háború utáni örvendezését: „Beláthatatlan esemény történt: az Egyház felébred az emberek lelkében!” Úgy látszik, legalábbis ha az ember hisz Guardininek és Ratzingernek, hogy 1945 előtt, évszázadokon át, sőt a kereszténység kezdete óta, az Egyház csak zordon arcát mutatta, csökönyösen ragaszkodott a dogmákhoz és a külsőségekhez, míg a II. Vatikáni Zsinatban kulmináló négy-öt évtized során újra fölfedezte a szeretet és a humánus távlatait, kapcsolatot teremtett végre a világgal, felismerte a dialógus pozitív oldalát, és leszállt az emberek közé.

Ugyanazokban a háború utáni években, amidőn Guardini üdvözölte a hit ébredését a keresztény szívekben, körvonalazódott az a jelenség is, amit „B” alternatívának nevezünk. Hogy miből is áll ez az alternatíva, azt többféle szinten lehet értelmezni. Vannak, akik abból indulnak ki, hogy az Egyház fölismerte helyzetét: azon a ponton van, hogy elveszítheti a háború utáni új világot, amelyben keresztények és nem-keresztények élnek együtt, ám az Egyháznak jelen kell lennie spirituális, erkölcsi és kulturális befolyásával ennek a világnak hétköznapijaiban. Bár a civil társadalomhoz való alkalmazkodást („A” alternatíva) mindinkább szükségszerűnek tekintették – a tanulást a közelmúltból vonták le, de abból is, hogy a társadalom struktúrája változóban van, s egyre inkább az osztályok nélküli egyenlőség irányában halad – ugyanakkor másféle irányzatok is feltűntek a horizonton, melyeket nem lehetett kikerülni.

A háború utáni világ – pontosabban szólva a világ az első világháború óta – már a *szocializmusnak* ad elsőbbséget, számos

61. Ratzinger: *Eglise*, p. 11.

katolikus gondolkodó és értelmiségi ugyancsak. Ennek a választásnak egyik oka egyfajta fásultság volt, s annak szemüvegén keresztül „burzsoá Egyházat” láttak maguk előtt, amely szerintük nemcsak hogy elkötelezte magát a középosztály értékei mellett, de ki is merült: nincs már energiája, hogy az élet bármely területén megújuljon, beleértve a szentségi életet is. A szocializmus új inspirációt ígért, ellentétben a liberális-kapitalista rendszerrel szemben, amely szélsőségesen materialista, számító és önző. A munkásosztálynak – kellőképpen romantizálták! – szocialista testvériségre van szüksége, ahol aztán gyakorolni lehet a keresztény erényeket. Vajon helyes volt-e ez a megítélés vagy téves: ezzel most nem foglalkozunk. A „szociális kérdés” helyes megközelítését abban látták, hogy a „robotoló tömegeket” le kell választani a marxizmusról, így a katolikus szociális elvek szerint lehet majd vezetni őket, a friss proletárvér átömlesztése pedig megerősíti az Egyházat és a kereszténységet. Paul Tillich protestáns teológus belátta, hogy a XIX. században elképzelt keresztény liberalizmus csődöt mondott, és számos kollégájával egyetemben a nyilvánvaló alternatíva, a keresztény szocializmus felé fordult. Emmanuel Mounier hasonlóképp tevékenykedett Európa és Dél-Amerika értelmiségi köreiben; az *Esprit* c. folyóirat köré szerveződő csoportja olyan kiválóságokkal dicsekedhetett, mint J. Maritain, az orosz ex-marxista Nyikolaj Bergyajev, Albert Béguin és mások.

Guardini fentebb idézett kijelentéséről azóta kiderült, hogy meglehetősen naiv, mert, amit ő a „hit ébredésének” látott, az voltaképpen a progresszív és egyre nyíltabban baloldali keresztény értelmiség lelkesedése volt aziránt az egyedülálló lehetőség iránt, hogy az immár marxista köntösbe öltözött világot ki lehet békíteni a keresztény hittel. A dolgok persze nem olyan simán történtek, mint azt itt leírjuk. Megsokszorozódtak az összecsapások a „burzsoá” és „szocialista” kapitalizmus között. A tény, hogy az akkorig majdhogynem karanténban tartott Szovjetunió 1945-ben egyike volt a győzteseknek, döntően

hozzájárult Moszkva és a kommunista pártokkal dicsekedő nyugati proletariátus presztízsének emelkedéséhez. A progresszív katolikus értelmiség álláspontját, politikai pártokon belül és kívül (egyre több a „keresztény szocialista” párt!), az alábbiakban lehetne összefoglalni: igaz, egy keresztény nem fogadhatja el a marxizmust, mégsem utasíthatja el a munkásosztály helyzetének marxista diagnózisát és a javasolt gyógyszereket. Ilyen kijelentést valóban tett a francia püspök, Mgr. Ancel 1945-ben, és manapság megannyiszor elismétlik, hatalmasra felduzzasztva könyvekben, konferenciákon, prédikációkban mint a dél-amerikai „felszabadítás-teológia” lényegi üzenetét. Csakugyan: az ideológiából, mely 1945-ben vékony erecske volt, négy évtized múltán óriászuhatag lett.

A közbeeső negyvenegynéhány évben a szocialista alternatíva, melyet kezdetben csak pár értelmiségi hirdetett – gyakran mint „harmadik utat” a kapitalizmus és a marxizmus között – sokaknak ideológiája lett, oly sokaknak, hogy ma már külön politikai pártot képviselnek az Egyházon belül. Hogy e párt (nem hivatalos) státuszát egy kicsit pontosabban leírjuk, azt kell mondanunk, hogy olyan, mint egy hamarosan kormányra kerülő ellenzéki párt, s már most is árnyékkabinetnek tekintik. A hasonlat egy kissé erőltetett, mivel az egyházi struktúra nem, vagy még nem demokratikus és parlamentáris; ám a hasonlat érvényes a püspöki konferenciákra és a mostanság divatos bázisközösségekre; ez utóbbiak a reformista modellt követve lazán szervezettek, és hajlamosak a szavazásra, ha Krisztus üzenetének értelmezéséről van szó, vagyis olyan kérdésekről, melyek a doktrína szférájába és kompetenciájába tartoznak. Sőt, az így szerzett szabadságot ez a láthatatlan ellenzék arra használja fel, hogy szélesítse és erősítse a baloldali áramlatot. Katolikus templomokban, egyetemeken, szemináriumokban és plébániákon jó egynéhány pap és értelmiségi hirdeti az osztályharcot, a fegyveres felkelést és az igazságtalan társadalmi rendszer ellen bevethető baloldali erőszak egyéb formáit. Sok munkáspap például kommunista lett vagy megnősült, vagy

mindkettőt elkövette, és százan meg százan hangoskodnak a marxizmussal való „dialogus” mellett, mivel ez az egyetlen módja annak, hogy felépítsünk egy jobb és keresztény világot.

Maga az Egyház nem azonosul sem ezekkel az áramlatokkal, sem a liberális-demokrata rendszerrel s annak ideológiájával. Ámde a centrifugális irányzatok vonatkozásában mit jelent a „maga az Egyház”? Természetesen nem azt, amit Szent Ágoston értett a „*Roma locuta est, causa finita est*” alatt. Mindenestre egyre nehezebb Rómát Rómában föllelni – a valódi erélyt és valódi határozottságot –, amikor mindent, amit a Vatikán elrendel, azonnal megtorpedóznak vagy nem vesznek tudomást róla, amikor mind a cáfolat, mind a semmibe vétel elnyeri a helyi hierarchiák és a papság támogatását. Egy jól artikulált egyházművészet felismeri a tekintély szabta törvényt, és úgy válaszol rá, amint az a Kánonban meg van állapítva. Azonban egészen más dolog a kánon paragrafusainak engedelmeskedni a mindennapokban. Jelenleg repedések vannak a Vatikán és a helyi Egyházak kapcsolatában, és ami még rosszabb, hogy esetről esetre, egyik püspöktől és plébánostól a másikig, nem lehet előre tudni őket. Azzal kapcsolatban, hogy az Egyház nem azonosul az új irányzatokkal, van egy második megfigyelésünk: az Egyház egyszerre két vasat, vagyis alternatívát tart a tűzben. Sem az „A”, sem a „B” alternatíva nem éri meg, hogy elkötelezze magát mellette, de mindkettőt eszköznek tekinti: általuk tud szólni a modern világhoz. Mégis, mivel a két alternatívát bátorítja a domináns modellekhez való általános alkalmazkodás szelleme, a feszültség az Egyházon belül szükségszerűen fokozódik.

Mi készíteti a „B” alternatíva híveit, hogy a szocializmussal rokonszenvezenek? A szocializmus, jegyezzük meg, nem szükségszerűen baloldali jelenség, mint ahogy a liberalizmust sem lehet azonosítani a jobboldallal. Inkább ikerágai egy evilági orientációjú törzsnek. Az anyagi világ és az emberiség mindkettő szerint csak önmagának tartozik felelősséggel, s az ember dominanciájának arányában a természetfölötti és a szel-

lemi felszámolódik. Ebben az egysíkú, beprogramozott és sivár filozófiában az *individualizmus* és a *kollektivizmus* között lehet választani. Az individualizmus azt hirdeti, hogy kizárólag az egyén érdekei számítanak, s egy minimális közhatalom elegendő a rend fenntartásához, a kollektivizmus pedig feltételezi, hogy a tömeggé összeterelt emberek kialakítják a szolidaritás szabályait. Kézenfekvő, hogy általában miért a második választék vonzóbb a katolikus érzékenység számára. Kétségtelen: megannyi liberális katolikus úgy látja, hogy az individualizmus Róma tanításának indokolt transzponálása a gazdaságba; hiszen Róma azt tanítja, hogy az egyén lelke üdvözülni, s ezért joga van a javak birtoklására, és szabadon rendelkezhet azokkal a közjólét korlátain belül. Mégis, az 1918 utáni kollektivisták érében, melyet 1945 után megerősítettek a Szovjetunió háborús sikerei,⁶² a baloldali katolikusok előnybe kerültek ellenfeleikkel szemben: vajon a szocializmus nem a keresztény szeretet, jóság és testvériség szekularista fordítása? Azonkívül a liberalizmus a véletlenre, a „láthatatlan kézre” bízva, hogy egy kis jólét keletkezzék a társadalomban, és e jólétben is a gazdagok, az esélyesek és sikeresek részesülnek; egyedül a szocializmus képes összekapcsolni az embereket és érthetővé tenni szociális természetünket, úgy, ahogy azt Arisztotelész, a sztoikusok és Marx tanítják.

A szocializmus, mondják a „B” alternatíva szószólói, egyértelműen hangsúlyozza az új társadalmi struktúrát, s ha azt átültetjük a vallás talajába, akkor nagyobb szerepet kap az Egyházban a laikus tömeg, „az Isten népe”. A kortársi egyházművészet uralkodó irányzatai megerősítik ezt az értelmezést. Az „Isten népe” (Krisztus feltámadása előtt Izrael, azt követően az Egyház) csak addig neveztetik így, amíg hűséges ma-

62. 1945 után a társutasok ehhez hasonló kijelentéseket tettek: a tény, hogy Sztálin csapatai elsőnek értek Berlinbe, bizonyítja a kommunista rendszer történelmi igazságát.

rad Istenhez, és a Hozzá vezető utat járja. Ebben az értelemben a nevet ki kell érdemelni, ami csak bizonyos időszakokban történik meg, amikor „Izrael” nem tér le az igazság ösvényéről. Következésképpen a zarándoklat eme völgyében *nincs* Egyház; az Egyház csak annyiban az, amennyiben Krisztussal marad. A baloldali teológia, beleértve annak „felszabadítási” változatát, így érvel: 1. az igazi hit és cselekvés tartalma az Istenhez való hűség a történelem egy adott pillanatában, 2. az üzenetet ma a marxista elemzés juttatja el hozzánk és a harmadik világbeli, majdnem gyarmati sorsú proletariátus, amely a kapitalizmus és az imperializmus áldozata, vagyis korunkban a megfeszített Krisztus. E logika szerint igaza van Ernesto Cardenal atyának, aki a nicaraguai rezsim kulturális minisztere volt, amikor azt magyarázza, hogy „lehetetlenség” kikerülni a marxizmus befolyását, mivel nem tudjuk magunkat elkötelezni a forradalmi küzdelem mellett anélkül, hogy segítségül ne hívnánk a tudományos szocializmus eredményeit.⁶³

Mindez érthetővé teszi, hogy a baloldali, vagyis a „B” alternatíva miért nem tekinthető aberrációnak jelenünkben, amikor a pluralizmusnak, ha következetes akar maradni önmagához, szintén bővítenie kell eszmekörét. Ez az alternatíva, a maga jól átgondolt érvelésével és teológiai argumentumaival, otthonra lelt egyházi és értelmiségi körökben, ahol a környezet ellentmondásai táplálják. Egyfelől olyan szószólókkal találkozunk, mint Tischner atya, krakkói teológus, a pápa barátja, aki szembeáll a marxizmussal: „Ebben az országban két realitásban kell élnünk, a marxizmusban és a kereszténységben; a pont, amelyben párbeszédük során találkoznak: a munka fogalma. Meg kell kérdeznünk a marxizmustól, miben áll munkaetikája. Ha nincs válasz, a marxizmus létezése értelmetlen.”⁶⁴ Tischner

63. „Is Liberation Theology Marxist?” – Interjú Ernesto Cardenallal, *Crisis* (1987. június), 38.

64. „A dialógus lengyel modellje” (1980).

atya gondolkodása közel áll II. János Páléhoz, s valószínűleg inspirálta a *Laborem Exercens* enciklikát, amely előtérbe állítja a munkát mint olyan jelenséget, ami a társadalmi élet egyik alapvető értéke, és az ember általa nyeri el isteni méltóságát. Más szóval: ha a marxizmusnak nincs munkaetikája, az Egyháznak viszont van, és tanítja azt. Az Egyház ekként válaszolja meg a nagy kérdést, melyet a század a munka méltóságával kapcsolatban fölvetett, s ezzel együtt azt a kérdést is, hogy a munkásoknak joguk van olyan szakszervezetekbe tömörülni, amelyek az állam monopolisztikus-totalitárius ambícióitól függetlenek. Ezt a választ feltehetően a Lengyelországban kialakult helyzet ösztönözte: független munkás-szindikátusként megszerveződött a Szolidaritás. Az Egyház egész történelme során válaszolt azokra a kérdésekre, melyeket az emberi problémák újabb és újabb változatai követeltek: e kérdések és válaszok sodrában Róma nem talált ki új eszméket és ideológiákat; dogmáinak kincsestárához fordult, kidolgozva a megfelelő választ, mivel talált egy létező dogmát, melyet alkalmazni lehetett az új, konkrét helyzetre.

Másfelől azonban a felszabadítás-teológia szövegei a konkrét szituációt hangsúlyozzák a doktrína rovására, és olyan szövegekkel találják magukat szemben, mint Tischner írásai vagy az enciklikák, melyeket támadnak, amiért állítólag hiányzik belőlük a konkrétság, a közvetlen vonatkozás és a politikai (marxista) állásfoglalás. A Cardenaltól vett rövid idézet találó: láthatóan túllép Róma intencióján, és azzal vádolja, hogy az nem ismeri el a marxista elmélet történelemformáló igazságát. Nem veszi észre az áthidalhatatlan szakadékot a marxizmus és az Egyház között, és arra szólítja föl az Egyházat, hogy tegye magáévá a munkások helyzetének „tudományos-szocialista” analízisét. A baloldal víziójának szemszögéből az Egyház megmarad konzervatívnak, mert állítólag nem akarja megszakítani a liberális-kapitalista termelési módhoz való kötődését; az Egyház viszont úgy látja, hogy a felszabadítás-teológiát elvákítja egy részleges – materialista és az erőszak felé nyitott –

analízis, és képtelen megalkotni egy olyan etikát, amely túllép az osztályharc szűk keretein. Azok a papok és laikusok, akik nem képesek vagy nem hajlandók mérlegelni ezeket az árnyalati különbségeket, könnyedén a baloldali alternatíva befolyása alá kerülnek, vagy legalábbis arra törekednek, hogy személyes síkon oldják fel a konfliktust: hadd járjanak csak a marxista-katolikusok a maguk útján, a dialógus végén majd úgyis leülepednek a dolgok. Közben pedig Róma hírnevét öregbíti, hogy ennyire toleráns. (Láttuk már, hogy csakugyan vannak, akik így gondolkodnak, s azt remélik, hogy egy „marxista-konstantini” fordulat teremtsen majd békességet a kereszténység és a hatalom között.)

A „B” alternatívát azzal a régi argumentummal is megpróbálják alátámasztani, hogy Jézus sohasem szándékozott Egyházat alapítani, ezért a felszabadítás teológusai (például Jon Sobrino) „Egyház”-nak tekintik a szegények és kizsákmányoltak bármely gyülekezetét, míg ellenben a Vatikán és a zsinat „burzsoá intézmények”. E különféle idézetek megvilágítják, hogy a felszabadítás-teológia nem egyéb rendszertelen értelmi konstrukciónál, és indítványozói, Marxot olvasva, igencsak leragadtak a *Tézisek Feuerbachról* határán. Akár Hans Küngről, Hugo Assmannról vagy Gustavo Gutierrezről van szó – valamennyien eklektikus rendszereket hoztak létre: különféle fazekakból vették nyersanyagaikat, hogy összegyűjtsenek ideológiákat, modernista eszmedivatokat, populáris nézeteket és önreklámozó pózokat. Sikerük magyarázata javarészt abban rejlik, hogy korunk türelmetlenül követeli az új doktrínát, mely által a hagyományos tanítást le lehet dönteni trónusáról.

Helytelen volna azonban arra a következtetésre jutni, hogy áthatolhatatlan fal húzódik az Egyház hivatalos magatartása és a radikális katolikus baloldal között. Róma mindenkor nyitva állt az irányzatok és filozófiai iskolák előtt, jöllehet csak egy maroknyival azonosult, például a tomizmussal és a monaszticizmussal, vagyis olyan teóriákkal és praxisokkal, melyek a

szülőföldből sarjadtak. Ami szóban forgó tárgyunkat illeti – a felszabadítás-teológiát, a munkával kapcsolatos enciklikákat, a harmadik világ proletariátusának helyzetét és így tovább – utalhatunk a XIII. századra, mely szituációiban a leginkább rokon a mostanival. A történészek napjainkig arról beszéltek, hogy a korabeli Egyház elnyomó volt és feudális. Az igazság az, hogy az Egyház a XIII. században is válaszokat adott a népi mozgalmakra, melyek néhány esetben, de nem mindig, eretnekséggé torzultak. E válaszok egyike az inkvizíció volt (nem a későbbi spanyol, hanem a korábbi római); egy másik válasz azoknak a nemrég alapított kolduló rendeknek bátorítása volt, amelyek a szegények és a társadalom peremére sodródott rétegek gyámolítását tekintették feladatuknak. Más szóval: Róma nekilátott, hogy szembenézzen a társadalom túlzó elferdülésével. Figyeljük meg, hogy a *követelődző* eretnek mozgalmak a városi népesség körében szerveződtek, amely akkor már társadalmi kategóriát képezett. Voltak közöttük tehetős polgárok (Waldens Péter, Assisi Szent Ferenc), nyomorultul fizetett textilmunkások, földnélküli szökött jobbágyok, gazdag, de unatkozó asszonyok és háborús veteránok, akik nem találtak foglalkozást. Színre lépett az értelmiségi és bibliaolvasó réteg, éppúgy, ahogyan színre lépett napjaink lázadó dél-amerikai csoportosulásaiiban vagy a lengyel Szolidaritásban s annak értelmiségi fedőszervezetében, a KOR-ban. Alapítását tulajdonképpen Wysinski bíboros kezdeményezte (1976), amikor felszólította a függetlenül gondolkodó egyetemi tanárokat és írókat, hogy az új munkásszakszervezetet támogassák. Összefoglalva, az Egyház általában szembenézett a társadalmi és szellemi mozgalmakkal, de különbséget tett a két összetevő: a társadalmi szükséglet és a szellemi nyugtalanság között. Harcolt a szellemi és doktrinális elhajlás ellen, de igyekezett válaszokat adni a társadalmi elégedetlenségre.

Ez a politika napjainkban problematikussá vált, mivel a XIII. századi urbánus alapú lázadásnak más szociokulturális bázisa volt, mint a XX. századnak. Akkor a „város” nem támogatta

osztatlanul, és a civil társadalom még csecsemőkorát élte; ma viszont a civil társadalom domináns történelmi erő, az Egyháznak nincsenek intézményes szövetségesei, és a városi gyökerű média menedéket – sőt pódiumot – kínál a papi szakadároknak. Ugyanakkor századunkban az Egyház nem használhatja fel szabadon tudását, tapasztalatát, bölcsességét, hogy a lázadással szembenézzon. Különösen a lázadók azon követelése („B” alternatíva) köti gúzsba, hogy szélsőséges formában fogadja el a világiak apostolkodását, mert az jobban megfelel korunk igényeinek. A XIV. században a ferencesek és radikális baloldali szárnyuk, a fraticelliak ugyanezt hirdették, mondván, ők állnak legközelebb a szegényekhez, mert maguk is szegények.⁶⁵

Bár e kérdés motivációjának és távlatainak 800 évvel ezelőtt tipikusan középkori jellege volt, maga a kérdés nagyon is hasonló megvilágításban tűnik fel napjainkban. Az Egyház – miként tegnap – ma is ragaszkodik doktrínáinak sérthetlenségéhez; nem tehet engedményeket anélkül, hogy fel ne számolná önmagát. A jelen polémiában ez az, amiről nem lehet tárgyalni, függetlenül attól, hogy ezeket a polémiákat „Októberi Forradalomnak”, „az Egyház hanyatlásának”, „alkalmazkodásnak”, vagy „megújulásnak” nevezzük. Tárgyalni – érdemben – a neo-modern és neo-kulturális környezetben jelentkező szociális kérdésekről lehet s a megköthető szövetségekről. Az Egyháznak mindenkor szüksége van világi szövetségekre a hatalmi intézmények közül. Tudjuk, hogy leghosszabb

65. A dominikánusok voltak a „rábeszélők”; érvekkel, az inkvizícióval és az állam „világi hatalmának” segítségével harcoltak az eretnenségek ellen. A népszerű mondás szerint a „domini canes latrantes per totum orbem”-ből kapták elnevezésüket („Isten kutyái ugatnak az egész világon”) – nem valami hízelgő leírás. Megjegyezzük, hogy a ferencesek radikális ágát meg kellett fegyverezni, mert dogmát szenteltek a szociális kérdésnek – e modern kategóriának, mellyel mostanság az Egyház minden szintjén foglalkoznak.

ideig ez a szövetséges az állam volt, s az volt a XIII. században is. Az Egyház és az állam rendet tartott, együtt formálták az új civilizációt, és elvégezték a takarítást, amelyre mindig szükség van, ahol emberi lények élnek a nap alatt. (Lásd a Bernanost idéző sorokat!) Nem így áll a dolog az Egyház és a civil társadalom partnersége (nem szövetsége!) esetében. A liberális-pluralista társadalom azon a kettős premisszán alapul, hogy egyrészt nincs igazság, másrészt ez az ismeretelméleti formula (maga az igazság?) garantálja a társadalmi békét a metafizikailag megszelídített érdekcsoportok között. Ezért olyan átjárhatatlan mai alakjában a civil társadalom: lehetetlen megtéríteni; kérészéletű miniideológiákkal szemben nyitott, de hozzájuk képest minden állandóságban és stabilitásban akadályt lát, amelyet el kell pusztítani.

Következésképp a progresszív katolikus értelmiség az Egyház és a civil társadalom bármilyen szövetségét, tulajdonképpen az egész alkalmazkodási politikát („A” alternatíva) zsákutcának tekinti. A „B” alternatíva híveiként az a meggyőződés ösztönzi őket, hogy a baloldali eszmék egyesíthetők Róma üzenetével. Úgy tűnik nekem, hogy az egyesítésnek ebben a reményében áll a polémia nagy „titka”. Annak ellenére, hogy a liberális társadalom kényelmes körülményeket teremtett az Egyház számára, a katolikus értelmiségnek az a benyomása, hogy Róma megint eladta Jézust harminc ezüstpénzért, és ezt az alkut csak úgy lehet semmissé tenni, ha az Egyház felmondja kínos és bűnös szövetségét a kapitalizmussal és annak materiális törekvéseivel. Vajon a „baloldaliság”, vagy ha úgy teszik, a „szocializmus” jobban összhangba hozható a kereszténységgel, mint a liberalizmus? Mivel a „szegény” bizonytalan fogalom, a katolikus értelmiség a „B” alternatíva tágas buraja alatt alkalmazni tudja a legkülönbélebb kategóriákra.

A megjelölésnek nem sok köze van ahhoz, amit Jézus értett rajta. Számára a szegények nem a „proletariátust” jelentették, melyet a földi királyság kiemel majd az anyagi nyomorúságból. Jézus számára a szegények az elhagyottak voltak, azok,

akiket valamilyen pusztító körülmény az élet peremére vetett. Konkrétabban: korunk szegényei az infláció sújtotta nyugdíjasok, a napról napra élők, a magányosok, a tartós betegségben szenvedők, az elnémítottak és üldözöttek – mindazok, akiket félrelöknek és szüntelenül megaláznak. Semmi kétség afelől, hogy a szocializmus ugyanezeket az emberi kategóriákat áldozza fel, és az Egyház baloldali szárnya még csak tudomást sem vesz e valódi szegényekről, akiket Krisztus barátainak fogadott és szeretett. A XX. századi baloldali szocializmusnak olyan robusztus evilági tartalma van, olyan materiális vágyai, hogy a „B” alternatívát az Egyház üres illúzióknak fogja majd találni, amely semmiben sem különbözik a másik, ellentétes illúziótól, hogy a liberalizmus kész elfogadni a szentelt vizet. A remény azonban tovább él, és táplálja annak a mindennapi hatalomnak megtapasztalása, melyet a szocializmus és a baloldal általában birtokol. 1843-ban találkozóra gyűlt össze néhány fiatal német baloldali hegelianus – Ruge, Marx és Moses Hess – és egy pár idős francia szocialista: a kiátkozott Lammenais abbé, Etienne Cabet és Louis Blanc. Az első csoport tagjai – frusztrált forradalmárok – abban a reményben keltek át a Rajnán Párizsba menet, hogy a városban, ahol fél évszázaddal előbb a Nagy Forradalom szétzúzta a régi rendet és a régi aranyat, találnak majd néhány tapasztalt beszélgető társat. Fájdalmas meglepetésükre, Marx és barátai, az elutasítás falába ütköztek: Lammenais és kollégái nem tudtak mit kezdeni egy olyan szocializmussal, amelyben nincs vallás, és visszautasították Marx eget ostromló ateista vállalkozását.

Így hát „nem”-mel kell válaszolnunk arra a kérdésre, hogy a kereszténység inkább összhangba hozható a szocializmussal (a baloldalisággal), mint a liberalizmussal. A válasz azonban irreleváns, mivel napjaink baloldali katolikusainak tudatában, miként elődjük, Lammenais abbé tudatában, a vallás és a szocializmus egymáshoz vannak kapcsolva. Ezek a katolikus baloldaliak, egyháziak és laikusok egyaránt, összekötik a különböző módon kizsákmányoltak ügyét az Evangélium üzene-

tével. Tulajdonképpen arról van szó, hogy mivel a marxista megoldás iránti lelkesedés világszerte csökken, ők alkotják a marxizmus utóhadát, s ebben a minőségben éppoly fanatikusak és türelmetlenek, mint a marxista előhad évtizedekkel ezelőtt. Ebben a magatartásukban megerősíti őket E. Cardinal, aki a fentebb már említett interjúban így nyilatkozott: „Az ateizmus nem ok a kereszténység és a marxizmus közötti konfliktusban, hanem inkább összekötő kapocs. Amit a marxizmus ateizmusnak nevez, az alapvetően egy olyan bálvány tagadása, mely időnként Isten nevét viseli. Úgy gondolom, hogy az Evangélium kinyilatkoztatása olykor közelebb áll az ateista nézőponthoz, mint a hagyományos vallási magatartásokhoz, mert amidőn Isten ítéletre szólít majd bennünket, nem az Istenben való hit vagy annak hiánya fog dönteni, hanem az, hogy életünkben szeretettük-e felebarátainkat vagy gyűlöltük őket.”⁶⁶ E kijelentést a marxista-keresztény dialógus összefoglalásának is tekinthetjük a marxisták javára: vallási tartalmat követelnek a marxizmusnak, és cserébe rossz lelkiismerettel ajándékozzák meg a keresztényeket állítólagos bálványimádásuk miatt.

Volt szerencsém találkozni a „B” alternatíva egyik tipikus képviselőjével, Helder Camara brazil püspökkel, aki egy időben a nemzetközi katolikus-marxista baloldal sokat szereplő alakja volt. Piros szegfű társaságában fából készült püspöki mellkeresztet viselt, s úgy pirongatott; nem mulasztotta el, hogy fölhívja figyelmemet a fakeresztre, mely akkoriban a szegények melletti elkötelezettség jelképe volt. Négyórás beszélgetésünk Helder Camara rezdenciáján, Olindában zajlott le, a barátságtalan és erőszak sújtotta északkelet-brazíliai kikötőváros, Recife közelében. A püspök a vasfüggöny mögötti Egyházakat ostorozta, amiért „belecsontosodtak a feudális hatalmi struktúrába, és szövetségesei lettek az arisztokráciának

66. „Is Liberation Theology Marxist?” p. 38.

és a földesuraknak”. Majd hozzátette: „Megérdemelték a szovjet megszállást és a szűkölködést; ez majd megtanítja őket a keresztény erényekre.” Dom Helder hajlandó volt elfogadni a forradalmat annak érdekében, hogy Brazília hírhedetten szegény tartományai kiemelkedhessenek a nyomorúságból, még azon az áron is, ha ez egyet jelent a kommunista hatalomátvétellel. Beszélgetésünk 1966-ban történt; a felszabadítás-teológia még nem volt közismert. Inspirációja azonban jelentékenyen táplálta a keresztény baloldali programját.

Mgr. Helder Camara csupán egyetlen példa, ám tipikus megjelenítője a zsinat utáni helyzetnek. A II. Vatikáni Zsinatot „új korszak nyitányaként” üdvözölték. A „Vatikán ablaknyitása” azzal a szándékkal történt, hogy megkönnyítse a kapcsolatteremtést a külső világgal. Azonban e nagyszabású tervből adódó tettek saját logikájukat követik, és nem szükségszerűen a kezdeményező szándékot; a tettek folyamatát aligha lehetséges ellenőrzés alatt tartani. Ennek a logikának egyik példaként felhozhatjuk, hogy napjainkban, 30 évvel a Dom Helder Camarával folytatott beszélgetésem után, a világ számos püspöke, beleértve az Egyesült Államok püspökeit is, az ő nyelvét beszéli, és gyakorta túl is lépnek a bíboros akkor forradalminak számító álláspontján. Mindez azért van, mert bármilyen víziója volt is a zsinati atyáknak, a világ úgy fogta fel a zsinat határozatait s azok következményeit, hogy azok engedélyt adnak a holnap (vagy már a ma!) hatalmasaival kötendő szövetségre egy olyan világban, amely politikai és kulturális vonatkozásban balra tolódik. A zsinati ülések időszakában, az 1960-as évek elején, a szövetkezésnek két jelöltje volt: az egyik a *liberális demokrácia*, amely győztesnek látszott, de nem valami szívet melengető ideálra épült, hanem a fogyasztásra, mint ideálra, a másik a *baloldali szocializmus*, melynek hitelt adott, hogy a humanizmust és a testvériséget hordozza méhében.

Ezért a baloldali szocializmus – amely kusza jelenség, de ma már erőteljesebb, mint a zsinat összehívásának idején – nem valami szűken értelmezett politikai program; inkább széles

spektruma a különböző struktúráknak, értelmiségi klikkeknek és politikai ideológiáknak. Egy barátságos kézfogás, egy kis közeledési szándék, és az Egyház máris bekapcsolódik azoknak a mikrovilágoknak sokaságába, melyek azonos világnézetet vallanak, és egy laza háló részeit alkotják. Konkrétan: a vatikáni *Ostpolitik* (nem vitatjuk most, hogy hatásaiban pozitív-e vagy negatív) korábban megmaradhatott volna egyfajta diplomácia tevékenységre korlátozott vállalkozásnak, hasonlóan ahhoz a politikához, melyet a pápaság folytatott a XV. században a szultánokkal szemben. Ma már azonban egyet jelent a baloldali szervezetekkel való kapcsolatfelvételek határtalan burjánzásával. Ezek a szervezetek, kulturális szekták, akadémiai lobbyk, a könyvek, filmek, fesztiválok nemzetközi zsűrijei: szimbiózisban élnek a marxista rezsimek propagandistáival, és azoknak eszményeit nem utasítják el. A közvetlen kommunikációknak eme korszakában lehetetlenség meghúzni a határvonalat: a kimondatlan szó értelmeződik, súlyt és irányt nyer a folyamatban.

Elemzésünk szerint a „B” alternatíva nem tudatosan megtervezett program, nem egyetlen célra törő kidolgozott politika, hanem inkább különféle és csak részint előre kigondolt kezdeményezések hálózata, továbbá azoknak sokalakú és előre nem látható melléktermékei. Vitatható, hogy vajon ez a „lágy alternatíva” tudatos döntés következménye-e, vagy ama általános tehetetlenség hozta létre, amely az Egyházat kiragadta a középpontból és a perifériára vetette. A vallásos hit szövete megkopott, a hűséget fölcserélték (papok és püspökök is!) ideológiákra és evilági rendszerekre, s mindez nagymértékben elősegíti a folyamatot: a katolikus értelmiség visszafordíthatatlanul sodródik az alaktalan felső burzsoázia felé, amelynek életstílusát csodálja, és szeretne abban osztozni. Az csupán nyilvánvaló paradoxon, hogy ugyanazok ítélik el a burzsoá fogyasztói mohóságot, fényűzést és hedonizmust. Az Egyház valójában ugyanazzal a gesztussal hódol be az uralkodó burzsoá áramlatnak, miként elődei, a parfümtől illatozó, parókás abbék

és püspökök a XVIII. századi Franciaország szalonjaiban, ahol ateista röpiratokról és közelgő forradalomról csevegtek. A „B” alternatívának mindenekelőtt is meg kell őriznie egy darabban szótt köntösét, mert ellenkező esetben az történik, hogy ha az új baloldallal kötött szövetség egy ponton felfeslik, a szövet többi része is tönkremegy. Miközben az Egyház szembesül az új hatalmakkal (a médiával, a közvéleménnyel, az emberjogi szószólókkal, a liberális társadalommal és annak értelmiségével) – önnön szövetkezési kísérletének foglyává lehet. Vagy pedig, miként a félig-meddig bűnbánó Jacques Maritain írta életrajzában, *A garonne-i parasztban*: a nyitott ablakokon besüvítő huzat miatt az Egyház súlyos influenzába esett.

Az Egyház elcsábítása

Az Egyház természetfeletti érdekeinek szintjén az „A” és „B” alternatívát alkotó szövetségeket és partnerségeket úgy kell értékelni mint módszereket, melyeknek célja a doktrína megvédelmezése és megőrzése, jöllehet az Egyház a történeti terminusok nyelvén megvitatja, hogy szociális, kulturális és egyéb vonatkozásban miként alkalmazkodják az uralkodó körülményekhez. Név szerint senki sem mondotta ki, hogy a lehetőségek finom egyensúlyát megtartva el kell választani a dolog lényegét az alkalmazkodás részleteitől. Nincs pánccélterem, amelyben az értékeket meg lehet oltalmazni; nincs külső burkolat és nincs féltve őrzött kincs odabent. Létezik mindenesetre az Egyház létének értelme-oka, *raison d'être*-je: Krisztus üzenete és ígérete, és ott vannak a hívők, akiket összezavarnak a szószékekről prédikált ellendoktrínák. A hívek a világiasság és az alkalmazkodás követ kapják az életadó kenyér helyett, s ezért vannak, akik csak hagyománytiszteletből, megszokásból vagy reménységtől ösztönözve ragaszkodnak a templomhoz, míg mások csendesen elmaradoznak vagy becsapják az ajtót maguk után. Összegezve: az Egyház egyre hiteltelenebbé válhat.

Napjainkban Róma hasonlít a múlt hanyatló, de még a világot átfogó intézményeihez (birodalmakra és vallásokra gondolunk): hatalmas testület, amely a szürkület zónájában cselekszik. Ez nem jelenti azt, hogy nem veti fel a megmaradás és hanyatlás kérdéseit, ám ezek a kérdések le vannak fátyolozva. Ellenkező esetben nagy erejű ellentámadást hívná ki maga ellen. Időnként valóban kimondja, hogy a világnak erkölcsi irányításra van szüksége, máskor azonban végzetes gyengeséget árul el, szavakban és tettekben egyaránt. Ami a szavakat illeti: 1968-ban VI. Pál, aki a történelemnek talán legtöbbet vívódó pápája volt (elődei „Hamletnek” nevezték habozásai és halogatásai miatt), megdöbbszentette a világot és számos papot is,⁶⁷ amikor kibocsátotta *Humanae Vitae* kezdetű enciklikáját, és kesztyűt dobott az erkölcsi szennyben tobzódó társadalom lábai elé. Ugyanezt tette, amikor kibocsátotta a *Credo*-t, a katolikus igazságnak ezt a kristálytisztta megfogalmazását, és ugyanezt tette János Pál is, amidőn pontifikátusa elfoglalását követően kijelentette, hogy ragaszkodik a Szűzanya tiszteletéhez. 1987 februárjában pedig megjelent az *Instructio* a biogenetikai manipulálások és a születésszabályozás ellen. Rómának ezek a tettei botránkozást keltettek, és erkölcsileg sokkolták az erkölcstelen társadalmat és a kötelességmulasztó papságot.

E kötelességmulasztás eltűrésére, sőt bátorítására példákat fölhozni annál is nehezebb, mivel az elmúlt 25 évben valósággal elárasztották az Egyházat. Jó néhány esetet említettünk már e könyv korábbi lapjain. Mindezekon túllépve, irányítsuk most figyelmünket egy olyan kérdésre, amelynek kapcsán megérezhetjük a tehetetlenséget s a szellemi és kulturális inspiráció mélységes hiányát. Röviden megvitattuk már, hogy a XIII. századi Egyház milyen stratégiát alkalmazott a doktrína megőrzése érdekében, amikor szembesülnie kellett egy szü-

⁶⁷ Bernardin bíboros egy magánbeszélgetésben „átkozott enciklikának” nevezte a pápa körlevelét.

lető, új társadalom óhajaival. Egyfelől a római inkvizíció azal volt elfoglalva, hogy – a korszak brutális módszereivel – elfojtsa a messzeszható doktrinális elhajlásokat és eretnekségeket, másfelől azonban Róma kiküldte a világba a kolduló rendeket, akik a kisemberek nyelvén beszéltek és meg tudták azokat szólítani a mindennapokban. Ezáltal a szervezeti élet nem forradalmasult (a bencések, ciszterciek és más rendek megőrizték korábban lefektetett szabályaikat), viszont új módszerekkel és célokkal gyarapodott az új igények és az új stílus követelményei szerint.

Manapság ilyesmi lehetetlennek tűnik. Egy hasonlóképpen nagyszabású tervvel együtt járhatna az is, hogy a felszabadításteológia, részlegesen, egy olyan rend megalapítását tűzné ki célul, amely a XIII. századi ferencesrend modern változataként a napi gondokkal foglalatoskodik, miközben megőrzi az ortodoxiát, és elutasítja a vadhajtást, a marxizmust. Mindezt természetesen párbeszéden keresztül lehetne véghezvinni, ám olyan párbeszéd által, melyet szigorúan a hitbeli és intézményes folyamatosság szempontjai vezérelnek. Ismételjük meg Kierkegaard diagnózisát: ami hiányzik, az a tekintély; ebből adódik az engedetlenség.

Hasonló szellemben közelíthetné meg az Egyház az elszaporodó szubideológiákat: a feminizmust, az alacsony kultúrát, a drogszenvedélyt és hasonlókat. A pozitív eredményeket nem garantálják biztos formulák, ám a határozott állásfoglalás mellett, hogy a civil társadalom elkorcsosodott kultúráját spiritualizálni kell, többet ígér, mint holmi alternatíva – létrehozna egy hatalmas vonzási központot az elbitangolt modern kultúra nyomorúsága ellenében. Szögezzük le újból azt, ami nyilvánvaló: a társadalom közönyétől elsősorban maga az Egyház szenved s ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy az Egyház alábecsüli saját természetfölötti erőforrásait. Ha az Egyház aktivizálná ezeket az erőforrásokat, felbontaná a szellemi impotenciára kárhóztató „társadalmi szerződést”, és követelményeivel kilépne a világ elé, a dolgok kezdenének tisztulni.

Végül is Róma tudja, hogy a helyzet, amellyel szembenéz, csupán legújabb roham a politikai és kulturális kihívások köntösébe öltöztetett vallási eretnekségnek. Róma ősi ellenhatása hatásosnak bizonyulna ma is!

A „B” alternatíva sokak szemében a kisebbik rossz. Fel kell tételeznünk, hogy néhány magas állású személyiség tanulmányozgatta a háború utáni évtizedeket, és arra a következtetésre jutott, hogy a nyugati demokráciák történelmi visszavonulóban vannak, s a szocializmus előrenyomul mind nyugaton, mind pedig egyebütt. Ezt az elemzést nemcsak a Vatikán végezte el, hanem sokan mások is. Becslésem szerint⁶⁸ a szocializmus ideológiai keverékké vált, amelyben benne vannak a marxista eszmék, a populizmus, a katonai ambíciók, a nemzeti megmaradás igénye, a részben ellenőrzött gazdaság, a nyugat-ellenes érzelmek, a kommunista rendszerek iránti bizalmatlanság és természetesen a helyi követelések sokasága. Az egyiptomi Gamal Nasszer ilyen „szocialista” volt, s a hozzá hasonló vezetők úgy megsokasodtak, hogy napjainkra egy sajátos típus képviselnek, saját kifejezésemmel élve: az ideológiai szempontból „arc nélküli szocialistát”. E típust bizonyos körülmények hozták létre, mint például a dekolonizáció és a tömeges szegénység. „Az arc nélküli szocializmust” a kemény marxista kommunizmus megszelídített változatának is nevezhetjük; mivel az utóbbi egyre inkább terjedt és egyre több váratkozást ébresztett, kénytelen volt idomulni azokhoz a helyzetekhez, melyek ellentmondottak középponti dogmáinak. A lezajlott események tanúsága szerint az Egyház mintha ugyanúgy várta volna a pillanatot, hogy a marxizmus felhígított változatával találkozék, miként hajdanán várta a császári Róma felhígított változatát – nevezzük „konstantinizmusnak” –, hogy azzal párbeszédet kezdjen. Egyre több egyházi tisztség-

68. Lásd könyvemet, *Le socialisme sans visage* (Presses Universitaires de France, 1976).

viselő nyilatkozik a szocializmus ezen fajtája mellett, mivel a jövő jelét látják benne. E megnyilatkozások, dokumentumok és gesztusok azzal a következménnyel járnak, hogy az Egyház asszimilálódik a baloldali attitűdhöz, mint ahogy azelőtt a jobboldali attitűdhöz asszimilálódott. A zsinat igazi jelentősége nem doktrinális és nem is pasztorális. Lényege az, hogy elejtett egy politikai alternatívát, és magáévá tett egy másikat.

Ezért a „B” változat önmagában nem a Kreml uraival folytatott párbeszédet jelenti, nem egy általános *Ostpolitik*, és nem azonos a felszabadítás-teológia kijelentéseivel sem, hanem mindez együtt s ráadásként bevonulás egy új kulturális környezetbe. Ez teszi érthetővé, hogy három esztendő időtartama alatt a zsinat miért nem említette a Gulágot, miért nem figyeltek az amerikai püspökök a nicaraguai belső ellenzékre, s miért támogatják egyre hevesebben a „multikulturális” és muzulmánokat befogadó Franciaországot, s miért tűrik el a katolikus egyetemek campusaikon a homoszexuális egyesületeket és a pornográfiát.⁶⁹

Róma esetenként bírálja ezeket a tetteket, szavakat és mértékeket. A tény mindenesetre az, hogy a Vatikán általában tartózkodik, mintha csak felfüggesztené az ítéletet. Az emberek tudatában pedig az alábbi kérdés fogalmazódik meg: vajon az

69. Ide kívánczik a Georgetown Egyetem esete. A campus homoszexuális egyesületét évekig megtűrték, és rendelkezésére bocsátották a campus szolgáltatásait. Amikor az egyesület még több támogatást követelt, és bíróság elé vitte az ügyet, a jezsuita egyetem tiltakozni kezdett, de aztán beadta derekát, mert veszélybe került építkezési programjának finanszírozása. Képzelnék csak el, hogy egy zsinat előtti katolikus egyetemen homoszexuálisok táncolnak! Nem „kulturális alkalmazkodás” ez, hanem bűnpártolás. A Fordham Egyetemen – ugyancsak jezsuita intézmény – a vezetés nem volt hajlandó rendszabályokat fogantatni egy professzor ellen, aki pornográf magazinba küldözte írásait. A büntetés elmaradásának egyik mentsége az volt, hogy a törvény nem határozza meg pontosan, mit kell értenünk pornográfián és trágárságon.

Egyház azért nem utasítja és ítéli el ezeket az egydimenziójú újdonságokat, mert hiányzik belőle az erkölcsi és szellemi bátorság, hogy az ár ellen ússzon, vagy pedig azért, mert abban bízik, hogy a köntörfalazás felhője elrejtje a szemek előtt saját út-vonalát. Nehéz erre válaszolni. Közben a hívők zavarodottsága fokozódik, mivel Róma mond valamit, de a püspökök más mondanak, s a papok és tudós professzorok megint más. Hol van mindebben az Egyház *egyetemessége*? Képes egy intézmény több nyelven beszélni, és olyan kijelentéseket tenni, melyek az ellenfél kijelentései is lehetnének? Túlságosan sok megzavart „kisemberrel” találkoztam (találkozhatunk valamennyien), akik úgy gondolják, hogy a helyzet elviselhető, s különben is egy olyan „változásban lévő Egyház” kortársai vagyunk, amely átmegy a zsinat előtti érából a zsinat utániba, a tekintélyt felcseréli a demokráciával, egyik partnerét egy másikkal. Amikor az Egyház megtérítette a pogányokat, sikerének felét meg nem alkuvó magatartásának köszönhetette, amely sziklaszilárd hitre épült. Isten munkáját zsidó próféták és keresztény misszionáriusok végezték el s nem a helybéli bálványokkal folytatott ökumenikus párbeszéd által, hanem az Istenbe vetett bizalom révén. A világ, a bálványok és az emberek szíve nem változott.

DERŰ VAGY BORŰ?

Elemzésünk szerint a „B” alternatíva célja egy olyan új partnerség, melyet az Egyház kezdeményezett azzal a szándékkal, hogy egy konszenzus révén megoltalmazza a doktrína szent letéteményét. Ebből a szempontból tekintve nem az történt, hogy a II. Vatikáni Zsinat személyesen átsiklott volna a zsinat utáni korszak radikalizmusába és túlzásaiba, hanem az, hogy egy többé-kevésbé szándékos és előre kigondolt terv alapján, a liberális civil társadalommal kötött „társadalmi szerződést” felbontva, a szocializmusban és a baloldalon igyekezett föllelni új partnerét. Kétségtelen, hogy a II. Vatikáni Zsinat ilyen értelmezését mindhárom szóban forgó entitás – a liberális társadalom, az Egyház és a baloldal – egyaránt kétségbe vonja, azonban használnunk kell e helyütt mint hipotézist, hogy általa megmagyarázzuk a jelenlegi eseményeket.

E háromszögű jelenséggel együtt jár, hogy hatalmas történelmi változások következtek be az Egyház szövetségi viszonyaiban. A XIX. században az Egyház felcserélte a trónt a köztársasággal, majd pedig – nagyjából az elmúlt száz évben – felváltotta a konzervatív és liberális burzsoáziát a radikális baloldallal és a tömegdemokráciával. A szituáció későbbi fejleményeként az Egyháznak el kellett döntenie, hogy milyenné formálja és miként ellenőrizze – legalábbis részben – az új partnerséget, s milyen hosszú távra szóló politikát alakítson ki a világi rendben. Ilyen lépésekre az Egyház csak akkor szokta elszánni magát, amikor ellenfele az idő eróziója által annyira „megszelídült”, hogy Róma elkezdheti vele a párbeszédet. Mostanság a marxizmus agresszív formáitól megszabadult

baloldal szelídül, s ez megkönnyíti az Egyház és a baloldal között a kapcsolatteremtést. Nyilvánvaló, hogy az egész műveletet mély bölcsességgel kell irányítani, mérlegelve a hit és a doktrína fölötti gyámkodás biztonságát. Mindenesetre nem szabad magától értetődőnek tartanunk, hogy az Egyház ebben a pillanatban, a történelem jelenlegi szakaszában is rendelkezik mindazzal az energiával és céltudatossággal, amit a „B” alternatíva megkíván. Az Egyház múltjának briliáns történelemformáló tettei egyáltalán nem garantálják, hogy Róma napjainkban ne váljék a világ színpadán olyan másodrendű szereplővé, aki képtelen kigondolni egy hosszú távú politikát, a végrehajtásról nem is beszélve. Épp ezért a „B” alternatíva sikerét az égvilágon semmi sem szavatolja, ugyanakkor veszélyeztetik az illúziók, a túlbuzgalom és a kiinduló helyzet gyengesége.

A „B” alternatíva eltérő, ám éppoly súlyos következményekkel jár együtt, mint ellentéte, de nem olyan lehetőség az Egyház számára, mint a korábbiak voltak. Mostanáig a partnerség a történelmi intézményekkel (például az állammal) vagy egy adott korszak entitásaival (feudalizmus, burzsoázia, pogány királyságok, társadalmi osztályok és idegen kultúrák, mint amilyen a kínai volt a XVII. században) azon alapult, hogy amikor új hatalmi viszonyok voltak keletkezőben, az Egyházat odaengedték a centrum közelébe, és úgy fogadták mint segítőtársat és szövetségest. Az egyetlen állandó szövetség az állammal kötöttett, mivel a két, hatalomban osztozó intézménynek közös feladatokat kellett ellátnia. A hatalom a tekintély közösen elfogadott fogalmára épült és arra a közös meggyőződésre, hogy a társadalomnak szüksége van erkölcsi alapokra és életereire. Miként Fustel de Coulanges írta, a *res publica* egyetemes értékeket kínált, ámde az Egyház is. A két hatalmi szféra lényegét azonban világosan megkülönböztették egymástól: az egyik lelki hatalom, a másik világi. Mivel közös feladatuk emberi közösség kormányzása volt, mindketten belátták, hogy a közösséget törvények, szokások, társadalmi há-

lőzat és intézményes tagozódás által kell megszervezni; mindketten erkölcsi követelményeket tártak a társadalom elé: az embernek helyes magatartásra kell törekednie, hozzá kell járulnia a közjóhoz és nyitottnak kell lennie a természetfeletire.⁷⁰

Mármost a két tekintélyi szféra – az Egyház és az állam – szétválasztásának és elkülönítésének következtében mindkettő meggyengült (éppen ez volt a liberalizmus célja és lényegi teljesítménye), és az Egyház nem talált többé szövetségest a civil társadalom marakodó csoportjai közül. Vagy legalábbis nincs olyan partnere, amely hasonlóan átfogó érdekeket képviselne. Más szóval: amikor az Egyház a civil társadalommal kötendő szerződéses szövetség mellett „döntött” – a szerződést hevesen elutasította IX. Pius és számos kiemelkedő katolikus gondolkodó –, nem csupán az történt, hogy az egyik szövetséges intézményt fölváltotta egy másik, az államot a társadalom. Az Egyház szövetséges nélkül maradt, eltűnt mellőle egy másik, átfogó intézmény, amely egyetemes értékű társadalmi és erkölcsi dimenziókat birtokolt – állapítja meg Fustel de Coulanges. A civil társadalom nem az állam történelmi és organikus utóda, hanem épp ellenkezője annak. Érdekei nem a közösség erkölcsi konszolidációjára összpontosulnak; azt várja, hogy tagjainak anyagi sikereiből majdcsak összeáll valamilyenféle erkölcsiség. Ezért magasztalja az agresszív egyént, ezért reméli, hogy a közerkölcs – vagy inkább közrendetlenség – a legnagyobb lehetséges szám anyagi (gazdasági) megelégedettségének mellékterméke lesz (Jeremy Bentham). Hasonlóképpen semmibe veszi az olyan társadalmi hálózatok jelentőségét,

70. Mindazonáltal nincs pontos szimmetria a két hatalom funkciói között. Szent Tamás azt tanítja, hogy az államnak nincs joga a teljes emberhez, csupán azon részéhez, mely állampolgárrá teszi. Más tevékenységek dolgában az ember szabad; gazdája önmagának, idejének, kapcsolatainak és érdekeinek.

amelyek a hagyomány, a hűség és az állandóság szeretete szerint fejlődnek.

Mindez azt jelenti, hogy a civil társadalommal kötött partnerség, s ezáltal az „A” alternatíva, nem a közösség által általánosan elfogadott erkölcsi alapelvekben gyökerezik. Napjainkban az Egyház mintha ideológiailag légtüres térben „lebegne”, mert a működését szabályozó társadalmi szerződés beszűkíti tevékenységi körét, és megkérdőjelezi misszióját. E partnerségnek inkább „rendelkezés” jellege van: törvényes és jogszerű politikai irány, amelyben az Egyház szembeül a civil társadalommal s annak ingatag és mulandó ideológiájával.

E körülmények ismeretében mondhatjuk-e azt, hogy a „B” alternatíva hitelesebb, mint az „A”? Lehetséges, hogy az Egyház részrehajlását a baloldal iránt nem is annyira stratégia diktálja – egy hatalmas új szövetséges keresése –, hanem inkább a liberális társadalom ideológiai radikalizálódása. Az új szövetséges, a baloldal számos szocializmus-variációnak birtokosa, magában foglalja az „új kultúrát” és életstílust, és azokat a különféle kérdéseket, amelyek a baloldal felháborodását valahányszor a tiltakozás állapotára hevíti. Csodálkozva kérdezhetjük, hogy a baloldalnak szüksége van-e az Egyházra mint szövetségesre, amikor az Egyházat a liberális társadalom alaposan kimosta, magának a baloldalnak pedig nincs szándékában, hogy megszervezzon egy valódi közösséget, amelynek centrumában a közjó áll: a *bonum commune*, a *res publica*.

Az Egyház nézőpontjából tekintve a mai helyzet az utóbbi 100–150 évnek köszönhető, amennyiben az Egyház kiváltságait átvette, időnként elkobozta a liberális társadalom: a nevelésben, az erkölcsi irányításban, a kulturális eseményekben, a polgári fegyelemben, a társadalom egész tónusának meghatározásában. Volt úgy, hogy mindez törvényes eszközökön keresztül történt, máskor kényszer hatására, de általában azon pusztán tény által, hogy a civil társadalom került uralkodó helyzetbe. Hangsúlyozzuk azonban, hogy mindez nem valamiféle

kiterjedt összeesküvés eredményeként jött létre, nem az okkult érdekek, szemfényvesztők, szabadkőművesek és harcos utópisták aknamunkájának produktuma, ahogy sokan a jobboldalon állítják. Ezek az alkotóelemek természetesen vezető szerepet játszottak a társadalom szekularizációjában, az Egyház privatizációjában és az állam kisajátításában.⁷¹ Jobb kifejezés híján azt mondhatjuk, hogy az összes „történelmi erő” kombinációjáról van szó és Isten akaratáról, a titokzatos hatalomról, mely irányítja az eseményeket. Marad a tény, hogy az állam és az Egyház szétválasztásával – és meggyöngyítésével – az Egyház politikailag lehorgonyzatlan helyzetbe került a két alternatíva közötti vizeken. Az „A” alternatíva nap mint nap egy társadalmi ügynökség szintjére redukálja az Egyház küldetését, s kizárja az erkölcsi és egyéb döntéshozatalból, a „B” alternatíva képviselői pedig visszautasítják az Egyház feléjük nyújtott kezét.

Az Egyház mint érdekcsoport

Ezért a kérdés a következő: miért akarna az eljövendő világ szövetségre lépni az Egyházzal (még ha a baloldal hozza is létre az új világot, amint ezt a „B” alternatíva hívei elvárják és óhajtják), amikor a szövetség egyúttal a hatalom megosztását jelenti. Ami a liberális társadalmat illeti, láttuk már, hogy csak az Egyház szakadárjainak nyújt segítő kezét, különösen akkor, ha azok a dialógus asztalánál hivataluk teljes díszében vannak jelen, mert akkor az a látszat alakul ki, hogy deviáns vélemény-

71. A francia forradalom küszöbén összehívták a rendeket. A harmadik rend 578 tagja közül 469 volt szabadkőműves, az első rend (a nemesség) 300 tagja közül pedig 90. A második rend (a püspöki kar és a papság) soraiban nem voltak szabadkőművesek, legalábbis nyíltan, de olyan radikálisok foglaltak helyet benne, mint Sieyes abbé, a forradalom kezdeti szakaszának motorja, és Talleyrand püspök.

nyükkel az egész Egyházat képviselik. Első pillantásra érthetetlen, miért ne vehetnék át ezt a magatartást azok a társadalmak, melyeket átítat a szocialista ideológia. De van itt egy másik szempont is. A politikai játszmában egy szövetséges addig hasznos, amíg fegyelmezett embertömegeket hoz be a szövetségbe. Ez történt az állam és az Egyház együttműködésének esetében: az állam tökéletesen megbízott az egyházi tekintély alá vont papságban, az Egyház pedig tudta, hogy számíthat a világi hatalomra. Most, hogy az Egyház keresztülment az „A” alternatíva által megkövetelt tompulási folyamaton, amely része a liberális társadalom és Róma által megkötött társadalmi szerződésnek, nincs többé abban a helyzetben, hogy fegyelmezett papsággal tudna előállni. Valamikor természetesnek vették (valóban a jövő „nagy titka” volt), hogy az új ipari társadalomnak, a hagyományos életmódból kiszakított parasztjaival, szüksége lesz egy új közhitre, amely felváltja majd a kereszténységet. Olyan gondolkodók, mint Kant, Saint-Simon, Auguste Comte és Emile Durkheim egy dogmátlan, doktrínamentes (mondhatjuk, racionális, sőt tudományos) kereszténységre vártak, amely a kohézió új alapelvével fogja megajándékozni a társadalmat. Comte odáig ment, hogy az 1850-es években írt a jezsuiták generálisának – csodálta a rendet szilárd hitéért, pápa iránti hűségéért és céltudatosságáért –, és följánlotta, hogy legyen partnere saját pozitivista filozófiája politikai-organizációs aspektusainak kidolgozásában. A generálistól választ nem kapott, és Miklós cártól sem, akinek a Színóduson keresztül irányított Egyházát ugyancsak csodálta. Nyilvánvaló, hogy manapság senki sem tenne Rómának efféle ajánlatot. Mindenki felismerte, hogy az utóbbi száz évben az Egyház elveszítette tekintélyét és kohézióját, kivéve azokat a fegyelmi szabályokat, melyeket a politikailag impotens jobboldali maradékkal szemben érvényesít, azokkal szemben, akik feltétlen hűséggel kötődnek az Egyházhoz, és készek már-már mazochista passzivitással fogadni a büntetést. Mindenesetre tanulságos felidézni, hogy nem is oly rég a modernista gondol-

codók az egyházi fegyelem modelljét megbízhatóbbnak tartották magánál a katonai fegyelemnél, mivel az előbbit a túlvilági hit inspirálja. Utódaik azonban – korunk radikálisai – fölismerték a tényt, hogy még az Egyház kohéziója is megrendülhet, a fegyelem szétporladhat, s az engedetlenség úgy tud terjedni, mint egy járvány. Ha bármilyen tanulságot le lehet vonni e váratlan szituációból, a liberálisok és szocialisták egyaránt azt vonják le, hogy bizonyos okoknál fogva – az okokat különbözőképpen értelmezik – az Egyház elindította önmaga felszámolásának folyamatát. Politizációja⁷² (nem vezetőként szállt alá a világi szférába, hanem ideológiai résztvevőként, majdhogynem baloldali politikai pártként) mint hosszú távú szövetségest használhatatlanná teszi. Kétségtelen, hogy az Egyház a közéletben még hatalom, és különböző társadalmi szolgálatait még nem söpörték el; ám e szolgálatok természetét a másik partner és a társadalom növekvő közönye határozza meg.

Vajon mindez csak a liberális társadalom esetében áll fenn? A szocialista pártbürokrácia a maga kizárólagos döntéshozatalával sokkal brutálisabban korlátozná az Egyház működési terét. Ismételten elmondottuk, hogy az Egyház és a liberális civil társadalom közötti viszonyt egy gúzsba kötő társadalmi szerződés irányítja; az Egyház és a szocialista bürokrácia viszonyát pedig úgy írhatnánk le, hogy egyik oldalon ott van a történelmi igazság birtokosa, a másikon pedig a sötétségben tévelygő vándor. A marxizmus és az Egyház viszonyát kitűnően jellemezte a krakkói Jozef Tischner atya, II. János Pál tanácsadója: „A kommunisták meggyőződése az, hogy minden, ami a jelen pillanatban létezik, csak előkészület egy jobb jövőre. Ennek viszonylatában minden, ami itt van és most van, nem valóságos. Az igazság a születés folyamatát éli. Összefoglalva: az, ami

72. A „világiasítás” vagy „evilágiasítás” (Diesseitigkeit) talán pontosabb kifejezések.

nem létezik, valóságosabb annál, ami létezik.”⁷³ Mivel a történelem, vagyis a legfőbb bíró, garantálja a kommunista jövőt, ezért az valóságosabb, mint a keresztény jelen, amelyet a történelem elutasított.

A „B” alternatíva azért tűnik fel olyan csábító fényben, mert ahol a baloldal nincs hatalmon („még nincs!”), hívei a kultúra sablonjaival írják le a szocialista álmot, elleplezve annak lényegét. A liberális társadalom így aztán a kultúra ellentétéként tűnik fel – azaz kizárólagosan materialista és a kapitalizmushoz kötött. A „jövendő” szocialista rezsimje a kultúra és az esztétikai létminőség iránti elkötelezettségében sütkérezik. Ezért van az, hogy bármit javasol a baloldal, azt azonnal a könnyedség, nagylelkűség és kreativitás aurája veszi körül, szemben a korábbi formák merevségével és faragatlanságával, beleértve a nyugati liberális társadalmat is. Ebben rejlik az olasz marxista, Antonio Gramsci teóriájának lényege, melyet az 1920-as és 1930-as években dolgozott ki. Megértette, hogy az önmagát dicsőítő burzsoázia – miután biztosította magának a termelés anyagi eszközeit – könnyen prédája lesz a baloldali „kultúra” hízelkedéseinek. Mivel a baloldal a kultúrára összpontosított, más tényezőknél nagyobb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a szocializmus népszerűnek tűnjék fel a véleményformáló ér-

73. Interjú Thadeusz Witkowskival a *Studium Papers*ben (1988), újraközölve a *Crisis*ban (1988. június) *La Gauche vue d'en face* (Paris, Sevil, 1970) c. könyvben nagyjából ugyanígy elemzem a baloldalt: állandó nyughatatlanság és agitáció, hogy a valóságba átültessenek egy utópikus képzetet; miután átültették, nyomban megcsontosodik, de a történelem dialektikus mozgása előkészíti az újabb utópiát, s ez így megy tovább. Ennélfogva a baloldálnak hasznára válik, hogy lehetetlen célokkal áll elő, mert kedvezőtlen fényben tudja feltüntetni a jobboldalt, amiért az, állítólag, begyöpesedett, vagyis ragaszkodik az „itt és most”-hoz, a konkrétumokhoz. Ezért a kommunista rendszerek összeomlása nem temeti majd maga alá a marxizmust és általában a baloldal tevékenységét.

telmiség szemében. Amikor azonban a szocialista rendszerek hatalomba kerültek, a kultúra volt az első, amely áldozatul esett az uniformizálásnak és a pártpolitikának. Ezt az ismétlődő tényt az értelmiség és a burzsoá entuziaszták nem ismerik fel, és végeérhetetlen vitákat folytatnak arról, hogy egyáltalán mi történt, mitől fagyott be valamelyik baloldali társadalom inspirációja.

A hangzatos jelszavak kényelmes esernyője alatt a baloldali rendszerek minden kérdésben élesen megkülönböztetik azokat, akik velük tartanak, s azokat, akik ellenük vannak. Minden szituációt konfliktusként kezelnek, a másik oldalt, ipso facto, a történelem bírói széke elé utalják, és készek azt ellehetetleníteni vagy elpusztítani. A baloldal nem érez felelősséget, amiért végrehajtja a történelem ítéletét, mivel az ítélet és a kivégzés bele van foglalva a dialektika törvényeibe. A harc, különösen az osztályharc (a legélesebb valamennyi közül) az az anyaméh, amelyből az új, valódi világ szükségszerűen megszületik, a baloldali rezsimek pedig oly szókratészi bábák, akik rendeltetése céljához segíteni a folyamatot. Minden egyéb (a burzsoázia, az Egyház, a család) csak akadályozza a folyamatot, s ha netán öntudatlanul teszi, akkor sem lesz enyhébb a büntetés.

Mindebből következik, hogy a radikális baloldal kemény magja sohasem fogadna el az Egyháztól mást, mint egyenlőtlen taktikai szövetséget. A baloldal „igazsága” az örökösen elhalasztott jövőben valósul meg, olyan igazság ez, amely mindig tovalebbről. Épp ezért mindazok, akik szemben állnak a baloldallal, a történelem elfecsérlői címkét kapják, akik „ostobák” abban az értelemben, hogy osztályérdekeik eltakarják szemeik elől ellenzékiességük valódi forrását. Még csak felvilágosultak sem lehetnek, arról nem is beszélve, hogy osztálykorlátaikból eredő hamis tudatukat meg lehetne bocsátani. Ők azok, akik a „történelem szemétdombjára” vannak ítélve, és a pártbürokrácia egyszerűen végrehajtja az ítéletet. Megdöbbentő a keresztény világnézettel szembeni kontraszt. Gondoljuk

meg, hogy a keresztények (pl. Órigenész) számára még Lucifer sem a gonosz megtestesülése. A bukott angyal ő, és sem az ő „szívbeli változása”, sem a pokolra ítélték végső üdvözülése nincs kizárva. A keresztények szemében ugyanis a rossz nem realitás, hanem választás, amelyet a szabadság tesz lehetővé; hogy úgy mondjam, a teremtés legnagyobb ajándékának: a létezésnek árnyéka. Mert a kereszténység számára, miként Plátón számára is, a „visszafordulás” mindenkor lehetséges; a gonosz nem tudja elpusztítani, még az eredeti bűn sem, az ember lelkében élő isteni arcot.

Rómát valószínűleg az a tévhit vezérli, hogy üzeneteit helyesen értelmezik a címzettek: vagyis a *baloldal* és általában a születő új világ. A „B” alternatíva proponenseinek nem kéne feltételezniük, hogy a posztliberális éra szükségszerűen elfogadja az Egyház feléje nyújtott kezét. A feltételezés lényege abban áll, hogy az új korszak baloldali orientációja az elkövetkező néhány évszázadban segíteni fogja az Egyházat a túlélésben. Az Egyháznak mint partnernek nincs ütőkártya a kezében – nem tud előállni erőteljes és egységes közfilozófiával, és nincsenek csapatai, hogy közfilozófiáját terjesszék és megvédelmezzék. Elmúltak már azok az idők, amidőn az Egyház ilyesmire képes volt. Az első ilyen korszak akkor jelentkezett, amikor az Egyháznak sikerült viszonylag békésen áteveznie a római császári hatalomból a barbár népek új világába; a második korszak a XII. és XIII. század volt, amikor a domonkosok és a ferencesek megújították a hitéletet s annak formáit a posztfeudális civilizációban; a harmadik pedig akkor köszöntött be, amikor az ellenreformációt a jezsuitákra bízta. Napjaink vallási életének horizontján a fentiekhez hasonló erőket nem találunk.

Érdemes más szempontokat is figyelembe venni. Ha a szavaknak egyáltalán értelme van, a „posztliberális” és a „poszt-nyugati” a *szocializmust* és a *harmadik világot* jelenti. A „B” alternatíva kezdeményezőit és végrehajtóit az új perspektívák keresésében az bátorította, amit a kereszténység történelméből leszűrtek: az új vallásnak volt ereje a császárság fölötti győze-

lemhez a Krisztus utáni első századokban, később pedig, két évszázados agóniája múltán, az Egyház átvette az új nemzetek vallási, polgári és kulturális nevelését. Óriási civilizációs bravúr volt ez, és az Egyház azóta is bízik abban, hogy a bravúrt képes lesz megismételni. Az alkalom eljött. A nyugati liberális társadalom kétségbevonhatatlanul hanyatlik, ezért az Egyház a harmadik világ s azon rendszerek felé tekint, amelyek a legkülönbözőbb azonosító jegyekkel rendelkeznek, ám közülük a szocializmus a közös nevező.

A felszínt tekintve igaznak látszik, hogy az Egyház áttelepülése nyugatról keletre ígéretes. Csakhogy az „áttelepülésnek” szigorú korlátai vannak, és nem is csak földrajzi értelemben. Megvitattuk már, hogy a „szocialista” rezsimek filozófiai alapon elutasítják a keresztény vallást. A harmadik világ rendszerei pedig szívesebben fogadják be a protestáns egyházakat, amelyek helyi kezdeményezésként jelentkeznek, és nem koordinálja őket egy politikai súlyú nyugati centrum. Ráadásul a harmadik világ hatalmas területeit még ma is – s a jövőben még sokáig – áthatják az olyan vallások, mint az iszlám, a hinduizmus, a konfucianizmus, a buddhizmus és az animizmus, s közülük mindenik hűséget követel. Róma behatolása e területekre (nem olyasfajta társadalmi eseményekre gondolunk, mint az assisibeli találkozó) csak addig tűnt ígéretesnek, amíg az Egyház nem csupán Krisztus keresztjével érkezett – vagy látszott érkezni –, hanem a római birodalom, később a „roumi”-k (rómaiak, azaz nyugatiak) presztízsével, legutóbb pedig olyan birodalmi nemzetek tekintélyével, mint Anglia és Franciaország. Róma 1500 esztendőn át büszkélkedhetett az-
zal, hogy a világ minden táján templomokat épít s közöttük kicsiny enklávékat és intézményeket: iskolákat, egyetemeket, kórházakat, műhelyeket, árvaházakat, menhelyeket az öregek, a leányanyák és a betegek számára. Más szóval: szociális és ezáltal politikai jelenlét volt ez, amely hovatovább megkövetelte a helybéli megtérítettektől, hogy elégedjék a régi isteneket, és az újat imádják – vagyis hogy elvessek hagyományaikat

az idegen szokások kedvéért. Mindennek egyébként pozitív következménye volt; többek között Afrikában, ahol eltörölték a poligámiát, vagy Indiában, ahol felhagytak a szokással, hogy a férj halotti máglyáján elégetik az özvegyet is.

Számos új szokás épült be a mindennapokba, és kétségtelen, hogy a jövőben is fennmaradnak, ám a változás és ellenállás jelei sokasodnak a buddhista boncok, hindu papok, guruk, mohamedán ulémák s a mögöttük álló kormányok részéről. Mondottuk már, hogy ezek a kormányok nem tekinthetők államoknak a szó nyugati értelmében, ami főként azt jelenti, hogy nem ismerik el a hatalom kettős jellegét: a különválasztott világi és lelki hatalmat. Maguknak követelik mindkét szférát. A katolikus misszionáriusokat természetesen nem kell kioktatni az afrikai és ázsiai népek többségének filozófiai monizmusáról. Hittérítő tevékenységük során megtapasztalták, hogy a legtöbb nyugaton kívüli nép nem szeleteli fel a létezést, nem különíti el az értelem, a test és a lélek tartományait.⁷⁴ Épp ezért politikai világukban a hatalomnak semmiféle dualista felfogása nem létezik, kivéve azt a vékonyka burkot, melyet a törzsek, szultanátusok és karizmatikus rendszerek esetében lehet fölfedezni. Ez a felületi réteg a nyugati kapcsolatok hatásaként jött létre és idővel elenyésczik. Ami tartósabban megmarad, az a lelkiségnek mint olyannak általában szívélyes fogadtatása, bár azt nemigen fordítják le a konkrétumok és intézmények nyelvére; a keresztény nyugat által értelmezett és gyakorolt karitatív tevékenység nyelvéről nem is beszélve. Ezért az Egyház pozitív de korlátozott szerepet kap a harmadik világ országaiban, és éppen csak megtűrik. Az Egyház harmadik világban elfoglalt helye nagy vonalakban előrevetíti jövőjét. Ilyen helyet csak azzal a feltétellel lehet megőrizni, hogy az Egyház lemond valamennyi politi-

74. A helyi hitvallások és mentális struktúrák személyes megfigyelésén kívül sokat tanultam e tárgyban (katolikus jelenlét a harmadik világban) Ismail Quiles, Maurice Heinrichs, H. van Straelen és mások munkáiból.

kai ambíciójáról, és megmarad kisegítő intézménynek a harmadik világ társadalmában, amelyek lassan és ma még előre nem látható modellek szerint átalakulnak. Minden egyéb törekvés csupán arra lenne jó, hogy felkorbácsolja a helyi vallási tekintélyek és a kormányok féltékenységet. Kiváló példa erre Egyiptom, ahol a kopt (keresztény) népesség körül van véve olyan annyira bizalmatlan muzulmánokkal, hogy egy kopt csak akkor kerülhet magas posztra a kormányban – például a közelmúlti külügyminiszter, Butrosz Gali –, ha a tisztséget névlegesen egy muzulmán birtokolja. S mindez annak a ténynek ellenére, hogy a koptok a fáraók ideje óta Egyiptom őslakói.

Fontos összefoglalnunk, milyen jövő vár az Egyházra a liberális társadalmakon, illetve a nyugaton kívüli világban. Mivel nem számíthat szövetségesekre, az Egyház kénytelen lesz visszavonulni a politika színteréről, és a fennmaradó liberális napirend vagy a szocializmus kívánalmai szerint egy társadalmi szervezet szerepére kell korlátoznia önmagát. A „B” alternatíva hívei nem így vélekednek. A liberális társadalom vonatkozásában elfogadják diagnózisunkat, ám optimisták az Egyház szocialista társadalombeli jövőjét illetően. Vajon miért? Azért, mert helytelenítik, hogy a liberális társadalom felszámolja az államot,⁷⁵ viszont bíznak abban, hogy a szocializmus kénytelen lesz visszaállítani, miként a kommunista országok is erős központi kormányzást hoztak létre. E papi

75. Nemrég Rembert Weakland érsek fejezte ki aggodalmát. Hallgatóság előtt kijelentette, hogy az amerikaiak „hiper-individualisták”, hallani sem akarnak gazdasági méltányosságról, és a közjó fogalmát értelmetlennek találják. Hozzátette, hogy az amerikaiakban rémületet kelt a kollektívizmus, és a gazdagokat „idegesíti” a társadalmi igazságtosság. Az érsek szeretné a püspöki karral „észrevéetni a társadalom azon hangjait, melyek valamiképpen Isten népének megnyilatkozásai” (*Crisis*, 1988. június). Weakland megfogalmazása kezdetleges, sőt primitív, de akaratlanul is átüt rajta a „B” alternatíva. Amikor a kollektívizmussal szembeesül, elutasítja, mégis, talán egyike azoknak a papoknak, akik hajlandók lennének elfogadni a szocialista programot.

és püspöki megfigyelők szerint a marxizmus, jóllehet a maga körülményes módján, meg akar teremteni egy szilárd és egységes közfilozófiát, mely oly fájdalmasan hiányzik a liberális nyugati világból. Mintha csak ezt mondanák: inkább egy rossz közhiedelem uralkodjék, amely ellen lehet harcolni s végül „visszafordítani” (lám, ismét a pogány Róma megtérítésének gondolata bukkan elő!), mint hogy ne létezzék semmiféle közhit, amint ezt a liberalizmus tanítja, amely filozófiai lényege szerint elutasítja az ember transzcendentális céljait.

Elfelejtik azonban, hogy amit a marxisták és más baloldaliak megépítettek, az nem állam, hanem egy párt, amely egyfajta dogmatizáló és szabályozó gépezetként működik, és a hatalmat nem osztja meg. A szocializmus alapelvei nem változtak, bár a több évtizedes elnyomást követően néhány országban olyan jelenségek mutatkoznak, amelyek ellentétben állnak az elvekkel. Lengyelországban és más csatlós országban csakúgy, mint a Szovjetunió ázsiai köztársaságaiban, a katolikus Egyház és az iszlám jelentős lépést tett előre. Átmenetileg és korlátozottan, a harmadik világ szocialista rendszerei is elfogadják az Egyház jelenlétét és kiegészítő szolgáltatásait. Az történik, hogy a helyi vallási intézmények a maguk ősi hagyományokra épülő gyakorlatával táplálják a társadalmi és polgári fegyelmet. A harmadik világ nacionalistái úgy okoskodnak, hogy a liberalizmus befolyása anarchiát hoz létre, és a nyugat szegényes másolataivá alakítja társadalmaikat, a szocializmust azonban, ha bevezetik, hozzá lehet igazítani a klán, a törzs és a helyi termelési mód ősi hagyományaihoz, és nem szakítja szét a falusi nép szolidaritásának tradicionális kötelekeit. Így aztán a nacionalisták szocialistákká lesznek, és pedig nem azért, mintha elkötelezték volna magukat a marxizmusnak, hanem azért, mert úgy okoskodnak, hogy a nacionalizmusnak és szocializmusnak eme kombinációja a legjobb eszköz arra, hogy egy nép

megőrizze identitását a nyugati liberális ideológia mindent elöntő befolyásával szemben.

Összefoglalva: nyugaton az Egyház privatizálása lassú és fokozatosan kibomló folyamat volt: az Egyházat leválasztották az államról, megkötötték a „társadalmi szerződés”, az elfogultan favorizált szekuláris humanizmus felváltotta a kereszténységet a nyilvánosságban. (Ugyanez a folyamat felgyorsult és brutálissá változott a szocialista világban.) A következmény gyakorlatilag ugyanaz: az Egyházat kizárták a politika tartományából. Ratzinger bíboros helyesen ítélt, amikor kijelenti: „a katolikus Egyház szociális doktrínáját úgy kell értenünk, hogy az támogatja az adott emberi realitásokhoz és a történelmi helyzethez alkalmazott fejlődési modelleket.”⁷⁶ Mindenesetre kiderül majd, vajon az efféle modellek egybecsengnek-e a kormányok akaratával s az általuk képviselt és manipulált közvéleménnyel. Mert a katolikus modell szükségszerűen magában foglalja a transzcendenciát, amely hitelteleníti elfogadhatóságát azokban a rendszerekben, melyeknek saját vallása és saját ideológiája van.

Mindazonáltal az Egyház új tettek küszöbén áll. Várja, hogy a szocialista rendszerekben s a harmadik világ bizonyos térségeiben újraéled a hit, és lemondanak a liberális, kimerült és cinikus nyugatról. Lényegbevágó esemény ez, amelynek számos jele van. Íme egynéhány!

1. Afrika, Óceánia hatalmas térségeiben, sőt, még a „katolikus” Dél-Amerikában is, sokan térnek át a protestantizmusra, gyakorta épp a fundamentalista szektákhoz csatlakoznak. Igaz ez Angliára, Brazíliára, Kelet-Ázsiára, és érvényes a chilei középosztályra is, amely eléggé túlfinomult ahhoz, hogy elbátortalanítsák az Egyház saját, zsinat utáni reformjai, amelyek mindig felforduláshoz, hitehagyáshoz és politikai radikalizmushoz vezetnek.

76. Ratzinger. *Eglise, oecumenisme et politique* (Paris, Fayard, 1987), p. 356.

2. Számos nyugati értelmiségi és fiatal tér át az iszlámra, amely egyszerűbb teológiát, ám egyszersmind nagyobb odaadást, fegyelmet és politikai erélyt kínál.⁷⁷

3. Bár egy bizonyos számú anglikán, beleértve a papságot is, Róma felé fordul, mert megbotránkoztatja őket a fékevesztett „reformizmus” (például a nők pappá szentelése), ugyanakkor mélyen vallásos katolikusok kezdenek ortodox istentiszteletekre járni, mert vonzza őket a keleti Egyházak képessége a türelmes szenvedésre és tanúságtételre, vonzza a tradicionális, sértetlen liturgia és a szakrális, (a rómaival ellentétben) nem „modernizált” nyelv és zene.

4. Keresztények tömegei hagyják el az Egyházat s a keleti vallások és megvilágosodottsági tanok szakértőivé lesznek, igazolva, hogy a nyugat előnyben részesíti a buddhizmust és annak változatait.⁷⁸ Egyre többen ragaszkodnak ahhoz, hogy „töröljék” őket a plébániai nyilvántartásból, ezzel is nyomatókusan kifejezve, hogy hitük megváltozott.

5. Kevésbé megkérdőjelezhető: az Egyház magának köszönheti, hogy egyre intenzívebben jelen van a nem nyugati katolikusok körében – például Ukrajnában, Indiában és a maronitákon keresztül Libanonban. Ez utóbbiakat mostanában kezdik sokkolni az arab térségekben indított muzulmán támadások. A Nyugat visszavonulása révén kialakult új körülmények között az Egyház részéről arra lehet számítani, hogy belekever-

77. Nem egyedi példaként megemlítem a brooklyni zsidó exbaloldali A. S. esetét, aki ellátogatott Castro Kubájába és (saját szavait idézve) részt vett mindenféle istentelenségben. Orientációja akkor kezdett lassan megváltozni, amikor a) megvilágosodott előtte a marxizmus és a nyugati liberális kultúra értéktelensége és b) látta, hogy a marokkói muzulmánok milyen tisztelettel övezik Allahot, s milyen magától értetődőnek tartják a közösségi értékeket. Huszonöt évvel ezelőtt A. S. áttért az iszlámra, családot alapított és gyermekei vannak, akik mind tisztességes muzulmánok. Jelenleg Egyiptomban él, és arab nevet visel.

78. További ismeret és elemzés végett lásd könyvemet: *The Pagan Temptation* (Grand Rapids, Eedermans, 1987)

dik a távoli katolikus térségek és enklávék ügyeibe, s a helyi események résztvevője lesz, ellentétben a múlttal, amikor egy birodalmibb Vatikán távoli ügyeket is rendezni tudott diplomáciája révén.

E néhány példa mellett szól, hogy a harmadik világnak nevezett területeken egyre erőteljesebb az Egyház előzetes térfoglalása és jelenléte. Ez viszont mind a csendes többséget, mind pedig az elitet megakadályozhatja abban, hogy elidegenedjék, és a fentebb említett úti célokat válassza: a protestantizmust, az iszlámot, a keleti vallásokat stb. Alighanem paradoxon, hogy a külső kényszer és a belső összeomlás által megalázott Egyház talán megújítja egyetemességét, és meggleli a szükséges módszereket. A liberalizmussal folytatott kaland sok minden volt, többek között túlpolitizálás, s ez azt jelenti, hogy a marxizmustól az egzisztencializmusig az Egyház valamennyi nyugaton zajló vitában részt vett. Ettől aztán sokan összezavarodtak, s már nem is tudták, miben áll az Egyház küldetése. Abban-e, hogy a lelkeket üdvösségre vezesse, vagy pedig abban, hogy árnyék-kabinetet állítson fel a kormánnyal szemben.

Ezért a „B” alternatíva önmagán túli perspektívákat nyit meg, azaz túlmutat egy szűk horizontú tervezeten, melyet azért találtak ki, hogy az Egyház a liberális Nyugattól más geo-ideológiai területek felé mozduljon el. A probléma lényege nem a liberalizmusról a szocializmusra történő váltás, hanem inkább a következő: harmadik évezrede küszöbén, válsága után, az Egyház doktrinális folytonosságát az segíti elő, hogy visszavonul a politikától. Világos ma már, hogy a *világi* kísértés önmegsemmisítő szituációba torkollott; az újjáépítést, a hit felélédését kiapadhatatlan *isteni* erő fogja irányítani, Jézus Krisztus ereje. Ha az Egyház nem felejt el, hogy ebben a világban létezik, de nem ebből a világból való, könnyedén fel tudja számolni, s nem pedig megújítani, mindenfajta szövetségeit. Az Egyházat lényegéből fakadó elhivatottsága ébresztheti rá erre, amidőn egyedül találja majd magát a politikában s az evilági hatalmai ostromozzák, mert országa nem e világból való.

AZ OTTHONTALAN EGYHÁZ

Nincs visszatérés

Az Egyház nem foglalhatja el újból történelmi stratégiai állásait. Más intézmények visszatérhetnek pozícióikba, az Egyházzal azonban másként áll a dolog. Más vallási testületek nagymértékben meg tudják őrizni mozdulatlanságukat, mintha csak szigetek volnának, amelyek alig veszik észre a körülötük tomboló vihart. A kereszténységnek azonban lényegéhez tartozik, hogy mindenkor tevékenyen részt vegyen a történelemben és az emberi dolgokban, a helyi és generációs problémákhoz pluralista szemlélettel közeledjék, és változásokra ösztönözze a tudományt, az államvezetést és a kultúrát.

Ennek az elméleti és gyakorlati részvételnek ára van: a belső, akár doktrinális változások rendkívüli kockázata. Pontosabban: a történelmi események időnként hivatalos kijelentésekre ösztönöznek: enciklikákra, doktrinális hangsúlyokra és más olyan nyilatkozatokra, amelyek tartalmuk által a hit és a doktrína kincsesárát képviselik – az Egyház teljes igazságát! Ám ezeknek a nyilatkozatoknak megfogalmazása és időzítése a világ pillanatnyi kihívásaira adott válaszok voltak. Az idevágó példák közül megemlíthetjük a pápai tévedhetetlenség kinyilvánítását (I. Vatikáni Zsinat, 1870), amely valószínűleg ugyancsak gyakorlati lépés volt. (Idézzük ismét Szent Ágoston mondatát: *Roma locuta est; causa finita est* – ha Róma szól, az ügy elintéztetett.) E proklamáció félreérthetetlenül megerősítette a tekintélyt egy olyan időszakban, amikor a pápaság elveszítette földi uradalmát, az úgynevezett pápai államot. Ilyen esetekre mondhatjuk azt, hogy a természetfeletti bölcsesség és a Szentlélek oltalma nyilvánul meg bennük, mert a világ dolgaiban

való részvétel minden kockázata ellenére az Egyház ellent tudott állni a kísértésnek, hogy önnön lényegét feloldja, képes volt megerősíteni örök igazságát.

Nagyobb léptékű példaként fölhozhatjuk a kozmológiai kép átalakulását, amely nagyjából ötszáz évvel ezelőtt kezdődött. A vallások rendszerint egy bizonyos kozmológiába vannak lehorgonyozva; segítséget adnak híveiknek e kozmológia megfogalmazásában, vagy saját méhükből hozzák a világra. E vallások garantálják a kozmikus kép változatlanóságát, hogy mindazok, akik oltáraiknál leborulnak, implicite elismerjenek egy bizonyos világképet csakúgy, mint isteneik természetét és akaratát. E világkép burája alatt minden megszilárdul: a hívők képzelete a világegyetem struktúrájáról, az ember helye a természet és az események áramlásában, a legfelsőbb akarat beavatkozása és az emberi küldetés.

A kereszténység az egyetlen vallás, amelynek nincs ellenére, hogy belévesse magát a történelembe, következésképpen nem aggasztják a jelentékeny változások, melyeket a tudomány, a politika és a filozófia az emberi szellem felfedezéseiként fölajánl. Mindez azért van, mert a kereszténység – éppúgy, mint a judaizmus vagy kisebb mértékben az iszlám, de mindkét monoteista vallásnál bátrabban és határozottabban – olyan Istent ismer el, aki a világegyetemen kívül létezik, független a tértől és időtől, független az emberiségtől is – valóban természetfölötti lény. Ha más vallások vonakodnak attól, hogy az általuk alkotott kozmikus képet tüzetesen megvizsgálják, ez azért van, mert isteneik (többen vannak!) kozmoszon belüliek, maguk is részei a világegyetemnek, s ezért a kozmosz új képzelete jelentősen megváltoztatná, sőt, talán el is törölné őket. Pontosabban szólva, ha ezek a vallások integrálnák a profán filozófiát, tudományt, művészetet, és ezáltal helyet adnának egy új kozmológiának, akkor – saját nézőpontjukból – ez azt jelezné, hogy új istenek születtek, vagy régieket fedeztek fel újra. Bárhogy is történnék, a lényeg az, hogy az esemény érvénytelenítené a tradicionálisan elfogadott kozmikus víziót. Ez az, amiért e val-

lások inkább megmaradnak eredeti kozmológiájuknál, sem-hogy szembenézzenek vallási feltevéseik teljes zűrzavarával.

Ezzel szemben a kereszténység semmit sem kockáztat, ha új kozmikus víziót tesz magáévá – gondoljunk például arra, hogy a Kopernikusz előtti elképzelést fölváltotta a Galilei, Kepler és Newton által megfogalmazott világkép. A természetfeletti Isten sohasem „rejtette el” annak a világnak aspektusait, struktúráit és összetételeit, melyet ex nihilo teremtett, ám a korlátozott értelmű ember csak fokról fokra képes azokat fölfedezni. Később aztán hozzáigazítja civilizációjának posztulátumait a módosított kozmosz-képhez. E kozmosz-kép addig marad érvényben, amíg egy újabb fölfedezés – mondjuk Max Plancké vagy Einsteiné – további és az előzőktől eltérő betekintést nem nyújt a gravitációs és elektronikus erők működésébe, és más-ként láttatja a föld és a galaxis helyzetét a világegyetemben. Mivel a nem-keresztény civilizációk „otthon érzik magukat” kozmoszukban, aligha bátorítják szakértőiket, hogy új tudományos felfedezéseken dolgozzanak, míg a keresztény civilizáció szüntelenül erre ösztönöz. A keresztény vallás számára nincs veszély abban, ha új erőket és kozmikus eseményeket derítenek fel, mert minden lehetséges újdonságot az isteni teremtettség törvényei alá lehet foglalni. Isten nem változik, és nem változik a kozmosz sem; ámde az ember arra kap bátorítást, hogy új képzeteket és új fogalmakat fedezzen fel, új hipotéziseket formulázzon, és próbálja teljesebben megérteni, milyenek is tulajdonképpen a dolgok, hogyan funkcionál a természet és a történelem valójában. Mindeme kérdéseket a nyugati civilizáció alapköveinek is nevezhetnénk.

Mindazonáltal a kereszténység bizonyos kockázatnak is kitétte magát, amidőn – Isten megújuló jelenlétére és irányítására összpontosítva – engedélyezett és elősegített egy hatalmas változást az emberiség hagyományos, archaikus világnézetében. Éppen hitvallásának lényege által: a kereszténység bevezetett egy olyan kozmosz-képet, amelyből kisöpörték az archaikus (pogány) vallások Isten és az emberek között közvetítő és köz-

benjáró megszámlálhatatlan hatalmasságait, annak az *egyetlen* közbenjáró Jézus Krisztusnak kedvéért, aki maga is Isten és ember. Az angyalok és a szentek természetesen megőrizték fontosságukat a teológia, a liturgia és az ikonográfia számára, de kezdettől fogva fennállt a kísértés, hogy felcseréljék őket – legalábbis a tudományosan vizsgált anyagi univerzum tekintetében – a gravitációs erőkkel, az elliptikus pályákkal, az égi mechanizmusokkal és a csillagászati kémiával. Az űrt például, amely Platón és az Ószövetség szerzői szemében tele volt titokzatossággal és mítosszal, elkezdtek racionálisan kutatni; az emberek úgy „léptek” valamely égitestre, miként Kolumbusz lépett az újonnan fölfedezett Amerika partjaira. Az éltudósok között nemcsak laikusok, hanem katolikus papok is voltak (Nicolaus Cusanus, Kopernikusz, Mersenne).

A modern ember kozmológiájának átalakulása – valójában e kozmológiai átalakulás volt a modernitás egyik első hírnöke – szimbolikusan kifejezte, hogy az ember kezd eltávolodni az Egyház hagyományos világnézetétől. Voltaire nagyon jól megértette ezt, amikor üdvözölte Newton felfedezését (a vonzás természete a világegyetemben), bár Newtont magát feszélyezte saját teóriája, amely Istent egy égi órásmesterré degradálta. Kant azt vélte, amidőn ismeretelméletét newtoni alapokra helyezte: a dolgok megismerhetetlenek önmagukban, és az értelem kategóriái korlátozzák a tudást.

Mármost a zsinat utáni Egyház az előző fejezetekben megvitatott kérdésekben éppúgy nem térhet vissza korábbi pozíciójához, mint ahogy nem térhet vissza a szent tárgyakkal és eleven égi szellemekkel benépesített régi kozmológiához. A II. Vatikáni Zsinatot egy olyan civilizáció utolsó szakaszaként is értelmezhetjük, amelyet még átítattak a keresztény fogalmak és axiómák, áthatotta a valóságérzék és a szakralitás iránti fogékonyság. Az összevetés kedvéért érdemes idéznünk az orosz ortodox Egyház szent életű patriarcháját, Alekszejt, aki arról beszélt, hogy a bolsevizmus alatti, gyilkos üldöztetés sem tudta megsemmisíteni a maradék gyülekezetekben Szent

Krizosztomosz liturgiáját; azt a liturgiát, amelynek nem sok köze van a nyugati – akár katolikus, akár protestáns – formákhoz. Mindaddig, amíg Szent Krizosztomosz liturgiáját celebrálhatjuk, mondotta Alekszej, „Egyházunk nincs veszélyben”. Milyen óriási a kontraszt, ha a zsinat utáni Katolikus Egyházra gondolunk, amely elfogadta egy profán civilizáció értékeit, reájuk borította köpönyegét, mintha ezzel meg tudná keresztelni őket! Mindezen értékek egy olyan világnézet produktumai, amely a reneszánsz idején kezdett megfogalmazódni, s olyan kozmológia áll középpontjában, melyet az Egyház túlságos passzivitással adoptált. A végeredmény: deszakralizáció, és a Katolikus Egyházra azért hat mélyebben, mert az ortodox Egyházzal ellentétben saját szekularizációjához valójában ő maga is hozzájárult.

Mármost e meggondolásokhoz hozzá kell tennünk néhány részletet és pontosítást. Bár az előző kozmológiákhoz nem lehet visszakanyarodni, tekintélyes tudósok máris azon fáradoznak, hogy módosítsák az uralkodó kozmológia szigorúan mechanisztikus jellegét, amely a világegyetemről csak annyit mond, hogy égitestek mozognak az értelem nélküli és megváltoztathatatlan törvényű kozmikus vákuumban. Lehetséges, hogy egy új kozmológia a vallással és annak szakrális tartalmával, úgymond, „barátságosabb viszonyba kerül”. Nem tudjuk elképzelni, hogyan jött létre egy ilyesfajta módosulás, mint ahogy a maguk idejében elődeink sem tudtak fogalmat alkotni a mi univerzumunkról s arról a világnézetéről, amely azt megformálta. Egy dolog biztos: a deszakralizált ipari társadalom, legyen az liberális vagy szocialista, olyan mechanikus és precíz kozmológiában érdekelt, amelyet az anyagi világhoz és az emberi lényekhez való viszonyában képes utánozni. Mindazonáltal a három évszázadon át érvényes uralkodó világnézet szétbomlásával párhuzamosan töredezni kezd az a mindent átfogó és kihívások nélküli hatalom is, amelyet a modern társadalom képvisel. Közeledünk ahhoz a ponthoz, ahol világnézetünk „valóságértékét” illetően éppoly bizonytalanra leszünk, mint

hajdanán a babilóniai és egyiptomi papok vagy a görög filozófusok. Emberi nyelven szólva: a sztoikusok világképétől a mi világképünkig nincs semmiféle igazolható fejlődés. Kereszténytelenített elitjeinket az erkölcsök és a tudás tekintetében egyfajta sztoikus egykedvűség hatja át, és optimizmusuk elpárolgott. A 17 évszázaddal ezelőtti sztoikus bölcsekhez hasonlóan egy hitelét vesztett világnézeten csámcsogunk.

Hogy a modernitás társadalmainkban kimerült, az nyilvánvaló. Századunkban a liberalizmust az szilárdította meg, hogy fölbukkant a totalitárius rendszerek kihívása, amellyel a liberalizmus szembe tudta állítani a humanizmust és a demokráciát, és saját hibáit képes volt erényként fölmutatni. Az erénynek álcázott hiba pedig a következő: a liberalizmusnak ugyan veleszületett törekvése a korlátatlan radikalizáció, ám a gyökereket irtó és brutális forradalomhoz képest a liberális fokoza-tosság lassúbb ritmusa azt a látszatot keltette, hogy a liberalizmus szemben áll a forradalommal. Nyikoláj Bergyájev, akinek élenken emlékezetében élt, miként vették át a hatalmat a bolsevikok a liberális pártoktól, már 1918-ban arról írt, hogy „a liberálisok azért hódolnak be a forradalmároknak, mert képtelenek velük szembeszegezni egy eltérő és magasabb rendű erkölcsi igazságot”.⁷⁹ Milyen pontos ez az ítélet egy olyan században, amely tanúja volt a totalitárius rezsimek haláltáborainak, a szakszerű gyilkolásnak, majd láthatta, hogyan ismétlik meg ugyanezeket a tetteket a liberális rendszerek a tömeges abortuszok és a magzatok ipari hasznosításának formájában. Bergyájev megértette, hogy a totalitarianizmusnak a liberalizmus vetette meg az ágyat, és kénytelen lesz abba belefeküdni,

79. Nyikoláj Bergyájev: *De l'inégalité* (Genf, 1976), 122. oldal. A könyv 1918-ban íródott orosz nyelven, és első alkalommal 1923-ban került kiadásra Berlinben. A szerző mélyenszántón elemzi a bolsevizmus szellemi előkészítését, többek között a liberalizmus és a demokrácia tévedéseit.

még akkor is, ha rémület és gyötrelem vár rá, mihelyt ideológiai partnerének színlelése végül lelepleződik.

Magát Bergyajévet megdöbbsentette a liberalizmus önárulása, hiszen a liberalizmus saját köpenye alatt oltalmazta a hangzatos jelszavakkal fellépő radikálisokat, később pedig elfogadta, hogy partnere kezétől hulljon el, és képtelen volt cáfolni az egyébként általa is helyeselt jelszavakat. Mért hazudtolta meg ígéreteit a liberalizmus? – teszi fel a kérdést az orosz vallási gondolkodó. A választ a liberális felszínességben találta meg, s abban a képtelenségben, hogy tisztességes és jóhiszemű emberek magukévá tették a porózus „liberális hitvallást” és a „liberális világnézetet”. „A liberalizmus belső fejlődése demokratikus egyenlőséghez vezet, vagyis olyan doktrínához, amely ellentétes a szabadsággal, továbbá olyan mélységes nominalizmushoz, amely megtagadja az ontológiai realitást a percipálható egyénen túli dolgoktól, mint amilyen az állam, a nemzet és az Egyház.”⁸⁰ A liberálisok szemében a társadalom nem egyéb, mint a társadalom molekulái között létrejövő törvényes viszonyrendszer. Ezért van az, hogy a vértelen liberálisok és a szenvedélyes forradalmárok ütközetében a forradalmároké a győzelem.

Pontosan a szenvedélynek ez a hiánya okozta, hogy az Egyház áthelyezte világi küzdelmeinek színterét a liberális társadalomból a szocialista rezsimbe. A liberális társadalom, úgy látszik, lezárta könyvelését, és a továbbiakban egyfajta életstílus kialakítására koncentrált. Lehet, hogy ez a törekvés tisztességes, de nem ébreszt lángoló hűséget, mert a megszokás, a rutin már elnyomta vagy semlegesítette a mélyebb aspirációkat. A liberalizmus sikerének az lett az ára, hogy elnéptelenedett a fórum, ahol a szavaknak és a tetteknek nincs megengedve, hogy felborítsák a tökéletesnek láttatott konszenzust. A vallás volt az első, amit semlegesítettek és sterilizáltak; úgy húzták ki

80. Ugyanott 128. oldal.

belőle küldetését, mint ahogy el szoktak távolítani egy rossz fogat. Lehet, hogy a liberális tervezet jobb körülményeket teremtet a vallás számára, ám e tervezet a semmire nyit ablakot, szellemi és erkölcsi értelemben egyaránt. Az Egyház elérkezett arra a pontra, hogy semmit sem kell csinálnia, legfőljebb alkalmanként hol ide, hol oda rohan, hogy hóbortos tűzoltóbrigád módjára eloltson egy tüzet, miközben valahol másutt megint felgyújtottak valamit. Más szóval: úgy viselkedik, mint a hanyatló liberális társadalom: verbálisan megerősíti a doktrínát és az erkölcsi törvényeket, összeállítja társadalmi szolgáltatásainak napirendjét, s közben egyfajta közönnyel viseltetik a mélységben vergődő lelkek iránt.

Ilyen körülmények közepette irreális dolog az Egyháztól azt várni, hogy a társadalom porondján a figyelem középpontjába kerüljön. Az Egyházzal akkor festünk hiteles képet, ha tehetetlen és kimerült vándornak ábrázoljuk, aki céltalanul imbolyog a pusztaságban. Más szóval: nem jött el „a katolicizmus ideje”, amint azt Richard Neuhaus gondolja.⁸¹ Az amerikaiak ugyan közmondásosan derűlátók, de még a legmegrögzöttebb optimisták sem látnak maguk előtt olyasmit, ami nem létezik. Neuhaus tézise szerint „el kell jönnie a pillanatnak, amikor a Római Katolikus Egyház az Egyesült Államokban magára vállalhatja jogos szerepét, mely abban áll, hogy a rendezett szabadság amerikai kísérlete számára létrehoz egy vallással mélyen átitatott közfilozófiát”. Erre természetesen azzal érvelhetünk, hogy ha Amerika csakugyan a rendezett szabadság színtere volna, akkor már rendelkezne egy működőképes és hatékony közfilozófiával, s nem lenne szüksége egy másikra, főként pedig olyanra, amelyet az alkotmány által korábban már semlegesített intézmény, az Egyház kínál föl neki. A világ más térségeiben a vallások és az Egyházak csakis akkor ját-

81. Richard John Neuhaus: *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World* (San Francisco, Harper & Row, 1987).

szottak vezető szerepet, amikor összekapcsolódtak a közhatalommal vagy a népeiséget mélységesen áthatották az ősi kultikus tartalmak és formák. Nehéz elképzelni, jegyzi meg Carl Schmitt, hogy az oltár és a trón több évszázados szövetsége után össze lehetne hozni az oltár és az irodaépület szövetségét.⁸² A modern pluralista társadalomban semmiféle közfilozófiát nem lehet létrehozni, kivéve azt a meglehetősen törekény valamit, ami a folyamatos gazdasági növekedésen alapul. Semmi esélye annak, hogy a gazdasági növekedés mesteremberei magukra vállalnák az amerikai kísérlet érdekében az állam és oltár teendőit és felelősségét.

Így aztán Neuhaus tézise még az amerikai valóság nézőpontjából is utópikus, mert ez a valóság, legalábbis amennyire napjainkban megítélhető, nem fogadna el egy ilyesfajta ajánlatot. Az utópia még magasabbra szárnyal, amikor Neuhaus föl-szólítja az Egyházat, hogy a vákuumot töltsse be egy olyan gazdaság fölötti köz-, illetve politikai filozófiával, amelyet átjár a vallás és a kulturálisan kreatív alkotóerő. Neuhaus jó néhány fontos kijelentést tesz, amikor vádolja a progresszív katolikusokat, amiért az „igazság” vagy a „realitás” helyett az „érték” divatos de homályos terminusát használják, főként pedig amiatt, hogy összekeverik „a jövő” és „a transzcendencia” fogalmát. (Ezzel kapcsolatban emlékezzünk Tischner atya kije-

82. Carl Schmitt: *Roman Catholicism and Political Form*, G. L. Ulmen kiadásának amerikai fordítása. Érdemes idézni az egész bekezdést: „A trón és az oltár szövetségét nem fogja követni az irodaépület és az oltár, illetve a gyár és az oltár szövetsége... Valahányszor egy gazdasági fundamentumú hatalom politikaivá válik, azaz valahányszor a kapitalisták és a munkások hatalomra kerülnek és vállalják a politikai megjelenést annak minden felelősségével, ... az Egyház igazodik ehhez az új rendhez, mint ahogy minden másféle rend esetében is igazodott, mert az új tekintélyhatalom kénytelen ekkor elfogadni egy olyan helyzetet, amelyben nemcsak a gazdaság és a magántulajdon játszik szerepet” (Magánkiadás), 20. oldal.

lentésére, melyet a 4. fejezetben idéztünk!) Neuhaus mindazonáltal elmulasztja a legfontosabbat: megemlíti ugyan a progresszivisták hibás ítéleteit, de nem állít fel átfogó diagnózist azokról a katolikus tévedésekről, melyeket az Egyház csak elvétve próbál meg kijavítani. Végül pedig optimizmusa főként azon a nyilvánvaló meggyőződésen alapul, hogy *a)* legfontosabb a keresztény egység, modern kifejezéssel élve, az ökumenizmus, *b)* az egységet a zsinat utáni Egyház képes a legtökéletesebben megvalósítani, mivel a zsinaton demonstrálta figyelemreméltó rugalmasságát és készségét egy újabb dialógusra. Más szóval: ha követjük Neuhaust, az Egyház eljuthat alkotóerejének csúcspontjára: csaknem az egész világra kiterjedő vezető szerepet kínál fel a keresztényeknek, beleértve az amerikaiakat is, hogy szociális és kulturális kötelezettségeiket teljesíthessék.

Mindebben két téves felfogás rejlik. Az egyik feltételezi: az amerikai katolicizmus valami módon képes lesz arra, hogy egybegyűjtse a nemzet életben tartó energiáit. A másik mélyebb ennél. Neuhaus álláspontja szerint eljött az ideje annak, hogy az Egyház, amely részint a görög filozófiában gyökerezik, újból megerősítse azt az arisztotelészi posztulátumot, hogy a politika az erkölcs meghosszabbítása, következésképpen az Egyháznak moralizálnia kell Amerikát, és pedig úgy, hogy a keresztény erkölcsiséggel sugározza be az elnyűtt és toldott-foldott közdoktrínát. De hát a politika valóban az etika folytatódása lenne? Bizonyos értelemben igen: szükséges, hogy az államférfiak és közéleti személyiségek lelkében működjék egy parányi cenzor, aki tetteik során a tisztességre és az erkölcsi korlátokra emlékezteti őket. Ettől azonban még ne feledjük, hogy az Egyháznak szembe kell néznie néhány politikai imperatívusszal, melyeket korábban már érintettünk. Az Egyháznak közhatalomra van szüksége ahhoz, hogy érvényesíteni tudja befolyását a fórumon, nem beszélve arról, hogy jelenlétét „a katolicizmus pillanatává” alakítsa. Túlságos naivitással ne higgyük azt, hogy a közösségi szférát kizárólag a Lé-

lek működteti és semmi más. Az a gyanúm: Mr. Neuhaus egy hatalom *nélküli* Egyháztól várja el a kultúraformáló tetteket, mivel felfogása szerint Amerika megváltása az ökumenizmusnak (nyersebben szólva, az újrafogalmazott pluralizmusnak) lesz köszönhető. Csakhogy ez nem fedi a valóságot. Az Egyház az „ökumenizmus” birtokában is csupán egyike a civil társadalom érdekcsoportjainak, egyike azoknak, akik aláírták a társadalmi szerződést. Amíg az állam–Egyház viszony gyökeresen meg nem változik – s ez aligha valószínű –, az amerikai Egyház nem tudja beváltani Neuhaus reményeit. E remények teljesülése mindazonáltal akkora újdonság lenne, hogy csak absztrakt kifejezésekkel tudnánk értékelni.⁸³

Utoljára hagytam a döntő tényezőt. A „katolicizmus pillanata” nem csupán azt tételezi fel, hogy Amerika és a nyugati társadalom kész befogadni valamiféle, az Egyház által inspirált közfilozófiát, hanem azt is, hogy maga az Egyház *kultikus energiának* van birtokában. Kultikus energián azt az odaadást értem, amely a megszokott, mindennapi és racionális valóságon túllépve, a természetfelettire irányul, és valamennyi szentségi és szakrális formában testet ölt. A kultikus a hit televényében rejtőzik, onnan kell azt az Egyháznak szorgosan kibányásznia. A II. Vatikáni Zsinat a kultikus termőföldet parlagon hagyta, és az ipari civilizáció példáját követve, beborította egy réteg cementtel. Az irdatlan bürokrácia, melyet a zsinat kiépített, tipikusan urbánus termék – az Egyház csatlakozott a falusi nép

83. Neuhaus tézisének eme kritikája független attól a ténytől, hogy Amerikában manapság, más alapvető erkölcsi kérdésekkel egyetemben, semmiféle konszenzus nem köttetett a katolicizmussal. Maga az amerikai Egyház nem azonos nyelvet beszél, és távol van attól, hogy vezető szerepet tudna játszani a társadalomban. A teológusok, a püspökök, a papság, a szakértők, újságírók és szerzetesrendek anarchikusan nem értenek egyet a hit kérdéseiben, beleértve az újszövetségi erkölcsöt is. Ez az anarchia tulajdonképpen egyik része az amerikai közanarchiának, amelyért nem kis mértékben felelős.

exodusához. Mivel következetesen mellőzi, minimalizálja vagy egyszerűen megtagadja a kultikus elemet, mintha magáévá tette volna Karl Rahner megütőköző mondását: az Egyház jelen érdekei azt kívánják, hogy néhány városi értelmiségi többet nyomjon a latban, mint a falusi templomok homályló sarkaiban imádkozó, öreg parasztasszonyok. Csakhogy az életadó kultikus tartalom híján az Egyház akár el is enyészhet. Az pedig bizonyos, hogy nem lesz képes életerőt átadni egy olyan nemzeti közösségnek, amely önmagába vetett hitét elveszítette.

A lélek nélküli társadalom

Annak vitatása, hogy az Egyesült Államokban eljött-e a „katolikus pillanat” vagy nem, szükségszerűen tágabb összefüggésekhez vezet. Perdöntő, hogy megannyi „katolikus évszázad” után esetünkben csak „katolikus pillanatról” beszélnek, mint ha utolsó (elégge kétes!) lehetőségét kéne megragadni annak, hogy a vallást visszacsepegtessük a közéletbe. Ez viszont megmutatja azt is, milyen mértékben sikerült a modern társadalomnak saját képére formálnia és saját céljai szerint működtetnie a katolicizmust, s most aztán úgy tekinthet az Egyházra, mint valami megszélidített barbárra, aki megérdemli, hogy visszaengedjék a nyilvánosságba, igaz, csak a hátsó ajtón keresztül.

Még perdöntőbb az Egyház tétovázása. Nem tudja eldönteni, hogy a modern politika két fő iránya közül melyiket válassza: a liberálist vagy a szocialistát. E tétovázás ugyanahhoz a zavaros magatartáshoz vezet, ami a társadalmat is jellemzi. Kétségbekonlatatlan, hogy a baloldaltól érkező csábítás a nagyobb. A baloldal, vagyis a szocializmus, ostromlott erőnek tekinti magát, amelyet ellenségek vesznek körül: az egoizmus és a káosz, akik azzal fenyegetnek, hogy lehetetlenné teszik az emberiség szocialista megváltását. Amint már láttuk, az utópi-

kus baloldaliság legkoncentráltabb formája, a marxista doktrína, az immanens történelmi igazság tévedhetetlen hordozójának tekinti önmagát, amelyhez képest a többi osztály képviselői – a burzsoá liberálisok, a szociáldemokraták és a progresszív keresztények – mind hazudozók, akik elvesztegetik az emberiség szubsztanciáját. A baloldal (szocializmus, marxizmus) által felgerjesztett szenvedélyeknek – az elszenvedett történelmi igazságtalanságok és az utópia halasztása miatt érzett dühre gondolunk – figyelemreméltó következményei vannak. A radikalizmus, a marxizmus és a különféle forradalmi doktrínák (a kulturális forradalom, a felszabadítás-teológia) sokkal lármásabban és sokkal szenvedélyesebben vetik bele magukat a politikába, mint a liberalizmus, a demokrácia és a jóléti államok partizánjai. A baloldal tudományosnak és a tényekhez ragaszkodónak reklámozza önmagát, s azt állítja, hogy konkrét terve van, ám a valóságban már-már vallásos buzgalom és tömegmámor hevíti; gyakorolja a személyi kultuszt, hogy az energiákat mozgósítva harcosokat toborozzon, s ebből adódik aztán, hogy sikere van a fiatalok és az elégedetlen papok körében, mint ahogy volt is, már születésének pillanatában. A francia forradalom vezetői temérdek huszonegy-néhány éves fiatalembert tudhattak soraikban, és aránytalanul sok papot. Hogy megértsük, miért oly nagy hatású a szocializmus, írta Gustave Le Bon: „meg kell értenünk dogmáit. A válásokhoz hasonlóan, és azokat mintegy utánózva, a szocializmus nem érvelés és okoskodás révén terjed, hiszen ezeken a területeken gyöngye. Másfelől azonban erősnek bizonyul az igenlésben, az álmodozásban, az illuzórikus ígéretekben.” Később Le Bon így folytatja: „Az »irracionális« és a »szenvedélyes« sokkal meggyőzőbb okot kínál az emberi cselekvésnek, mint a gondolatrendszer, mert a tömegek reményt akarnak és hitet.”⁸⁴

84. Gustave Le Bon: *Psychology of Socialism* (1986).

Századunk sajátságos körülményei közepette a baloldali rendszerek ugyan internacionalizmust és egyenlőséget hirdetnek, háborút a vallás és az állam ellen, de tetteikben eltérnek ezektől a jelszavaktól és a meghirdetett irányelvektől. Tudományos módszereik leple alatt szenvedélyeket szítanak a burzsoáz állam, a liberalizmus által kínált álegyenlőség ellen, a tőke hamis internacionalizmusa, a feudális hatalom és előjog hazafias látszata: egyszóval a bankok és a kartellek ellen. Marx és különösen Engels óta pozitíve minősítő címkét ragasztottak az olyan fogalmakra, mint proletár nemzet, kommunista egyenlőség, munkás-internacionálé. A hatalom átvétele előtt és után a baloldal rafinált szimbolikával dolgozik, hogy föl-magasztalja ezeket a ragyogó jövőt idéző jelszavakat. Nem fogjuk most megvitatni, milyen szerepet játszanak a harsány színek valamennyi forradalomban, – és persze a zene, a zászlók, a parádék, a skandalizáló rigmusok, a dekoráció, a kollektív lelkesedés, a tömeggyűlések, a karizmatikus személyek és természetesen a vérontás. Azok a rezsimek, amelyeknek öngigazolását a forradalom állandósítása adja (gondoljunk például Trockij vagy Mao permanens forradalmára), kénytelenek a mindennapokat is teletűzdelni ezekkel a szimbólumokkal, mintegy emlékeztetve arra, hogy nem hagy alább a küzdelem.

Mindazonáltal alábbhagy, különösképpen pedig azért, mert egyetlen ígéret sem teljesül, vagy nem is lehet teljesíteni. Ezért aztán egy marxista rezsim szüntelenül ellenségeket talál ki magának, küszöbön álló veszélyeket, belső összeesküvéseket és megrögzött ellenfeleket, akiket az egész lakosságnak kötelessége felkutatni, üldözni, megbüntetni vagy elpusztítani. Az *ellenkampányok* révén vissza kell szerezni valamennyit a forradalom kezdeti szakaszának lelkesültségéből és buzgalmából; az újjáélesztett forradalmi pillanatok intenzitását csak úgy lehet biztosítani, ha a bevált szimbólumokat szakadatlanul használják. Mivel azonban a tárgyi és verbális szimbólumok, a színek és a hangok, az ütemes taps és a szónoklatok csupán beváltatlan ígéretekre utalnak, és keserűséget, kiábrándultságot éb-

resztenek, éppen ezért a rezsimnek fokozatosan rehabilitálnia kell a forradalom előtti kollektív hűséget és szimbólumokat. Mindezek a hit és a tapasztalat mélyebb rétegeiben gyökereznek; előhívják azt, amit az új jelszavak nem tudnak előhívni – a lélek spontán és őszinte reakcióit. Sztálin például, miután szembesült a lehetőséggel, hogy elveszíti a háborút Hitlerrel szemben, felélesztette a Szent Oroszország Anyácskával kapcsolatos emlékeket, fogalmakat és karizmákat, mert tudatában volt annak, hogy a katonák nem fognak harcolni a szovjet rendszerért és a nemzetközi szocializmusért.

A szimbólumoknak e fokozatos változásával együtt jár az is, hogy aláássa a hűséget. Gonosz körpálya kezd íródni: amint a rezsim elveszíti ellenőrzését az emberek képzelete és az ideológiai jelszavakra adott válaszaik felett, a helyzet logikájából következik (s mert a puszta erőszak is elhasználódik), hogy kénytelen a hűség mélyebb rétegeit megszólítani, amelyek csakis nemzeti és vallási természetűek lehetnek.⁸⁵ E fokozatos folyamat rehabilitálja a fundamentális valóságokat, s végül nem lehet visszafordítani. A rezsim, amely a vallás és a nemzet elfojtásának kegyetlen szándékával kezdte, rájön arra, hogy a kormányzás puszta feladata bizonyos fokú hűséget és állampolgári fegyelmet igényel, ezeket viszont kizárólag a hagyományos csatornák megnyitásával lehet igénybe venni. A rezsim és hivatalos ideológiája számára a további csapda abban rejlik, hogy a nemzetet és az Egyházat nem lehet egymástól elválasztani, mivel az utóbbi jelen volt a nemzetek születésénél, a vallási identitáson keresztül táplálta öntudatukat, később pedig megóvta őket a széthullástól, amikor országdúló ellenség vagy belső erők igyekeztek megsemmisíteni egy nemzet ön-

85. Mihelyt Gorbacsov „új politikája” felszínre bukkant, a Vörös Hadsereg 1945-öt követő kudarcaihoz hasonlóan nemzeti és vallási természetű tömegtiltakozások sorjáztak végig, Afganisztántól Észtorszáig, az egész szovjet birodalomban.

azonosságát. Illuzórikus azt hinni, miként a szocializmus és a liberalizmus hiszi, hogy a tradíciónak ezeket a jelenségeit félre lehet söpörni. Túl fogják élni az időt.⁸⁶

Ne gondoljuk azonban, hogy mindez végezetül a vallás és az Egyház régi szerepének visszatéréséhez fog vezetni, arról nem is beszélve, hogy visszanyerné jelenlétét a politikában, s ama „katolikus pillanat” kitágulna. Az ellenséges rezsimekkel és társadalmakkal kapcsolatos kettős tapasztalatából az Egyháznak egy negatív történelmi leckét lehetett megtanulnia – negatív, a megelőző két évezreddel összevetve, de áldásos a jövő tekintetében. A megfenyített Egyháznak bizonyos értelemben újra át kell gondolnia lépéseit, és újra azt kell középpontba állítania, ami az eredeti küldetése. Vádlói régóta „konstantininak” nevezik a római Egyházat, s ezen azt értik, hogy többféle hatalmat bitorolt. Nyilvánvaló, hogy e nézetet el kell fogadnunk: száz esztendő leforgása alatt az Egyház elveszítette pozícióit. Az I. Vatikáni Zsinat 1870-ben regisztrálta területiális hatalmának elvesztését; 1965-ben a II. Vatikáni Zsinat tudomásul vette politikai hatalmának eltörlését – mármost, ha ez így van, akkor a legutóbbi zsinatot olybá kell vennünk, hogy elismerte az Egyház kudarcát az erkölcsi döntéshozatal magasztos pozícióiban. Elképzelhető persze egy másfajta vélekedés is, nevezetesen az, hogy a II. Vatikáni Zsinat még jobban politizálta az Egyházat, csak nem a jobb-, hanem a baloldalhoz való viszonyában. Ugyanakkor a zsinat eljutott ahhoz az igazsághoz, hogy a politika ösvénye, mindkét irányban, a semmibe

86. Amit itt leírunk, az nem csupán a lengyel vagy a magyar katolikus Egyházra érvényes, hanem minden kommunista rendszerben élő más vallásra is, sőt számos történelmi helyzetre és mozgalomra. Vegyük példának a görög nemzeti tudatot, amelyet négyszáz esztendőn keresztül brutálisan elnyomott a török uralom, az ortodox Egyháznak azonban sikerült ébren tartania azáltal, hogy titkos összejöveteleken megtanította a lakosságnak az írást, a katekizmust, az irodalmat és a zenét.

vezet, s azonkívül sziklás és terméketlen. A szövetség felbomlik, egyszer az állammal, máskor a liberális társadalommal, a szocialista párttal vagy a harmadik világbeli katonai rendszerekkel, és e felbomlás hosszú szakaszt fog lezárni az Egyház világi zarándokútján.

Lényeg és forma az Egyházban

Hátra van még, hogy válaszoljunk a sokakat gyöttrő kérdésre: fönmarad-e az Egyház, és ha ez magától értetődő, milyen nagy változásokon kell majd átesnie. Azt hiszem, semmi okunk nincs arra, hogy föltételezzük az Egyház „önmegsemmisítését” (VI. Pál); ráadásul nem is tudja senki sem elképzelni, hogy ez a folyamat miképpen mehetne végbe. Bármely történelmi szakasról legyen szó, a képzelet nem képes túllépni az ismert dolgok határán; kevesen ismerik az Egyház nagy múltbeli megrázkódtatásait, és kevesen tudják, hogy csaknem az alapkövektől kezdve, az Egyházat újra és újra fel kell építeni. Az Egyház mindig válságban élt.

Másfelől századunk egyedülálló abban az értelemben, hogy par excellence a forradalmak kora, olyannyira, hogy az Egyháznak is át kellett esnie egy forradalmon, függetlenül attól, hogy miként értékeljük ezt a forradalmat. Mindazonáltal, miként a múltban, most is vannak olyan forradalmárok, akik „az Egyházat önmagától óhajtják megmenteni”, vagy legalábbis csökkenteni akarják transzcendentális lényegét, racionálissá, tudományossá és modernné kívánják alakítani, s hangsúlyozzák, hogy az Egyháznak be kell illeszkednie a világba, vagy épp az ellenkezőjét követelik: az Egyház tagadja meg a világot, és maradjon tisztán spirituális. A szituáció egyik új eleme az, hogy az Egyház vezető személyiségei engedték fellazítani a tekintélyt, s a liberális társadalom meggyőződés nélküli és engedékeny magatartását követve hagyták, hogy az Egyház valamennyi működési szintjén

„tracccspartikat” rendezzenek, melyeken aztán ők elnökölnek.⁸⁷

Melyek tehát a perspektívák? Említettük már Lerinsi Szent Vincét. Fogadjuk el most ismét az ő útmutatását. *Commonitorium*ában (Kr. u. 434) a lerinsi szerzetes (Lerins aprócska kolostor-sziget Cannes partjainál) felsorolja a keresztény igazság három kritériumát: mindenütt hiszik (*ubique*), mindenkor hiszik (*semper*), és mindenki hiszi (*ad omnibus*). Mindezeket nehéz igazolni, s az emberek már a hajózás és a felfedezések korában észrevették, hogy az első és a harmadik követelmény teljesíthetetlen. Az igazi kritérium a második (a „mindenkor”): a hit letéteménye és annak autentikus fejlődése a krisztusi eredettől az utolsó ítéletig, amint azt az apostoli hagyomány megőrizte. Nem szükséges jelen lennie mindenütt, és kevesen is meg tudják őrizni, nem kell hozzá mindenki. Newman bíborosnak mélyenszántó fejtegetései vannak arról, hogy mi hitelesít egy dogmát és annak megfogalmazását korszakok és civilizációk során át. Lerinsi Szent Vince útmutatására hagyatkozik. Mindketten azt bizonygatják, hogy a hit letéteménye a legfelsőbb magiste-

87. Az erkölcsi engedékenységek egyik kirívó példáját adták az amerikai püspökök, akik konferenciájukon elfogadták „azokat az oktatási törekvéseket, amelyekbe beletartoznak bizonyos profilaktikus (AIDS ellen védő) fortélyok és egyéb praktikák”. 1988 nyarán a Collegeville-ben tartott püspöki találkozón egyedül Eusebius Beltran püspök (Oklahoma) merte föltenni a kérdést: „Vajon az egyházi oktatóknak kell tanácsokat adni a gumióvszer kiválogatását és használatát illetően?” Mgr. Beltran azt erősítette meg, ami nyilvánvaló, amikor így folytatta: „Az Egyháznak nem az a feladata, hogy az embereket arra tanítsa, miként szeghetik meg Isten törvényét úgy, hogy egészségük károsodásának kockázata a lehető legkisebb legyen.” Idézek Ratzinger bíborosnak John May érsekhez, a püspöki kar elnökéhez írott egyik leveléből: „... a biztonságos szex javaslata elkendőzi a probléma valódi okát, nevezetesen az engedékenységet, amely ... rombolja az emberek erkölcsiségét.”

rium kezében van, de minden helyesen vezetett lélek képes megítélni a dogma-fejlődés legitim vagy illegitim voltát, nevezetesen azt, hogy az újonnan kifejtett állítás benne van-e azon eredeti letétemény célzatában, ahonnan merítették, és rajta nem változtattak és nem módosítottak.

Az Egyház jövőjét illető korábbi kérdéseket, bizonyos értelemben, egyetlen döntő kérdéssé lehet összefogni. Megmarad-e érintetlenül a katolikus tanítás mindazon mostanság bevezetett újítás ellenére, melyek az új körülmények között azt a kockázatot rejtik, hogy eltorzíthatják a lényegét? Szent Vince megalkotott egy vázat, melyen belül egy kijelentés hitelességét el lehet dönteni: amit korábban tanítottak, azt most világosabban lehet értelmezni, ám hogy ez bekövetkezzék, biztosnak kell lennünk afelől, hogy ugyanazt tanítjuk, mint korábban, noha más formában. Más szóval: az Egyház tanítóhivatalának most és mindenkoron nem az a feladata, hogy új tételeket tanítson, hanem az, hogy a kornak megfelelő nyelven ugyanazt mondja. Szent Vince nézete szerint egy eszme fejlődése (nem átváltozása egy másik lényeggé!) nem egyéb, mint annak kiterjesztése, anélkül, hogy eredeti jelentését megváltoztatnánk. Változás akkor következik be, amikor az eszme túllép önmagán, és egy másikká alakul. Helyénvaló, hogy a hit az idők során növekszik és erősödik a keresztényekben, egészen addig, amíg a hívek ugyanahhoz a dogmához vagy doktrinális ponthoz kapcsolódnak, ugyanabban az értelemben és ugyanazokkal az érzésekkel.

Visszatérve még egyszer Szent Vince terminológiájához: jóllehet az Egyház tanításának lényegi tételei érintetlenek maradtak, ám a forma, amelyben az uralkodó spekulációs nyelv megjelenik és mintegy körülveszi az Egyházat, igen hamar új gondolkodásmódot teremtett, új utalási rendszert s végül új doktrínát. Az Egyházban is a szubjektív értékek, a végtelen boncolgatások, a magánvélemények és az érzelmek váltak az elmélkedés mércéivé és a cselekvés alapjaivá. Az utóbbi ötvenegynéhány esztendő bibliai exegéziséről szólva jelentette ki

nemrég Ratzinger bíboros egy New York-i konferencián (1988. január 27.): „A kép fokról fokra egyre zavarosabbá vált. Szaporodtak és sokasodtak a különböző teóriák, majd elkülönültek egymástól, és valóságos falat alkottak, amely lehetetlenné tette a beavatatlanok számára, hogy a Bibliát megközelítsék. Azok, akik be voltak avatva, egyébként nem olvasták többé a Bibliát, hanem különféle részekre boncolgatták, amelyekből aztán meg kellett újra alkotni.”

Ennek ellenére Yves Congar, a tekintélyes teológus kijelenti, hogy az Egyház történetében a XX. század a leginkább evangéliumi. E kijelentés által egybemossa az evangéliumok szerinti hitet Jézus Krisztus identitásának zavaros „keresésével”, azon cél érdekében, hogy megtalálja a kereszténység jelentését, s a hívő és az ateista összeolvasztásával egy új keresztény típust hozzon létre. Az Egyházon belüli és kívüli értelmiség valósággal új Pünkösdöt ünnepel, és a szavak, fogalmak, meghatározások jelentése elveszíti értékét vagy átértékelődik. Nemcsak arról van szó, hogy az evilági kritikát gyakorló elvek leginkább az Egyházon belül végzik el a maguk rombolását (az Egyház ma „nyitott a világra!”), hanem arról is, hogy e doktrínák párosulnak az egyházi buzgalommal, és további radikalizálódást visznek végbe. Nietzsche diagnózisa igaznak bizonyul: nemcsak az történt, hogy az Igazság – miként Hegel filozófiájában – elkezdett mozogni; bekövetkezett az is, hogy maga a mozgás lett az Igazság. Az átlagkatolikust napjainkban elképeszti a keresztelők, esketések és temetések lapos stílusa, egyáltalán mindazok a szertartások, melyeken a pap a család kívánsága szerint változtatgatja a szavak és gesztusok értelmét. A pápa a liturgikus egység megőrzésére buzdítja a püspököket, ám azok Rómából hazatérve, a kényelmesebb utat választják, és a minimális szabályok betartását sem követelik meg.

A kritikai doktrínák által elvégzett pusztítás rettenetes dilemma elé állítja az Egyházat. Nem arról van szó, hogy az Egyház felszámolja önmagát, vagy hogy nem volna benne ellenállás a nyomással szemben. A kérdés az Egyház számára

abban áll, hogy új helyet szándékozik elfoglalni a világban, éspedig olyan helyet, amelyről a nagyon érzékeny VI. Pál, amikor Mgr. Montiniként még Milánó érseke volt, így foglalta össze mondanivalóját, s később pontifikátusa vége felé meg is ismételte: „Az Egyház egyre nyitottabb lesz, egyre jobban alkalmazkodni fog a világhoz, és ezáltal eltorzítja önnön természetét. Természetfeletti lényegét azonban, minimális mértékre korlátozva, meg fogja őrizni, és hűségesen követi majd természetfeletti célját az evilágban e maradék által. Amint az Egyház megtévesztően kiterjed és föladja magát a világban, lélekszáma fokozatosan zsugorodik majd, és egyre csökken. Kisebbséget fog alkotni, amely látszólag jelentéktelen és elenyésző, ám ez a kisebbség a választottaké lesz, akik szilárdan tanúságot tesznek a hitről.”⁸⁸ Ez az üzenet, amelyet pápasága vége felé, 1976. február 18-án fogalmazott meg, azzal a jóslattal, majdnem titkos vággyal zárul, hogy az Egyház a legyőzöttek maroknyi csapatává fog zsugorodni.

A pápa nyilatkozata gnosztikus alaphangú, de mélyen megindító. (Gnosztikus abban az értelemben, hogy különbséget tesz a választottak kicsiny csoportja és a hívek sokasága között, akik ily módon ki vannak szolgáltatva a történelmi determinizmusnak.) A pápa egyik korábbi, a latin liturgiával kapcsolatos beszéde (1969. november) ugyancsak az elveszett ügyet hangsúlyozza. A liturgiáról szóló zsinati konstitúció 36. §-a leszögezi, hogy a „latin nyelv használatát ... a latin rítusokban meg kell őrizni”, de „szélesebb körben” a nemzeti nyelvet kell használni. Jellemző, hogy Pálnak ezt kellett mondania a kérdéssel kapcsolatban : „Elvesztjük a keresztény századok nyelvét... és el fogjuk veszíteni csodálatos lelki teljesítményét, a gregorián éneket... Hogyan helyettesítsük? Felbe-

88. Romano Amerio: *Iota Unum, A Study of the Variations of the Catholic Church in the Twentieth Century* (Róma, Riccardo Ricciardi, 1985).

csülhetetlen áldozat ez.” A beszéd további részében, önmagának ellentmondva, azzal érvel, hogy az emberek csak nyerni fognak, ha a liturgiában a mindennapi nyelvet használják.

A pápai kijelentéshez nem illő, apokaliptikus és ugyanakkor habozó hangvétel csak azokat lepheti meg, akik az Egyház történelmi zárandókútját olyasminek tekintik, ami ugyan kevésbé prózai, de azért természetes párhuzama a világi eseményeknek. Montini meggyötört ember volt, fölemésztette a büszkeség, mégis, fölfeszítette magát a kereszttúra, ahol Krisztus és a világ között állandó ütközet zajlik. Az Egyház hivatásával kapcsolatban szigorúan spirituális eszmény élt benne, méltányolta az aszketizmust, és korlátatlanul át akart adni mindent az Egyház szeretetének kincsestárából, amelyet vélhetően – mint oly sok korunkbeli katolikus – összetévesztett a humanizmussal. E két késztetés együtt élt a pápában, megosztották őt és fölfeszítették az Egyház és az emberiség iránt érzett hatalmas felelősség keresztiére. Azt gondolta, talán a kettőnek találkoznia kell századunkban, még pápasága alatt, a Krisztus utáni második évezred végéig. Lehetséges, hogy ez volt az ő sajátos megérzése. Montininál alacsonyabb státuszú és kevésbé befolyásos emberek is hisznek abban, hogy korunk apokaliptikus, eszkatológikus, és figyelmük az 1945 óta eltelt évtizedekben hol az egyik, hol a másik aspektusra összpontosul, hiszen eljött az idők teljessége. Egy pápa azonban nem engedheti meg magának, hogy saját érzékenységét és keresztény agóniáját kivetítse az Egyház széles vásznára. Életrajzírója, Jean Guitton, aki rendszeresen interjúkat is készített vele, megemlíti, hogy Pállal beszélgetve „az ember nem érezte benne a papot, hanem a laikust, akit váratlanul fölemeltek a pápai trónra”.⁸⁹ Az apokaliptikus kedélyállapot rendkívül veszélyes; azt jelzi, hogy egy ember Krisztus ígérete helyébe teszi önmagát, s

89. Jean Guitton: *Paul VI secret* (A rejtőzködő pápa; Paris, Desclée De Brouwer, 1979), 17. oldal.

ekképpen elbátortalanítja magas székéből azokat az embereket, akik lelkipásztori gondoskodására bízzák.

Az igazság az, hogy Montini vívódása mintegy összefoglalja és szimbolizálja az Egyház modern kori megpróbáltatásait: az újkor századai a Kálváriára vezetnek. Mik ezek a megpróbáltatások? Egyszerűen fogalmazva: az Egyház veszélyesen közel került a világhoz, amely az ő örökké kísértő hasonmása. Kétségtelen, hogy a Megtestesülés ténye magában hordozza ezt a veszélyt; ám tegyük hozzá, gondoskodik az ellenszerről is, és ez az ellenszer a spiritualitás, nem pedig a politika. Az elmúlt két évszázad mindenestre oda vezetett, hogy a politizáció már-már az Egyház szívébe hatolt, és hideg szorításával annak létét fenyegeti. Mindez nem azért következett be, mert a liberális köntösű politizáció túl nyilvánvalóan kudarchoz, természetellenes viszonyulásokhoz vezetett. Pál pápa baljóslatú nyilatkozata ellenére éppen ezért nem beszélhetünk apokalipszistről. Viszont más vonatkozásban a pápának igaza volt. Azáltal, hogy a Katolikus Egyház a liberális doktrína szerint struktúrálódik, eltorzítja önnön természetét. Ez a bűn nem fog tágitani tőle, mert a bűn mindaddig hozzátapad a bűnöshöz, amíg az el nem pusztul, – vagy föl nem menti a kegyelem, mint Dosztojevszkij regényeiben. Ezért a megváltást nem az hozhatja meg, hogy az Egyház a liberalizmustól a szocializmus felé fordul – jóllehet ez a kísérlet megy végbe napjainkban –, hanem az, hogy kilép a politika labirintusából.

Semmiféle aszkézis és vezeklés nem hozhat eredményt, csakis a pápai diagnózis elismerése, ha nem épp a pápa általi orvoslás. Igaz, az Egyház a jelen helyzetben képtelen egyesíteni a széttöredezett világot, ám a természetfeletti lényezet, amelyről Pál beszélt, meg lehet őrizni. Amint az Egyház a kevéssé maradékra zsugorodik, nem fogja többé kísérteni a világiasság, s a világ politikai és kulturális vezetői nem fognak benne ígéretes szövetségest látni.

Az új irányvonal hitele nem abból adódik, hogy „ami kicsi, az szép”. Az Egyház bekapcsolódása a világba: pozitív dolog,

és része doktrinális lényegének. Nem kell szükségszerűen kicsinek lennie sem, (a rettenetes szó, „maradék”, ne visszhangozzék fülünkben), nem kell szükségszerűen bizonyos kategóriájú emberekre korlátozódnia; az isteni gondviselés szándékából az apostolok meghívták a római birodalmat, az életerős, barbár alattvalók millióival egyetemben.⁹⁰ A pápa mégis a „maradék kevesekről” beszélt, az állhatatos emberekről, akiknek ellensúlyozniuk kell a terjeszkedés illuzórikus élményébe nyakig elmerült sokaságot. A maradék keveseket távolról sem a gnosztikus kiválasztottak alkotják, hanem olyan jól felismerhető férfiak és nők, akik megragadják a döntő pillanatot: kivonulnak a világi szövetségekből, és természetfeletti hivatásukra összpontosítják figyelmüket.

Nem valószínű, hogy észrevevesszük majd a változást; nem fogják új kezdetként bejelenteni taps és intrikák közepette, mint ahogy annak idején a zsinatot bejelentették. Bizonyos azonban, hogy bekövetkezik egyfajta fékeződés, és lelassul az a ziháló sebesség, mellyel az Egyház pár évszázad óta követi a világi mozgalmakat és tranzakciókat. Sokan úgy látják, hogy ez a sebességcsökkentés szóba sem jöhet. Róma által kialakított egyházképünk alapján az él bennünk, hogy az Egyház mindig, mindenütt ott van, „emberi kérdésekben ő a szakértő” (VI. Pál), éspedig nem azért, mert ismeri az emberi természetet, ami nyilvánvaló, hanem azért, mert minden emberi törekvésben jelen akar lenni. Mindebben nem az Egyház hitelesen keresztény beszéde szólal meg, hanem a világ nyelve, amelyet Róma, megszádulva saját superman-jeinek nagyravágásától, önkéntelenül is magáévá tett. A teológia is átvette ezt

90. T. S. Brown részletes és jól dokumentált tanulmányt írt arról, hogy miként vált az Egyház a poszt-római Itália vezetőjévé és védelmezőjévé: *Gentlemen and Officers, Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy* (London, British School at Rome, 1984), 554–800. oldal.

a világias, önreklámozó magatartást, készen arra, hogy megkeresztelje a különböző fejlődési filozófiákat. Először azt jelentette ki, hogy mivel az ember alkotótársa Istennek, nem létezik olyan tudomány, amely ne Isten dicséretét zengné, nincs az a technikai újítás, amelyet Isten ne hagyja jóvá.

Második kijelentése az volt, hogy az előre masírozó történelem maga is kinyilatkoztatás, egyfajta immanens gondviselés. Ez a nézet engedélyezte a hegelianus, később pedig a marxista teológusoknak, hogy a gondviselést és a kinyilatkoztatást, mintegy játék gyanánt, világias mezekbe öltöztessék. Jóval azelőtt, hogy a fejlődés- és felszabadítás-teológia megjelent volna a láthatáron, e teológiai megfontolások oda vezettek, hogy nemcsak a tudományt, a technológiát s annak akárminő produktumát keresztelték meg, hanem a történelmet és a jövőt is. (Ez utóbbinak Teilhard de Chardin a leglátványosabb képviselője.) Röviden: a liberális, progresszivist, szocialista és marxista gondolkodókkal együtt a köztiszteletben álló katolikus teológusok is azt kezdték hirdetni, hogy minden, ami modern, az jó, és aki másként gondolja, abból árad a manicheizmus és a megrögzött pesszimizmus. Így aztán az Egyház, legalábbis annak jelentékeny és hangadó szektora, elfogadta a modern világot, s ezzel együtt magáévá tette a modern gondolkodást. Nehéz a világot vádolni, amiért nem érez büntudatot; megmondták néki, hogy vegye föl annak a Prométheusznak magatartását, akit megszabadított a keresztény Zeusz. Arra gondolok, hogy az Egyház évszázadokon át alábecsülte azon küldetését, hogy a növekvő zűrzavarban fölajánlja a világnak saját világ- és emberképét. Feltehető persze, hogy az Egyház taktikai megfontolásokból cselekedett. Elutasíthatta-e ésszerű alapon a modernitást, amely fiatalos lelkesedéssel száguldotta be a világot, és hozta a demokráciát, az ipart, a szabad sajtót, az áruk tömkelegét s a konszenzusra és szerződésre épülő nemzeteket? Épp oly nehéz volt rámutatni a társadalmi anarchia és a technológiai dehumanizáció veszélyeire, mint amilyen nehéz manapság az ifjúsági kultúra, az abortusz, a por-

nográfia és a bálvánnyá emelt emberi jogok ellen szólalni. Mindazonáltal az Egyháznak az lett volna a feladata, hogy hajthatatlanul alternatívákat mutasson föl az immanencia (a megkövült evilágiság) s az ember és teljesítményei megdicsőítésének ellenében. Ehelyett az Egyház is engedélyezte magának, hogy magával ragadja egy leegyszerűsített és egyoldalú fejlődés vallása, és kinyilvánította elégedettségét, amikor alkalomadtán a világ azt kérte tőle, hogy adja áldását és jóváhagyó beleegyezését. A modernitás egyoldalúsága ragályosnak bizonyult; az Egyház haladt a maga útján. Udvariatlanság lett volna bírálni vagy megállítani.

Az immanencia azonban nem volt ártatlan. Kritikai doktrínáinak sejtburjánzása révén cafatokká tépte a világot; hozta a szabad gondolatot, az individualizmust, a szisztematikus kritikát, annak minden negatívumával. Egyfelől szervezett logikai gyakorlásnak bizonyult, másfelől faltörő kosnak, s miként Diderot Enciklopédiája, Lessing drámái, Condorcet progresszív tana, Bentham szigorú haszonelvűsége stb., minden ellen irányult, ami intézményes, társadalmi és lelki realitás. Azóta is vitatott: vajon a felvilágosult gondolkodóknak ez a légioja eltűrte volna-e, hogy fő ellensége, az Egyház ellenálljon. Mindenesetre lenyűgöző történelmi teljesítmény lett volna, ha az Egyház szembesíti őket a fórumon a katolikus világnézettel. Róma válasza ehelyett ad hoc volt és szórványos. A *Tévedések Syllabusa* (1864), az I. Vatikáni Zsinat nyilatkozata a pápai tévedhetetlenségről (1870), az első szociális enciklika, a *Rerum Novarum* (1891) és a modernizmust elítélő *Pascendi* (1907) erőteljes és bölcs megnyilatkozások voltak, ám nem látszottak többnek a modern tézisekre adott pusztá reakcióknál, a tézisek viszont egyre sebesebben szaporodtak. Az a benyomás alakult ki, hogy Róma – a maga gondolkodóival és tudósaival – képtelen eredeti művészetet, irodalmat, politikai elméletet vagy filozófiát létrehozni. Aztán levonták a következtetést: 700 évvel ezelőtt Aquinói Szent Tamás eredeti munkát tudott alkotni azáltal, hogy az arisztotelészi filozófiát hozzáidomította a ke-

resztény doktrínához; korábban ugyanezt tette Augustinus a platóni filozófiával. A XIX. és XX. századra azonban, vélték, a kereszténység megcsontosodott, nem képes semmi eredetit alkotni (a neotomizmust a merev skolasztika felmelegítésének tartották); a kereszténység a tudománnyal sem tud kapcsolatot találni, nem áll elő az olyan modern gondolatrendszerek keresztény értelmezésével, mint amilyen Darwiné, Marxé vagy Freudé.

A II. Vatikáni Zsinat következményei

Mindezt nem azért említem, mintha át akarnám tekinteni a múltbeli negatívumokat, vagy azt óhajtanám sugalmazni, hogy az Egyház valamiképpen elmulasztotta a lehetőséget, hogy megépítse a maga „ellenkultúráját”. Azért említem mindezt, mert válaszolni kívánok Pál pápa *cris de coeur*-jére, amely abból fakad, hogy az Egyház „eltorzítja önnön természetét”, és a „hamis terjeszkedés” következtében „feloldja önmagát”. Szimptómákat sorolok fel, melyek alapján végül is elkészült a pápai diagnózis – a múlt század végére a kritikai doktrínák túlsúlyba kerültek, majd ellenőrizetlenül uralkodó szerephez jutottak. Nemigen lehet csodálkozni azon, hogy a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt harminc esztendőben az Egyház a civil társadalom kultúrájának tényleges szolgálólánya lett, és aligha tudja megvédeni a katolikus elitet és a katolikus tömegeket ettől a kultúrától. Miközben határozottan és világos nyelven elítélte a modernizmus különféle vadhajtásait (enciklika a marxizmusról 1935-ben, a *Monitum* Teilhard de Chardin tanítása ellen 1962-ben, a *Humanae Vitae* 1968-ban, a biogenetikai manipulációk ellen fellépő *Instrukciók* 1987-ben), ugyanakkor nem ösztönzött a tomizmushoz hasonló szintéziseket, nem foglalmazott meg egy olyan közfilozófiát, amely a modern klisék permutációin túllépett volna. A II. Vatikáni Zsinat, melytől azt várták, hogy kifejezetten ezekre a feladatokra összpontosítson

– ez volt XII. Pius és XXIII. János bejelentett szándéka –, „lelkipásztori” összejövetelnek nyilvánította magát. Ily módon hozták a világ tudomására, hogy mind ez ideig az Egyház is úri göggel és arroganciával viselkedett, s nem figyelt oda a szegényekre, akiket a társadalom és vallás egyaránt magukra hagyott. Mindez nyilvánvalóan nem igaz, ám az Egyház akkora zavarban volt, amiért nem lépett rá a haladás országútjára, hogy mindenáron korrigálni akarta azt a képet, amit a világ róla, állítólag, kialakított. A társadalom előtti vezeklés szimbolikus aktusa akkor kezdődött, amidőn VI. Pál letette a pápai tiarát és jóváhagyta (láttuk, mekkora fájdalommal!), hogy a latin és gregorián éneket száműzzék a liturgiából.

E tettek szekuláris értelmezésben azt jelentették, hogy az Egyház azonosul a gazdasági reformok szükségét elismerő kapitalizmussal; a párhuzam hamis, a bocsánatkérés pedig alaptalan. Ily módon veszett el egy hatalmas lehetőség. A zsinatnak alkalma lett volna kinyilvánítani, hogy a nyomor, a diszkrimináció és a modern háborúk okai azokban a szituációkban keresendők, melyeket a társadalomtudomány posztulátumai, a rosszul alkalmazott technológia, a túlzott iparosítás, a föld evakuációja és az óriási méretű urbanizáció hozott létre. Ezeket a jelenségeket azonban szemérmesen elhallgatták, hogy ne vonassanak kétségbe azok a premisszák, melyekre a haladás alapozódik. A zsinati megfontolásokat nem azért bocsátották ki, hogy emberi lelket mentsenek meg, hanem azért, hogy illusztráljanak egyfajta anyagi és társadalmi érdekeltséget, körítésnek pedig ott volt a szószátyár és semmitmondó parlamenti retorika. Azáltal, hogy „lelkipásztorinak” nevezte önmagát, a zsinat egyfelől mellőzte azokat az aspektusokat, amelyekben illetékes: a kereszténység által tanított erkölcsöket és azt az eredeti doktrínát, melyen ezen erkölcsi tanítások nyugosznak. Másfelől, a divatos közbeszéd iránti lelkesedéstől ösztönözve, felvállalt olyan aspektusokat, melyek működési körén kívül esnek, vagyis elkezdett foglalkozni a többi vallással, a pluralista társadalmakkal, az emberi jogokkal, s az állam

azon kötelezettségével, hogy alkalmazkodják a sokféle hitvalláshoz.

Röviden: a zsinat megvitatta, hogy a katolikusok alkalmazkodjanak-e vagy sem a korszellemhez? A „lelkipásztori” jelző már nem a pásztnak a nyáj iránt érzett szeretetét jelentette („Nem ti választottatok engem, én választottalak benneteket” – Jn 15,16), hanem gyűjtőfogalomként használták a papság körében, hogy különféle hiányosságokra mutassanak rá az Egyház struktúrájában, különös tekintettel a fegyelemre, a cölibátusra, a külső megjelenésre, a plébániai és egyházmegyei demokráciára és hasonlókra. A „lelkipásztori jelzőnek a laikusokra vonatkozóan is volt jelentése; „szellemileg érett” férfiaknak és nőknek állították be őket, akik szabadon csipegethetnek a maguk vallási táplálékából, hiszen elég érettek ahhoz, hogy saját értelmezésük és jóváhagyásuk szerinti „hitüket megéljék”. Így aztán a lelkipásztori aggodalom elárulta valódi szándékát: kidolgozni egy magna chartát, pontosabban szólva egy függetlenségi nyilatkozatot.

A zsinat a maga idejében valóban vízvázaló volt, de nem úgy, ahogyan azt félhivatalosan gondolták, vagyis hogy lényege a pusztá korszerűsítés, egyfajta választóvonal a régi és a modern Egyház, az ósdi engedelmesség és az új szabadság között. Inkább arról van szó, hogy a zsinat jelentette a kulminációs pontot a világgal való túlságos elvegyülés folyamatában, abban a kísérletben, hogy olyan keresztény társadalmat hozzanak létre, amelyért kizárólag az ember felelős. Íme Maritain programja. A *keresztény humanizmus* hibrid kifejezés, melynek a reneszánsz óta az volt a célja, hogy súrlódás nélkül összeillessze az emberi természet két oldalát. A XIX. század óta e kifejezés tartalmában az is benne van, hogy létre kell hozni, ugyancsak zökkenőmentesen, a keresztényi alapokon nyugvó, humanisztikus társadalmat. Jacques Maritain az Egyesült Államokban vélte fölfedezni ezt a társadalmat, tanítványa, Pál pápa pedig azt hitte, hogy a zsinat hívja majd életre s mindazon jelenségek, melyeket a zsinat előrevetít. John Courtney Murray

atya tanúsítja, hogy Amerika tulajdonképpen nem keresztény humanisztikus társadalom, s mi magunk is tanúsíthatjuk, hogy a zsinat nem hívott életre keresztény társadalmat; jó szándékú tervei számtalan visszaélésre szolgáltak alkalmul, elég számbavenni az elmúlt három évtized botrányait, istenkáromlásait és kudarcait. A zsinat reprodukálta a liberális társadalom ellentmondásait, amelyek a szabadság iránti igény s az anarchia és a szétbomlás között feszülnek. Hanem azért van különbség a liberális társadalom és a zsinat utáni Egyház között. Bergyajev diagnózisa szerint az előbbi, saját belső logikáját követve, a demokratikus egalitarianizmus felé halad, s épp ezért önmaga ellentétévé alakul át, önnön szabadságát számolja fel.⁹¹ Bergyajev érvelését folytatva elmondhatjuk, hogy a liberalizmus gyökerében nominalisztikus jelenség: tagadja a természetes társulások, testületek, intézmények, az államot, a nemzeteket és az egyházakat. Ezért aztán semmiféle filozófiai ellentmondás nincs abban, hogy a liberális társadalom önmaga ellentétébe, az egalitariánus társadalomba fordul, amelyben nincs tekintély, csak brutális erőszak. A liberális társadalom, íme, lelép a történelem színpadáról! Az Egyház azonban nem válhat „liberálissá”, nem törölheti el a tekintélyt, az intézményeket, a struktúrákat és a fegyelmet. Mindezek hiánya vagy akárcsak meggyengülése veszélyezteti az emberi lelkeket, melyeket Krisztus az Egyházra bízott. Christopher Dawson szavával élve, a liberális civil társadalom afféle „átmeneti állapot”, és valami mássá alakul át. Sohasem volt birtokában a hit letéteménye; raktárul szolgált különféle filozófiáknak, melyeket meg lehet újítani, és valahol ki lehet majd próbálni. Ha nem New Yorkban, akkor Szingapúrban vagy Tokióban. A liberális katolicizmus viszont nem egyéb, mint életképtelen el-

91. „Az állam nem azért létezik, hogy az evilági létezés Paradi-somná alakítsa, hanem azért, hogy megakadályozza annak pokollá változását” (De l'inégalité), 58. oldal.

lentmondás, egyfajta osztályharc; tagjai mind másban hisznek, s a plébániák egymástól eltérő erkölcsi alapokon működnek. Ha mindez bekövetkeznék, az Egyházat nem lehet újraalapítani „valahol másutt”. VI. Pálnak igaza volt: jóllehet a maradék kevesekkel, de biztosítani kell a folyamatosságot, amelynek végső célja a természet fölötti.

Meggyőző, sőt sürgető érvek indokolják, miért szükséges az Egyháznak a lelkiség felé fordulnia. Kétségtelen, hogy lelkiségét mindenkor megőrizte, s ahhoz még jelenünk sötét napjaiban is hű maradt. Az evilágiság és politizáció túlzásai ellenére újra meg újra találkozhatunk a töretlen és tápláló hit nagyszerű tanúságtételeivel, s mindazon szellemi megnyilvánulásokkal, melyeket ez a tiszta hit inspirál. Ha ebben a vonatkozásban értelme lenne a számoknak, megannyi példát hozhatnánk föl, melyek valamennyien a legnagyobb csodát tárják elénk: a közösséget Jézus Krisztussal. Jóllehet kisebbségről van szó; a botrányos és közönyből fakadó megnyilvánulásoknak azonban nem csupán számszerű értéke magas, hanem ugyanakkor olyan természetűek, hogy a nyilvánosság beléjük tud csimpaszkodni, arra használva őket, hogy milliók hitét és szeméremérzetét pusztítsa el. A modern társadalomban az Egyház engedte magát lefokozni, és e süllyedés valódi mértékét az a féktelen gúnyolódás és istenkáromlás mutatja meg, amellyel Jézus Krisztus személyét illetik – könyvekben, filmekben, színdarabokban, osztálytermekben, kerekasztal-vitákban, a televízióban és a sajtóban. E mérték nemcsak azt jelzi, hogy milyen rosszul értelmezett tolerancia nyilvánul meg az Egyház részéről, hanem azt is, hogy milyen helyet foglal el manapság a társadalmi intézmények hierarchiájában. Mohamed, Mózes vagy Buddha személyével nem bánnak olyan szégyenletes módon, mint Jézussal, és e bánásmódot természetesnek veszik. A társadalom mintha ezt mondaná az Egyháznak: Próbálg csak visszabeszélni, próbálg csak megvédeni magad! Tudjuk, hogyan hallgattassunk el téged! És emlékeztetni fogunk a szerződésre, amelyet aláírtál! Nincs más választásod, mint hogy behódolj!

Íme Krisztus folyamatos újra megfeszítettetésének modern formája; és sokan vele együtt szenvedik el a meg nem érdemelt agóniát. Számos keresztre feszítő az Egyházon belül van, ezért milliók veszítik el hitüket és gyanítják, hogy az Egyházban nincs elegendő bátorság a küzdelemre. A számos keresztre-feszítő liberális szabályok szerint játszik. A „szólásszabadság és a művészi alkotó tevékenység” liberális dogmája mögé rejtőző sátáni figurák mintegy Krisztus „kulturális” kizsákmányolását végzik, s mindez nem spontán törekvés, hanem közvetlen következménye a II. Vatikáni Zsinat után keletkezett kétértelműségeknek. „Pasztorális” jellegét azonnal értelmezték az Egyház ellenfelei; úgy vélték, hogy az Egyház gyenge, és nem meri, talán nem képes kinyilvánítani azt a hitet és bölcsességet, melynek birtokában van. Nem merte kinyilvánítani Augustinus *credo ut intelligam*-ját (a hit megértéshez vezet), mert attól félt, hogy a tudós papok szemében nevetségessé válik. Könnyebb az Egyháznak demokratikusan újjászervezni önmagát, és jó viszonyt tartani fönn a világgal, mint követnie Jézus szavait: „Ha a világból volnátok, a világ, mint övéit, szeretne titeket. De mivel nem vagytok e világból valók – hanem kiválasztottalak titeket a világból –, gyűlöl titeket a világ” (Jn 15,19).

A külső körülmények kombinációi és a liberális zsákutca arra fogja készíteni az Egyházat, hogy méginkább visszatérjen önnön lelki hivatásához, amely az egyetlen tápláló forrás. E tekintetben VI. Pál igazat szólt, amikor a „maradék kevesekről”, a hit koncentrátumairól beszélt. Tekintsük most át a küszöbön álló jelenségeket.

ZARÁNDOKÚTON

E fejezet címét kétféleképpen lehet értelmezni, és, amint látni fogjuk, a kettő nem mond ellent egymásnak. Az Egyház mindig is a zarándok útját járta (a középkori teológiai kifejezés *viatornak* nevezte), és a hiteles egyháztörténet olyan zarándoklatnak mutatta be ezt az utat, amely az ember földi életének megpróbáltatásai közepette csak a halállal ér véget. A kísértés mindenkor abban az állításban rejlett – s ez kifejeződött az *ecclesia triumphans* félreértésében is –, hogy az Egyház mintegy összefoglalja az egész történelmet, sőt, a szakrális történelem győzelmet arat a vele párhuzamosan futó világi eseményeken, hogy úgy mondjam: maga előtt tolja azokat. Ha bármi, hát e század hatalmas megpróbáltatásai bebizonyították, hogy a történelemben a „diadal” mindig bizonytalan és sohasem definitív – nem lehet magától értetődőnek venni. E könyv lapjain igyekeztem bemutatni, hogy az Egyház szerződő félhez vagy kérelmezőhöz hasonló, másszor gúny és üldöztetés tárgya, s végül csaknem mellőzhető mennyiség a civil társadalommal és az egyeduralmi párttal szemben.

Am függetlenül századunk eseményeitől, kijelenthetjük, hogy a *Heilsgesichte* szélesebb perspektíváit figyelembe véve, az Egyház olyan zarándok, aki sohasem tudja, hogy a gondviselés tervei mit tartogatnak számára, és sohasem lehet egészen biztos abban, hogy bűneit mekkora súlyúnak ítéli az isteni mérleg. A minden keresztényt magába foglaló divatos kifejezés, az „Isten népe”, nem változtat a dolgokon; a benne rejlő és pienesztálra emelt hízelkedés nem kelt visszhangot az isteni ítéletben vagy a történelemben. Az Egyház ma: Isten népe, hol-

nap: megzabolázott közösség, amelyet az tart korlátok között, hogy túlságosan alámerül a világi érdekek közegében. Ezt az alámerülést neveztük politizációnak.

A „zarándokút” másik jelentése abban áll, hogy a körülöttünk zajló nagy és mind ez ideig kellőképp nem értékelt események hogyan befolyásolják az Egyházat mint folyamatosan létező intézményt. Széltében-hosszában hirdetik (valójában korunk alaptéziséről van szó), hogy az Egyház, az állam és a társadalom egymással végső konszenzusra jutott, gyakorlatilag *modus vivendi* hoztak létre, és mindegyikük olyan útra talált, amelyen nem lehet visszafelé haladni, sőt attól még eltérni sem. Láthatuk, hogy ez a közhiedelem ténylegesen hamis, erkölcsileg pedig tisztességtelen. Szekuláris történelmének adott mai pillanatában – drámai pillanat ez! – az Egyház sokkal veszélyeztetettebb helyzetben van, mint történelme során bármikor. Egyszerűen szólva: útjának most el *kell* térnie annak a világnak útjától, amely nem más, mint a szekuláris, liberális és ipari társadalom. Függetlenül attól, hogy liberális, szocialista, ipari és technológiai, a társadalomnak végzetes hajlama van a gigantizmusra és a vele együtt járó dehumanizációra. Amint azt Christopher Dawson a nyugati kultúra kapcsán megfogalmazta: sokáig lehetett haladni a szekularizmus útján, ma már azonban képtelenség, mert ez az út elérte végső állomását. Mindössze két alternatíva között választhatunk. Vagy letáborozunk „a liberális demokrácia nagy átjáróházában, és kétségbeesetten küzdünk azért, hogy fenntartsuk a gazdaság színvonalát, amely a szekularizált társadalom legfőbb igazolása; vagy visszatérünk az Európát megalapozó hagyományhoz, és nekilátunk a hatalmas feladatnak, hogy újraépítsük a keresztény kultúrát”.⁹²

92. Christopher Dawson: *Christianity in East and West* (La Salle, Sherwood Sugden, 1981), 87. oldal. Dawson figyelmeztetése azonos a modernitást bírálókéval (liberalizmus, tudomány, technológia, robotizáció); egyaránt jellemzi Henri Bergson, José Ortega, T. S. Eliot, Bergyajev, Ellul, A. Gehlen és mások munkásságát.

Abban egyetértünk Dawsonnal, hogy a liberális demokrácia átmeneti állapot, s csak annyit jegyzünk meg, hogy az út a szekuláris állam és a szekuláris társadalom egyfajta totalitáriánus keverékéhez vezet, függetlenül attól, hogy a robotok közösége „forradalminak”, „szocialistának”, „modernnek” vagy akárminek fogja magát nevezni. Abban viszont nem értünk egyet Dawsonnal, hogy lehetségesnek tartja Európa (és a Nyugat) keresztény kultúrájának újjáépítését. A restauráció valamennyi eleme hiányzik, részben azért, mert a korábban említett „háromszög-egyensúlyt” – az államét, a társadalomét és az Egyházét – megtagadták és lerombolták.

Másutt sem kell tehát a reményt keresnünk. A nyilvánvaló veszély abban rejlik, hogy az Egyház is bent ragad a liberális-demokratikus átmeneti állapot csapdájában mint szerződő fél, aki semmi olyan dologba nem foghat, ami túl van a szerződés igenjein és nemjein.

Az Egyház útját azonban nem határozhatja meg az ipari társadalom eszelős növekedési hajlama. A „növekedésnek” és az „iparnak” nincs jelentése a vallásban, mert az Egyház nem azonos a gazdasági sikerre, expanzióra, katonai státuszra és az emberi jogokra alapított szekuláris társadalommal.⁹³ Az Egyházat nem lehet belegyömöszölni egy kategóriába. Bizonyos tagjainak ideológiai megszállottsága ellenére (vannak, akik az apokalisztát várják, mások valami utópiáért lelkesednek) az Egyház maga olyan a történelemben, mint egy magán-

93. A mindenáron való terjeszkedés rögeszméjét az emberi jogok megsokszorozódása is tanúsítja. „A kortársi liberalizmus, írja Francis Canavan atya, intellektuális és pszichológiai tekintetben annyira bele van ágyazódva a folytonosan terjeszkedő jogok doktrínájába – a magánélet jogai, a gyermekek jogai, a bűnözők jogai, a pornográfusok jogai, mindenki jogai mindenre –, hogy a végzetes következményekre történő bármilyen utalás olybá tűnik, mint valami fenyegetés, amely magára a liberális eszmére irányul” (*Catholic Eye*, Sept. 15., 1988).

ügynök, mert egyszerre két történelemnek része – a szakrálisnak és a profánnak. Megváltoztathatja útirányait, haladhat mindkét csapáson vagy csak az egyiken, ám miközben az egyiken halad, ragaszkodik a másikhoz.

Mint ahogy vannak állomások a zarándok útján, éppúgy vannak stációk az Egyház történetében. Ilyen stáció ideológiai termékével, a liberalizmussal egyetemben: az ipari társadalom. Nagyon valószínű, hogy az ipari társadalomtól és annak ideológiájától való elszakadás lesz a következő. A nyugati világ, melyet a tudomány, a technológia és a liberális erkölcs ural, nem tudja átugrani önnön korlátait. Szemünk előtt föltárul egy missziós terület, egy immáron erkölcsi sivatag, amelyet egyedül a technológiai váz tart össze. A technológia azonban szolgálhatja a marxista társadalmakat is. A modern mítosz egyik változata, a marxizmus ösztönzi a nagy közösségeket, a kollektív tulajdont és az irdatlanra növesztett hivatali apparátust. A liberális társadalom szocialistává alakulásának semmi köze a hatékonysághoz; az átváltozást hitek és mítoszok okozzák. Úgy tűnik, hogy az industrializációt, konzumerizmust és egalitarianizmust magába foglaló két forma még sokáig oda-vissza-táncot fog lejteni a Nyugat zsákutcájában; az Egyház tulajdon lelkét teszi kockára, ha osztozik ebben a katatóniában. Mindenesetre nem tudja meggátolni vagy befolyásolni azt. Mint ahogy a római kultúrát az államvezetés művészete foganta, s a későbbi századok keresztény kultúrában éltek, a soron következő modern Nyugat civilizációs ideájára azt mondhatnánk, hogy a közgazdaságtan hozta létre. A kereszténység képes volt adoptálni és átadni egy olyan kultúrát, mely az államvezetés művészetére épült (két pillére: a jog és az építészet), mert ez a kultúra nyitott volt a transzcendencia felé. Az Aeneas olyan mítosz, melyet az államvezetés művészete s a birodalom eszméje nemzett; az Isteni színjáték a kárhozattól a megváltásig ívelő keresztény drámát ünnepli. Ám nincs az a teremtetten lény, aki hősi eposzt írna a közgazdaságról és az ipari növekedésről.

A katolicizmusnak nincs hozzájuk köze, és őket sem érdekli különösebben a katolicizmus.⁹⁴

Hogyan jön el a mennyek országa?

Úgy tűnik, mindenesetre, hogy zarándokútjának jelen szakaszában az Egyház is képtelen hiteket és hősokeket (a képzelet s a mítosz nyersanyagát) fölkinálni a környező társadalomnak, mivel civilizációnkban Isten antihőssé vált, nem több a világ-rejtvény megoldásának másodlagos hipotézisénel. Isten nem „halott”, miként azt jó húsz évvel ezelőtt állították, csak mérhetetlenül messze van, oly messze, hogy egy személytelen, mechanikus óramű is hihetőbb manapság nálánál. E tudományos mítosznak következménye az, amit Joseph Ratzinger jelentett ki nemrég Chile püspökeihez intézett beszédében. Azon elképzelés, mondta a bíboros, hogy „minden vallás csupán szimbóluma a nagy Fölfoghatatlannak, gyökeret vert a teológiában és a liturgiában.” Felejtjük el egy pillanatra, hogy az olyan látványosságokkal, mint például az Assisi-beli összejövetel, a Vatikán maga is hozzájárul ehhez az elképzeléshez; a tény az, hogy, miként Ratzinger rámutatott, a hit ilyen körülmények közepette nem tud növekedni, mert „a hitet valójában az élteti, hogy ragaszkodom az igazsághoz, illetve ahhoz, ami abból megismerhető.” A Fölfoghatatlan akadályozza az ilyen törekvést.

Ratzinger beszéde, mindenesetre, eszünkbe juttatja Szent Pálnak az athéni értelmiséghez intézett beszédét, akik az Isme-

94. Michael Novak „kapitalizmus teológiája” a katolikus doktrínának épp olyan kisiklatása, mint a „felszabadítás (vagy szocialista) teológia”.

retlen Istennek is áldoztak;⁹⁵ az apostol elvitte nekik a halálból minden ember üdvösségéért feltámadó eleven hús-vér Krisztus üzenetét. Az athéni filozófusok nem tértek meg, de az üzenet nem bizonyult üres beszédnek. Az epizód szimbolikusan az Egyház mai helyzetére is rávilágít. Pál a nem zsidóknak prédikált, és az Egyháznak ez a feladata ma is. Épp az ellenkezőjét tételezi fel annak, amit Emile Poulat megállapított. Miként a második fejezetben láthattuk, Poulat azt hiszi, hogy a modern világhoz történő fokozatos alkalmazkodása révén a kereszténység korunk egyetemes vallása lesz. Nemcsak a kereszténység, de vele együtt az összes vallás is föloldódna ebben a kotyvalékban, s az eredmény: a jelen és a jövő emberiség szinkretikus „spiritualizációja”. Tudjuk, hogy a IV. században, a pogányság halódásának idején voltak, akik hasonló ötletekkel álltak elő. Mivel az új vallás legyőzte őket, abban reménykedtek, hogy az Egyházon belül, itt-ott elszórtan, tovább élnek majd a pogány filozófia (sztoikus és új-platonikus) elemei. Más szóval: efféle várakozások és kalkulációk egy civilizáció agóniájának tünetei, és egyáltalán nem azt jelzik, hogy elkötelezné magát a hűség, a hit és a hősök mellett.

Mindez nem jelenti azt, hogy a Pál-korabeli Athént azonosítanánk egy szinte romantizált harmadik világgal, amely par excellence missziós területnek kínálkozik. A korábbi fejezetekben már megvitattam, hogy a harmadik világot „lefoglalták”, méghozzá igen keményen, azok a vallási blokkok, melyek napjainkban szilárdabbak, mint a nyugati társadalomba oltott kereszténység. A zárandokút következő szakasza, bizonyos értelemben, a „sehol”, hacsak számításba nem vesszük, ami szükséges is, hogy a kereszténység gyakorlatilag mindenütt el

95. Silány kortársi másolata az a meteorit, amelyet a „meditációs szobában” helyeztek el az Egyesült Nemzetek épületében.

van ültetve. Mindenesetre nem azon dől el a kérdés, hogy születnek-e új kezdeményezések, vagy pedig tovább él az, ami már ott van; a kérdést a lélek dönti el.

A világ számos régiójában az jelenti a legnagyobb problémát, amit bennszülöttek és külföldiek egyaránt „modernizációnak” neveznek, és ezen az ipari társadalom utánzását értik. Ezen a szinten a vallás nem vállalhat semmiféle szerepet, mert az ismét politizációhoz vezetne, állásfoglalásokhoz, árnyék-kabinetekhez: s végül a hatalmasok előtti gazsuláláshoz – a jól ismert körforgás, csak épp egy másik égtájon.

Az Egyháznak másféle erőforrásai vannak, olyanok, amelyek függetlenek a helytől, és a lélek igényeire adnak választ. Nem lehet előre tervbe iktatni őket, mert valahányszor egy konkrét helyzetben bukkannak elő. Az Egyház nem valamiféle mérnöki vállalkozás. Mi az, amire az emberek mindenütt odafigyelnek, mi az, ami mindenütt hatást gyakorol rájuk? Szolgálat, melyet senki más nem hajlandó végezni és lehetetlen megismételni pusztán emberi eszközökkel. Azoknak a hősöknek a dolga ez, akiket az Egyház még ma is bőségesen nevel a világ számára, emberek, akiknek tetteit Krisztus önnön cselekedeteinek fölülmúlhatatlan eredetisége ösztönzi. A nyugati világban megvetett Istenember még ma is megdöbbenítő személyiség mindenütt. *Hiszik* a dogmákkal, az erkölcsi tanításokkal és az evangéliumi történettel együtt – semmit sem racionalizálnak, semmit sem vetnek alá a hermeneutikának, arról nem is beszélve, hogy egyszerűen megtagadnák. Röviden: férfiak és nők hatalmas tömegei hisznek a kereszténységben, és pedig nem a doktrína ellenére, hanem éppen amiatt. Szolgálaton nem valamiő kilúgozott filantrópiát értek, nem is a katolikus doktrínából kifacsart, humánus tetteket, melyeknek az a célja, hogy saját vizeiken hajózva társadalmi „problémákat” oldjanak meg. Sokat beszélnek manapság a szubszidiaritás elvéről, amely a katolikus társadalmi gondolat és számos pápai enciklika lényegét alkotja. Ez az elv azt sugallja, hogy az alsóbb lépcsőfokon álló kollektív testületeknek, mint amilyen a társadalom és

a nemzet (ideértendő mindenféle közösség, egészen a családig) saját kompetenciájukon belül kell ügyeiket intézni, ráhagyva minden egyebet a következő lépcsőfokon elhelyezkedőkre. Gyakran beszélnek erről az elvről olyan szellemben, amely idegen tőle, nevezetesen: a szubszidiaritás válasz a jóléti államra s az állam azon makacs törekvésére, hogy az egyszerűbb célokat is előre tervezi és bürokratizálja.

Mindez másodlagos megközelítés. Ha retorikájától megfosztjuk, a szubszidiaritás azt jelenti, amit a józan ész parancsol: az embereket anyagilag és szellemileg egyaránt olyan helyzetbe kell hozni, hogy gondoskodhassanak magukról. Ahhoz, hogy ez megtörténjék, elhívatott férfiak és nők kelljenek, és léteznek is mindenkor. Sokkal több Teréz anya van, mint gondolnánk, s miként Teréz anya, Isten iránti szeretetből végzik kötelességüket, segítik embertársaikat. Amidőn megkérdezték tőle, miért gondoskodik Kalkutta legszerencsétlenebb nyomorultjairól – az éhezőkről, az elhagyottakról, az öregekről, az utcára kitett csecsemőkről, a gyógyíthatatlan betegekről –, ez a nő azt válaszolta, hogy szigorúan emberi nézőpontból tekintve az embert riasztja, hogy leprásokról, csonttá és bőrré soványodott szerencsétlenekről gondoskodják, mosson rájuk és etesse őket; mindezt azért teszi, mert Isten megparancsolja, hogy az ő legkisebb gyermekeivel így cselekedjék. Ugyanezt a választ kapták azok az amerikai tudósok, akik próbálták kideríteni, milyen okok késztettek férfiakat és nőket arra, hogy a II. világháború alatt valamilyen módon zsidókat mentsenek meg vagy bújtassanak. Egy holland katolikus, akit csupán Dirk néven azonosítottak, mondotta a következőt: „Nem azért mentettem zsidókat, mert altruista személyiség vagyok (a kutatók ezt tételezték fel, ez volt a tézisük), hanem azért, mert keresztény vagyok, aki engedelmeskedik Krisztusnak. Az Úr akarta, hogy megmentsem ezeket az embereket, és én megtettem.”⁹⁶ Más

96. Samuel and Pearl Oliner: *The Altruistic Personality, Rescuers of Jews in Nazi Europe* (New York, Free Press, 1988).

szavakkal: nem a horizontális filantrópia ösztönözte, hanem a vertikális engedelmesség az Atyának. Amikor a katolikus újságok – például a párizsi püspökség egyházkerületi lapja, a *La Croix* – arról lelkendeznek, hogy „az Egyház beépülése a társadalomba szükségszerű, közelebb kell kerülnie az emberekhez, a mához”, az első és az utolsó szó szociológiai tartalomról árulkodik, hideg megközelítésről, mert a „beépülés” természetesnek veszi a társadalom elsőbbségét, s a keresztény vallást elkésett gondolatnak tekinti. A „ma” aztán újból szociológiai entitáshoz kalauzol bennünket, a körülmények produktumához, és e körülményeket nem is óhajtjuk igazából megváltoztatni.⁹⁷

Mármost nyilvánvaló, hogy Teréz anya, a hollandus Dirk vagy Maximilian Kolbe, akik semmit sem tudtak a „társadalomba való beépülésről”, képtelenek lettek volna tevékenykedni a katolikus doktrína nélkül, amelyet Teréz anya majdnem csak úgy mellékesen foglalt össze a korábbi idézetben. Az „Atya” nem valami anonim ügynökség vagy világi testület, amelynek költségvetése van, s azt el kell költenie a következő garnitúra színre lépéséig. Magam is tapasztaltam, hogyan dolgoznak a misszionáriusok, akik Teréz anyával ellentétben ismeretlenek a világ számára, és ekkor értettem meg az ilyenféle tevékenység és a doktrína közötti kapcsolat természetét, azt a kapcsolatot, amelyet aláértékel napjaink lecsupaszított, aktivista világnézete. Az olyan szavak, mint *nagylelkűség, segítőkészség, részvétel, haladás, elkötelezettség és szeretet* aligha jelentenek bármit is, ha a misszionáriust nem olyan emberként ismerik meg a reá hagyatkozók, aki egész életét a vállalt munkának szentelte. Ezt bizonyítják a fentebb említettek s rajtuk kí-

97. *La Croix*, júl. 2. 1988; a lap e szociális behatolást együtt említi a többi „szükségessel”: a vallásszabadsággal, az ökumenizmussal, az emberi jogokkal, más szóval a naprakész egyházi sztereotípiákkal. Ez a szigorú és leplezetlen figyelmeztetés is bizonyítja, hogy a szeretetet kiseprűzték a szociális programból.

vül még annyian. Találkoztam Bolívia magas fennsíkjain az Egyesült Államokból érkezett fiatal papokkal, akik szolgálták az embereket, s osztoztak életkörülményeikben e kietlen, félelmetes vidékeken; német apáccal Afrika dzsungeljeiben, akik már negyven éve tanították a fekete lányokat; holland papokkal Taivanon, akik az anyjuk által elhagyott és szellemileg visszamaradott gyermekeket gondozták. Mindannyian meg vannak győződve arról, hogy azért bíznak bennük, azért követik őket, mert az emberek tudják, hogy nem fognak meghátrálni, elmenni vagy kétségbeesni. A hitelesség kulcsa az, hogy valami „élethossziglan tartó”. Az eseményből, hogy e szolgákat Róma vagy a Rend visszahívja, a helybeliek megértik, hogy a szeretetben benne foglaltatik a fegyelem is, hogy vannak felsőbbrendű okok, melyek függetlenek a misszionárius akarától. Biztosak afelől, hogy ugyanaz a szeretet és fegyelem, amelyben megbíztak, elküld majd valaki mást, aki szintén kész arra, hogy életét feláldozza.

E meggondolásokban a szubszidiaritás elvét valójában nem mellőztük. A misszionárius és a körülötte élők, végtére is, családot alkotnak, amely saját modellje szerint struktúrálik. Minden hatalom lényegileg domesztikus hatalom, és az otthon strukturalja; valamennyi vezető mindenekelőtt is apa. A modern politikai tudomány tagadja ezt, ám a való élet minduntalan megerősíti. A misszionáriust is apának tekintik (a pszichanalitikusok nevetségessé teszik és lealacsonyítják ezt a szót, amikor az „apa-figuráról” beszélnek), és ennek az apának kiterjedt családja van. A plébánia és a gyülekezet együtt születik, az összekötő kapcsot Isten kovácsolja, az ember és a körülmények. Vannak veszélyek. Az ilyen szakrális helyzetben tevékenykedő férfiak és nők kísértésbe esnek, és hagyják magukat föloldódni feladataik emberi dimenziójában, mellőzve a természetfölötti dimenziót. A *büszkeség* rábeszélő ösztönzésére odáig jutnak, hogy az általuk létrehozott környezetet saját munkájuk eredményének tekintik, amely önnön logikája szerint működik tovább. Feledésbe merül Isten munkája, a leg-

főbb összetevő. Ugyanez történt az 1950-es években a munkáspapokkal, akiket beolvasztott a szakszervezet; maguknak jelölték ki a missziót, ahelyett, hogy Istentől kapták volna. A magatartás száznyolcvan fokos fordulata fejeződött ki ebben: ami eredetileg Istenre hagyatkozás volt, az kezdett szakszervezetté átalakulni, s végül a háttérben álló kommunista párt intézőbizottsága lett belőle. A cél a Tökéletes Társadalom marxi elgondolások szerinti felépítésévé változott. A munkáspapok nem sokára elhagyták papi hivatásukat, és politikai érdekekben gondolkodó szakszervezeti aktivistaként dolgoztak tovább; a munkások sorsa nem érdekelte őket.⁹⁸

Ugyanezt mondhatjuk el a felszabadítás teológiáját hirdető tudós egyháziakról és az őket követő papokról. Az eredeti szándék feltehetően abban állt, hogy az Egyházhoz változatlanul ragaszkodva, annak tanításán és jelenlétén keresztül, igyekeztek megismerni a szociális elkötelezettség természetét. Aztán közbeszólt a büszkeség, és máris kialakult egy önmaga kreálta szellemi miliő. Türelmetlenné tette őket, hogy Isten térfoglalása a világban – végtére is emberi eszközöket felhasználva – lassú. A megtapasztalt ellenállás, megtorpanás és visszaveszés lehűtötte a kezdeti lelkesedést. A marxizmus rövidebb utat kínált, azonnali és látványos eredményekkel, azután hírnevet és mártír státuszt, hiszen mi más lehetne az álhősök jutalma! Végül a papok fegyvert ragadtak, és olyan rezsimeket szolgáltak ki, amelyek a keresztényeket üldözték.

98. Jelentős Simone Weil példája; ez a lelkében és szellemében katolikus, zsidó származású leány a 30-as években átlátott a képmutatáson. A megdöbbenően tisztánlátó értelmiségi, Simone Weil, gyárakban dolgozott, hogy megértse a munkásokat és osztozzék életkörülményeikben. A közvetlen tapasztalatból jött rá arra, hogy a marxizmus nem ad választ; a munkásokat a marxizmus is kizsákmányolja, gyakran azáltal, hogy egy kellemetlen helyzetet elmérgesít, ekként szítva a forradalmár hajlandóságot.

A francia munkáspapok, a dél-amerikai és Fülöp-szigeteki felszabadítás-teológusok és gerilla-papok devianciáját és radikalizációját ugyanaz az ok eredményezte: nem értették meg teljes mélységében a katolikus doktrínát. Isten és az ember együtt dolgozik; az ember nem veheti át Isten szerepét. És ez nem valamiféle ájtatos kijelentés. Azt jelenti: engedni kell, hogy az ember fölött álló erők kifejthessék működésüket, pontosabban: engedni kell, hogy a szokások az idővel változzanak, eltűnjenek vagy teret nyerjenek maguknak. Nyilvánvaló, hogy a marxizmus másféle irányt szab; logikája és időérzéke „sötét, sátáni üzemek” terméke. Brutális módszerekkel végrehajtott gyors akciókat követelnek, közvetlen eszközöket, hatékonyságot; s mindennek eredménye az embertelenség. „Marxizmusa” minden kornak van: a radikális evilágiság. Épp ezért mindenkor szükséges a figyelmeztetés. Ami pedig figyelmeztet, az nem lehet más, mint egy intézmény.

Tanításra és intézményre azért van szükség, mert minden ember tudatában van annak, hogy természete bűnre hajló. Az Egyház nem alapozhatja missziós küldetését valamiféle ködös jóindulatra, amely abból indul ki, hogy az emberiség bűntelen mint ahogy ezt a modernitás állítja. A korábbi fejezetekben már megvitattuk, hogy a modern ember és az önmagát ügyletlenkedve modernizáló Egyház ugyanennek az előfeltételezésnek hálójába került. Függetlenül attól, hogy e nézet mennyire széleskörű, a tény az, hogy amikor az egyén szembesül a valósággal, személyiségében megnyitattik egy ajtó. A filozófus és a miszionárius eltérően értelmezi ezt a megnyílást. A filozófus, aki gyakorta meg van fertőzve már szociológiai szemlélettel és módszerekkel, különböző és sokféle embercsoportot vesz figyelembe – értelmiségieket, mindenféle szakmákat, munkásokat, nőket és fiatalokat –, s aztán megvizsgálja, hogyan reagálnak a hitre. Ezúttal Karl Rahnerre gondolok, mert azt állítja, hogy az ember lényege a transzcendenciára való nyitottság, oly módon, hogy Isten aktualizálódik a lélekben – Ő a szerzője tetteinknek. Ha ez így volna, csakugyan nem lenne szüksé-

günk intézményes Egyházra; az emberek maguktól üdvözül-
nének. A bűnnek és az üdvözülésnek ez a felfogása is magában
hordozza a türelmetlenséget. Akik ezt vallják, a nyilvánosság
elő rohannak, és úgy állítják be tetteiket, hogy azok az Istenhez
való közelség és isteni ihletettség megnyilvánulásai. A szocio-
lógia nehézkességével szemben, mely alapos vizsgálatnak veti
alá a nehezen kezelhető együtteseket, Rahner existencialista
optimizmusa túlságosan megkönnyíti a belépést a transzcen-
dentálisba. A magyarázat erre talán az lehetne, hogy a német
jezsuitát jobban érdekelték a kortárs értelmiségiek, mint az át-
lagember, és az értelmiségiek notóriusan azt hiszik, hogy vala-
ki vagy valami rajtuk keresztül nyilatkozik meg: hol Isten, hol
valami orákulum, hol maga a történelem, egy faj vagy egy osz-
tály, vagy épp a jövődő.

A misszionárius súlypontja másutt helyezkedik el. Alacso-
nyabb sorba tartozó emberekkel foglalkozik, és nem a Rahnert
körülvevő értelmiséggel. Munkája megtanítja őt arra, hogy
kategóriáit ne valamiféle igazgatói tanács utasításai szerint
alakítsa, hanem úgy, ahogyan azt a szükség, a szenvedés, a lé-
lek valamely kifejezhetetlen rezdülése kívánja: egy szóval
mindenféle nyomorúság. Egyszerű bűnösökkel foglalkozik,
akiknek megváltás utáni vágyát anyagi elesettsége is táplálja.
Olyan itt és most állapot ez, amikor valóban a mélységből
hangzik fel a végsőkéig elgyötört, kitaszított és kétségbeesett
ember csupasz kiáltása. A csónakokon menekülő indokínaiak,
a földjükről elűzött etióp parasztok szemében olyan fokú meg-
nyomorítottság fejeződik ki, hogy még a szenzációhajhász
tudósítások képein is valósággal éget. Ezek a szemek nem csu-
pán anyagi szükségét fejeznek ki. Sokkal többet! Kifejezik a
szenvedést, amely megváltásért kiált. Az állati sors ilyen álla-
potában a testet és a lelket együtt kell felemelni. Miként Teréz
anya mondja, még a halált is elfogadják cserébe azért a néhány
napért, óráért, amidőn Isten gyermekei lehetnek, akikre rá-
ragyog a szeretet.

A nyomorúságnak eme helyzeteivel néznek szembe a misszionáriusok. A „misszionárius” ehelyütt az Egyház centrális küldetésének szellemi megértését jelenti, s azt, hogy valaki teljesíti is a küldetést. A misszió teológiája ez, mintsem a felszabadításé. Nyilvánvalónak kéne lennie, hogy nem csupán a misszionárius jelenségéről mint olyanról beszélünk, hanem az Egyház szüntelen *missziójáról*, amidőn kiváltódik a világiasságból. Részben ezért is szükséges az Egyház időnkénti megtisztulása, amelyet a II. Vatikáni Zsinat, ígéretével ellentétben, nem indított el, csupán még sürgetőbbé tette szükségességét és fokát. Ratzinger bíboros mondotta nemrég:

„A zsinat után a „szakralizációt” számos pap programként kezdte hirdetni s azzal az ürüggyel, hogy az Újtestamentum eltörölte a Templom kultuszát... azzal az ürüggyel, hogy a vallásnak, ha vannak hívei egyáltalán, tartalmaznia kell a mindennapi élet profanitását... Ilyesféle érvektől ösztönözve tették félre a szakrális öltözeteket; megfosztották a templomokat attól a ragyogástól, mely a lelket a szakrálishoz közelíti; a nyelvre és a mindennapi élet gesztusaira redukálták, üdvözlésekre, a barátság ismert megnyilatkozásaira s hasonlókra... Vissza kellene térnünk a szakrális dimenzióhoz a liturgiában (a liturgia lényege a misztérium!). A liturgia nem ünnepség; nem valami összejövetel, amelynek az lenne a célja, hogy jól érezzük magunkat. Semmi jelentősége annak, ha a plébános azon töri a fejét, hogy szuggesztív eszmékkal vagy ötletes újdonságokkal álljon elő.”

Ebben a szellemben folytatja tovább a beszélgetést az újságíróval a Curia legmagasabb tisztségviselője, amikor a zsinatról beszél, amely magát „pasztorálisnak” nevezte.

A lényeg itt nem pusztán a liturgia s nem is egyszerűen az a kérdéskör, amelyet Ratzinger említ. Érdemes idézni őt, amikor a missziós Egyházzal beszélünk. Amit a bíboros leír, pontosan mutatja a missziós lelkület hihetetlen elszegényedését. Az egész világ s a mindennapi élet valamennyi aspektusának szakralizációja ürügyén a zsinat utáni *ecclesia* magát a vallást

kezdte deszakralizálni, és e tettei nem a sokat reklámozott nagylelkűséget, hanem a zsugoriság szellemét bizonyítják. Nemcsak abban zsugori, amit Ratzinger úgy nevez meg, hogy templomot s a liturgiát megfosztják szépségétől és misztériumától; zsugori abban az értelemben is, hogy megfosztja az embereket – nem az értelmiséget, hanem az átlag hívőt – a szeretettől, a tetten érhető jelenléttől, s még az imádatához illendő miliőtől is. Évtizedek óta vagyunk szemtanúi, hogyan fordul el az Egyház önnön missziós feladatától, s hogyan fordul valamilyen sterilén racionális, hűvös és szociologikus szemlélet felé.

Mindez nem jelenti azt, hogy az Egyház zárandokútjának következő szakaszából ki kell zárni a politikai természetű feladatokat. A politika bele van írva az emberi természetbe; Egyházon belüli megtagadása anarchiához és utópiához, az antirealizmus két pólusához vezet. A politika az új szakaszban is meg fog jelenni, mert minden érték, még a szeretet is szervezi önmagát, intézménnyé válik, és hálózatokat alkot. A cluny reform a X. században néhány évtized alatt 300 monostort hozott létre, és hozzájárult a hitbuzgalom megerősödéséhez és terjedéséhez, hatott az oktatásra, a zenére és az építőművészetre. A „spirituális politika” mindazonáltal ormóttan kifejezés, s most csak lehetséges alternatívaként használom annak ellenében, hogy az Egyház túlságosan is belebonyolódott társadalmi kérdésekbe, politikai teóriákba és rezsimekbe, amelyek betereték őt egy zsákutcába. Más szóval: politikát lehet alapozni arra a puszta tényre is, hogy az Egyház jelen van, és e jelenlétet nem terheli többé „politikai érdek”.

A nyugati Egyházhhoz intézett kihívás

Az az út, amely a missziós Egyház számára napjainkban megnyílik, voltaképpen nem új. Ezen az úton jártak mindazok, akik megtérítették egész Észak-Európát, a Közel-Keletet, Afrikát, Ázsia periferiáit és a két Amerikát. Az út ugyanaz ma is, és

mégsem ugyanaz. A kereszténység akkori behatolása ezeket a régiókat és kontinenseket átalakította, s mindig talált bizonyos lelkiségű befogadókat, mert a kereszténység tanításai olyan hitteket, gondolatokat, impulzusokat és magatartásokat hoztak mozgásba, amelyeket más vallások nem tudtak kielégíteni. A tanítás nem csupán a szeretet keresztény felfogását hozta, hanem egyszersmind az éppoly nélkülözhetetlen doktrínát. Vajon miért a tanítás jelenti a végső érvet még abban az esetben is, amikor a kereszténységet olyan parasztok városi és falusi kétkezi munkások között terjesztik, akik nem ismerik a héber és hellenisztikus hagyományt, s ráadásul félnek az idegen eszmék befolyásától? Miért a tanítás alkotja a hit és a szeretet valódi fundamentumát? Ha a lényegi minimumot tekintjük, a kereszténység az Istenembert hozza el az embereknek, a közvetítőt a bűnös teremtmények és a szerető Isten között. Ugyanakkor fölmutatja az üdvözülés és megváltás dogmáját, s a spiritualitástól és miszticizmustól az anyagi teljesítményekig, minden területen hatalmas energiákat képes felszínre hozni. A szigorúan formatív és politeista vallások hatására az a hit ver gyökeret, hogy az emberi lény olyan kozmikus erők játékszere, amelyeket legfeljebb természeti manifesztációiknak le rótt áldozat révén lehet megközelíteni. E perszonalizált szellemeknek azonban nincs erkölcsi dimenziója, és közönyük – nagyon gyakran kegyetlenségük – az emberi viszonyokra is rányomja bélyegét.⁹⁹ A kereszténység személyes Istene nem csupán erkölcsi lény; a megtestesülés által maga Isten is szenvedett, meghalt és föltámadott. Más szóval: földi életében

99. Sankara szerint, aki a hindu Védák (Kr. u. VIII. század) legfőbb tolmácsolója, a teremtés Brahman (a világszellem) differenciálatlan tisztaságának hatására elpárolog. A szeretet éppúgy nem lehetséges, mint Isten megismerése. A hindu bölcsélet tagadja a valóságot, és illúzióknak (maya) nevezi azt. A hindu vallási tanító abszolút személyes lojalitást követel, ellentétben a katolikus misszionáriussal, aki osztózik a közös hitben az általa vezetett lelkekkel. A misszionárius közvetítő Isten és az emberek között.

egyesítette az emberi állapotot az isteni megértéssel és megbocsátással. Még ha jöllehet bizonyos népek lelkében megmarad az ősi démonoktól és zsarnoki istenségektől való félelem, és tovább él legendáikban, művészetükben és irodalmukban, ugyanakkor Krisztus befolyása kialakít egyfajta párhuzamos, sőt nemegyszer győzedelmeskedő lojalitást.

Mindennek semmi köze az ökumenizmushoz, amely játszadozás egy politikai hátsó gondolattal. A politeista vallások követelőzők: kultikus figurák, szellemek, démonok tömegét zúdítják éjjel-nappal a hívőre, aki félelmében megpróbálja ajándékokkal és bonyolult szertartási formákkal kiengesztelni az istenségeket. Bármely mulasztást rettentő megtorlás követ, ha nem is azonnal. A jutalom szintűgy az istenek szeszélyétől függ, vagy automatikus fizetség a jókora sarcért s a kínos pontossággal bemutatott mágikus szertartásért cserébe. A keresztény vallás (miként az iszlám is, különösen Fekete Afrikában) megszabadítja az embereket ezektől a kényszerítő formáktól; felszínre hozza a mindnyájunkban ott lappangó erkölcsi ösztönt, amelyet maga a személyes Isten erősít meg, aki atyja mindenkinek.

Bármilyen útra tér az Egyház a küszöbön álló évtizedekben – a nem nyugati világban végzendő missziós feladat kötelezettség és szükségszerűség! –, erőfeszítései nem fognak alább hagyni a nyugati világban, amely eredetének és alapíttatásának helyszíne. Amikor azt mondjuk, hogy a Nyugat missziós terület, nem egyszerűen nyelvi alakzattal élünk. Említettük már azt is, hogy a korlátlan emberi jogokra, fogyasztásra és erkölcsi emancipációra épített liberális demokrácia a legtörekenyebb konstrukció az emberi teljesítmények történetében. Valószínűleg nem éli túl e századot. A végét nem valami robbanás vagy erőszakos esemény hozza el, hanem – kevésbé látványosan – a csömör és a fausztai impulzus kimerülése. Bármit hozand is civilizációnk jövője, annyi bizonyos, hogy új lehetőségekkel fogja a vallást megajándékozni.

A spiritualitás hívó szava

Akkoron új kihívások érik majd a katolicizmust. A kihívásból nem tűnik el azonnal a politikai jelleg, de legalábbis fokozatosan semmivé foszlik az a kényszer, hogy az Egyház fönnmaradjon egy önnön bálványait imádó társadalomban. A kihívás lényege a spirituális jelenlét lesz. A Nyugat válságának mértékét jelzi az is, hogy más vallások áramlanak be a Nyugat szívébe, s megindult a gondolkodó elmék tömeges kivándorlása a kereszténységből; áttérnek a buddhizmusra, hinduizmusra, az iszlámra, vagy valamelyik okkultizmust választják. Vannak, akik mindebben biztató jelet látnak, mondván, hogy a folyamat végén az összes vallás egyetlen szuperszisztémában fog egyesülni, s ez igen kíváncsú dolog; mások a társadalom és a vallás örvendetes csereüzletének tekintik, egyetemes és kölcsönös alkalmazkodásnak, amelyben a vallások feloldódnak, s nem hagynak maguk után mást, mint egy kevéske és bizonytalan erkölcsi zamatot. A válságnak ezek a javallott megoldásai azonban magának a válságnak részét alkotják, s előrevetítik, hogy a vallás – mint szakrális forrás a lelkek számára – kiapadhat.

A más vallásokkal létesített spirituális kapcsolat jótéteménye közvetett. Arra emlékezteti az Egyházat, hogy a vallásnál nincs fontosabb az emberek számára, s a magunkét nem kótyavetyéljük el egy tál politikai lencséért. Ennek felismerése fogja segíteni az Egyházat az eljövendő hatalmas feladatban, hogy ismét önmagára összpontosítson, szakasztott úgy, mint a fuldokló, aki egyetlen és végső erőfeszítéssel fellöki magát a víz színére. A történet folytatását lehetetlen előre megjósolni: milyen változások következnek majd be a struktúrában és a liturgiában. Viszont okkal mondhatjuk, hogy az extrémizmus és a politikai érdek által gerjesztett radikalizmus a jövőben nemigen fog akkora, majdnem privilegizált szerepet játszani, mint

manapság.¹⁰⁰ E kiváltságos szerep abból adódik, hogy milyen szövetségeket kötött jelenkorunkban az Egyház. Mivel e szövetségek elveszítik *raison d'être*-jüket (főképp azért, mert a társadalom érdeklődése az Egyház iránt egyre csekélyebb), a teológiai és liturgiai radikalizmus elfonnyad és lehangol, mint túlságosan messzenyúló ágakon az éretlen gyümölcs. Még ha figyelembe vesszük is azon szélsőségeket, melyeket a zsinat félig-meddig támogatott vagy döntéseiben elrejtett, napjainkban egy generáció múltán, kialakult a törekvés, hogy azokat érvényen kívül helyezze, s visszaállítsa az egyensúlyt. Amikor Ratzinger bíboros „a liturgia lényegének” nevezi a misztériumot, vagy kijelenti, hogy a zsinat nem valamiféle „szuperdogma”, amely a többit megfosztaná jelentőségétől, egyszersmind kihúzza a szőnyeget az új doktorok, a Hans Küngök és Rosemary Ruethersek lába alól.

A „C” változatnak (hogy újabb betűjellel éljek) a respiritualizációt kell tartalmaznia, a politika kárára.¹⁰¹ A most feltáruló

100. Semmit sem jelent, hogy miközben Rómát nem zavarta Cisneros (1500 körül) és Richelieu (1630 körül) bíborosok államférfiúi tevékenysége, megtiltotta, hogy politikába bonyolódjanak olyan papok, mint Miguel d'Escoto (külügyminiszter a nicaraguai marxista rezsimben) és Joseph Drinan S. J., aki tagja volt Massachusetts állam kongresszusának. Az első kettőről Róma valószínűleg úgy gondolkodott, hogy az Egyház tanításait és érdekeit védik, míg a másik kettő ellentétes azokkal szemben.

101. Mostanra feltehetően nyilvánvaló az olvasó szemében, hogy a politikát nem tekintem valamiféle önmagában rossznak, silánynak és alávalónak. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy meg lehet húzni a választóvonalat az *ecclesia* és azok között, akik belekerültek a politikai érdekek és módszerek hálójába. Az állam és az Egyház szétválasztása történelmi katasztrófa volt; itt az ideje, hogy learassuk a váratlan jótéményt: a nyílt, belső leválasztódást az Egyház részéről. Akárhogyan is, de elérkeztünk a romlás mélypontjára: az Egyesült Államok püspökei közül csak néhányan akadtak olyanok, akik vállalták az abortusz elleni fizikai tiltakozást és a letartóztatást. A többiek Krisztus farizeusoknak nevezte volna, akik „az ország törvényének” köpönyegébe takaróztak.

tevékenységi terület hatalmas, és pedig nem csupán földrajzi, hanem – az előbbinél sokkal fontosabb – morális értelemben. Nem öncélú program. Két alapvető aspektust érdemes megvizsgálni.

1. Midőn a hatalom a nyugati világban megosztatott Krisztus és a Cézár között, a kettejük közötti viszony lényegét – a jól ismert és számos konfliktus ellenére – a kölcsönös alkalmazkodás jellemezte. Az eltelt századok sok tekintetben kegyetlenek voltak, és az ikerhatalmak eszerint viselkedtek. Mindazonáltal az alapvető feltételezések mindkét oldalon ugyanazok voltak, és e konszenzus az egész társadalomra kiterjedt, s erkölcsi tartalmat adott neki; mindenki egyetértett abban, hogy egyetlen társadalom sem képes fönntmaradni erkölcsi szubsztrátum nélkül, és e szubsztrátumot nem lehet csoporterkölcsök sokaságává osztani. Amikor a II. Vatikáni Zsinat a *Dignitatis Humanae*-ban kinyilvánította, hogy a nemzeteknek el kell fogadniuk, sőt ösztönözniük kell az erkölcsi pluralizmust is magával hozó vallási pluralizmust, ekkor sújtott le a végső csapás egy olyan egyedülálló tekintélyre, amely a trón és az oltár irányítása alatt két millenniumon át képes volt uralkodni.

Miközben az Egyház erkölcsi tanítása ugyanaz maradt, a „Cézár” sokféle alakot öltött, s mindegyiknek más és más lett az ideológiai következménye. Az utóbbi száz évben az állam volt már hivatalnoki apparátus, utópikus terv, jóléti szervezet, népfelség, egypártrendszer, aztán katonai junta, *Rechts-staat*, és így tovább. A trón időnként megváltozott, s nemcsak adminisztratív, hanem az erkölcsi tartalom tekintetében is. Az emberek lélekben azt kérdezik, vajon az Egyház is letér eddigi útjáról, vajon az Egyház is változatokat fog föl kínálni: erkölcsi rendíthetetlenség helyett pluralista erkölcsiséget? Mindez persze azt jelentené, hogy önelpusztító operációt hajt végre magán, kimondaná az utolsó szót a liberális civil társadalomhoz való alkalmazkodás folyamatában. A társadalommal kötött szerződés logikája lemeztelenítve tárulna elénk, és megmutatná, mi is valójában: a katolikus hit ellehetetlenítése. Pontosan

ezért lett szándékosan félreértve a *Dignitatis Humanae*. A pluralizmus valószínűleg elkerülhetetlen az „olvasztó tégely”-közösségek számára, ahol a polgárok vallási és erkölcsi posztuláitumait az a csoport alakította ki, amelyből éppen származnak; mindegyikük hoz magával egy bizonyos örökséget, amikor csatlakozik. A pluralizmus azonban önpusztító azon közösségek számára, melyeknek homogén hagyomány alapozza meg identitását. Még ellentmondásosabb a dolog az Egyház esetében, amely nem teheti magáévá a „szituációs etikát”, az erkölcsiség relativizációját. Ez azt jelentené, hogy prédikál egy bizonyos erkölcsiséget, miközben azokra kacsintgat, akik egy másfélét követnek.

Az ilyesfajta ellehetetlenítések – nevezzük őket *non possumus* címkével ellátott korlátozó helyzeteknek – ráébresztik az Egyházat az egyetlen valódi egyetemességre: tanítani ugyanazt a doktrínát és kiállni érte. Mind ez ideig e kérdés nem került középpontba, mivel az Egyház egy olyan nyugati világba vetette horgonyát, amely megőrzött – úgy tűnik, napjainkig – egy bizonyos maradék kereszténységet és keresztény moralitást.¹⁰² Mihelyt azonban az Egyház spirituális késztetést érez, hogy elhagyja a Nyugatot, és új apostolkodást vállaljon magára a nagyvilágban, amelyet a Nyugat egy antispirituális és antimorális vallás (a szekuláris humanizmus) révén kifacsart, nos ebben az esetben az Egyház integritása megköveteli, hogy sokkal monolitikusabb, nem-pluralista üzenetet hirdessen a világnak.

102. „Maradék kereszténységnek” nevezhetjük a XIX. század liberálisainak azon nézeteit és attitűdjeit, akiknek belső világa már nem volt keresztény, de a kereszténységből még örökölték annyit, hogy környezetükben annak normái szerint viselkedjenek. Gondolatviláguk, szélτέben hangoztatták, egyfajta gyakorlatias keveréke volt a kereszténységnek, a klasszikus humanizmusnak, a mérséklet filozófiájának és a magasabb dolgok iránti tiszteletnek. Az iskolai tantervek és a különböző hivatások erkölcsi szabályai is ezeket a normákat tükrözték, épp ezért az élet alaptónusa megmaradt civilizáltnak, és magasabb értékeket is föl tudott mutatni.

Nem sokra visz, ha elfogadja mindazokat az erkölcsi magatartásokat, amelyekkel találkozik; az Egyházat csak akkor fogják tisztelni, ha mindig és mindenütt ugyanaz; ha egysége doktrinális, liturgikus és morális.¹⁰³ Fájdalom, ama egység már a nyelvben sincs jelen; óriási veszteség ez, amely fölött VI. Pál sajnálkozott, de orvosolni nem orvosolta.

2. A legnagyobb polémia, napjainkig, azokból a konfliktusokból adódott, amelyek századokon át a két hatalom, Krisztus és a Cézár között keletkeztek. A modern tapasztalat arra tanít bennünket, hogy ez a dualitás nem volt olyan mély, mint korábban gondoltuk, mert a lelki és világi hatalom viszonyában alapvetően összeegyeztethető elemek szembesültek; minden hatalom Istentől való. A dualitásból keletkező polémia mostanság valósággal eltörpül egy másik mellett, amelyet mind ez ideig csak kísértésként érzékelhettünk: a lélek és a vi-

103. Mindig voltak és vannak is kivételek. Közülük megannyi szükségszerű, mások viszont túlbuzgóságból erednek. A helyi feltételekhez történő alkalmazkodás kétélű fegyver: egyrészt nem vezet jóra, ha elgyökértelenítjük az emberek viselkedését; másfelől az emberek igenis elvárják, hogy a spirituális élet és hitélet különbözzék a mindennapok világától. Napjainkban sokan arra törekednek, hogy az Egyházat az égvilágon mindenhez hozzáigazítsák, a papság gyakorta túllontúl hízelkedni akar környezetének; erről a buzgóságról aztán később kiderül, hogy a megvetés jele. Az afrikai katolikusok például arról panaszkodnak, hogy más dolgokkal egyetemben a liturgia és az építészet túlságosan „afrikanizált”, és ez olyan tény, amely kizárja őket a keresztény egységből. Az indiai katolikusok pedig arról panaszkodnak keservesen, hogy püspökeik és a papság alkalmazkodik a hindu módszerekhez; érthető lenne a dolog, ha csupán a patriotizmus nyilvánulna meg ebben, a baj az, hogy vallási és ceremóniális kérdésekben is hinduizálnak. Az ortodoxia doktrinális megtagadása talán nincs is oly messze. Az indiai katolikusok valószínűleg világosabban látják a hinduizmus befolyásának veszélyeit, mint egy időnként Rómából érkező vizitátor, és felháborodtak, amikor Shiva egyik papnője a pápa indiai látogatása során, Shiva jelét rajzolta a Szentatya homlokára.

lág polémiájaként. Az ok abban rejlik, hogy a világban való elmerülés kísértése a múltban individuális jelenség volt, amelynek modelljét Krisztusnak a Sátán általi megkísértése adta. Most viszont egész társadalmak elveszíthetik erkölcsi tudatukat, még az állam s az Egyház is. A világiasság minden fronton támad. Súlya a nyilvánosságban és a politikában akkora, hogy lehúzz bennünket, midőn a kegyelem fölemelne.¹⁰⁴ A II. Vatikáni Zsinat hibát követett el, amikor annyira közel hozta egymáshoz Istent és a világot, hogy a kettő egybeolvadhat. Nyilvánvaló, természetesen, hogy az Egyháznak ki kell állnia a világ mellett, és szentjeivel és bűnöseivel együtt szeretnie kell azt. Csakhogy, amint Chesterton szellemesen megfogalmazza, a szeretethez két különálló személy szükséges: ha egybeolvadok embertársammal, nem tudom szeretni őt.

Történelme során először kell az Egyházat arra figyelmeztetni, hogy a szeretetet nem lehet egybeolvadásként értelmezni,¹⁰⁵ s ez rámutat arra a tényre, hogy a modern ideológia milyen veszélyes mennyiségű dózisa került az Egyház szervezetébe. Az ideológia világa mégis elfogadhatatlan, az ideologikus világ azonban elfogadhatatlan feltételeket szab: az Egyháznak nem egyszerűen bizonyos személyek világiasságával kell szembesülnie, hanem magával a póre világiassággal – a világiasság politikává lett, sőt vallássá. A csodaszerek ellenében (végső mesterkedéseként sokszor a világ ajánlja ezeket) a spiritualitást nem pusztán visszaállítani kell, hanem, hogy úgy

104. Lásd Simone Weil nagy értékű írását, *La Pesanteur et la Grâce*, amelyhez a katolikus filozófus Gustave Thibon írt bevezetőt. (Paris, Librairie Plon, 1948).

105. Idevág Platon nézete a szépségről, a szeretetről és a bölcseségről. A filozófus szócsöve a Szümposziumban egy történettel világít rá arra, hogy milyen viszonyban áll a szépséggel az, aki birtokolja illetve nem birtokolja. Aki nincs birtokában a szépségnek (a csúnya, a szegény, a fogyatékos), az tudja értékelni, mert birtoklása tenné őt teljessé. Nem a gazdag, hanem a szegény az, aki ismeri a vagyon értékét.

mondjam, fölemelni az ellenpolitika szintjére.¹⁰⁶ Első számú követelmény ez, és II. János Pál pápa nagy érdeme, hogy megértette. Bár utazásai, tisztelgő látogatásai nincsenek híján paradoxonoknak, mert az imákban és buzdításokban föl-föltünedzik a régi politika, a hitet mégis ünneppé tudja avatni annak az erkölcsi bizalomnak révén, melyet jelenléte teremt. Ha a pápa olyan egyszerűen és tisztán vallja meg hitét és odaadását, hogy megszégyeníti vele az értelmiséget – a tömeg hangtalanul ismétli meg magában e hitvallást –, akkor a lelkekben végbe megy a fordulat. Nem vagyunk egyedül, és a világ nemcsak fényesre lakkozott anyagi nyomorúság.

A spiritualitás lesz az ősi és kipróbált fegyver, midőn az Egyház belép az új évezredbe, és lebocsátja horgonyát. Új versenytársakat fog majd találni: nem politikai ideológiákat és rezsimeket, hanem vallásokat. Miként az osztályok harca lecsendesült a század végére (ez magyarázza a marxizmus hanyatlását), úgy születnek majd új konfliktusok: a még lármás ideológiák mögött új összecsapások. Az ellentétek feltehetően faji és vallási természetűek lesznek. Bolygónkra nem a béke kora köszönt, hanem a gigantikus erők szembenállása. Az Egyház lényegéből fakadó előnye, – hogy nem kötődik – s az idő múlásával egyre kevésbé fog kötődni – fajokhoz, nemzetekhez, érdekcsoportokhoz. Az iszlám jobbra arab,¹⁰⁷ a hin-

106. E gondolatot egyik barátom sugalmazta, aki levelében arról tudósított, hogy másokkal együtt letartóztatták, mert tiltakozásra gyűltek össze egy abortuszklinika bejáratánál. Velük szemben ott álltak az ellentüntetők, akiknek vonásait eltorzította a gyűlölet és az agresszivitás, s a barátomat és csoportját börtönbe kísérő rendőrtisztek szemében könny csillogott. Amikor a törvények és a rendeletek ilyen mértékben alávalóak, az engedetlenség: kötelesség, és szisztematikus ellenpolitikát kell kialakítani.

107. Az afrikai feketék közül is egyre többen csatlakoznak az iszlámhoz. Az iraki-iráni konfliktus elsősorban két faj összecsapása, s nem az iszlám szunnita és síita ágának ellentéte játssza benne a főszerepet.

duizmus nagyjából Indiára; a buddhizmus Kelet- és Délkelet-Ázsia felé terjeszkedik. Mivel nem kötődik a fehér fajhoz, egyedül a katolicizmusnak van egyetemessége és mobilitása. A muzulmán világ mindig vezet majd szent háborúkat; láthatjuk, Burmában miként állnak a passzív buddhista boncok a tömegtüntetések élére, s még a világot tagadó hindu papság is nacionalistává válik. A katolikus Egyház egyedülálló helyzetben van. Egyedül ő képes társítani a legtisztább spiritualitást és miszticizmust az anyagi és intézményes szervezethez. (Korábban szoltam már arról, hogy „a köztünk élő szegények” iránti szeretet is intézményeket alkot.)

Hangsúlyoznunk kell, hogy az Egyház spirituális és erkölcsi megerősödéséről szólva nem újjászületésre, második születésre vagy hirtelen megvilágosodásra gondolunk, esetleg egy pápai guru megjelenésére, aki Jézus Krisztus újrafelfedezésén elnököl. Az ilyesfajta demagógia – hasonlóan „az új, zsinat utáni Egyház” ígéretéhez – óriási veszélyt hordoz. Az Egyház hivatása változatlan, és mindenkor birtokában vannak a missziós tevékenység eszközei, függetlenül attól, hogy milyen a század és a körülmények. Abban a szellemiségben, amely Lerins-i Vincétől John Henry Newmanig terjed, a fejlődés – vagyis annak kifejtése, amit a tanítás tartalmaz – mindig ellentétben áll azzal, amit egy kor teológus-fantasztái hirdetnek. Az új éra hajnalán az Egyháznak egyre világosabban látnia kell a Nyugat csődjét, de azt is, hogy ugyanakkor megjelenik a horizonton egy planétányi nem-nyugat, amely új lehetőségeket rejt mélyében, jót és rosszat is. Valamiképpen újra lejátszódnak azok a századok, amikor Róma hanyatlásával megnyílt az út a „barbár” Európa előtt. A két csábító lehetőség között mindenestre van különbség, éspedig a következő: A VI. században az Egyháznak jó oka volt arra, hogy a birodalom iránti háláját megőrizze. Amikor a birodalom hozzákapcsolta a kereszténységet a kormányzáshoz, egyrészt originálisan igazolt egy történelmi leckét, másrészt az adminisztráció olyan modelljét hagyta az Egyháznak, amely alkalmas volt arra, hogy a spirituális

misszióban is használható legyen. A nyugati liberális civil társadalommal kötött partnerségéből azonban az Egyház csak annyit kapott, hogy hitéért megalázták, erkölcsi tanítása pedig veszélybe került. Még ha csupán az adminisztráció módszerei változnak, akkor is fönnáll a veszély, hogy az Egyház vallási tartalmát kisöprik a hatékonyság kedvéért, és üzleti testület lesz belőle, superbürokrácia, *nómenklátúra*, olyan gépezet, amit kényére a „társadalmi változás” működtet.¹⁰⁸

A nemrég elhunyt francia zsidó tudós és publicista, Raymond Aron megpróbálta összefoglalni Európa és a Nyugat tragédiáját. Mivel Aron hagyománytisztelő liberális, diagnózisának súlya van. A transzcendens vallások, majd a szekuláris vallások, a liberalizmus, a humanizmus és a marxizmus hanyatlása óta, írja Aron, valami ködös szkepticizmus korrodálja az európaiak öntudatát. A hitnek e sorvadásához hozzákapcsolja azt a tényt, hogy eltűnt a történelmi küldetéstudat és az értelmes jövőbe vetett bizalom. A hit és a sorsban való bizakodás mindig is együtt jár; a történelem és a vallás elválaszthatatlan partnerek. Am ismételjük meg újra, hogy az Egyház nem kontinens, nem faj, nem nemzet; hite nincs hozzákötve történelmi megpróbáltatásokhoz, egy civilizáció önnön sorsát sirató gyötrelmeihez. A transzcendens vallás megtagadása szakadékba taszítja a társadalmat; a vallás természetét nem tudja megváltoztatni, gyökereit nem tudja eltépni.

Az Egyháznak sok új nehézséggel kell majd megbirkóznia. Missziós tevékenysége elé – számos ok következtében – egyre több akadály gördül. A nehézségek egyik oka a már említett *Dignitatis Humanae* ökumenizmusa, amely gyengíti és hiteltele-

108. Richard John Neuhaus atya érdekes adatokat közöl azzal kapcsolatban, hogy mennyire felduzzadt az egyházi bürokrácia az elmúlt évtizedekben az Egyesült Államokban. Beszél arról is, hogy megváltozott az egyházi hivatalok működtetésének célja. Az evangelizáció hanyatlóban van; a politizáció és a társadalmi reformizmus alkotja a prioritást.

níti a térítő tevékenységet. A II. Vatikáni Zsinat túlzott optimizmusa ahhoz a tévhithez vezetett, hogy a másvallásúak katolicizmusra térítése egyfajta neokolonialista és imperialista cselekedet, amelyet föl kell függeszteni vagy mérsékelni kell a zsinat utáni, feltehetően megbékélt világban. Mindazokból, akik ezt prédikálják, valószínűleg hiányzik a szeretet, jóllehet azt hiszik, hogy még gyakorolják is, hiszen katolikus nézőpontból tekintve súlyos bűnt követünk el, ha akadályozzuk, hogy valaki saját jószántából megtérjen. Számos esetben a megtérni óhajtó valósággal kényszeríti a vonakodó papot.

Újabb nehézség keletkezik abból is, hogy az Egyház egyre sűrűbben kerül kapcsolatba más vallásokkal: 1945-től kezdődően, de főként a zsinat óta, egyre több bennszülöttet szentelnek pappá és püspökké, akikre honfitársaik gyanakvással tekintenek, mert – akár tetszik, akár nem – egy idegen hatalom képviselőit látják bennük. Nem egyszer előfordul, hogy hazájukban nem tudnak téríteni. Vegyük például az indiai katolikus papokat, akik külsőre ugyanolyanok, mint a brahmani kaszthoz tartozó bármelyik hindu, s noha elvegyülnek az alacsonyabb kasztbeliekkel vagy kaszton kívüliekkel (a harijanokkal), mégsem hajlandók párbeszédet kezdeni hindu honfitársaikkal.

Van még egy harmadik probléma is, s ráadásul súlyosabb az előző kettőnél. Amikor a katolicizmus különböző ősi vallásokkal kerül kapcsolatba, nominális értelemben önmagával egyenlőkkel szembesül. Kétségtelen, hogy például a judaizmus vagy a hinduizmus felsőbbrendűnek tartja magát a kereszténységnél – az előbbi erkölcsi, az utóbbi szellemi fölényét hangoztatja –, s a hinduizmus azért táplálja magában ezt a tudatot, mert a judaizmustól eltérően nincs közös öröksége a kereszténységgel. A hinduizmus tipikus példája annak az elutasításnak, amellyel az Egyháznak szembe kell néznie, mert a brahmanikus vallás épp az ellenkezője annak, amit a kereszténység tanít. Hiányzik belőle a személyesség, amely a keresztény vallás esetében a megtestesülés középpontba állításából

adódik, nem hirdeti minden egyes lélek Isten általi teremtettségét, s azokat a nézeteket, melyek a kereszténység és a görög filozófia érintkezési pontjait alkotják.¹⁰⁹

Ennek ellenére, miként azt Monchanin atya misszionárius tanítványainak tanácsolta, a katolikus papok többségét a hazai lakosságból kell kiválasztani, hogy együttérzésük révén ép-poly közel kerüljenek a kisemberekhez, mint tudásuk által az értelmiséghez. Kizárólag egy ilyesfajta módszer ad reményt arra, teszi hozzá, hogy az olyannyira eltérő szellemi környezetben fölbukkanjék egy jövőndő hindu Szent Ágoston. S a nagy teológusokon és filozófusokon kívül megjelennek majd a szerzetesek és monostoraik (maga Monchanin is alapított egy *ashramot*), és menedéket adnak a koldusoknak s a lélekben szegényeknek, és ösztönzésükre kivirágoznak az indokeresztény művészeti formák, egymásba olvasztva India áradó ritmusait a keresztény szimbolizmussal.

Vajon a deszakralizált, újpogány miliőben vergődő, kimerült Egyház képes lesz-e arra, hogy szembesüljön más társadalmakkal és más vallásokkal, Indiában csakúgy, mint szerte a világon? A válasz: igen, mert e kihívások nem újak. Jelen

109. Monchanin atya írja (aki évtizedeket töltött misszionáriusként Indiában és tanulmányozta a hindu spiritualitást), hogy amidőn a görög túl akar lépni az érzékek világán, átmegy az érthető világba, vagyis tulajdonképpen az értelem és a lélek világába; a hindu első dolga, hogy kilép az érzékek világából s aztán elkezdí érzéketleníteni azt, kiszakítja a tapasztalat természetes körülményeiből. Az érzéketleníttet „tárgyat” nem lehet többé használni, nem lehet többé analízisnek alávetni: kontempláció tárgyává lesz, egyre bensőbb és stilizáltabb. Monchanin Parmenidészét idézi: „Az ember nem kényszerülhet arra, hogy ne legyen.” A hinduizmus erre azt válaszolja: Kivéve, hogy ha a létezés mindvégig illúzió (maya). Vessük össze a görög és hindu művészetet is, amelyek azonban egyetlen alkalommal érdekes kombinációban találkoztak: Irán, Afganisztán és Pandzsáb Nagy Sándor által történt meghódítása után. (E vonatkozásban lásd még Molnár Tamás: A hatalom két arca, politikum és szentség [Európa Kiadó], 1992.)

voltak már a kezdetekkor Jeruzsálemben és Antióchiában, s aztán Athénben, amidőn Pál megszólította a kétkedő filozófusokat, Rómában, ahol Pétert keresztre feszítették, Afrikában és Észak-Európában, s végezetül mindenütt a világban. Az egyetlen új e zárandokúton: az önmagát deszakralizáló, liberális Nyugat közegében szerzett tapasztalat. Ez volt az egyetlen eset, amikor a vallási üldözés a feloldódás halálos és kifinomult formáját öltötte, és e folyamat nemcsak az Egyház hagyományos ellenségeit toborozta össze, hanem a fellelkesült papokat is – a kétkedőket és bizonytalankodókat. Sok-sok idő kell ahhoz, hogy a kérdés megoldódjék, és a megoldás csak akkor lesz valódi, ha az Egyház újból igazi értékére emeli fel szellemi üzenetét. Akkor majd, és talán csakis ezzel a feltétellel, az egyházi nómenklátúra megváltozik – vagy elpártol. Nehéz elképzelni, hogy a köntörfalazó püspökök, az ökölbe szorított kezű kommunista üdvözlésre emelő, vagy a televízióban mosolyt villantó egyháziak belépjenek a szentek, mártírok és helybéli hitvallók sorába. Ámbár Isten számára minden lehetséges.

AZ EGYHÁZ ÉS A KULTÚRA MEGVÁLTÁSA

A fejezet címében megjelölt témát rendszerint a „kereszténység és a civilizáció” tárgykörében szokták fölvetni. A kereszténység és a kultúra viszonyának kérdését a szerzők többsége azokra a szakértőkre bízta, akik akkurátusan dokumentálják, miként patronálta az Egyház a művészeteket. E megközelítés nem vág egybe azzal a megállapítással, miszerint keresztény kultúra többé nem létezik. A kereszténység és a kultúra kérdésének szentelt írások – többek között T. S. Eliot műve, a *Kísérlet a kultúra definíciójára*, vagy Josef Pieper dolgozata, *A szabadidő mint a kultúra alapja* – még ha föl is vetik a restauráció kérdését, többnyire megrekednek a múltbeli teljesítmények nosztalgikus emlegetésénél, vagy vágyálmaikat vetítik bele a jövőbe. Ismétlem: a nyugati világban a keresztény kultúra megszűnt létezni. Kijelenteni, hogy szükség volna restaurációjára, dicséretes de irreális kísérlet, s azoknak a nosztalgizálóknak van fönn tartva, akik szomorkás játszadozásuk közben kölcsönösen biztatgatják egymást.

Az Egyház legfrissebb kulturális jelenléte keserű ízt hagyott a tisztességes emberek szájába. Miként Ratzinger bíboros utalt rá az előző fejezetben, a zsinatot követő években a plébánia-templomok és katedrálisok papjai kiszórták az utcára, vagy ha volt bennük némi üzleti érzék, eladták a felbecsülhetetlen értékű műtárgyakat, melyek századok óta álltak helyükön. Az 1960-as és 70-es években az európai nagyvárosok régiségkereskedői megtömhették erszényeiket, mert hozzájuk vándoroltak a frissen kiselejtezt imazsámolyok, püspöki trónusok, a különleges fából és nemesfémből készített tabernákulumok, fara-

gott templomi padok, ékköves cibóriumok, miseruhák, és per-sze csodálatos festmények, szobrok, régiségek.

Miért dobták ki otthonaikból az Egyház e szakrális vagyontárgyait, s oly indulattal, mintha undorodnának tőlük és megvetnék őket?¹¹⁰ Ratzinger arról a szerencsétlen kísérletről beszél, hogy a zsinat javasolta a mindennapi élet szakralizációját, és ezáltal engedélyezte magának az Egyháznak deszakralizációját. Ez azonban túlságosan is enyhe megfogalmazás; a „szabaduljunk meg a művészettől” művelet dühöngése megszegyeníti a múlt képromboló mozgalmait, és csak a XVI. századi protestáns reformerek templom- és monostorpusztításaihoz hasonlítható. Ezúttal azonban maguk a katolikus papok voltak a tettesek, hogy úgy mondjam, *ex officio*.

A VIII. századi Konstantinápoly képrombolói és a XVI. század reformerei doktrinális okokból fordultak a szakrális művészet ellen. A II. Vatikáni Zsinat után felkelt lázadók szintén érvekkel hozakodtak elő, s ezek az érvek – szerintük – levonhatók az Egyház történelméből. A vallási szakralitást, bizonygatták, eltörölte a zsidó templom lerombolása, amelyet szimbolikusan Krisztus végzett el, materiálisan pedig a rómaiak. Krisztust *extra muros*, semleges helyen feszítették keresztre, nem a szakrális városban; éppen ezért a kultusz (a vallásgyakorlat) a templomból (az Egyházból) áthelyeződött a mindennapi életbe. A szakrális elhagyta a bálványoktól nyüzsgő Egyházat, és az emberek között talált otthonra. Természetes jelenléte a szeretetben és a spontaneitásban manifesztálja magát, s nem holmi intézményekben és ceremóniákban, amelyek nem

110. A helyzet iróniája Franciaország esetében úgy jelentkezik, hogy az 1905-ös egyházellenes törvények óta – legtöbbjüket igazából nem erőltették, megmaradtak papíron – az egyházi épületek ingóságokkal együtt az állam tulajdonában vannak. Pontosabban: a plébános által elmozdított vagy eladott tárgyak fölött az Egyház nem rendelkezhet.

egyebek, mint a hatalom, az arrogancia és a szemfényvesztés embertelen koncentrációi.¹¹¹

Mindez azt mutatja, hogy korunk képrombolói törekvését nem a zsinat direktíváinak félreértése ösztönözte, s nem is valamiféle hóbortos egyéni kezdeményezés. Az egyházi latint (az Egyház szakrális nyelvét) s a gregorián éneket hivatalosan maga Róma tüntette el a liturgiából, és e tényen nem változtat a mellébeszélés, hogy ti. ki mit is akart és milyen mértékben. Egyszerűbben fogalmazva: helyesen járunk el, ha arra következtetünk, hogy – a doktrinális aberráción kívül – a képrombolás és a szépség megvetésének oka a környező ipari társadalomban és annak ízlésében rejlik. Ez az ízlés mára áthatotta az Egyházat.¹¹² A dolog gyorsabban és kisebb ellenállással zajlott le, mint teszem azt, az a folyamat, amidőn a gótika nyolcszáz évvel ezelőtt felváltotta a román stílust. E jelenség mögött az a szándék munkált, hogy magasabb és izzóbb szépség jöjjön létre, hogy az egyházi épületekbe több fény és ragyogás áramoljon, mint amennyit az erődszerű román épület megenged.

111. Lényegében ugyanúgy érvelnek Dosztojevszkij ateista „démon-hősei” is az *Ördögökben*, Sztavrogin és Satov. Igazolják a forradalmi pusztítást, amit az orosz író „nihilizmusnak” nevez.

112. A jelenséget nevezhetjük doktrinális aberrációnak is, hiszen az egész kérdés a *közvetítés* fogalma körül forog, amely a kereszténységben éppúgy középponti jelentőségű, mint más vallásokban. A szentségek és a papok közvetítők Isten és a hívők között, s amint azt a Trienti Zsinat kifejtette, ugyanúgy közvetít – bár szerényebb mértékben – a művészet pompája. Eppen ezért nem véletlen egybeesés, hogy a II. Vatikáni Zsinat utáni évtizedekben mind az egyházi művészet, mind a papok szerepe megkérdőjeleződött és meggyengült. Számos pap büszkélkedik azzal, hogy „világias”. Félreteszik az ornátust, a reverendát, s következésképp a kultusz tárgyait is. A művészien megmunkált oltárokat közönséges asztalok helyettesítik, silány énekek hangzanak el a miséken, és a papok forradalmi célok érdekében prédikálnak.

Az ipari korszak ízlését azonban nagyrészt a puritanizmus motiválta, s csakugyan képromboló abban az értelemben, hogy a puritán, mivel megriad az érzéki szépség által előhívott reakcióktól, haszonelvű magyarázatokkal próbálja igazolni a művészet jelenlétét. Legfőképp a merő szépségtől vonakodik, mert az szerinte amolyan felesleges dolog, és elítéli Isten is, akit a puritán mentalitás szigorú munkafelügyelőnek képzel el. Az a művészet, melyet az ipari társadalom 1920 és 1930 között produkált – az irányzat él még ma is – határozottan, sőt eszelősen ellene volt a dekorativitásnak és az ornamentikának, gondoljunk csak Adolph Loosra, Mies van der Rohe-ra, a Bauhaus stílusra, Le Corbusier-re és gépi környezetére s aztán Lucio Costára és Oscar Niemeyerre, akik fölépítették a rettenetes és embertelen brazil fővárost. Ez a fajta művészet és építészeti szigorúan haszonelvű és funkcionális: egyenes vonalakban és cementben gondolkodik, acélban és üvegben, előre gyártott panelekben, kockahelyiségekben és kockaházakban.

Ilyen volt hát a behatoló szellem, amely megteremtette a maga stílusát. Az Egyháznak nem volt semmije, amit szembe tudott volna állítani vele, pedig egykor feltalálta, megfogalmazta, ösztönözte és beteljesítette az előző évszázadok nagy művészeti irányzatait: a romantikát, a gótikát, a reneszánszt és a barokkot. Nemcsak hogy nem állt ellen ennek az inspirációjában katolikusellenes, filozófiájában és gyakorlatában pedig szépségellenes, stílus nélküli stílusnak, hanem egyszerűen *magáévá tette* a művészet puritanisztikus koncepcióját, *magáévá tette* gyorsan és ügyetlenül, ugyanazzal az engedelmes és lihegő igyekezettel, amellyel a társadalmi szerződés „cikke-lyeit” is aláírta. Más szóval: nem foglalkozunk a kultúraformálás vagy újjáélesztés ködös eszméivel, ehelyett megfigyeljük, hogy az elmúlt három évtizedben az Egyház nem pusztán egy bizonyos stílusról mondott le, hanem a stílus mögött rejlő katolikus gondolkodásmódról, majdnem azt mondhatnánk, dogmáról.

Ami ily módon megtörtént, éles ellentétben áll a Trienti Zsinaton történetekkel, amelyet a XVI. század közepén hívtak össze, hogy válaszoljanak a reformáció kihívására. Trient világoSSá tette, hogy az Európa északi felében dühöngő szépségrombolás után a művészetet rehabilitálni kell, és pedig annak minden pompájában. Elegendő okot adott erre a szépség maga, amely jelentékeny módja Isten dicsőítésének, ám a szépség a hívő számára megkönnyíti azt is, hogy mintegy érzékei támogatásával, megértse a tanítást. Ezúttal a megtestesülésre gondolunk, arra, hogy a kereszténység rehabilitálta az anyagot és az érzékelést, amelyet Platónról Plotinoszig a görög filozófusok éppúgy elutasítottak, mint a gnosztikusok. A II. Vatikáni Zsinat (sokan Trient ellenpólusának tekintették) nem adott eligazítást a művészet Egyházban betöltendő szerepéről – különös feledékenysége ez egy „pasztorális” zsinatnak –, viszont azzal, hogy nem őrizte meg a latint és a gregoriánt, mintegy jelezte az aggiornamento híveinek, hogy a hajóból kész kidobni a szépséget, a tradíció más megnyilvánulásaiival egyetemben. Az egyházmegyék és plébániák új zelótáit és hivatalnokait a képrombolás megújult szelleme töltötte el.

Gyanítható, hogy mindazok, akikben volt jó ízlés, sajnálkoztak; az újítoK jelszavai azonban arra hivatkoztak, hogy összhangba kell kerülni a zsinat szellemével, mert itt az alkalom az egész Egyház korszerűsítésére, és pedig oly módon, hogy környezetét meg kell fosztani a szépségtől, a pompától, a félelemmel teli buzgóságtól, a misztériumtól.¹¹³ Váratlanul ezek a dolgok lettek fő ellenséggé, az Apokalipszis négy lovasává; eltűntetésük pedig, mintegy mágikus megoldásként, visszahoz-

113. Hogy a zsinat előtt számos amerikai lett katolikussá, annak – legalábbis részben – ugyanilyen okai voltak, nevezetesen: az Egyházban és a liturgiában megtalálták azokat az elemeket, amelyek anyagiass mindennapi életükből és előző vallási környezetükből hiányoztak.

za majd az Egyházba a munkásokat, a fiatalokat és az értelmiséget. A valóságban az Egyház lecsupaszítása, mint az absztrakt vállalkozások általában, olyan lépés, amely nem a hívők érdekeit és igényeit szolgálja, hanem azoknak éppen ellene mond; az emberek igénylik a vallási környezet szépségét és szeretik is azt. A kopárságot ennek ellenére azonosították a Krisztussal való közvetlenebb kapcsolattal, s ennek a művészet síkján az lett az eredménye, hogy kellőképp egyszerű és semleges miliő kialakítására törekedtek: a vallási pompát és ünnepélyességet fölváltotta a kockaházak stílusa, engedelmesen és az ipari társadalom igénye szerint.

Jóllehet könnyű megértenünk, hogy minden kornak megvan a maga uralkodó stílusiránya, ugyanakkor rá kell mutatnunk arra is, hogy a múltban rendszerint a vallás diktálta az építőművészet kánonjait. Amidőn a fáraó piramist építtetett, örök nyugvóhelyül kívánta azt, óriási halottas kamraként, amelyben minden vallási szimbólumot elhelyeztek; a Parthenon templom volt, amelyet Pallasz Athéné istennőnek állítottak; és a legnagyobb művészek versengtek azért, hogy a Szent Péter-bazilika valamely részletét megtervezhessék. Az újdonság abban áll, hogy napjainkban a civil társadalom diktálja az építészet változásait, mint ahogy általában ő diktálja a kultúra változásait is, amelyből a szakrális stílus teljesen ki van zárva. Hajdan a gótikus katedrális volt a szakrális építmény, manapság: az irodaház. A változást megdöbbenően szimbolizálja a New York-i Szent Patrick-katedrális, amelyet eltörpítenek és valósággal összepréselnek a Rockefeller Center környező „feudális” erődjei, melyekben a „business” kultusza rendezte be főhadiszállását. Ellenkultúrája részeként a társadalom létrehozta ellenstílusát; az Egyház önnön deszakralizációjának veti alá magát az általa választott építészeti stílus révén, közvetett módon elismeri, hogy marginalizálódott. Az egyházi buzgalom a vártnál is hevesebb. Vannak helyek, ahol az Egyház által megbízott építészek lármásan elutasítják a katolicizmus teljes építészeti hagyományát. Egyik példája ennek a burgosi

cementkocka, amelyben egy drótból készített, elmebajos és ijesztő Krisztus lóg alá a mennyezetről. Tegyük még hozzá, hogy e cementkockával szemben, az Ebro másik partján, ott áll Európa egyik legszebb gótikus katedrális. Egy másik példánk Brazília új fővárosának, Brazíliának, székesegyháza, amelybe eredetileg egy ökumenikus cementsátort terveztek az alkotók; később aztán a sátor lett maga a katedrális – valószínűleg nem több, mint egy hatalmas föld alatti vasúti feljáró műanyag székekkel, amelyeket a hívők és a látogatók kedvükre helyezgethetnek ide-oda. Van benne „valahol” egy oltárasztal is, amelyet azért nehéz észrevenni, mert a katedrális belső terének nincsen sem alakja, sem fókusza. E garázshoz hasonló konstrukció és a moziszerű burgosi templom hitelesen és pontosan jelzi, sok ezer más példával egyetemben, amelyeket nem tudunk felsorolni, hogy elszánt akarattal próbálják a vallást deszakralizálni, annak *minden* aspektusában. Mozi-templom, gyár-templom, supermarket-templom, játszótér-templom: ezek most a mértékei egy intézménynek, amely hajdanán ihlette és ösztönözte a gótika és a barokk nagy alkotásait.

Tény, hogy a kultúra nem csupán az építészetből áll. Mindazonáltal a szépség keresése és nyilvános kifejeződése leginkább az építészeti stílusokban nyilvánul meg. Az Egyház és a kultúra szétválásának azonban vannak olyan jelei is, melyeket az Egyház és az állam szétválásának idejében még nem lehetett megtapasztalni vagy megjósolni. Amíg fennállt az állammal kötött szövetség, az Egyház *közütemény* volt, és természetesenek tűnt, hogy bizonyos fokú emelkedettséget és jelentőségteljességet meg kell őrizni. A pápák, püspökök és apátok számos esetben a művészet nagyvonalú patrónusai voltak, megbízásokat adtak a művészeknek, tárgyaltak velük, befolyásolták őket, s ragaszkodtak ahhoz, hogy saját ízlésük is beleépüljön az elkészítendő műalkotásba. Általában kialakult egy szerencsés kölcsönhatás. Emlékeztetek II. Gyula pápa és Michelangelo indulatos veszekedéseire; a pápa azzal fenyegetőzött, hogy az odafönt hétrét görnyedező festőt, aki épp a Sixtusi ká-

polna mennyezetfreskóit készítette, ledobatja az állványzatról, ha a munkát nem fejezi be a kitűzött időre; a firenzei mesternek pedig volt mersze szembenézni a lehetőséggel, hogy a pápa beváltja fenyegetését, ha történetesen úgy alakul, hogy ő, Michelangelo még nincs megelégedve a munkájával. Korunkban, amikor az Egyház hagyja, hogy privatizálják, s eltűri, hogy ha felemeli szavát, lehurrogják – félénk, bürokratikus és puritán korunkban elképzelhetetlen pápa és művész között ily viharos összetűzés, ellentétes a játékszabályokkal –, talán még Michelangelo „emberi jogaival” is. Ámde amit a dörgedelmes szavak fölfednek, az nem más, mint a szépség mélységesen odaadó szeretete; mert a szépség, a pápa és a festő szemében egyaránt, bensőségesen összekapcsolódott a hittel és Isten imádatával. Terjedelmes antológiát lehetne összeállítani az egyházi pártfogások példáiból, s lám, van egy nagyszerű könyv, amely többet ér minden antológiánál: Chateaubriand műve, *A kereszténység szellemére* (1802) gondolok, amelynek középpontjában az a tézis áll, hogy ezer, sőt több, mint ezer esztendőn át minden művészet keresztény szellemben fogant, s élvezhette az Egyház ösztönzését és támogatását. E könyv jelentette egyúttal az első, forradalom utáni választ a felvilágosodás lapos, költőietlen stílusára, túlzó racionalizmusára és múltellenességére. A művészetnek sok-sok patrónusa volt már a történelemben: a fáraók, a perzsa uralkodók, Periklész, Augustus, a khmer királyok, a muszlim kalifák, a Mediciék s még annyian, – az egyházi pártfogás pedig olyan tehetségeket hívott életre, mint Suger apát, Bramante, El Greco és Goya, hogy csak néhányat említsünk.

A kultúra azonban több ennél. Nem pusztán sajátosságok rendje egy közösség vagy korszak tevékenységének, hanem átölel mindent, behatol a térbe, az időbe, a mentalitásba, az aspirációkba. Lényegét tekintve a kultúra nem olyasvalami, amit meg lehet tapintani, mint egy görög szobrot, nem olyasvalami, amit hallani lehet, mint mondjuk egy Beethoven szonátát; a kultúra egy bizonyos kor és társadalom összes megnyilvánulá-

sának *hierarchikus rendje*, a legmagasabb szervező elv, amely átfogja az egész közösséget. Civil társadalmaink érzéketlenek mindaz iránt, ami meg nem fogható; képtelenek és nem is akarnak hierarchikus rendet létrehozni, mindenekelőtt azért, mert nem gondolkodnak közösségekben, csak individuumokban, másodsor pedig azért, mert definíciójuk szerint a szabadság: korlátlan spontaneitás. A liberális társadalom hatása a kultúrára azért tartott addig, ameddig tartott, mert a keresztény századok örökségeként egy darabig értette a művészet és általában a kultúra lényegét, s meg tudta ítélni a helyes arányokat. Ez az örökség magában foglalta a keresztény dráma és a klasszikus mérték harmonikus kombinációját, amelyet aztán maga alá gyűrt az egydimenziójú és uralkodó követelménnyé avatott materializmus. A haszonelvűség és a materializmus mindent kikezdi, ami nemes és magasabb rendű, első támadásait pedig a rend és a hierarchia fogalma ellen intézi. A kulturális következmény nyilvánvaló: mivel a civil társadalom által létrehozott és toleranciára képtelen új kultúra nem tesz különbséget a jó és a rossz, a szép és a leírhatatlan, az illendőség és a trágárság, a harmónia és a diszharmónia között – minden az egyéni ízlésen, szeszélyen vagy közönyön múlik –, a kultúra dolgaiban nem létezik többé sem jó ízlés, sem helyes ítélet. A múzeumokban és a kiállításokon hulladékból összetákolt konstrukciókat láthatunk, az utcákon elképesztően össze nem illő házakat és fülszagató zajt hallhatunk, amelyet zenének kiáltanak ki. Nemrég egy New York-i műsorban azt vitatták, vajon léteznek-e „abszolút értékek a művészetben”, s végül arra a fundamentális következtetésre jutottak, hogy „van, akinek tetszik, van, akinek nem”. Botránkozást keltett egy kívülálló megjegyzése: a művészetnek végtére is nagyon sok köze van a szakrális forrásokhoz. A vitatkozók láthatóan szerettek volna megállapodni valamiféle „konszenzusban”, alighanem szavazás útján, s akkor egy időre félre lehet tenni a kérdést. (Miért szerveznek ilyen műsorokat, miért költik rá a pénzt, miért trombitálják össze a résztvevőket, amikor kezdettől fogva tud-

ják, hogy bizonyos következtetéseket nem szabad levonni, bizonyos fogalmak törvényen kívül vannak helyezve, bizonyos nézetek ki vannak átkozva – s mindez a kultúráról folytatott szabad vita nevében.)¹¹⁴

A Dawsonhoz, Pieperhez és Eliothoz hasonló, egyébiránt elmélyült kritikusok, tévesen azt képzelik, hogy restaurálni lehet egy kultúra normáit, ha meg tudjuk állapítani a helyes diagnózist, és a betegséghez ki tudjuk választani a megfelelő orvosságokat. Ebben az esetben azonban nem létezik megtervezhető és tudatos orvoslás, mert kultúrát, egészében és részleteiben, még sohasem sikerült visszaállítani, megduplázni vagy átültetni; egyetlen nagy kultúrát sem lehetett soha megjósolni, megtervezni és összeszerkeszteni. T. S. Eliot megsejtette ezt, amikor arról írt, hogy az európai kultúra sorvadásának közvetlen oka a keresztény hit sorvadása: „Akkor majd fájdalmaik közepette újra kell kezdeni, és kész ruhaként nem tudsz magadra öltöni egy új kultúrát. Meg kell várnod, míg kinő a fű, hogy táplálja a bárányokat, és gyapjukból elkészülhet majd az új kabát. Át kell élned a barbárság megannyi évszázadát. Nem

114. A modern ipari társadalom kulturális minősége a kreativitás alacsony fokát tanúsítja, (bár magát a szót bőségesen és áradozva emlegetik), mindazon jelenségekkel együtt, amelyek silány korszakok velejárói. Az ipari-produktív mentalitás a tárgyakat megsokszorozza, anélkül, hogy megkülönböztetné őket. Ezért van az, hogy múzeumaink egymásra halmozott „tárgyak” lerakatai, mintha az a félelem hozta volna létre őket, hogy nem születnek többé nagy művészek. A valóban kreatív korok nem leltároznak, nem építenek ilyen felmagasztalt raktárakat. Másfelől a képzeletszegénységet és a belőle adódó irigységet bizonyítja, hogy a szép helyszíneket csúf utógondolatokkal rondítják el; gondoljunk például arra a monstruózus üvegpiramisra, amelyet a párizsi Louvre középpontjában helyeztek el, megrontva az egész látványt és a csodálatos perspektívát. Mintha a szépség vonatkozásában önállótlan jelen mintegy parazitaként élne a múlt teljesítményein.

azért kell élnünk, ükunokáinknak sem, hogy megérhessük az új kultúrát. Ha mégis megérnénk, egyikük se lenne boldog benne.”¹¹⁵

Bölcs vízió ez, s nemcsak azért, mert elfogadja a dolgok természetét és a múló időt, amely távolra tekint, hanem azért is, mert megérteti velünk a tényt, hogy az új kultúra nem a régi újrajátszása, hanem valami eddig sosem tapasztalt, amelyre képtelenek lennénk ráhangolódni, még akkor sem, ha dicsőséges és mindent betöltő. A X. századi Konstantinápoly kupolákhoz és mozaikokhoz szokott polgárai (a képrombolók dühöngése rég elenyészett) zagyvaságoknak tekintették volna a XII. század végének első gótikus templomait: a csúcsíves formákat, a hosszúkás, színes ablakokat, gyámfalakat és szobrokat, pedig mindkét stílus, a bizánci és az észak-francia egyaránt, ugyanannak a keresztény szellemnek a terméke volt, ugyanabban a szakralitásban gyökerezett.¹¹⁶

Mindazonáltal vannak olyan kontinuitások és egyéb össze-tevők, amelyek megvilágítják, miként születik a kultúra. A *kultúra* szó gyökében benne van a *kultusz*. A művészet- és vallástörténet azt tanítja, hogy a kultúra jelenléte elválaszthatatlan a kultusz jelenlététől. Egymás felé tartanak, mert mindkettőnek szüksége van arra, hogy teljes odaadással higgyen a természetfelettiben, amely a művészi alkotó tevékenységet és a vallást az esetlegességek fölé emeli. Az igazi valóság hozzáférhetetlen

115. T. S. Eliot: *Notes Towards the Definition of Culture* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1948), 122. oldal.

116. A gyökerek azonosak voltak, de az ágak hamarosan kettéváltak. Ezt a tényállást pecsételte meg a Nagy Egyházszakadás 1054-ben. A görög atyák nézete eltért a latin atyákétól Isten és Krisztus viszonyának megítélésében: az apophatikus hagyományt követték (Isten túlságosan távoli ahhoz, hogy meg lehessen nevezni), amelyből az következett, hogy Krisztust „pantokrátorrá” növesztették, a mennyország egyfajta császárává.

az érzékek által gúzsba kötött emberi lény számára, de mert az ember *csakugyan* érzékeivel együtt létező teremtmény, legnagyobb boldogsága abból származik, ha érzékein keresztül ki tudja fejezni a hozzáférhetetlent. Minden paradoxonok e legnagyobbika határozza meg az emberi lényt, és arra készíti, hogy jelképeket teremtsen, amelyek – ha csiszoltak és kellően megformáltak – műalkotásokká lesznek. Pontosan ez az, ami Platón mítoszában is kifejeződik (emlékezzünk a 6. fejezetben elmondottakra!) – az ember, aki nincs birtokában az eszményinek, szakadatlanul keresi azt, mert tudja, hogy az eszményi egy olyan világban létezik, amelyben ő legjobb esetben is csak átutazó. A birtoklás pillanata – a misztikus, a művész, a hívő számára – megtelik a valóság teljességével. A hátralévő időben csak emlékezik rá, és kompromisszumokat dolgoz ki; ritka pillanatokban valamiféle fúziót.

Mindazonáltal a személyes élmény e tárgykörét nem lehetne kapcsolatba hozni a kultúrával, amely *kollektív* indítékú teljesítmény, ha valahol nem léteznék egy olyan hatékony valóságismeret, amely egy egész közösségre és korszakra képes rányomni bélyegét. Az ilyesfajta megismerés csakis vallási természetű lehet, és abból fakad, hogy az Egyház fölismeri a természetfelettit. Amit az Egyház ily módon megalkotott, az tulajdonképpen nem a felhalmozott és helyesen használt javakat vagy a reneszánsz pápák ízlését jelenti, hanem mindenekelőtt saját átfogó dogmatikai megfogalmazásait: a Krisztusba, a Szentlélekbe és a szentekbe vetett abszolút bizalmat. A Credo, a niceai hitvallás sok-sok évszázad művészetét hívta életre. Misztériumai ihlették Eckart Mester prédikációit, a moissaci templom (Franciaország) „mosolygó Krisztusát”, Nicolaus Cusanus tudományát. Michelangelo magánuniverzuma a hit végtelen birodalmának adott helyet. Mindaz, amit a Sixtusi kápolna falaira és mennyezetére festett, egy örök látomás részei lettek, azé a látomása, amelyet láttak, amelyben osztoztak mindazok, akik beleygökereztek az Egyház kultuszába.

Épp ezért a kultúrával kapcsolatos valódi kérdés ma így hangzik: vajon elveszítette-e az Egyház közvetítő szerepét a természetfeletti és az emberi lélek, s ezáltal a szépség és a művészet, egy magasabb rendű dimenzió és a kultúra között? Nem hisz többé abban, ami a kultúrát formálta? Ha így van, előttünk áll a közvetlen következmény: a művészek űrt éreznek, amelyet saját ideológiáikkal nem tudnak kitölteni. Nemcsak a művészek, az egész társadalom is érzi ezt az űrt: nincsenek csodálnivaló és követendő modellek, nincsenek eszmények, amelyek a legnemesebb tulajdonságokat mozgósítanák, nincs erő, amely szembe tudna szállni az unalommal és a lealacsonyodással. Vajon az Egyház annyira elgyengült, annyira kételkedik önmagában, hogy a létezés megszervezésének nehéz feladatában nem képes már modell gyanánt szolgálni a többi hierarchia számára? A pápa veszekedése Michelangelóval a vallásos művészet hatalmas pillanata volt; tud-e még az Egyház hasonló pillanatokot teremteni, pillanatokot, amikor az ember legnagyobb erőfeszítései válaszolnak az isteni elvárásokra? Az előbbi epizóddal párhuzamosan említhetünk egy másik pápát, VI. Pált, aki az Egyesült Nemzetek közgyűlésén elmondott beszédében (1965) arra emlékeztetett, hogy az Egyház „szakértő a humanitás kérdésében.” Sehol sem nyilatkozta, hogy szakértője lenne a szépségnek és a kultúrának. Ezzel szemben elkezdett modern festményeket gyűjteni, és elrendelte, hogy építsenek egy különleges múzeumot a számukra. A kulturális környezet többé már nem ugyanaz.

Csábító, hogy az efféle epizódok között (melyekben a két pápa szerepelt) ok-okozati összefüggéseket keressünk, bizonygatva, hogy a kultúra állapota a körülmények szerencsés összejárásától függ, egy bizonyos társadalmi struktúrától, mint amilyen például a hierarchikusan szervezett társadalom, vagy egy felemelkedő új osztálytól. Kétségtelen, hogy a nyugati civilizáció utóbbi ezer éve sokat köszönhet a stabil rend és társadalmi mobilitás kombinációjának, s annak, hogy az eszmék és formák szakadatlanul áramlottak és cserélődtek a fórumon: egyetemek,

jogi fakultások, művészeti iskolák, hercegi udvarok, akadémiák, kiadók. Ezekben a cserékben valószínűleg az Egyház volt a legfontosabb, rendszerint az irányító résztvevő. Mindazonáltal tekintélyét még hatalma delelőjén (a XII–XIV. századig terjedő időszakban) is „úgy gyakorolta, például saját kreációi, az egyetemek fölött, hogy nem is annyira az előírt doktrínák letéteményeseként mutatkozott meg, hanem inkább általános intellektuális modellként, amely bőségesen szállította a tudományos fogalmakat”. „Filozofálni annyit tesz, írta a nem éppen ortodox Brabanti Siger (akit Dante kemény összecsapásaik ellenére, vagy épp amiatt, Aquinói Szent Tamás mellé helyez a Paradicsomban), mint keresni valamit, ami több az igazságnál, keresni azt, amit más filozófusok mondtak.”¹¹⁷ Nehéz ennél a feladatnál fontosabbat elképzelni a kultúra formálódásának folyamatában.

Erről a feladatról az Egyház nem mondhat le, mint ahogy nem mondhat le missziós feladatáról sem. A világ számos pontján kell majd az eljövendő századokban dolgoznia, mindenütt, ahol a „modernizációt” a tradicionális társadalmak azonosítják a nyugati ipar és kultúra átvételével. A feladat éppoly kényes Nyugaton, mint a világ többi részén, és pedíg azon ideológiai és vallási blokkok miatt, amelyek ellenzik az Egyház bármينemű aktív szereplését. Rómának természetesen nem az a dolga, hogy önmagával helyettesítse az uralkodó vallásokat, és megváltoztassa a kulturális környezetet, ám láthatóan jelen kell lennie. Ez Nyugaton lehetséges. A jelenleg is uralkodó ideológiák jó része úgy született, hogy kisajátítottak, újracsoportosítottak, újraértelmeztek keresztény fogalmakat, s aztán ellenkező célok érdekében rendszerbe foglalták őket.

117. *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles* (Bibliothèque médiévale, 1968), 38. oldal. Kontrasztként idézek egy ellentétes kijelentést Szent Tamástól, Siger kortársától: „A filozófiai stúdiumnak nem az a célja, hogy megismertessen bennünket mindazzal, amit mások gondoltak, hanem annak feltárása, hogy mi az igazság” (In libros de caelo et mundo exposito), 75. oldal.

Épp ezért a katolikus gondolat felismerhető maradt mindenütt a nyugati világban, s a nyelv, amely üzenetét közvetíti, érthető, még annak ellenére is, hogy a modernitás képviselői többnyire ellenségesen fogadják. A nem-nyugati világban a feladat nehezebb, de ott a helyi vallások és filozófiák kevésbé ellenségesek. Túlságosan megcsontosodtak, hogysem a modern irányzatokkal okosan együttműködjenek, vagy alternatívákat tudnának kínálni. Annak köszönhetően, hogy minden fajtával és hitrendszerrel kapcsolatban van tapasztalata, az Egyház képes arra, hogy fölkinálja a közvetítő szerepet. Ez pedig kétirányú. Az Egyház hozza tapasztalatát és tudását (immáron a helyi papságot is) a modernizáció valamely döntő pillanatában; a harmadik világ, mivel olyan hídra van szüksége, melyet nem terhelnek mohó anyagi ambíciók, fogékonyságot kínál az Egyháznak, fogadókészséget még a kultuszra és a szakrálisra is. Elképzelhető, hogy az Egyház többet kap, mint amennyit odaajándékoz: új egyetemességéhez vezető útja szükségszerűen elkerüli a Nyugat eltorlaszolt sugárútjait. Az utat az nyitja meg, hogy az Egyház alámerül a nem-nyugat világába, amelyben remények és félig szunnyadó energiák válnak majd láthatóvá. Valószínűleg ez lesz a feltétele annak, hogy az Egyház újra felfedezze egyetemes küldetését.

A kultusz kulturális jelenléte alkotja azt a feltételt, amely nélkülözhetetlen a kultúra felemelkedéséhez és megmaradásához. A kérdéssel kapcsolatban íme két megfigyelés. Először: mivel a kultúra szavak, magatartások, ízlések, teljesítmények és aspirációk együttese, nem lehet megszervezni, megtervezni, s jöllehet általában megtalálja az intézményes csatornákat, maga a kultúra nem intézmény. Létezése felől nem egyének vagy csoportok döntenek. Nem igényekre válaszol; folyamatát, fázisait nem lehet előre meghatározni, megjósolni. Ha eredetén és kultusz körüli kristályosodásán kívül bármit is elmondhatunk a „kultúráról”, ez csak annyi, hogy megszámlálhatatlan tett és gondolat kölcsönhatása, kiterjedt térben és időben. Az emberi törekvések közül egyedül a kultusz – vagyis a vallási hit – ké-

pes létrehozni egy olyan hálózatot, amely be tudja fogadni a tudatos és irányított cselekedeteket éppúgy, mint a félig öntudatlan, majdnem-automatikus attitűdöket.

Az ilyenfajta leírás szerint azonban a kultúra elmerülne a jellemezhetetlen tömegben. Ezért a második észrevétel olyan tényezők létezésére kísérel rávilágítani, amelyek a leírást a történelmi kultúrák konkrét értékelésére szűkítik. A kultikus forrás azt mutatja, hogy a kultúra egy bizonyos elitben keletkezik, vagy legalábbis ébred önnön tudatára. Olyan elitre gondolunk, amelyet társadalmi (és kultikus) helyzete arra jelöl ki, hogy bizonyos modellt kövessen. Az utánzás a közösségek legerősebb kötőanyaga; az állatvilágban részint az ösztön helyettesíti; az emberi világban az utánzás egy óriási szíjártétel, amelyet – jobb szó híján – értéknek nevezünk. Általában horizontális jelenség: X utánozza Y-t, de ugyanakkor vertikális is, mert a társadalom tagjai azokat utánozzák, akik csodálni való és különleges tulajdonságokkal, státusszal, erénnyel vagy intelligenciával rendelkeznek. Ezen utánzott értékek kezdetben kultikusak, és ha sokan utánozzák őket, erősödik a kultusz. (Az utánzás, tegyük hozzá, nem zárja ki az értelmi és érzelmi jóváhagyást; nem pusztán automatikus elfogadás.) Amennyiben a kultúra a kultusz kiterjesztése és örököse, a csoport, amely reprezentálja – vagyis a kulturált elit –, csodálatot ébreszt, s elkezdik utánozni és másolni. Bizonyos gondolati iskolák szerint (Joseph de Maistre és René Guénon követőire gondolok) a kultikus és kulturális elit azonossága lenne az ideális. Mások elutasítják mindkettőt. Tény azonban, hogy a kultúra kiszivárog eredeti hordozóikból, áthatja a társadalmi osztályokat, és aspektusai, direktívái és parancsai végül bensővé és meghitté válnak; a kultúra meghatározza az ízlést, a gondolkodást, a viselkedést.

A kultúra szokásos folyamata viszont abban áll, hogy az utánzás révén – amelyet nevezhetnénk beavatásnak is – nagy vagy legalábbis jelentékeny teljesítményekre ösztönöz. E teljesítmények (személyekre és eseményekre egyaránt gondolha-

tunk) koncentrikus köröket, benyomás-zónákat teremtenek maguk köré, amelyek aztán kapcsolatba és kölcsönhatásba kerülnek a mások által hasonlóképpen létrehozott hullám-körökkel. Maga a talentum, a génusz az egyénekben létezik, ám a teljesítmény előtt akkor nyílik meg az út, amikor az egyén találkozik a jelentőségteljessel. Kevesen vannak azok, akik a jelentőségteljest meg tudják találni a mindennapi rutinban, és képesek átszellemíteni azt: egy fűszálat, egy bálnavadászatot, Provence napégette háztetőit, vagy Dávid és Góliát bibliai epizódját. A teljesítmény ez esetben: Melville-é, Cézanne-é, Michelangelóé. Másoknak világos, középpontba állított célokra van szükségük: fiatal hősökre, mint amilyeneket az Iliász mutat föl, a XIV. Lajos korabeli Versailles díszletére vagy Manhattan kakofóniájára. Az alkotás és az utánzás fonalai oly végtelenek, mint az óceán fodrozódása. Ám ahhoz, hogy mit tekinthetünk kultúrának, az ízlés nevelése állítja föl a mércét. A kortársak, s aztán később az utókor, meg tudják mondani, hogy mi a vonzóbb és ösztönzőbb – az augusztusi kor nagy költői vagy a gladiátorok Néro cirkuszában.

Nem foglalkozunk most azzal, hogy miként jut egy kultúra csúcspontra, s aztán miként kezd hanyatlani. Az a tény azonban, hogy a kultúrák egymást követik, három észrevételt sugalmaz: akkor kezdenek szétbomlani, amikor a kultikus lényekben nem hisznek többé azok, akikről elvárják, hogy azt fölmutassák; a kultusz helyébe – a kultúra ugyanazon régiójában vagy egyebütt – más kultuszok lépnek; és az új kultusz, kellő időben, új kultúrát és új elitet kezd ösztönözni. A kultúrák közötti periódusok mindig bárdolatlanok; nyers ösztönök uralkodnak még azokban is, akik előkészítik, mintegy tudtukon kívül, az újabb felemelkedést.

Egyedül a Katolikus Egyház van abban a helyzetben, hogy az új kultúra megteremtését okkal magára vállalja, mert, noha kételyek és megpróbáltatások közepette, egyedül ő, az Egyház tartotta életben Nyugaton a kultuszt. Ez a fajta „szellemi imperializmus” (a maga világszerte jelenlévő szellemi központ-

jaival) maradt a világ reménysége a silány planetáris újító mozgalmakkal, béke-kezdeményezésekkel és ökumenikus szakszervezetekkel szemben; azoknak a millióknak reménye, akik őszintén vágyakoznak arra, hogy a kulturális nyomorból és szellemi ürességből kikerüljenek. Mindez napjainkban lehetetlennek tűnik, mert hozzászoktunk ahhoz, hogy modern bálványokat imádjunk, mindenekelőtt a technológiát és az ökonomizmust. Nem tudjuk elképzelni, hogy e két bálvány vájta csatornán kívül esően a lehetőségek világában bármi is realizálódjék. A történelem azonban azt tanúsítja, hogy a nagy dolgok a megszokás által szentesített modellen kívül, vagy épp annak ellenében szoktak létrejönni.¹¹⁸ Az Egyház végtelenül leleményes, mert birtokában van a történet, a kereszténység

118. Mára hozzászoktunk, hogy elhiggyük: az események menetét azok a történelmi erők diktálják, amelyeket a makro-szociológia, a makro-közgazdaságtan és a blokkokban vizsgálódó statisztikai gondolkodás és egyebek tanulmányoznak. Az egyén és a meg nem fogható szerepe minimális. Ám vessünk pillantást egy másik képre! A marxizmus az első csapást nem attól szenvedte el, hogy a Szovjetunióban az emberek nincstelének, nem is attól, hogy lázadoztak a nemzeti kisebbségek, hanem attól, hogy Szolzsenyicin 1974-ben megérkezett Nyugatra. A nyugati szexuális aberrációra először nem valami Washingtonban kiadott elnöki bizottsági jelentés mondott nemet, hanem a *Humanae Vitae* enciklika (1968); az 1945 utáni világ nem Orwell modellje alapján szerveződött, amint azt a szakértők megjósolták, bolygónkat nem két szuperhatalom uralja. Politikailag többalakú világ felé haladunk, és ez a világ ismét úgy él, mint mindig is: konfliktusok és regionális háborúk, megkötött majd megszegett paktumok közepette, vallási megújulásoknak lehetünk tanúi, regionális együttműködéseknek, tömeges elvándorlásoknak, és világszerte törekvés, hogy a nemzetek megteremtsék hazájukat. Más szóval: a történelem olyan, ma is mint mindig. A lényeg abban áll, hogy az emberiségben mindig van elegendő szabadság, hogy létrehozza a kiszámíthatatlant, és e kiszámíthatatlanságok bizony nagyobb eredetiséget produkálnak, mint a tervező bizottságok.

története, amely örökké új, és ugyanakkor az emberiség szellemi tapasztalatainak esszenciája. Életük egy pontján az emberek megállnak, eltöprengnek és visszafordulnak. A görögök *metanoiának* nevezték ezt, a keresztények megtérésnek, mások megvilágosodásnak, beérésnek, bölcsességnek vagy az istenséggel való misztikus találkozásnak. Olyan tapasztalatról van itt szó, amely átalakítja az ember életét. Mindebben látszólag az a különös, hogy azonos ösvényen járó életeket formál át, bár a betörés pontjai s az impulzusok szikrái különböznek egymástól. Lehet, hogy az első indíték az elégedetlenség vagy az öröm, máskor a világ álnokságának vagy éppen szépségének megtapasztalása. Ha a fölfedezés már megtörtént, az utak kezdenek egymás felé tartani: a lélek felujjong, látván, hogy az életnek értéke van; az értelem kielégül, látván, hogy a szavaknak van jelentése; valaki hirtelen rádöbben, hogy átmászott egy falon, s megérti, hogy a szellemi nyomorúságban odaát maradókat nem megvetni kell, hanem átsegíteni; megvilágosodik, hogy a történelem és az idő nem üres és érdektelen, hiszen az emberi természet számára meg vannak benne jelölve az irányok; s végül, mindent betetőzve, ott a felismerés, hogy mindezeket a zsinórokat egy olyan lény tartja kezében, akit nem lehet másnak nevezni, csakis Istennek.

Ha számba vesszük ennek a váratlan, ám egyszersmind fokozatos felismerésnek lépéseit, nem is annyira az individuális különbségek döbbsenének meg bennünket, hanem inkább a lépések hasonlósága. Olyan ez, mintha egy struktúra működne; minden türelmetlenség közepette láthatóvá lesz az irány, amely jelzi azt is, hogy a lépések a tieid, de mások is megteszik őket.

Amire rábukkantunk, az a vallás ösvénye, de egyúttal a kultúráé is, abban az értelemben, ahogyan mi beszélünk róluk. Nem ugyanazon a síkon léteznek, de egyetlen hálózatot alkotnak. A kultúrának a vallás ad jelentést, és saját forrásaiból a vallás táplálja. Egyetlen kulturális korszak sem dicsekedhetett volna műveinek egységével, amely ugyanakkor lenyűgöző

sokféleséget engedett meg, ha nem hitt volna a természetfeletti valóságban, és ez a hit nem járta volna át. A gótikus templomok, de a „pogány” reneszánsz szobrászat és festészet is, Bach és Händel, Vivaldi és Mozart szerzeményei, sőt még a XIX. század érzéki impresszionistái is – mind részei voltak egy bizonyos kulturális inspirációnak, mert valamennyien a vallástól örökölték mércéiket; attól, ami túl van az érzékeken: túl a forma szeretetén, a természet és az emberi test csodálatán, túl a színek és hangok világán. A művészet jelenlegi üressége, a torzítás és a feledés vágya megmutatja, mekkora düh él a művészekben, amiért az események, tárgyak és emberek mögött nincs semmi. Amikor a modern kultúra képviselői a keresztény vallásról beszélnek, fő címkéjük abból áll (igen kedvelt nézet!), hogy az legenda; ahogy ők nevezik: „keresztény mitológia”. Zeusz, Apollón és Aphrodité történetei gyakorta kegyetlen és buja történetek voltak, de senki sem képzelte, hogy valóban léteznének, és a filozófusok, akár Platón vagy Epikurosz, nemsokára pusztá mitológiai alakokká redukálták ezeket az istenségeket. Mikor pedig a mitológiai istenek is elenyésztek, a görög művészet és irodalom nem alkotott többé mesterműveket vagy hősi regéket, és a görög életforma nem ébresztett többé ámulatot. Az utókor dekadenciának nevezte ezt. Végső elemzésben: a nyugati kultúra attól függ, hogy a keresztény történet, úgy, ahogyan az Egyház elmondja, igaz története, és hisznek-e benne.

E fejezetnek csak abban az értelemben tárgya a *kultúra*, hogy az *Egyház* mindenkor meghatározó eleme volt eredetének, kialakulásának és irányította azt. Ugyanúgy az állam, és egyazon okból mind az állam, mind pedig az Egyház megépítette volt a társadalom politikai-erkölcsi építményét. A modern vita e tekintetben arról szól, egy kissé a megegyezés és kompromisszum felszíne alatt, hogy a civil társadalom képes-e átvenni az állam és az Egyház korábbi kultúrateremtő szerepét, képes-e definiálni és megvetni egy új, profán és deszakralizált kultúra alapjait. Az új kultúra „humanista” lesz, független az

államhatalomtól és a vallási szakrálistól – más szóval szekuláris kultúra, az első a történelemben!

E véget nem érő vita már eldöntetett: a civil társadalom semmiféle kultúrát nem alkotott – a múltból él, időnként új modelleket alkot, máskor eltorzítja azt, ami már létezik –, azonban használja a *kultúra* szót, amely még ma is nagy tekintélynek örvend. Ezt a címkét aztán ráragasztja minden portékára, amit csak monetáris étvágya megkíván. Van már proletár kultúránk, feminista kultúránk, ifjúsági kultúránk, felszabadított kultúránk, valamennyi arra tör, hogy megnyerje magának a tiszavirág életű mat, hogy kisajátítsa a divatot és az újdonságból hasznot húzzon. Az érett és megkülönböztetni tudó korábbi kultúrákkal ellentétben a modern kultúra mindent akar, és mindent gyorsan. Az eredményt, amely ezekből az igényekből és követelésekből származik, mindenki látja – pontosabban azok, akik nem vesznek részt a divatok tülekedésében, a kíváncsi vásárlóknak szánt receptek összekotyvasztásában, akik bamba tekintettel merednek a rögvest profitot hozó ötletszerű csinálmányokra.

A jelenségben van egy új elem: az állam és az Egyház ma már alig vesz részt a kortársi kultúrában. Az előbbi jelen van ugyan a folyamatban, de csak mint engedelmes ügynökség, amely nyilvántartja a különféle pillanatnyi szeszélyeket, és alaptőkéhez juttatja a leghangosabban követelőző érdekcsoportokat. Periklész, Augustus vagy a Medici államát emlékeztünkbe idézve, szájalmas látvány, amint a kormány – szövetségi és helyhatósági szinten egyaránt – alázatosan magára vállalja a „kulturális eseménynek” kikiáltott programok pénzügyi terheit, csak hogy kedvében járjon a szervezők szeszélyeinek. Mindez összhangban áll az állam tényleges hatalmának és presztízsének elvesztésével, mivel pedig elveszítette ízlését és illetékességét is, szükségszerűen dilettáns módon közeledik mindenhez, ami a kultúrával kapcsolatos. A civil társadalom, amely napjaink kultúrájának tulajdonképpen megformálója, egyeduralmat gyakorol a közbeszéd, s ez által az ízlés fölött.

Az Egyház kultúraformáló szerepe még csekélyebb, még százalmasabb, mivel megszűnt a művészet patrónusa lenni (helyét az vette át, amit manapság „társadalmi érdeknek” neveznek), nem ő gondoskodik az alaptőkéről. Az Egyház kulturális képviselőit – ha van még egyáltalán e kifejezésnek értelme – a rossz lelkiismeret és következőképp a kificamodott ízlés vezérli; minden kulturális részvételtől visszavonultak. Hajdanán oly jelentékeny és áldásos jelenlétüket egyfajta morbid csökönyösség jellemzi: meg vannak győződve arról, hogy az urbánus és falusi környezetet (mindkettőre hagyományosan a vallás nyomta rá bélyegét) – a templomtornyot, a monostort, a katedrálist, álljanak bár faluban, városban vagy rengetegben, nem szabad vallási jellegében megkülönböztetni. Ennek az önmegsemmisítésnek lett következménye a sivár egyházi-ipari stílus. Az Egyház épületei révén is alakította a történelem során az emberek ízlését. Korunkban emelt épületei azonban olyanok, mint hatalmas sivatagi határkövek, semleges struktúrák, amelyek alig merik céljukat kimondani, dicőségükről pedig mélyen hallgatnak.

Több mint ötven évvel ezelőtt írta T. S. Eliot az alábbi sorokat: „Vajon az Egyház ma... sokkal inkább szemben áll a Világgal, mint bármikor a pogány Róma óta? Nem arra gondolok, hogy korunk romlott, hiszen ez minden korszakra elmondható. Arra gondolok, hogy a kereszténység, bizonyos helyi látzatok ellenére, mérhető időn belül nem lesz »hivatalos«. A világ azzal kísérletezik, hogy megpróbál létrehozni egy civilizált, de nem-keresztény mentalitást. A kísérlet nem fog sikerülni; ám türelmesnek kell lennünk, amidőn arra várunk, hogy összeomolják, és eközben meg kell váltanunk az időt: úgy, hogy megőrződjék a Hit az előttünk álló sötét korszakokon át, hogy megújítsuk és újraépítsük a civilizációt, megmentve a Világot az öngyilkosságtól.”

Vonjuk le következtetésünket ezekből a szavakból, mintha csak egyfajta kulturális szentírásból idéztünk volna, s próbáljuk meg úgy értelmezni őket, mintha a mai napra szóló textus

szavai lennének. A „hivatalos kereszténység”, ahogyan Eliot nevezi, az Egyház életének mindenkor egyik része volt csupán, ám a civil társadalom még ezt a részt is szemtelen beavatkozásnak tekinti. Jóllehet nem indokolatlan, és nem is beavatkozás – Arisztotelész helyesen kapcsolta össze az etikát és a politikát, s az etika az Egyház dolga – ,az ismétlődő megalázkodások, a formai és szubsztanciális veszteségek, amelyeket a kereszténységnek el kellett szenvednie a civil társadalom nem-hivatalos vallásának (a szekuláris humanizmusnak) szorításában, nos, e veszteségek azt igazolják, hogy az Egyháznak vissza kell vonulnia a „politikától”. Ezt vitattuk meg utolsón, és néhány megelőző fejezetünkben, megpróbáltunk sugalmazni két újabb cselekvési területet az Egyház számára: a missziós feladatot és a kultúra alakítását. Eliot arról beszél, hogy „meg kell váltanunk az időt: úgy, hogy megőrződjék a Hit az előttünk álló sötét korszakokon át, hogy megújítsuk és újraépítsük a civilizációt, megmentve a Világot az öngyilkosságtól”. Mélyebb keresztény bölcsességgel nem is lehetne megfogalmazni a feladatot, amely előttünk áll.

EPILOGUS

Vannak, akik azzal érvelnek, hogy a katolikus egyházi jelenlét, befolyás és tanítás meggyengülésének háttérében álló tényezők és mozgató erők – az elmúlt ötven évről van szó – nem nyilvánvalók, sőt tagadják, hogy bármilyen meggyengülés bekövetkezett volna. Ehelyett az Egyház, állítják, megszabadult számos történelmi tehertől és korlátozó tradíciótól, melyek abból származtak, hogy az Egyház ugyanolyan jellegű intézmény volt, mint az állam: nehézkes, hierarchikus, jogászi és fegyelemre épülő. Igaz, régen az állam beleszólt bizonyos, gyakran perdöntő ügyekbe, például a püspökök kinevezésébe, s közvetetten a pápák megválasztásába. Igaz az is, hogy mindazok a konkordátumok, melyeket az Egyház különböző államokkal kötött a XIX. és XX. században, tulajdonképpen kompromisszumok voltak, amelyek megvonták a kölcsönös beavatkozás határait. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az állam ugyanolyan gyakran engedett, mint az Egyház. Gondoljunk csak néhány kiemelkedő esetre: Milánó püspökének, Szent Ambrusnak és Theodosius császárnak konfliktusára, VII. Gergely és II. Henrik, XI. Pius és Mussolini Itáliájának szembenállására, s több tucat, sőt több száz olyan esetre, amikor az Egyház el tudta fogadtatni nézőpontját. Egyetlen emberi intézmény sem működött még komoly korlátozások nélkül. A felelőségek kölcsönösek és megosztottak; gyakoriak a kompromisszumok.

Könyvem azt kívánja bizonyítani, hogy az államtól való elválasztása az Egyházat egyáltalán nem „szabadította meg” kényszerű terheitől, csupán megváltoztatta – és súlyosbította – azokat a civil társadalom égisze alatt, s az új gazda kíméletle-

nebb, mint az állam. Egy évszázad sem telt el, és a civil társadalom nemcsak semlegesítette és marginalizálta a keresztény vallást, hanem felváltotta egy Isten és erkölcs nélküli ideológiával, amely hallgatólagos, de kötelező és mindent átjáró hitvallássá lett a Nyugat rezsimjeinek többségében. Mindazok, akik azt mondják, hogy a liberális civil társadalom alapvetően pluralista, s éppen ezért garantálja az Egyház intézményes és felekezeti szabadságát, nem akarják megérteni azt a mechanizmust, amelynek révén egy „lágy ideológia”, mint amilyen a liberalizmus, átjárja az elméket és formálja a magatartást. Minden egónak hízeleg, minden étvágyat kielégít.

Miként jeleztük, e „lágy ideológiának” és variánsainak liberalizmus az ismert neve. Mivel e radikálisan individualista filozófia azt tanítja, hogy minden ember önmaga ura, tulajdonképpen elvagdossa a lét természetes kötelekeit. Igaz, a liberális teória azt a látszatot kelti, hogy ezek az izolált és önmagukat irányító individuumok megkötöttek egymással egy bizonyos alapszerződést, amely fundamentuma és igazolása együttlétezésüknek. Mindazonáltal e szerződés nem azzal a céllal működik, hogy megerősítse a közösséghez való tartozást, és felébressze a felelősséget, hanem azzal, hogy biztosítsa az egyén jogait és kívánságait. Abban az esetben, ha az individuumok nincsenek megelégedve a szerződéssel, köthetnek másokkal egy másikat.¹¹⁹

119. Ez történik most az Egyházban is, amelyben teret nyert a liberális modell. Mindennapos jelenség a lázadás, az erkölcsi elszakadás; a már úgys törékeny tekintély egyre gyöngül, s egyre inkább nevetőség tárgyává válik. „Megválthat-e egy nőt egy hímnemű megváltó?” – kérdezi egy feminista, aki a claremonti Teológiai Iskolán szerzett diplomát. Egy másik nővér azt hangoztatja, hogy mivel Jézus férfivé testesült, „az elnyomó osztályhoz való tartozás” bűnébe esett. Az ilyesfajta példák groteszk illusztrációi bizonyos lényegi elszakadásnak, amelyet csak súlyosbít az a tény, hogy a szerzők „belülről lépnek ki”, és azt állítják, hogy a valódi Egyházat képviselik Rómával szemben.

Mivel a hangsúly az *énen* és annak *jogain* van, a létezés marandó közös nevezői – mint amilyenek az igazság, az erkölcsi jó, és a politikai *bonum commune* – nagymértékben relativizálódnak és megcsonkulnak. Az eredmény: társadalmi és ideológiai mindent-szabad és hedonizmus. Ebből pedig nemcsak az következik, hogy a liberalizmus lobbyvá redukálja az Egyházat, hanem az is, hogy a néki adományozott állítólagos szabadsággal szemben ott áll az a sokkal nagyobb szabadság, melyet a nihilista és hedonisztikus ideológiák élveznek. Mivel a játék szabályai szerint minden lobby egyenlő, és az Egyház csupán egy közülük, tilos felemelnie szavát a burjánzó erkölcsatlenség és aberráció ellen; s ha mégis így tesz, megszegte a társadalmi szerződést, amely az egyetlen szent dolog a modern civil társadalomban. A szándék, hogy immanens vallást tegyen a transzcendens vallás helyére – az ember kultuszát Isten imádása helyett – a liberalizmusban kezdettől fogva benn rejlött.

Az Egyház minden, napjainkban tapasztalható gyengesége abból ered – a II. Vatikáni Zsinat túlságosan aggályoskodó ökumenikus lépéseit éppúgy beleértve, mint a püspökök, teológusok és papok abszurd, vulgáris és divatot kiszolgáló magatartását –, hogy magáévá tette a liberális gondolatsémákat, melyek közül legfontosabb az a meggyőződés, hogy az emberiség megérett, s ma már képes szakralizálni önmagát, és ez az ő legvégső és fennkölt produktuma. Függetlenül attól, hogy „liberális”-e vagy „szocialista”, a világ ma önmagát, önnön emancipációját imádja, azt, hogy függetlenítette magát az örök erkölcsi igazság kötelékeitől. Miután az Abszolútum megtestesülésének nevezte ki magát (Jézus Krisztus degradálására ez ad magyarázatot), a világ megalapítja a maga ellenegyházát. Pontosabban szólva: eme Egyház azokból az egyházi személyekből és laikusokból áll, akik Róma-ellenes dühöngésükben és megvetésükben, vagy csak merő opportunizmusból a hatalom új birtokosainál keresnek menedéket: a médiánál, a megaegyetemeknél és az ideológiai érdekcsoportokban. Céljuk az Egyház lerombolása. Ezért a civil társadalom nem avatkozik

bele közvetlenül az Egyház ügyeibe; rábízza ezt a feladatot a szekularista érdekcsoportokra.

Mármost természetes, hogy számos katolikus, aki az egyik oldalon a modern világ vonzását tapasztalja (megbékélést a liberális társadalommal, ideológiájának, szellemiségének elfogadását, s él a gyanú is, hogy az Egyház feladja és behódol az erőszaknak és kísértésnek), a másik oldalon pedig a meg nem alkuvó ortodoxiát, két dolgot tehet: *a)* vagy elemzi a jelen helyzetet, miként ehelyütt mi is elemezzük, *b)* vagy arra a következtetésre jut, hogy legjobban akkor cselekszik, ha elfogadja a liberális világot és annak ellenállhatatlan imperatívuszait. E befogással az a baj, hogy a liberális vízió szerint értelmezi a történelmet, vagyis egydimenziójúnak és immanensnek véli, mintha valamiféle öröktől fogva létező alapelv rejtőznék a történelemben, amely megvalósítja önmagát, mint például Hegel filozófiájának egyetemes szelleme vagy Marx egyetemes anyagelve.

A történelem azonban nem azt tanítja-e nekünk, hogy a „történelem” nem egyedüli alakítója a történelemnek, hogy egy másik – felsőbbrendű vagy párhuzamos – szándék is működik, nevezhetjük gondviselésnek, isteni beavatkozásnak, *Heilsgeschichte*-nek? Miként az univerzum létezése és folyamatai *többek* az anyag pusztá megnyilvánulásainál – vagyis a szellem tevékenysége –, úgy a történelem is több kopár automatizmusok gyűjteményénél. Magában kell foglalnia valamiféle történelmen kívüli szellemet.

Korunk véleményformálói mindenesetre azt tartják, hogy a liberális társadalom végső aktusa a történelemnek. Ezért aztán sokan abban látják a megfelelő katolikus magatartást, hogy óvatosan alkalmazkodnak a társadalom elvárásaihoz, és az alábbi érveléssel ezt meg is indokolják. Az 1960-as és 1970-es években – Pekingben éppúgy, mint a Vatikánban – egy olyan, a jelenre orientált kulturális forradalom ment végbe, amely múzeumi darabbá redukálja a múltat. Peking úgy vitte végbe ezt a forradalmat, hogy a történelem marxista szempontú átírásával megtagadta Konfucius tanításának érvényességét; a

Vatikán a zsinaton vitte végbe a *maga* forradalmát, úgymond saját falain belül, és nem az előző zsinatokra épített, hanem jóváhagyta az Egyház liberális-progresszivistá modell szerinti korszerűsítését. Az ebből következő szekularizáció (ezúttal csak a Vatikánról beszélünk) nem jelenti a vallás jelenségének eltűnését, csupán azt, hogy az eljövendő civilizációra nem a kereszténység fogja rányomni bélyegét. Az eljövendő civilizáció plurális lesz és planetáris.

Az Egyháznak nincs választása; a legutóbbi zsinati dokumentumok lehetőséget teremtettek a félremagyarázásra: s alkalmazkodnia kell a modernitás képviselőihez, a kultúra hordozóihoz, ezt várják tőle a radikálisok, az új életstílusok feltalálói: a homoszexuális párok, leszbikus tanárok, a társadalmi normák kiagyaltói, az abortusz szószólói. A liberalizmus az *aggiornamento* egyházát támogatja. Nemcsak a liberális társadalom struktúrája – az érdekcsoportok túlhatalma – teszi lehetetlenné az Egyház számára, hogy szembeszálljon az erkölcsi süllyedést pártoló érdekcsoportokkal; az Egyházon belüli változásoknak tükrözniük kell a társadalom liberális dogmák és attitűdök alapján történő átalakulását. Ebben áll a II. Vatikáni Zsinat óriási jelentősége: az Egyház jóváhagyta önnön szekularizációját, behódolt az ellenséges ideológiáknak, melyek nemcsak a világban vannak jelen, hanem az Egyházban is.¹²⁰ Ebben

120. Ellentétként felhozhatjuk, hogy II. János Pál pontifikátusa alatt Róma megvonta a lehetőséget Küng és Curran atyától, hogy egyetemi katedrákon az egyházi tanítást képviseljék; hogy a pápa ortodox szellemiségű püspököket kezdett kinevezni; hogy a Vatikán átmenetileg hallgatásra ítélt néhány ultraradikális papot és teológust, mint amilyen például Schillebeeckx és Boff atyák. Mindazonáltal az ilyen lépések majdnem-titkosak, és inkább a félnkséget tanúsítják, mintsem a tekintély maradéktalan és nyílt gyakorlását. Róma szörványos reakciói ellenére dúsan tenyész a heterodoxia; olyan, mint egy gerillacsapat, amely váratlan időben és váratlan helyen támad, és egyre gyakrabban, a lassú mozgású és mindjobban gyengülő ellenséges hadseregre, amely nem biztos már többé harca igazában.

az új rituáléban az a szembeszökő, hogy a katolikusokat úgy szólítja meg, mintha függetlenek lennének az Egyháztól, mint-ha tulajdonképpen semmi közük nem lenne az Egyház magiszteriális és intézményi szerkezetéhez.

A kultúra és a szakralitás eljövendő szövetségét alighanem Leszek Kolakowski fogalmazta meg a legtalálóbban. A szekularizáció, írta 1973-ban, szemünk láttára válik teljessé, de nem úgy megy végbe, hogy megtagadja a szakrálist, hanem inkább úgy, hogy elmossa a különbséget a szakrális és a profán között. Ebből viszont az következik, hogy a kereszténység nem ragaszkodik többé az eredeti bűn tanához, és azt a teilhardi nézetet fogadja el, hogy a rossz az evolúció kegyetlen és materiális korai szakaszához kapcsolódik, de mára átadja helyét a megváltás egyetemességébe vetett hitnek és a mindent betöltő spiritualitásnak. Mindennek ellenére, érvel Kolakowski, a tisztán profán világ mint olyan nem lenne életképes – voltaképpen nem létezik, mert bármit gondol vagy tesz az ember, abban van valami „jelentőségteljes többlet”, amelyet az empirikus megfigyelés nem tud megmagyarázni. Minden jelenséget ez a „többlet” avatja értékké, ez ad struktúrát és kulturális jelentést a brutális tényeknek.

Kolakowski valójában arra a lehetséges veszélyre figyelmeztet, hogy önelégültségében és arroganciájában a profán világ megtagadja a szakrális többletet, és ebben az esetben a társadalom struktúrálatlan jelenségeit, sőt magát a társadalmat, saját illúziói fogják lerombolni. A lengyel gondolkodó, akinek a marxista materializmusból történő hosszadalmas kivándorlását érdemes lenne megismernünk, úgy véli, hogy ami profán, az nem autonóm, és nem engedheti meg, hogy szellem nélküli útírányt jelöljön ki magának. Jegyezzük meg azonban, hogy még ez a baráti szemtanú is abba a tévedésbe esik: *a)* hogy a vallásit a kulturálisra redukálja, *b)* „ésszerű” kereszténységet konstruál, amit előtte megtett már néhány reneszánsz reformista és Erasmus, s a felvilágosodás gondolkodói közül Lessing és Kant. Azóta csak a támadások stílusa változott. Rövi-

den: a kereszténység belépése a modern világba magában foglal egy irdatlan kompromisszumot: a *profán*, amelyről a világosan gondolkodók tudják, hogy önmagában tökéletlen, egyfajta új konkordátumot köt a *spirituálissal*. Azt várják, hogy ennek gyümölcse lesz majd az Új Kultúra.¹²¹

A jelen szituációt és annak okait elemző dolgozatunk körültekintőbb, mint az alkalmazkodást hirdetőké, mert figyelembe veszi a történelem sokrétegű lehetőségeit anélkül, hogy eltekintene bizonyos történelmi modellek ismétlődésétől. Kétségtelen, hogy az alkalmazkodáspártiak leírása, időnként, tárgyi vonatkozásban igaz. De vajon azzal is egyet kellene értenünk, hogy e tények és események valamiféle lineáris fejlődés termékei, és ennek következtében szociológiailag és tudományosan determináltak, visszafordíthatatlanok és megváltoztathatatlanok? Hozzá kéne tennünk még azt is teszi, hogy *emiatt* jónak és kíváncsnak kell tekintenünk őket? Vajon nem körültekintőbb és ésszerűbb azt sejtetnünk, miként e könyv is, hogy az Egyház helyzetében bekövetkezett nagy változások nem a Szentlélek működésének hatására történtek, hanem annak következményei, hogy megszületett a civil társadalom, és új ideológiák bukkantak fel, melyek közül legfontosabb a liberalizmus.

Épp ezért senki sem állhat elő azzal az érveléssel, hogy a liberalizmus az utolsó változás, hogy a miénk az utolsó társada-

121. Ami e jelentékeny erők által hirdetett tézisből kimarad, arra Flavio Cappucci mutat rá: „Mihelyt a vallást megfosztják természetfeletti tartalmától, annak helyét a politikai tudatosság foglalja el.” Az új eretnokségek nem imádról, hitről és szentségekről fognak beszélni, hanem sokkal inkább emberi szolidaritásról, társadalmi igazságosságról, és a vallást az osztályharc egyik eszközének fogják tekinteni. Miként a chilei Jaime Antunez megállapítja a *Crisis* 1989 áprilisi számában: az olasz marxista, Antonio Gramsci programjából az következik, hogy a kulturális beszivárgás révén a civil társadalom még megmaradt vallási érzelme fokozatosan elenyész.

lom, a ma az utolsó szó a történelemben. Az érvelés és a jövőbeni fejlődés kapuja nyitva áll az új átalakulások, a hagyományos és ortodox modellekhez történő visszatérés előtt. Megérthetjük még a liberalizmus hanyatlását is, mert – a korábbi ideológiákhoz hasonlóan – kegyetlen belső logikája, abszolutizált egyenlőségelve és deszakralizációja révén önmagát fogja elpusztítani. Ha az ideológusok figyelmet szentelnének önnön, uralkodó pozícióba való felemelkedésük történeti folyamatára, elismernék, hogy az ő ideológiájuk is halandó. Végére is, a marxisták, akik úgy gondolták, hogy a marxizmus jelenti a történelem végét, most felülvizsgálják megváltoztathatatlanul hitt *dogmájukat*. A vallási buzgóság és az ortodoxia éppen most ébresztgeti őket szendergésükből.

Az alkalmazkodáspárti katolikusok titkos meggyőződése, hogy az Egyház elvesztette a csatát a modernitással szemben. Azt magyarázzatják, hogy a történelem – s miért ne, még Isten is! – úgy rendeli, hogy az Egyház fokozatosan elkeveredjék a liberális társadalommal.¹²² Ez a javaslat is megérdemli a harminc ezüstöt, hiszen csak a vak nem látja, hogy az Egyház és a liberális társadalom összeeléggyítése katolikusok tömegeit ösztönzi arra, hogy vallási intézményeikből és templomaikból dezertáljanak. Hihetetlen mértékű arrogancia kell ahhoz, hogy az önmegsemmisítést valaki fejlődésnek és megújulásnak állítsa be. Hol van a II. Vatikáni Zsinat által várt és beígért belső megerősödés, fölény, népszerűség és meleg fogadtatás a többi vallás részéről? Ehelyett azt látjuk, hogy megszámlálhatatlan tudományos konferenciát rendeznek, ahol kisütik (mint legutóbb San Franciscóban), hogy Krisztus identitása kérdéses, az Evangélium gyanús, Krisztus passiója kicirkalmazott koholmány, a Második Eljövétel alaptalan, Krisztus istensége jám-

122. Jegyezzük meg, hogy míg a marxista nézet szerint a történelmi változásokat az erők szüli, a liberális nézet szerint a változások fokról fokra mennek végbe. Mindkettőben megtalálható azonban a visszafordíthatatlanság és a tökéletesedés előfeltételezése.

bor kitalálás, az Egyház történelmi jelenléte pedig nem egyéb csalárd tettek és hatalmi törekvések sorozatánál.¹²³

Ha az alkalmazkodás logikája ilyen hatalmas léptékű változásokhoz, a teljes kereszténység és az Egyház újraértékeléséhez vezet, akkor becsületesebb lenne, ha nem megújulásról, hanem egy új vallásról beszelnénk, amelyhez hozzáelegyedik a liberális ideológia és bizonyos mértékben a marxizmus. Viszont ha ez így van, akkor a jelenlegi felfordulást tanácsos lenne – már csak módszertani okokból is – úgy felfogni, hogy az nem egy vallás halálát és egy másik születését jelenti, hanem (miként e könyv sugallja) Róma elfogadott reakcióját egy óriási de nem leküzdhetetlen veszélyre. Mivel a Katolikus Egyház fő célja a szakrális letétemény – a Krisztus istenségébe vetett hit, a doktrína és az erkölcsi tanítás integritásának és a Szentmise középponti szerepének – megőrzése és továbbadása, a feladat módszerei között szerepelnie kell annak is, hogy az Egyház ideiglenes partnerségre lép külső hatalmi erővel, anélkül, hogy egy szemernyit is engedne a tanításából. A „külső erőket” több mint egy évszázad óta a liberalizmus és annak harcias szekularista és hedonista kísértői képviselik; a liberalizmus azonban közeledik a hanyatláshoz, az Egyház pedig, lassan de érzékelhetően átrendezi politikáját, és a baloldal felé fordul. Mindez nem igényel nagy erőfeszítést, hiszen a liberá-

123. Létezik egy másfajta és pusztítóbb módszer is. (Pusztítóbb, ha arra gondolunk, milyen rangban vannak a szerződéskötők, s mily biztos menedékre találnak a média világában.) Német és francia teológusok tagadják a pápát mint az Egyház legfelső tanítóját, kétségbevonják annak állásfoglalását szexuális és bio-orvostudományi kérdésekben, ellenzik, hogy a pápa nevezze ki a püspököket. Mivel a támadások 1989 első negyedében történtek – feltehetően a francia forradalom kétszáz éves évfordulójára időzítve –, az akciósorozatot valószínűleg egyeztettek. A kijelentések lábbal tiporják a kánont, az elfogadott normákat és struktúrákat, sőt még a zsinat kijelentéseit is, noha állítják, hogy éppen annak szellemében cselekedtek.

lis társadalom megindult balra: kezdetben demokrácia, később egyenlőség, szocializmus és kulturális nihilizmus – csupa olyan dolgok, amelyek benne vannak a baloldal arzenáljában. Az Egyház politikailag igazodhat ehhez, de nem tanításában. A hatalmat nem királyok, főurak, feudális vagy burzsoá struktúrák és nézetek birtokolják, hanem: érdekcsoportok, utcai tüntetés-szervezők, a média és baloldali-militáns enklávék.

Azon tézis, hogy az Egyház történelmének egy újabb fejezetét írja – hosszú vagy rövid lesz ez a fejezet, senki sem tudja –, sokkal ésszerűbb, mint ellenségeinek és az alkalmazkodás megszállottjainak feltételezése, hogy ti. egyedülálló forradalom megy végbe, és új kereszténység van születőben. Az alkalmazkodás híveinek feltételezéseit nem lehet bizonyítani; mindenesetre jól ismert kísérői az utópiáknak. Nincsen tudományos bizonyíték arra a tézisünkre sem, hogy az Egyház megváltoztatja stratégiáját és partnereit.¹²⁴ Ám e tézis legalább hihető az elmúlt kétezer esztendő történelmének fényében.

Ami a „balra” nyitás sikerét illeti, fel kell vetnünk néhány kétegyet. Az Egyház ellenfelei, beleértve az alkalmazkodás híveit is, elsőként verik dobra, hogy hisznek a „tömegekben”, akiknek támogatása, vélik, par excellence bizonyítéka annak, hogy bizonyos ideológiák és népszerű mozgalmak helyes úton járnak, azon az úton, melyen a történelem halad. A marxizmus vagy a demokratikus irányzatok tömegtámogatottsága az ő értelmezésük szerint a történelem és a jövő szava. Tény, hogy mindazok, akik működésbe hozták a II. Vatikáni Zsinatot és

124. Nyílt titok, hogy a helyi Egyházak – a chilei, francia, német, holland és mások – a plébániák pénzéből támogatják az ultrabaloldali és marxista gerillamozgalmakat. Franciaországban Pierre Debray bíróság elé idézte a CFDT szervezetet, amely bűnösnek találtatott; Chileben a helyi Egyház által szponzorált Vicaria de la Solidaridad forradalmár papoknak adott menedéket; a német és holland Egyház keményen támogatja a marxisták dél-amerikai és afrikai tevékenységét.

annak reformjait, azzal érveltek, hogy azért cselekedtek így, mert ki akarták elégténi a hívők igényeit, akik anyanyelvű liturgiára, populáris zenére vágytak, és többet akartak látni az Egyházban pusztá ceremóniánál. Korábban már idéztük VI. Pál ide vonatkozó elképzelését: „Az emberek java azt követeli, hogy tevékenyebben vegyenek részt a vallásgyakorlatban... Az Egyház feláldozza szakrális és gyönyörű nyelvét, a latint... tradícióját... Mindezt egy szélesebb körű egyetemesség érdekében, amely mindenkihez eljut” (1965).

Az áldozat és a kompromisszumok nem hoztak gyümölcsöt. Szemtanúi lehetünk annak, miként dezertálnak embertömegek az Egyházból. Állíthatja még egyáltalán valaki, hogy ami történt, az a tömegeket szolgálta és az Egyház univerzalizását? Tömegeket nem látunk a Misén, ehelyett három jelenség csábítja el őket: az iszlám, a marxizmus és a nyugati kultúra hedonizmusa. Ha a II. Vatikáni Zsinat arra számított, hogy az Egyház szélesebb körben és hatékonyabban tudja majd terjeszteni üzenetét, bizony rosszul számított. Miután az Egyház „elvezítette” a XVIII. és XIX. századot, nem nyerte vissza a XX. századot.

Ám az lehetséges, hogy vesztesége a gondviselés jóvoltából adódott. Amit 1989 márciusában a vatikáni „csúcstalálkozó” az amerikai érsekek, állítólag, II. János Pálnak mondtak, messze túlmutat azon, amit közölni kívántak. Szóvivőjük, John May érsek arról tudósította a pápát: „Az amerikaiak nincsenek hozzászokva, hogy döntési jogukba mások beleszólnak!” Úgy látszik, az amerikaiak éppúgy nem hisznek a Teremtő isteni jogában, mint ahogy elutasítják a királyok isteni jogát is. (Egy chicagói polgármester jegyezte meg valamikor: „Amerikában minden ember király!”) Mindez persze szintiszta demagógia; mindenki aláveti magát valamilyen tekintélynek, és az amerikaiak különösen hajlamosak arra, hogy gondolkodás nélkül egyetértő vagy elutasító kampányokhoz csatlakozzanak, ha a tekintély, például a média, úgy akarja. Kétségtelen, hogy a nyugati ember, s nemcsak az amerikai, saját túlértékelt öntu-

datának zavaros és lármás vizein sodródva, már nem tudja, mi a fenn és mi a lenn, szeszélyes egóját képtelen megkülönböztetni a legitim tekintélytől. Mgr. May szavaiban az is benne rejlik, hogy az ember elutasítja Istent, és önmagát teszi meg Istenné.

Ha a nyugati ember és Isten viszonyának napjainkban ilyen a természete – emlékezzünk csak, olyan viszonyt óhajtottak, amely elmélyíti a hitet és a kettőt közelebb hozza egymáshoz –, akkor nem marad más, mint Isten és a nyugati világon kívül élő ember. Mgr. May szavai pedig lezárnak egy fejezetet: a nyugati ember kimerült és lélektelen; mérhetetlen őrülségében visszautasítja a kezet, amelybe százmilliók helyezik aggodalmaikat, meggyötört lelküket, megsebzett életüket és reményeiket. Ebben a kézben nyugszik a harmadik évezred Egyházának ígérete.

A közelgő 2000. évtől sokat várnak katolikus körökben, ám nyilvánvaló, hogy nem minden hívő várja ugyanazt. Szekularizált társadalmunkban naponta tapasztalhatjuk a keresztény értékek devalválódását, s ez sokakban számos kérdést vethet fel.

- Vajon mi az oka annak, hogy a liberális társadalomban az Egyház szerepe csaknem észrevehetetlenné vált?
- Miért tűnik Róma vesztesnek az Egyház és az állam szétválasztása kapcsán?
- Miért nem sikerült a II. Vatikáni Zsinat rendelkezéseit maradéktalanul megvalósítani?

Molnár Tamás – nemzetközileg elismert filozófus és politológus, számos, magyar nyelven is megjelent mű szerzője – szokatlan őszinteséggel, ugyanakkor a keresztény értékek iránti szigorú elkötelezettséggel vázolja fel az ezredvég aggasztó tendenciáinak társadalmi és történelmi gyökereit.

Vajon létezik megoldás egy olyan korban, amelyben az ember „kimerült és lélektelen, s mérhetetlen örültségében elutasítja a Kezet, amelybe százmilliók helyezik aggodalmaikat, meggyötört lelküket, megsebzett életüket és reményeiket”? A szerző szerint létezik!

„A pokolba vezető út még visszakanyarodhat...”