KERESZTÉNYEK ÉS A SZABADSÁG

TÖRTÉNELEM • BÖLCSELET
TÁRSADALOMTUDOMÁNY • LELKISÉG

Göncz Árpád • Andrásfalvy Bertalan • Surján László
Nyíri Tamás • Csorba László • Nagy Endre
Bencze György • Weissmahr Béla • Alapy-Szabó Emese
Vajda Mihály • Tomka Miklós • Isépy Tamás
Örsy László • Balogh Zoltán • Boór János
Jelenits István • Horváth Árpád • Farkas Beáta
Merza József • Csepeli György • Pomogáts Béla
Seregély István • Gyulay Endre • Hafenscher Károly
Bacsóka Pál • Tenke Sándor • Békés Gellért

34. MAGYAR PAX ROMANA KONGRESSZUS · 1992 · LILLAFÜRED

KERESZTÉNYEK ÉS A SZABADSÁG

KERESZTÉNYEK ÉS A SZABADSÁG

TÖRTÉNELEM • BÖLCSELET
TÁRSADALOMTUDOMÁNY • LELKISÉG

34. MAGYAR PAX ROMANA KONGRESSZUS
1992. ÁPRILIS 20–26.
LILLAFÜRED

Szerkesztette
Békés Gellért és Boór János

KATOLIKUS SZEMLE
Róma 1992

A KATOLIKUS SZEMLE
1992. évi 1–2. kettős száma

BEVEZETŐ

A műhelytitkok – előzmények

"Újra itthon!" – kiáltott fel *Galambos Gyula*, a KMÉM elnöke Győrött 1991 húsvéthétfőjén, amikor először nyitott meg újra az anyaországban Magyar Pax Romana Kongresszust. Mindnyájan éreztük, hogy ettől kezdve csak a történelmi Magyarország földjén jöhetünk újra össze, és hogy a Pax Romana nemzeti és nemzetközi türelmet és együttműködést hirdető eszméjét többé nem annyira a nyugati szétszórtságban, hanem szűkebb közép-európai régiónkban kell képviselnünk.

A győri közgyűlésen létrehozott program–előkészítő bizottság június 1-jén Budán tanácskozott először, *Galambos Gyula* elnökletével és hazulról *Blanckenstein Miklós, Endreffy Zoltán, Farkas Beáta, Kamarás István* meg *Tomka Miklós*, külföldről pedig *Kovács K. Zoltán, Sólyomvári Ilona* és jómagam részvételével. A következő témajavaslatokat vitattuk meg:

– A katolikus egyház szerepe a rendszerváltásban (Farkas Beáta javaslata);
– A katolikus értelmiség a rendszerváltozás után;
– Iskola és nevelés (mindkettőt Kamarás István proponálta);
– A keresztény ember szabadsága (Endreffy Zoltántól);
– Milyen egyházat szeretnénk mi fiatalok? (*Boór Eszter* diákképviselő írásban benyújtott javaslata);
– Világiakban megújuló egyház (*Horváth Árpádnak* a megbeszélés után érkezett írásos propozíciója).

A megbeszélésen élénk vita után egyetértés alakult ki a tekintetben, hogy Endreffy Zoltán javaslata szerint az emberi szabadság *és* felelősség legyen a kongresszus központi témája. Indokolásul a résztvevők felhozták, hogy gyakran mi magunk sem éljük meg felszabadító örömhírként az evangéliumot, még kevésbé látják szabadságeszmének a jézusi tanítást a kereszténységen kívül állók, akik új elnyomó hatalomtól félnek az egyházban és egy állítólag újra fenyegető "keresztény kurzus" ellen küzdenek. Mivel ez a magyar közélet központi kérdése, e kényes témával foglalkozzék a 34. Magyar Pax Romana Kongresszus, a tolerancia és a dialógus jegyében különböző felfogású előadók megvilágításában. A bizottság tagjai ezután megállapodtak abban, hogy ki kit fog felkérni a témák szerint felbontott napok előadóiként.

Június 8-án a bajorországi Holfoldigban ülésezett a KMÉM Elnöki Testülete, amelyen rögtön Horváth Árpád javaslata mellé álltak az innsbrucki csoport képviselői mondván, hogy a legelső feladat ma a magyar katolikus egyház belső reformjának az elősegítése a hagyományos klerikalizmussal szemben, a liberalizmussal való szembesülés az 1993-as kongresszus témája lehetne. A többség ezen a véleményen volt, ugyanak-

kor azonban az ET megerősítette a győri közgyűlésen felkért program–előkészítő bizottság megbízatását.

Augusztus 3-án Pesten *Galambos Gyula* hívására újra összeült a program–előkészítő bizottság, hazulról *Endreffy Zoltán, Farkas Beáta, Kamarás István* meg *Tomka Miklós*, külföldről *Békés Gellért OSB*, a KMÉM lelkésze, *Horváth Árpád, Szentkereszty György* és jómagam részvételével. A pró és kontra érvek újbóli mérlegelése után a bizottság egyhangúlag úgy döntött, hogy az 1992. évi kongresszus témája legyen Endreffy új megfogalmazásában a "keresztények és a szabadság" viszonya, 1993-ban pedig a meghirdetett egyházmegyei szinódusokra való tekintettel a magyar katolicizmus megújulásával foglalkozzunk. Az előadók szóbeli felkérése ekkor már eléggé előrehaladott állapotban volt. A felkérő leveleket a bizottság nevében végül én küldtem szét.

A téma időszerűsége

Nagyon meglepődtem, amikor észrevettem, hogy hazai barátaink a kongresszus témáját és rendezőit rögtön *pártpolitikai távlatokba* állították, és saját pártállásuk szerint helyeselték vagy elvetették. Ez annál inkább megdöbbentett, mert úgy hittem, és ma is hinni szeretném, hogy a szabadságeszme minden magyar demokratikus pártnak a közkincse, függetlenül attól, hogy magyar, keresztény, fiatal vagy szabad demokratának vagy akár szocialistának nevezi magát. Egyesek a vélemények pluralizmusát kifogásolták a programban, ami arra mutat, hogy a szabadelvűségben nyilván a tagadásáig terjedő különbségek észlelhetők. Mégis megengedem, hogy a Pax Romana Kongresszusnak bizonyos értelemben lehet pártpolitikai vonatkozást tulajdonítani, ti. abban a pozitív és negatív értelemben, hogy a politikában való részvételre kívántunk kongresszusunkkal ösztönözni honfitársainkat, de ugyanakkor mint nevében és mivoltában katolikus mozgalom kötelességünknek éreztük, hogy a politikai pártoktól egyenlő távolságra maradjunk.

A pártpolitikai szempontoknál sokkal *mélyebbek* voltak a témaválasztás *motívumai*. Ezeket – legalábbis saját szemszögömből – a következő pontokban foglalhatom össze:

1. A Pax Romana azok közé a neokatolikus mozgalmak közé tarozik, amelyek szellemileg előkészítették a II. vatikáni zsinatot, következésképpen teljes szívvel és lélekkel el is fogadták. Ez utóbbi áll a KMÉM-re is, amely sohasem tette magáévá bizonyos emigráns körök zsinatellenességét. De ha szellemtörténetileg vizsgáljuk a zsinatot, akkor megállapíthatjuk, hogy ez a felvilágosodás eredetileg keresztény eszméinek, a szabadságnak, a testvériségnek és az egyenlőségnek, továbbá a 19. századbeli felvilágosult katolikus reformmozgalmak törekvéseinek késői elfogadását jelentette a római egyházban. *Georg Schwaiger* müncheni egyháztörténelem-tanár részletesen kimutatta egy tanulmányában ezeket a történelmi

összefüggéseket (*Mérleg*, 70/2. 149. kk.). De a vallásszabadságnak a II. vatikáni zsinaton történt elfogadása magában is alátámasztja tételünket, és indokolja egy zsinati szellemű mozgalomban a szabadság problémájának sokrétű tanulmányozását.

2. A szabadság és a demokrácia kapcsolatáról *Walter Kerber SJ*, az etika és a társadalomtudományok tanára a müncheni jezsuita Filozófia Főiskolán (Mérleg, 91/1. 57. o.) megjegyzi:

> "...szemére vetették a német katolicizmusnak, hogy 1933-ban mélyen gyökerező antiliberalizmustól hagyta magát vezetni, és emiatt nem elég energikusan védelmezte a weimari köztársaság demokratikus rendjét, amelynek liberális alkotmánya az akkori korban még az egyetlen védelem lehetett volna a rátörő diktatúra ellen. A modern, szekularizált világ rendje és formái belsőleg idegenek maradtak a katolikusoknak. Megfontolásaimmal meg akartam előzni azt a veszélyt, hogy a jövendő nemzedékek egyszer majd napjaink katolikusainak szemére vessék, hogy – értetlenségből és a liberális demokráciával szemben tanúsított fenntartásokhoz hasonlóan – elutasították a liberális gazdasági rendet és annak rendpolitikai biztosítékait"

Sok keresztény honfitársunk a marxizmus–leninizmus bukása után a mai világnézeti helyzetben a következő szimpla választási lehetőséget látja maga előtt: a nacionalizmusban vagy a liberalizmusban fedezzük-e fel ma a kereszténységet leginkább fenyegető veszélyt. A zsinat előtti beidegződéseink, mint a weimari köztársaság német katolicizmusában, a nacionalizmusban kisebb veszélyt láttatnak. Hiába dühöng körülöttünk a szélsőséges nacionalizmus, amely partikularizmusával élesen ellenkezik a katolicizmus egyetemességével. Az elnyomó nacionalizmus mérge elleni gyógyír az egyéni és a kollektív kisebbségi jogokat biztosító állami rend és nemzetközi biztonsági rendszer megteremtése, és ugyanakkor az egészséges patriotizmus ápolása. Ezt az utóbbi kívánalmat is hangsúlyozni kell bizonyos kozmopolitizmussal szemben, mert a hazafiság iránti érzéketlenség is a gyilkos nacionalizmus szálláscsinálója. Mindezek a belátások csak a liberalizmussal folytatandó dialógusban érlelődhetnek, ezért is időszerű volt kongresszusi témaválasztásunk.

3. Mint tudományfilozófus sokat tanulmányoztam a szabadság és az indeterminizmus kérdéseit, amelyekbe jó bevezetés a *Mérleg* 92/2. számában *John Polkinghorne* anglikán pap és elméleti fizikus tanulmánya. Kozmológiai és filozófiai teológiai szempontból egyaránt igazat kell adnom a "legnagyobb magyar" és a liberális katolikus *Széchenyi István* kijelentésének: "A szabadság a legfőbb jó" (idézet a Világból, *Nyelvünk és kultúránk*, 1991. március 7. o.). Minden erkölcsi és fizikai rossznak éppen az az egyetlen úgy-ahogy megnyugtató "magyarázata", hogy a jóságos Isten tiszteletben tartja az ember szabadságát és a teremtett világ önállóságát, "megengedve" még azt a szörnyű sok rosszat is, amit a történelemből ismerünk és magunk körül manapság is tapasztalunk. Ez a Biblia szava és ezt tanították az egyházatyák is, akik az embert azért tekintették Isten kép-

másának, mert "szabadnak és önrendelkezőnek teremtette Isten az embert" (*Alexandriai Teophilosz: Ad Autolycum* 2.27 PG 6.1096). Ha igaz ez, akkor minden okunk megvolt arra, hogy egy héten át a keresztények és a szabadság viszonyáról beszélgessünk.

Témaválasztásunk időszerűségét megerősítette az Európai Püspökök Rendkívüli Szinódusa, amely a kommunista világrendszer összeomlása után ősszel a "hogy tanúi legyünk Krisztusnak, aki megszabadított bennünket" mottójú zárónyilatkozatában ezeket jelentette ki:

> "Ebben a helyzetben az egyháznak az a sürgető feladata, hogy az európai emberhez újra elvigye az evangélium felszabadító üzenetét. Ugyanez volt a célja a II. vatikáni zsinatnak és az összes azt követő megújulási törekvésnek is, vagyis tehát az, hogy a 20. század egyháza mindinkább alkalmassá váljék az evangélium hirdetésére a 20. századi embereknek (*Evangelii nuntiandi*, 2). Az újraevangelizálás nem a letűnt Európa úgymond restaurálásának programja, hanem ahhoz segít hozzá, hogy ez a földrész újra felfedezze keresztény gyökereit, hogy mélyebbé tegye kultúráját, azaz krisztusibbá, tehát emberi tartalmában gazdagabbá" (II. 3. p.).

A szinódus nem tett olyan kijelentéseket, hogy az egyház "kezdettől fogva mindig védelmezte" az emberi szabadságjogokat, mert ez aláásta volna hitelességét, amint kétségeket támasztana a mi szavahihetőségünket illetően, ha ilyen triumfalisztikusan beszélnénk. Ehelyett a szinódus így nyilatkozott:

> "Azért is gyűltünk itt össze, hogy bocsánatot kérjünk Istentől és testvéreinktől bűneinkért, készen arra, hogy a magunk részéről mi is megbocsássunk őnekik... Elmondhatjuk, hogy Európa sajátos arculatát a kereszténység adta meg azzal, hogy az európai köztudatba a humanizmus bizonyos alapelveit ültette el: mindenekelőtt a transzcendens Isten fogalmát... azután az emberi személy és az emberi méltóság új alapvető fogalmát, és a testvériségét... Pontosan az európai kultúrának ez a közös öröksége kapott súlyos sebeket és ment át változásokon az idők során..." (Bevezetés, I. 2. p.)

Nagy Konstantin óta elhomályosította, sőt rossz hírbe hozta a szabadság evangéliumát az erőszakos térítés (pl. az ötszáz éve felfedezett Újvilág bűnökkel teli meghódítása), az emberi lelkiismeretnek Isten nevében ismételten visszatérő gúzsbakötése, az államegyházi rendszer, a végső soron evangéliumi igazságokban gyökerező egyházi és politikai szabadságtörekvések elnyomása, amelyek aztán szembefordultak az egyházzal. Ki indította meg a történelemben e téren már annyiszor az elfojtás és elnyomás lavináját és ördögi körét. Nehéz most megállapítani. Úgy tetszik, a *conditio humana*hoz és *christiana*hoz hozzátartozik, még ha nem is ontológiai értelemben, "egyszerre igaz és bűnös" *(simul justus et peccator)* mivoltunk – amiként *Luther Márton* főleg a Róm 4,5 és *Szent Ágoston* nyomán tanította. Részesei vagyunk ennek az "igaz és bűnös" történelmi örökségnek. Gyakran csak ímmel-ámmal hirdetjük a szabadság evangéliu-

mát, a szabadságot a szabadossággal keverjük össze, mintha nem éppen a szabadság lenne az erkölcsiség előfeltétele és alapja. A véleményszabadságban gyakran csak a nézetek zűrzavarát látjuk. Gyanakodva nézünk arra, aki lelkiismereti szabadságát vagy önrendelkezését védelmezi, mintha ilyenkor nem Isten legértékesebb ajándékai forognának kockán. Ha társadalmunk demokratizálódik, akkor egy a hívei fölött gyámkodó, nagykorúságukat és beleszólási jogukat megtagadó, a szubszidiaritás elvét sértő egyházi közösség mindinkább idegen testté válik a társadalomban és a szellemi életben. Következésképpen képtelen lesz teljesíteni jézusi küldetését és megfelelni az emberi szív legmélyebb vágyainak. Talán túl sokat emlegettem történelmi örökségünk "bűnös" vonásait, pedig tudom, hogy az *Una Sancta*ban a történelem folyamán mindig szép számmal éltek olyan személyiségek, akik hősiesen tanúsították Isten képmásának Jézus Krisztusban felülmúlhatatlanul megnyilvánult szabadságát. Mindnyájan ismerünk ilyen hősöket, jelenkori történelmünkből is.

Végeredményben igaza van *Paul M. Zulehner* bécsi teológiaprofesszornak, amikor a "vallás és autoritarizmus" című tanulmányában a következőt állapítja meg: "Az egyház kiengesztelődése a modern szabadságigénnyel még messze nem történt meg." (*Stimmen der Zeit,* 1991. szeptember, 601. o.) Ezt a "sürgető feladatot" kívánta szolgálni tanulmányi hetünk.

BOÓR JÁNOS
programfelelős

A MAGYAR KÖZTÁRSASÁG ELNÖKÉNEK ÜDVÖZLŐ SZAVAI

Kedves Barátaim!

Kezdjük ezzel: szívem szakad meg, hogy holnap már nem leszek itt, holnapután és a rá következő nap sem, mint ahogy tegnap sem voltam itt, pedig ragyogó előadásokat hallhattam volna, mint ahogy hallottam ma is, tanultam is sok mindent, és aminek legjobban örülök, az elhangzottak során *ellentétes* vélemények ütköztek *békésen*. Eszem ágában sincs most beszédet modanom, néhány szót szeretnék csak szólni. Mindenekelőtt talán arról, hogy bár életkorom jogán a jelenlévők között a korelnökök közé tartozom, nem vagyok csalhatatlan, s arról, hogy néha az a benyomásom: a politika a háború folytatása alattomosabb eszközökkel. Én itt a mai napra mindenesetre felmentést kaptam a politika alól, s államelnök lévén, általában a pártpolitika alól is, tehát nem szeretnék a *politika* és a *kereszténység* viszonyával foglalkozni. Keresztény persze lehet valaki attól, hogy politikus, de attól még egyetlen politikus nem lesz keresztény, hogy keresztény pártban politizál. A "keresztény" szóval – mint ahogy a "liberalizmus" szóval kapcsolatban is – számos tapasztalatom van: még jól emlékszem rá, hogy 1944-ben, mikor a Balaton felé utaztam, baloldalt a Richards Posztógyár épületének homlokzatára az volt kiírva: "Magyarország egyetlen őskeresztény Posztógyára". Valahányszor láttam ezt, mindig megjelent előttem a halálmegvető, s hitéért mártírhalált vállaló Posztógyár képe az oroszlánok szájában. Azt hiszem, ez a felirat a legcsúnyább visszaélés volt a "kereszténység" szóval, amit csak képzelni lehet. A szabadság, a liberalizmus eszméjével is sokszor visszaéltek már, hasonlóképpen csúful.

Szeretném mind a kettőnek az eredetét természetes gyökereire visszavezetni. Azt hiszem, a kereszténység lényege az, hogy valaki valami módon viszonyul Krisztushoz. És hogy milyen a viszonya Krisztushoz, annak a legláthatóbb jele, hogy milyen a viszonya az emberekhez. Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat – akinek az *emberekhez* rossz a viszonya, aki emberellenes, annak a Krisztushoz való jó viszonyában – enyhén szólva – kételkedem.

A liberalizmus lényege – én a magam számára ezt úgy fogalmaztam –, hogy senki ne vitassa el tőlem az autonómiámhoz való jogomat, amiből egyenesen következik, hogy magam se vitathatom el a más jogát a maga autonómiájához. Ez a közösségre is áll. Azt kell hát hinnem, hogy a liberalizmus lényege is az emberszeretet. A *keresztényi* emberszeretet, aminek a legláthatóbb megnyilvánulása a *türelem*.

A krisztusi gondolkodásból fakadó humanizmus és az autonómia joga és tisztelete tehát nem áll egymással ellentétben. De minél jobban távolodunk ettől a két alapgondolattól és alapelvtől, annál hamisabbá válik mind a liberalizmus, mind a kereszténység gyakorlata, s jönnek létre olyan "val-

lásháborús" viszonyok, mint amilyenek esetenként napjaink Magyarországán is megmutatkoznak. A vallásháborúk lényege az, hogy épp az egymáshoz *közel* álló hitek a legellenségesebbek egymással szemben. Vallásháborút egymással leginkább a protestánsok és a katolikusok vívtak. Egyvalamivel tisztában kell lennünk: a magyar társadalom beteg. Betegsége megjelölésére van egy nagyon szép, bár kissé nehezen kimondható szakkifejezés: *poszttotalitariánus frusztráció,* aminek egyenes következménye, hogy az embernek nem akaródzik szembenéznie önmagával, inkább azt keresi, ki a felelős a maga betegségéért, s a kórt nem a saját szervezetében keresi és igyekszik gyógyítani. Én őszintén szólva jobban szeretem, ha valaki nem a *más* lelkiismeretét, hanem a *magáét* vizsgálja; azt hiszem, ez a gyógyuláshoz vezető legkeresztényibb és legliberálisabb út.

Így posztkommunista társadalmunk valamennyi tagja okosan tenné, ha először önmagába nézne és ott próbálná megkeresni azokat az indulatokat, amik türelmetlenséget szülnek. Hadd jegyezzem meg, jó ha először önmagunkban keressük meg a tetteinket diktáló öntudatlan kommunistát s csak azután másban. S ha magunkból sikerült, Magyarországból is sikerül kiirtanunk a kommunizmust. A gyűlölködés *lényegét.*

Szeretném még egy tapasztalatomat megemlíteni: azt, hogy individuális korokban magától értetődő reakcióképpen feltámad a fiatalokban a közösség igénye. A közösségi élet vagy egymás, egy eszme szolgálatának igénye. Így volt ez akkor is, amikor magam voltam fiatal; nem véletlen, hogy a mi korosztályunkban majd mindenkinek három-négy-öt gyereke volt. Amikor az államhatalom szélsőségesen közösségi eszméket vallott, természetesen támadt fel az individualitás igénye. Most egy szélsőségesen individuális kor felé tartunk, s nem vagyok biztos benne, hogy az előttünk álló korszaknak főleg a kezdete, ami nagyon emlékeztet a kora kapitalizmus kegyetlen és kíméletlen individualizmusára, nem támaszt-e mindenekelőtt a fiatalságunkban őszinte közösségi érzést. Azt hiszem, az egyháznak, az egyházunknak épp erre van igénye, erre a *spirituális töltésű* közösségi érzésre. Erre kell felkészülnie, hiszen ennek a magva megőrződött, létezik, s az elmúlt évtizedekben, ha másként nem is, de mondhatni *katakomba-körülmények* között igenis *voltak* élő keresztény közösségek, és ezek a keresztény – katolikus és nem katolikus – közösségek megtalálták a maguk együttműködésének formáját, megtalálták az emberszeretet és istenszeretet összehangolt útját-módját. Ezt az informális szervezeti rendszert, ezt a gondolkodásmódot bensőséges kapcsolatok, belső igényekből fakadó élmények, mély és őszinte közösségi érzések táplálták. Én azt hiszem, ezzel a kinccsel, amely a kommunizmus idején komoly elnyomással szemben, ösztönös, de tudatosult ellenállás révén halmozódott fel, az egyházaknak élniük kell. Ez a kincs nemcsak a keresztény egyházak, hanem az egész ország, sőt, merem állítani, az egész világ kincse.

Mindössze ennyit szerettem volna elmondani.

GÖNCZ ÁRPÁD

A MŰVELŐDÉS- ÉS KÖZOKTATÁSÜGYI MINISZTER FELSZÓLALÁSA

Európaiság, mint művelődési forma

Úgy érzem, hogy aki e körben megjelenik, annak itt van szellemi hazája, akárhol él is. Nekem arról kell szólnom, mégpedig röviden néhány gondolattal, milyen gyakorlati kérdések megoldása vár a minisztériumra, a kormányra, rám magamra.

Ez röviden: csatlakozni Európához a közoktatás, a művelődés területén. Az első gondolat, amit felvetnék, mit is jelent Európa. Európa nem földrajzi értelemben, hanem mint eszme, gondolkodás: európaiság, mint minőség. Valahogyan meg kellene fogalmazni, hogy mit jelent szellemileg Európa. Már Európa története önmagában is valamilyen formában megrajzolja ennek a szellemiségnek a körvonalait, amihez mi is tartozunk, mindig is tartoztunk és nem menetelünk feléje. Meggyőződésem, hogy amióta mintegy ezer esztendővel ezelőtt letelepedtünk itt Európában, azóta az európaiság gondolatát néha itt, a Kárpát-medencében szebben megfogalmazták, mint Európa más részében. Nemegyszer magyarok voltak Európa eszméinek korszerű megfogalmazói és megvalósítói is. Hiszen egyszerre vagyunk méltóak és egyszerre igyekszünk méltókká válni erre a megtisztelő megjelölésre: "Fehérek közt európai" – József Attila szavaival, Thomas Mann köszöntésére írt versében.

Az európaiság rövid megfogalmazására a francia forradalom hármas jelszavát legkönnyebb elővenni. A "szabadság, egyenlőség, testvériség" eszméit. Mindezt már a kereszténység megfogalmazta! Az ember szabadságát világosan megtaláljuk Szent Pál levelében, a testvériség helyett nyugodtan mondhatjuk: szeretet. Nem szokás újabban szónoklatokban és politikai beszédekben a szeretetet hangoztatni! Lejárt a szó, szégyelljük? Az egyenlőség eszméjét legszebben Szent István intelmeiből olvashatjuk ki: minden ember egyenlőképpen mezítelenül és tehetetlenül jön a világra; ami megkülönbözteti őket egymástól az a gőg és az alázat. Fölemeli az alázat és lesüllyeszti, értéktelenné teszi a gőg. Így tulajdonképpen a francia forradalomban megfogalmazott mindhárom eszménynek a gyökere, kifejezése: keresztény. Ez a három érték ellentétben áll egymással. A szabadság ellentétben áll az egyenlőséggel. Ennek az ellentmondásnak a feloldását tulajdonképpen csak a testvériség, a szeretet adhatja meg. Nagyon nehezen küzd meg az ember a hitével és csatlakozik eszével ahhoz a valláshoz, amibe beleszületett. Ám ez később meggyőződésévé válik, mert egyszerű és egyedi megoldást kínál azokra a problémákra, amikkel mi magunk nap mint nap szembesülünk.

Van még egy vonása az európaiságnak. Európa éppen keresztény kultúrájával a világot állandó fejlődésben, állandó haladásban, tisztulásban

látja. Teilhard de Chardin szavaival, az Ómega pont felé való száguldásban. A világ többi filozófiái, vallásai egy állandó és hiábavaló körforgásnak tekintik a létet, amiben az elkövetett bűnöket csak hosszú átváltozásokon, lélekvándorláson keresztül kell levezekelni és a végtelenben tulajdonképpen a megsemmisülés az egyetlen megoldás. Ezzel szemben mi hisszük azt, hogy minden botlás és minden kudarc ellenére az emberiség mégiscsak előrehalad, és ez csak azért lehetséges, mert van megbocsátás, mert az elkövetett bűnöket valahol leírták egyszer, s nekünk újra és újra meg kell kísérelnünk, hogy ebbe a leírásba meg a kegyelembe belekapaszkodjunk, mert különben nincs előrehaladás. A régi sérelmek, bűnök és mulasztások állandóan ott égnének lelkiismeretünkben.

Most, hogy átvettem ezt a nehéz tárcát, az a meggyőződésem erősödött meg, hogy nem az ész pallérozásában van hiány, nem ismereteink csonkák, nem a tudományban maradtunk el az elmúlt évtizedekben, hanem a nevelésben, az értékek átadásában. Hogy ez a hiány nálunk ilyen élesen és kegyetlenül hat, hogy nálunk a problémák sokkal súlyosabbak, az nem jelenti azt, hogy Európa valami különlegesen romlott helyén élünk, hanem azért, mert a szegénységben minden, minden élesebben rajzolódik ki; minden hiba, minden tökéletlenség jobban szemet szúr. Egy csöppet sem rosszabb a magyar társadalom erkölcse – bármennyire is érezzük, hogy mennyi javítanivaló van és mennyire lezüllöttünk –, mint Európa bármely részén. A kultúra megbecsülése ebben a szegény Magyarországban körülbelül ott van, vagy talán magasabb, mint a gazdag országokban.

Hivatkozom egyik fiam által szállított élményre: tavaly volt Kolping boldoggá avatásának ünnepsége Rómában. Az egész világról a Kolping család fiatal tagjai küldöttséget menesztettek, és mindegyik bemutatkozott egy nagy fesztivál, nagyobb műsor keretében. Fiam beszámolójából tudom, hogy e szent életű pap ünnepségére kulturális értéket csak ez a szegény ország hozott. A többiek, a gazdagok mindenféle ócska, még cserkésztábortűzhöz sem való viccekkel, jópofáskodással tudtak csak hozzájárulni, vagyis értéktelenségnek, felületességnek, felszínességnek adták a bizonyítékát. Csak a magyarországi Kolping közösség énekkara vitt Bachot, Hændelt és más kórusokat énekelve valami értéket erre az ünnepségre.

Ez mélységesen rávilágított arra, amit én sokszor tapasztaltam hazámban is, nemzetközi ifjúsági táborokban, találkozókon, hogy ebben az olyan sokat gyalázott magyar közoktatásban mégis felnőtt egy olyan ifjúság, helyesebben talán még jelen van egy olyan csoport is, amelyik értékeket vállal és hordoz. Hogy annyira megszenvedjük ezt az értéktelenséget, az a szegénységből következik, mert gazdagsággal, jóléttel sok sebet el lehet takarni, sok hiányosságot lehet elkendőzni, de itt Kelet-Közép-Európában minden hiány és minden seb elevenebb, nyilvánvalóbb, és jobban sajog, mert nincs rá ez a látszólag minden sebet gyógyító ír, amit pénznek, gazdagságnak, jólétnek neveznek.

Valójában nem is a tudással van baj, valami mással. Nem akarok papolni, prédikálni erkölcsi megújulásról, hanem a gyakorlati oldalát szeretném megragadni. A művelődési és közoktatási tárca feladatát röviden így fogalmazhatom meg: nem az észt kell pallérozni, nem az ismereteket kell bővíteni, hanem az érzelmeket kell nevelni, kezelni, nemesíteni. Ez a szó is – érzelem – mennyire lejáratott és mennyire szentimentálisan hangzik, pedig az, hogy a horvát elkergeti a szerbet, hogy a moldován elkergeti a gagauzt, hogy robbanószert helyeznek el a politikai ellenfél kocsijában, ez nem az ész hiányáról, ismeretek hiányáról vall – ez érzelmek kérdése. Mi az, ami az ifjuságot szórakoztatja? Csak a horror, a bent nem tudom hány decibellel szóló kemény rock, a szenzációk, a botrány, csak ez, ami érdekli az embereket. Ez érzelmi szegénységre vall, s az érzelmi szegénység olyan, mint az értelemszegénység. A nyelvvel, a beszéddel együtt fejlődik az értelem, vagy marad vissza, ha nem tanul meg szépen, értelmesen beszélni. A Mouglik nem tudnak beszélni és nem tudnak gondolkozni. Aki beszél, az gondolkodik, annak fejlődik az értelme, de ugyanez az érzelmekre is érvényes. Akinek van érzelme, az az érzelmek kinyilvánításával azt pallérozza kinyilvánításának gyakorlatában, a művészi alkotásban, énekben, táncban, színjátszásban. Megtanulja ezzel az érzelmek kifejezésének a nyelvét, csiszolódik az érzelemvilága. Ha az embernek nincs alkalma és lehetősége érzelemvilágának csiszolására, nem tanulja meg az érzelem kifejezésének a nyelvét, annak az érzelmi világa pallérozatlan marad. Konrad Lorenz erről írja: "Az érzelmileg fejletlen, pallérozatlan ember nem tudja elviselni, ha a másik másképp gondolkodik, más a politikai meggyőződése, más a vallása, származása, nemzeti hovatartozása."

Az érzelmi kultúra hiányából fakad ez a türelmetlenség, ami ma Európát pusztítja. A másságnak a megbecsülése csak érzelmi kultúrával rendelkező embertől várható el. Nem biztos, hogy az iskolázott ilyen! Érzelmi kultúrával azok rendelkeznek, akik gyakorolják a művészeteket. Akik tudják, hogy az őket megrohanó érzelmeket hogyan kell kezelni: nem szabad durván megnevezni, kimondani, ugyanakkor képi mását kell keresni a kimondhatatlannak. Ők azok, akik tudják, miért kell énekelni és miért kell táncolni, és miért kell verseket szeretni és miért kell a művészeteket úgy fogadni, mint pótolhatatlan szükségletet. A művészeteket nem tekintik ráadásnak, a szabadidő értelmes eltöltésének, Ezeknek van nagy lelkük, ezek el tudják tűrni a másik másságát. Ezeknek nyitottabb az érzelmi világuk, ezek kezelni tudják az érzelmi viharokat is. A közoktatásban ez azt jelenti, hogy a társadalom, amelyik azelőtt erről a művészi nevelésről többnyire játékosan, szerves közösségeken keresztül gondoskodott, most már képtelen erre. Az iskola nem azért született meg, hogy az érzelmeket pallérozza, hanem az értelmet pallérozza, de hogyha a társadalom már nem pallérozza az érzelmeket, akkor az iskoláknak kell megkísérelni azt. Iskolának és új társadalmi szervezeteknek. A hivatalos iskolára és egyesületekre, művészi alkotó közösségekre, énekkarokra is gondolok. A művészet a közösségből és közösségben él, közösség nélkül nincs művészet,

mint ahogy nincsen nyelv se közösség nélkül. Olyan közoktatási törvényt kell alkotnunk, olyan közoktatási alapismereteket kell előírni, ami gondoskodik erről a társadalom által elejtett, de az iskolákba még fel nem vett nevelési feladatokról.

Itt találkozunk a szabadság kérdésével is. Mindenhol, minden törvényben és így a művelődésben, a közoktatásban is ez az óriási dilemma: meddig a szabadság és meddig a rend. A kettőt jól ki lehet játszani egymással szemben; meddig a demokrácia és meddig az értékek hierarchiája. Naponta találkozunk ezzel, nemcsak a törvény koncepciójának kialakításában, hanem már a gyakorlatba való átültetésben is. Az, hogy ki lehet rektor egy iskolában, egy intézetben igazgató, azt nem demokratikus szavazással a beosztott tanárokkal kell eldöntetni, hanem az értékek alapján, hogy megfelel-e az általános európai kritériumoknak, előírásoknak, követelményeknek, ha túlságos bürokrata módon is. Megfelelő-e, megvan-e az a végzettsége, megvannak-e azok az értékek, amik Európában kötelezőek ahhoz, hogy valaki egyetemi tanár legyen. Ez nem demokrácia kérdése, hogy megszavazzák-e vagy sem. Magyarországon a 85-ös törvény óta kialakult az, hogy a tantestület választotta meg az igazgatót. Meg is választotta nagyon sok helyen a maga Dobzse Lászlóját, aki mindent megengedett vagy elnézett, aztán viszonzásképpen ő is azt csinált, amit akart. Nem különb ez az Akadémiánál vagy az egyetemeken. A demokrácia hangoztatásával, a demokrácia védelmével akarnak zsarolni, de én nem fogadom el a "demokratikus választások" eredményét, mert arra hivatkozom, hogy kritériumok, minőségi kritériumok nélkül nincs oktatás és nevelés. A demokrácia egy más területe az életnek, máshol kell azt érvényesíteni.

Itt tehát ez az óriási dilemma, hogy a rend szembekerül a szabadsággal, a demokratikus szabadságjogokkal. Az új törvénynek ezt szabályoznia kell, és ez a legnehezebb kérdés a közoktatásban is. Meddig kell előírnom a tanárnak, hogy mit és hogy követeljen a diáktól, és mikor megyek már egy ésszerű határon túl, amikor a szabadság hiánya miatt a tanár, a nevelő elveszti egyéniségét, mint ahogy negyven éven keresztül egy más világnézetet kellett hazudnia. Meggyőződésem, hogy ehelyett nem lehet bevezetni és kötelezővé tenni a semleges magatartást, mert ez éppen olyan presszió, éppen olyan diktatúrát jelent, mint mikor valamilyen más meggyőződést teszek kötelezővé. A nevelő csak akkor hat, a tanár csak akkor hiteles, ha önmagát adja. Aki vállalta a nevelés óriási feladatát, az emberré nevelés feladatát, az nem hazudhat egy percig sem. Nem tagadhatja le meggyőződését. Itt jön a nagy nehézség, hogy akkor nincsen semleges iskola. Az ember nem lehet semleges, az az igazi szabad ember értéket képviselő ember, aki elkötelezetten valahová tartozik. Ezt a valahová tartozását meg kell becsülni mindenkinek! Ehhez nem kell külön közoktatási törvény, ez benn van az alkotmányban, ez benn van az alapvető emberi jogok megfogalmazásában; senkit nem érhet hátrány meggyőződése, vallása, világnézete, származása, nyelve, bőrszíne miatt. Külön ezt nem kell szabályozni; mindenki adja önmagát, hiszen a diák követendő példára éhes, a legkisebb is észreveszi, ha valaki hazudik. A tanár elvtelenségét, a

meggyőződése elhallgatását, szégyenlését is utánozza a tanítvány anélkül, hogy a tanár tudatában lenne, értelméig hatolna, hogy ő most mit csinál.

Ezért meggyőződésem az, hogy a semlegesség csak azt jelentheti, hogy a másságot megbecsülöm. Ez a legnehezebb, hogy ragaszkodom ahhoz az alapelvhez, hogy mindenkinek joga van saját magához, saját maga értékrendjéhez és ez nem lehet hátrány. Nemcsak úgy, hogy nem pusztítom el és nem dobom ki az állásából, mert más meggyőződésű, hanem úgy is, hogy nem gúnyolom, nem teszem nevetségessé, nem diszkriminálom valamilyen más formában a többiek előtt. Ha jól meggondoljuk, ez a legnehezebb feladat. Most, ha valaki ellenfél, akkor mindent megragadunk, hogy erkölcsileg lejárassuk, hogy nevetségessé tegyük, hogy valamilyen formában sajtóban, rádióban, tv-ben visszariasszuk tőle az embereket csak azért, mert más. Már a gyermeket is a másság elfogadására és megbecsülésére kell tanítani. A sokszínűséget akkor tudom legjobban megbecsülni, ha nekem is saját egyéniségem van és azt nem kell féltenem, ha ki merem mondani és képviselni, valóban csak akkor következik be a demokrácia. Ha nem kell félnünk. De sok ember fél, és állandóan mások szemére veti, hogy megsértik az alkotmányt, ha nyíltan megvallják meggyőződésüket. Nem taníthat az, aki ilyen nyíltan elkötelezett keresztény világnézetű – olvastam egyszer. Igazi demokrácia az egyéniségnek a vállalását jelenti: ne kelljen félnie senkinek sem azért, hogy saját meggyőződésének kinyilvánításából hátránya származik. A törvénytervezet vitájánál nagy gond, hogy nem tudom, kivel vitatkozom. Jelentkezik valaki, hogy ő képviseli a Pedagógus Szakszervezetet, s elmondja véleményét. Egy másik is jön, és más véleményt mond, ami ezzel ellentétes, de állítja, hogy ő is Pedagógus Szakszervezet nevében beszél.

Még nincsenek olyan egyesületek, nincsenek olyan kamarák, nincsenek olyan modern céhek, mint a középkorban voltak. A céh nemcsak érdeket, hanem értéket is véd, ahová csak remekeléssel lehet bejutni. A céh a remekeléssel céhbe jutottat minden téren és eszközzel védi, mert az ugyanazokat az érdekeket és értékeket vallja, mint az egész társaság. A céh vezére, a céhmester, a nagymester mindig azt mondja el, amit az egész céh képvisel. Aki csatlakozott a céhhez, azt azért vették föl, mert ugyanazokat az értékeket vallja, és ha kontár munkát végez, akkor kidobják. A tudományos életben is azért próbálunk visszaállni az időleges kinevezésekre a professzorok alatt lévő összes rangnál – adjunktus, tanársegéd és a többiek –, hogy csak 2-3-4 éves kinevezést kapjanak, és ha nem felelnek meg, akkor le lehessen váltani őket. A korábbi törvényben is bent volt ez, csak nem vált gyakorlattá. Kandidátusi és doktori tudományos fokozatú kutatókat ötévenként értékelni kellett volna, hogy tudományos teljesítményük megfelel-e a tudományos rangnak. Ezt a rendet akarjuk követni a jövőben az európai gyakorlatnak megfelelően. Az ún. akkreditációs bizottságoknak, kizárólag csak szakmai szempontok alapján, ellenőrizniük kell majd ezentúl, más és más formában, a középoktatásban és a felsőoktatásban is a minőséget. Az elmúlt időkben méltatlan pártérdemekért és minden egyébért rangot, pozíciót, professzorságot, rektorságot kapott em-

bereket odavalókkal kell kicserélnünk. Csak a minőség lehet az érdem, s e minőség védelmére kell fölállítani az akkreditációs bizottságokat, hogy lemérjék a tanárok és kutatók értékét. Csak a minőséggel lehet változtatni és javítani ezen a közoktatáson, nem politikai boszorkányüldözéssel. Ha az értékeknek az érvényesülését akarjuk, ha újra vissza akarjuk állítani a tudás megbecsülését és az ezt védő, minőségközpontú, érvényes értékrendet, akkor vállalnunk kell ezt a nagyon nehéz és nagyon hálátlan feladatot. Most éppen ezért vagyok a sajtó keresztтüzében, mert nem neveztem ki valakit, akit megválasztottak, de nem felelt meg az állás betöltésére meghatározott követelményeknek.

Végül azzal a gondolattal szeretném zárni szavaimat, amit a társadalomtól várok. Olyan "céheket" kell alkotni, hogy mindenki tudja és lássa: aki ebben a céhben, ebben az egyesületben, ebben a pártban, ebben a szervezetben van, az milyen meghatározott értékrendet vall. Vállalja mindenki a hovatartozását, ne kelljen azt letagadnia. A magyar alkotmány kimondja, hogy nem kérhető számon, de még kérdezni sem szabad valakit meggyőződése, vallása, nemzetisége felől. Ne legyen számon kérhető a vallás, a származás, a nemzetiség, az anyanyelv, tehát ne legyen ebből hátránya senkinek. Az ettől való, máig élő vagy mesterségesen szított beteges félelem és bizalmatlanság azonban megakadályozza az értékek, vélemények, eszmék egészséges megvitatását, a társadalom igényeinek és eszméinek megismerését és szolgálatát. Bibó Istvántól sokszor idézték már: "A demokrata az, aki nem fél." Amíg félünk megvallani hitünket, nemzeti hovatartozásunkat, hagyományainkat, meggyőződésünket, addig nem lesz demokrácia.

ANDRÁSFALVY BERTALAN

TANULMÁNYOK

NYÍRI TAMÁS

Kereszténység és szabadság

Előadásom témájában annyi a homályos pont, hogy csak töredékesen és szinte tetszőlegesen közeledhettem hozzá. Mi a szabadság? Egyáltalán létezik-e ilyesmi? Kegyes látszat-e, amellyel elfedjük a genetikai, pszichológiai és társadalmi determinizmusokat és kényszereket? Miként írható körül filozófiailag a fogalma? Hogyan magyarázható meg az a transzcendentális szükségszerűség, hogy egzisztenciánk összes előzetes meghatározása ellenére is szabad szubjektumként értelmezzük magunkat, jóllehet soha nem tudjuk egyértelmű reflexióval megállapítani, hogy cselekedeteinkben mi írandó az egzisztenciális determináltságok rovására, s mi a saját, levezethetetlen szabadságunk terméke?

Milyen szabadságról kell beszélnem, ha egyszer használom a szót: a magyar társadalom szabadságáról, szabadságteréről és uralmi struktúráiról, a szubjektum szabadságáról rajta uralkodó kényszereivel és elfojtásaival szemben, vagy a két szabadság egységéről és különbözőségéről? S hogyan értsük Szent Pált, aki a megváltás, megigazulás és kegyelem legbenső lényegének tekinti a szabadságot? Milyen a viszonya ennek a szabadságnak mint eszkatológiai adománynak az ember belső és külső kényszerektől és elidegenedésektől való szabadságához? Hogyan viszonyul az akarat és az eszkatológiai szabadságba vetett remény a nagyobb társadalompolitikai szabadság reményéhez?

Mi köze van mindehhez az egyháznak? Kötelessége-e az egyháznak mint a társadalom részének a saját társadalmán belüli nagyobb szabadság előmozdítása, amint *Karl Rahner*[1] mondja? Nem forog-e állandóan abban a veszélyben az egyház, hogy maga is azzá fajul, ami ellen küzdenie kell? Miért esik olyan kevés szó teológiájában és igehirdetésében a szabadságról, noha ez Szent Pál üdvtanának a szíve közepe? Miért olyan bizonytalanul hirdeti a törvényt, ha az nem más, mint a keresztény ember szabadsága, aki istenközvetlenségében tulajdonképpen csak egy "törvényt" ismer, Isten Lelkének törvényét, ami a szeretet (Róm 13,8–10). Milyen feladata van az egyháznak a népek és nemzetek emancipációjának az előmozdításában? Egyáltalán van ilyen feladata? És ha van, hogyan felelt meg ennek a múltban? Mit kell tennie érte a jelenben?

1 K. Rahner: *Toleranz in der Kirche*, Freiburg 1977.

Veszélyeztetett szabadság

Egyház és szabadság? Említhető-e egy lapon a kettő? Van egyház, van szabadság, ám nagyon kevesen tudják elfogadni, hogy a kettő együtt is lehetséges. *Bertrand Russell* írja "Miért nem vagyok keresztény" című könyvében:[2] "A kereszténység egyik legkülönösebb vonása az intolerancia, amit fellépése terjesztett el a világon."[3] A reálisan létező szocializmus összeomlása után is elsősorban a katolikus egyházat vádolják a szabadság elnyomásával. Bizonyos szempontból nem is alaptalanul, hiszen már 1952-ben felhívta a figyelmet *Gustav A. Vetter* a dialektikus materializmusról írt híres könyvében[4] a kommunista rendszer és a katolikus egyház strukturális hasonlóságaira: egyaránt abszolutisztikus, centralisztikus és totalitárius mindkettő.

Az igazi vád azonban mélyebbre ás. Sokan magának Krisztusnak az elárulásával vádolják az egyházat, mint *Dosztojevszkij*. "Te vagy az? Te?" – mondja a nagy inkvizítor az újra megjelent Jézusnak. "Minek jöttél, hogy zavarj minket? Mert Te azért jöttél ide, hogy zavarj." Másfél ezer év alatt végre sikerült kijavítani, amit Jézus tett, megszüntetni az általa hozott szabadságot egy olyan egyházi rendszerrel, amelyben az embereket, anélkül, hogy észrevennék, üdvösségük és saját javuk érdekében sikerült megfosztani lelkiismeretük szabadságától, mert csak visszaélnének vele, csak elviselhetetlen teherként nehezednék lelkükre. Az egyház elvette szabadságukat s ezzel megváltotta őket a választás és felelősségvállalás kínjától.

> "Nagyon sokba került nekünk ez a dolog – folytatta – [...], de végre befejeztük. A Te nevedben. Tizenöt századig kínlódtunk mi ezzel a szabadsággal, de most már befejeztük [...]. Az emberek jobban meg vannak győződve, mint voltak bármikor is afelől, hogy ők teljesen szabadok, pedig ők maguk hozták ide nekünk szabadságukat és tették le lábainkhoz. [...] Csodálnak és istenítenek majd minket azért, mert élükre állva, készek voltunk elviselni ezt a szabadságot, amelytől ők megijedtek, s mi készek voltunk rajtuk uralkodni: annyira tűrhetetlen lesz nekik végre a szabadság. Mi azonban azt mondjuk, hogy mi Téged követünk és a Te nevedben uralkodunk. Megint megcsaljuk őket, mert Téged mi már nem eresztünk magunkhoz. [...] Miért jöttél, hogy minket megzavarj? Holnap meg foglak égettetni."[5]

A súlyos vád persze nemcsak a katolikus egyházat érinti. Kálvin és Luther egyházaiban is máglyára küldték az eretnekeket és boszorkányokat, s szeretet helyett erőszakkal győzték le ellenfeleiket.[6] Mindaz, amivel

---

2 *Why I am not a Christian*, London 1957, 27. o

3 *"The intolerance that spread over the world with the Advent of Christianity is one of its most curious features."*

4 G. A. Vetter: *Dialektischer und historischer Materialismus*, Frankfurt 1962, 574–580. o.

5 *Karamazov testvérek*, Budapest 1943, 35. o.–370. o.

6 A genfi rémuralomról: F. Heer: *Sieben Kapitel aus der Geschichte des Schreckens*, Zürich é. n. 16. o.

a katolikus egyházat vádolják, megtalálható – sajnos – a többi egyházban is, s gyakran még fokozottabban a szektákban. Ilyenformán könnyű volna arra hivatkozni, hogy mindez a vád egyoldalú, hogy nem a teljes igazság, hogy a maga korából kell megközelíteni, nem is szólva arról, hogy az ilyen, vagy még sokkal kegyetlenebb elnyomás és kegyetlenség megtalálható az egyházon kívül is. Igaz, de ez a fajta védekezés nem oszlatja el a vádat. Mindenekelőtt pedig nem evangéliumi válasz. Az evangéliumi magatartás az volna, ha védekezésül nem keresnénk a szálkát mások szemében. Nem bizonyítaná éppen az a keresztény szabadság meglétét, ha volna bátorságunk bevallani, hogy számtalanszor vétettünk és vétünk ma is az egyházban Isten gyermekeinek nagyszerű szabadsága ellen?

Alig múltak el az egyházüldözések, hamarosan az egyház vált intoleránssá s hamarosan üldözni kezdte az eretnekeket és zsidókat. Egyházatyák és kiváló teológusok (Ágoston, Optatus, I. Leó pápa, Aquinói Szent Tamás stb.) helyeselték az eretnekek üldözését, védelmezték az eretnekek megégetését és a zsidók hátrányos megkülönböztetését. Hamarosan felvirágzott az *Adversus-Judaeos*-irodalom[7] a későbbi antiszemitizmus egyik forrásaként. Nem szűnt meg az üldözés az újkorban sem, s nem a reformáció, hanem a felvilágosodás vetett véget – legalábbis részben – a boszorkányüldözésnek és az inkvizíciónak.

Sajnos későn látta be az egyház, hogy a szabadság hiánya, a szabadság elnyomása ártott a legtöbbet hitelességének és szavahihetőségének. Sajnos nem alaptalanul állapítja meg a II. vatikáni zsinat, hogy a modern ateizmus "kritikus reakció a vallásokra, kiváltképpen a keresztény vallásra" (*Gaudium et spes*, 19.). A kereszténység utáni ateizmus egyik legerőteljesebb kiváltó oka, hogy az egyház szembefordulván az újkori szabadságtörekvésekkel – végeredményben saját Lelkének gyümölcsével –, szembefordult saját lényegével és küldetésével is: hogy hirdesse azt a legvégső, Isten előtti szabadságot, amit általában kegyelemnek, megigazulásnak, hitnek, reménynek és szeretetnek mondunk.

A szabadság tere

Nyugat történetének kezdettől fogva egyik legfontosabb meghatározója a szabadságeszmény: ez a történet a szabadság és a hatalom erőterében bontakozik ki. A keresztény szabadságtudatot részint megelőzte és előkészítette a görög szabadságfelfogás. Ki a szabad? A klasszikus görögség szemében szabad az, aki elnyomástól és zsarnokságtól függetlenül gondolkodik és cselekszik: mindenekelőtt az autark polisz, s ennek következményeképpen a városállam polgára. A hellenista kor filozófiái a lélek rendíthetetlenségében (ataraxia) látták a szabadságot, a gnosztikusok szerint

7 H. Schreckenberg: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld: 1–11. Jahrhundert*, Frankfurt 1982.

az a szabad ember, aki megszabadult a világ erőitől és hatalmasságaitól. Ezt a megszabadulást a világtól kétféleképpen képzelték el: aszketikusan vagy libertinista módon. Ha a világ velejéig romlott, akkor a gnosztikus nem lehet a világ rabja: meg kell tartóztatnia magát javaitól, ételtől, italtól, szexualitástól. De ha ez a világ teljesen értéktelen, akkor elgondolható az is, hogy valaki teljesen átadja magát az érzékiségnek, mert akkor is szabad marad a világtól és a világgal szemben. Ilyenformán a libertinizmus legalább olyan hathatós útnak bizonyul, mint az aszketizmus.

A keresztény szabadság sem nem aszketikus, sem nem libertinus, megvalósítási helye pedig elsősorban az egyház. Bár ennek a közösségnek igazi hazája Pál apostol szerint a "mennyben van" (Fil 3,20) s a "mennyei polisz-nak" (Zsid 12,22), "Isten városának" (Jel 3,12) eljövetelét várja, mégsem közömbös a világ állapota iránt: az egyház nem a mennyei polgárok földi gyarmata. Ha eszkatológiai fenntartással is (1Kor 7,29–31), de kiveszi részét a világ ügyeiből és életéből. Együtt örül az örvendezőkkel, és együtt sír a sírókkal (Róm 12,15), s lelkiismerete miatt engedelmeskedik a felsőbb hatalomnak (Róm 13,1–7). Egyik legfőbb feladata a közösségalkotás, és az abban jelentkező konfliktusok megoldása (1Kor 5–7) azzal a szeretettel, amelyet nem korlátoznak a közösség határai, mert elvileg mindenkire kiterjed (1Kor 8–14). Ez, az Istentől eredő tevékeny szeretet a világban és a világért, nyilatkoztatja ki a keresztények szabadságát, amely egyaránt távol van mind a gnosztikus aszketizmustól, mind a libertinizmustól: "Istennek ugyanis az az akarata, hogy feddhetetlen élettel elnémítsátok az oktalanok tudatlanságát: szabad emberként, de nem úgy, mint akik a szabadságot a gonoszság takarójának használják" (1Pt 2,16).

A Jézus Krisztus evangéliumát hirdető egyháznak az a feladata, hogy szabadságot hozzon az embereknek, olyant, amire a maguk erejéből már nem tehetnek szert. A konkrét ember nem a sztoikusok észlénye, sem a kanti transzcendentális alany, aki követi az ész törvényeit. Egyik legáltalánosabb tapasztalatunk, hogy nem vagyunk önmagunk szuverén ura: gúzsba kötnek a világ dolgai és javai, a természet elemei (Gal 4,3), mindenekelőtt pedig ki vagyunk szolgáltatva énünknek: annak, amivé tettük magunkat, mielőtt még reflektálni tudtunk volna arra, hogy mivé akarunk válni.

> "Akarni ugyan kész volnék"– írja Pál –, "de arra, hogy a jót meg is tegyem, nem vagyok képes. Hisz nem azt teszem, amit szeretnék, a jót, hanem a rosszat teszem, amit nem akarok [...]. Így tehát erre a törvényre találok: bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok kész [...]. Én szerencsétlen ember! Ki szabadít meg a halálra szánt testtől?" (Róm 7,18–24). S nyomban megadja a választ, amit az egyház hirdet: "Hála legyen Istennek, Jézus Krisztus, a mi Urunk által!" (Róm 7,25).

Hogyan is húzhatná ki valaki magát saját hajánál fogva a különféle kényszerek és determinizmusok szövevényéből? Önmagát nem tudja megváltani senki. Történelmileg is igazolható: "A szabadságra Krisztus

vezetett minket" (Gal 5,1). Krisztusban teremtette meg magának Isten a szabad, az Istenre egészen nyitott embert, Ő az ígérete és foglalója, hogy megnyílik előttünk is az igazi szabadság útja. Benne feltárul az embernek, aki úgy véli, hogy akkor szabad, ha leráz magáról minden köteléket, hogy csak akkor nyeri el a szabadságot, ha elfogadja, hogy már előzetesen rendelkeztek róla: nem emberek, akik csak szolgasorba taszítják, hanem a transzcendens Isten, aki gyermekévé fogadta. Filozófiailag talán még könnyebb realizálni a gondolatot, hogy a szabadságot – ha egyáltalán van ilyen – csak az ember Istenre irányuló transzcendenciája teszi lehetővé: látszatszabadság, ha azt teszem, ami éppen tetszik, igazi szabadság, ha azt akarom, amit Isten akar.

A szabadság alapja nem az ember, hanem Isten: az emberi szellem és akarat legvégső lehetőségi föltétele és egyúttal célja, s az emberrel Jézus Krisztusban önmagát közlő Isten kegyelme. Ennek az isteni önközlésnek maradandó jele és valósága az egyházban a Lélek. "Hiszen a Lélek törvénye, amelyet a Krisztus Jézusban való élet ad, fölszabadított téged a bűnnek és a halálnak a törvénye alól" (Róm 8,2). Ahol pedig "az Úr Lelke, ott a szabadság" (2Kor 3,17). "Testvérek, ti szabadságra vagytok hivatva" – hirdeti Szent Pál (Gal 5,13). A keresztségben a Lélek által a szabadságra támasztott fel Krisztus: "Ezért úgy tekintsétek ti is magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Krisztus Jézusban" (Róm 6,11).

Ennek a megváltott szabadságnak kell kisugároznia az egyházból az egész emberiségre, amelyet már átkarol Isten megmentő kegyelme Krisztusban. Nem üres, pusztán formális szabadság ez valami alól, hanem szabadság valamire. Mire? Ez a kérdés voltaképpen a szabadság értelmére kérdez. Krisztus egyházának a válasza: szabadság a bűn rabságából Isten megváltó kegyelmére. Szabadság a törvény kényszere alól az evangéliumra, Isten uralmának az örömhírére, az ember üdvére és a felebarát szolgálatára. Felszabadulás a halál pusztító uralma alól az életre és Isten dicsőségére. Ennek, az Isten gyermekeinek nagyszerű szabadságáról szóló üzenetnek köszönhető a kereszténység elterjedése.

> Mindannyian, akiket Isten Lelke vezérel, Isten fiai és leányai. "Ha pedig fiai, akkor örökösei is: örökösei Istennek, Krisztusnak pedig társörökösei. Ha előbb szenvednünk is kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. Az a véleményem ugyanis, hogy a jelen szenvedések nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely nyilvánvaló lesz rajtunk" (Róm 8, 21). Ennek a felszabadulásnak és szabadságnak a reménye tölti el örömmel és örvendezéssel Pált, megpróbáltatásai ellenére is. "Ha Isten velünk, ki ellenünk? [...] Ki ragadhat el minket Krisztus szeretetétől? Nyomor vagy szükség, üldöztetés vagy éhínség, ruhátlanság, életveszély vagy kard? [...] Mindezen diadalmaskodunk őáltala, aki szeret minket. Biztos vagyok ugyanis abban, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van" (Róm 8,31–39).

Ennek a nagyszerű szabadságnak a tere az egyház. S ez a szabadság az egyházban nem elvont kijelentés, nem fakó teória vagy ragyogó eszmény, hanem – legalábbis a hívőknek – realitás. Igaz, hogy a külső szemlélő inkább erődnek vagy várbörtönnek látja az egyházat, amely megkísérli láncra verni Isten szent Lelkét. A látszat belülről nézve is hasonló: lépten-nyomon önmagát engedelmességnek feltüntető szervilizmusba ütközünk, okosságként tetszelgő gyávaságba, hogy ne is beszéljünk a magát lelki szolgálatnak álcázó hatalmi politikáról, az igazság védelmezőjeként fellépő képmutatásról. A legkiábrándítóbb talán a félelem: nem is annyira az alsóbb szinteken, mint inkább jóval feljebb, egészen közönséges evilági félelem, amely képes elásni a keresztény felelősséget, bátorságot, vakmerőséget, az újítás kockázatát s így kiölni másokból is a keresztény szabadságot. Bár a szabadság hiánya az egyházban rendkívül fájdalmas, mégsem döntő. A döntő Jézus Krisztus evangéliumának a szabadsága, amelynek mindennek ellenére is van tere az egyházban, Szent Páltól kezdve Newman bíborosig, aki előbb ivott a lelkiismeretére s csak azután a pápára.

A keresztény szabadságeszmény világtörténeti hatása sem tagadható. A Jézus Krisztus evangéliuma által elindított szabadságtörténet ugyan még elválaszthatatlanul összefonódik a világ szenvedéstörténetével, de az eddig elért szabadságfok kellőképpen megalapozza az egész teremtett világ felszabadulásának reményét Isten eljövendő országában. A kereszténység – helyesebben Jahve sínai-félszigeti önkinyilatkoztatása – által elindított szabadságtörténet nyilvánul meg az egyház szembefordulásában a Római Birodalommal, a bizánci császárok cezaropapizmusával, a középkori teokratikus császárokkal és az újkori abszolutisztikus uralkodókkal való konfliktusokban, a reformátorok küzdelmeiben a lelkiismereti szabadságért, s bár nem ismerte föl az akkori egyház saját Lelkének sugallatát, az általa elindított szabadságtörténet vitt az Egyesült Államok függetlenségi nyilatkozatához (1776) s az emberi jogok deklarálásához a francia forradalomban. Nem hallgathatunk azonban arról sem, hogy az egyház konkrét szabadságkövetelményei sok esetben meglehetősen problematikusok is voltak, nehezen megkülönböztethetők az egyházi hatalmi törekvésektől. Isten gyermekeinek a szabadságát nem remélhetjük a társadalomtól vagy az államtól, ám éppen ez a szabadság rója ránk a feladatot, hogy mindenütt fellépjünk a szabadság korlátozása, elnyomása vagy manipulációja ellen, egyszerűen azért, mert a szabadság az ember legbenső lényegéhez tartozik, mert Isten kegyelmét és üdvösségét is csak szabadon tudjuk elfogadni.

A szabadság mint feladat

Súlyos kérdés az, hogy miként lehet szavahihető az egyház szabadságüzenete, ha ő maga nem biztosítja a szabadság igazi terét? Szent Pál egyértelműen hirdette, hogy a keresztény ember szabadsága nemcsak Istennel

való új kapcsolat, hanem ekkléziológiai dimenziója is van. Ezért fordult szembe a zsidókeresztényekkel, akik a pogányságból megtérteket is kötelezni kívánták a mózesi törvényre (Gal) s azokkal, akik ítéletet merészeltek mondani valakinek a moralitásáról, lelkiismereti döntéséről (Róm 14; 1Kor 8–10).

Az egyházon belüli szabadság megvalósítása azonban nem könnyű feladat. Ugyanazok at intézmények, hivatalok, szervezetek, amelyek Isten gyermekeinek a szabadságát hivatottak szolgálni az intézmény természeténél fogva nagyon könnyen fordulhatnak a visszájukra. A szabadság és szolgaság határvonala a szíveket szeli át, az egyházat, intézményeit és szervezeteit. A szabadság külső veszélyeztetettsége ellen könnyebb védekezni, végül is védelmet, oltalmat és menedéket találhat a keresztény ember az egyházban. De hová forduljon, ha maga az egyház fenyegeti szabadságát? Nem kell okvetlenül szélsőséges esetekre gondolnunk: Johannára, Galileire vagy Keresztes Szent Jánosra. Se szeri, se száma a lelkiismereti válságba került természettudósoknak, filozófusoknak, teológusoknak és politikusoknak, akár azért, mert az egyházi hatóság nem tartotta tiszteletben Isten gyermekeinek szabadságát, akár azért, mert kompetenciájának határán túl beavatkozott filozófiai, politikai, gazdasági kérdésekbe. Már említettem, hogy a modern ateizmus – legalábbis egyik – kiváltó oka a szabadság posztulátuma volt: az egyház által elfojtott és manipulált szabadság védelmében posztulálták Isten nemlétét: a szabadság nevében fordítottak hátat Istennek a szabadság transzcendens lehetőségi feltételének és az egyháznak, a szabadság konkrét biztosítékának a világban.[8]

Talán felesleges hangsúlyoznom, hogy a szabadság nem önkény és nem teljes kötetlenség, mert éppen ez szolgáltatja ki az embert a sors "erőinek és hatalmasságainak" (Kol 1,16; 2,15; Ef 1,21; 1Kor 15,24; 1Pt 3,22). Bőven tapasztaltuk, hogy egyesek vagy sok egyes abszolutizmusa rabszolgaságot és zsarnokságot szül: elég most a francia forradalom jakobinus diktatúrájára gondolnunk. Nem ok nélkül hangsúlyozták a görögök, hogy csak a nomosz, a törvény iránti elkötelezettség védheti meg az emberi szabadságot a másik ember önkényétől. A kereszténveket "a lélek törvénye, amelyet a Krisztus Jézusban való élet ad" (Róm 8,2) szabadítja föl az Isten és az emberek iránti nyitottságra és szeretetre. Az egyház rendeltetése, hogy szervezeti rendjével és alkotmányos felépítésével biztosítsa az evangéliumi szabadság számára nélkülözhetetlen szabadságteret. Az Újszövetség egyháza nem rendezetlen, merőben entuziaszta gyülekezet, hanem jogilag is rendezett közösség. Igaz ugyan, hogy az ősegyházban sokféle egyházmodell (karizmatikus, episzkopális, presbiteriális stb.) élt egymás mellett, de éppen Pál utasítja el a korintusi rajongók egyházfelfogását (1Kor 4,21), különféle rendszabályokat hoz (1Kor 5; 1Kor 7; 1Kor 11;

8 H. R. Schlette: *Kleine Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1990, 51. o.

1Kor 14): "Isten ugyanis nem a zűrzavar Istene, hanem a békességé"(1Kor 14,33), ezért az egyházban "minden méltóképpen és rendben történjék" (1Kor 14,40).

Szent Pál szerint Isten Lelkének tulajdonképpeni adománya, a jézusi megváltás tulajdonképpeni java és gyümölcse a kivétel nélkül minden egyes embernek már most megadatott és a jövőben kiteljesedő szabadság. Jóllehet Isten gyermekeinek ez a szabadsága hitben és szeretetben nem azonos minden további nélkül a társadalmi szabadsággal, s ennek is állandó küzdelmet kell folytatnia a szolgaság és elidegenedés különféle veszélyeivel szemben, mégsem különíthető el teljesen egymástól ez a kétféle szabadság. Ha másért nem, akkor azért, mert a szabadság megvalósításához nélkülözhetetlen szabadságtér egy és ugyanaz mindkét szabadság számára. A szabadság mint az alany önrendelkezése ugyanis mindig közvetített,[9] a szabadságot megelőző, adott és nélkülözhetetlen környezet és miliő által: aki éhes, nem lehet szabad. Csak akkor bírhatja valaki Isten gyermekeinek a szabadságát mint a Szentlélek adományát, ha alapvetően akarja a társadalmi szabadságot is. Ahhoz hasonlóan, ahogy az istenszeretet sem lehetséges felebaráti szeretet nélkül vagy ahogyan az emberhez méltó világra mondott igen hozzátartozik Isten végleges országának az akarásához, amit általában hitnek nevezünk.

Ha tehát az az adomány, amit a kereszténység a világnak ígér, belső kapcsolatban van a társadalmi szabadsággal, akkor az egyháznak ezért is vállalnia kell a felelősséget. Az utolsó két évszázad szellemtörténetében fellépő posztulatorikus ateizmus annak a hamis istenképnek a következménye, amely nagy intézményesítőként, törvényhozóként és kibernetikusként tünteti fel Istent, s amely kép kialakulásához nem csekély mértékben járult hozzá az egyház is. Ha azonban a szabadság nemcsak olyasmi, ami tetszés szerint fordul elő a világon, hanem az üdvösség központi java, akkor a világ rendjének és struktúráinak az alapjaként Isten csak a szabadság adományozójaként és lehetőségi föltételeként, magának a szabadságnak a tereként gondolható el helyesen.[10] Más szóval csak úgy, hogy a teremtett valóság valamennyi rendje és struktúrája végeredményben nem bizonyul a szabadság ellentétének, hanem benső mozzanatának és védelmezőjének. Csak ebben az esetben nem következik a szabadságra mondott igenből Isten nemlétének a posztulátuma, csak így gondolható el Isten a szabadság és a rend egyetlen és abszolút alapjaként. Ez pedig óriási feladatot ró az egyházra. Csak akkor tisztázhatja magát az egyház *az ateizmus terjesztésének vádja* alól, ha a világ üdvösségének a jeleként az emberi szabadság hatékony jelének és eszközének bizonyul.

---

9 K. Rahner: *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 50. o.

10 K. Rahner: *Schriften zur Theologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, X. 116. o.

A szabadság megnyilvánulásai

Milyen kívánalmak támaszthatók az egyházzal szemben, hogy meggyőzően és szavahihetően képviselje az üdvösség legnagyobb isteni javát és adományát, a szabadságot a világban?

Nem térhetek most ki az egyház és az állam viszonyára, de vitathatatlan, hogy csak akkor virul mindkettő, ha kölcsönösen lemondanak arról, hogy az egyik uralkodjék a másikon, s ha kölcsönösen igyekeznek biztosítani az emberek számára a konkrétan lehetséges legnagyobb szabadságteret. Ez pedig mind az államra, mind az egyházra való tekintettel csak egyet jelent: a lelkiismereti és vallásszabadság hatékony elismerését. S ezzel eljutottunk az első ponthoz, amelyben megnyilvánulhat és meg is kell nyilvánulnia a szabadságnak az egyházban.

1. A lelkiismereti szabadság

Hosszú történelme során sokat vétettek az egyházban a lelkiismereti szabadsággal szemben. Már Szent Pálnak fel kellett lépnie mellette (Gal), őt követően is nagyon sokan tehették föl a jogos kérdést: "Miért vessem alá szabadságomat egy másik lelkiismeret ítéletének?" (1Kor 10,29). Hosszú, kínos és keserves küzdelmek után jutott el az egyház oda, hogy törvénybe foglalja: "Az embereket a katolikus hit elfogadására saját lelkiismeretük ellenére soha senki nem kényszerítheti" (CIC, 748). A lelkiismereti szabadság nemcsak a durva, brutális kényszert zárja ki, hanem a rejtett, finom, közvetett kényszert és nyomást is, a szabadság manipulációjának minden formáját. Nem térhetek ki részletesen a manipuláció elemzésére, nem fejthetem ki, hogy miért nincs igaza Schillernek, amikor azt mondja, hogy még akkor is szabad az ember, ha láncokban születik, s végképp nem fejthetem ki, hogy bizonyos manipuláció elválaszthatatlan a szabadságtól, mivel a manipuláció a másik ember szabadságterének a megváltoztatása, tehát már az egyik ember szabadsága is manipulálja a másikét, anélkül, hogy bármily ilyen szándéka volna.

Ezenkívül is nagyon sokféle manipuláció hat az egyházra és a társadalomra: a közgondolkodás és általánosan elfogadott magatartásbeli minták, korábbi korok viselkedéséből eredő szokások, a társadalmi ethosz és még nagyon sok más.[11] Mindez kikerülhetetlen, és kikerülhetetlen az összekeveredés a manipuláció bűnös módjával. Mert van bűnös manipuláció is, még az egyházban is. Gyakran meghatározza az egyház igehirdetését a teológiai gőg, bűnös intolerancia és meggondolatlanság, könyörtelen ridegség és még annyi minden más. Megtalálható a manipuláció az egyházon belüli kommunikációban is, a hívek és a klérus kapcsolatában, méghozzá mindkét irányban, mind felülről lefelé, mind alulról fölfelé. Gondoljunk

11 Vö. ehhez az egész gondolatmenethez: K. Rahner: *Toleranz in der Kirche*, Freiburg 1977, 67–104. o.

csak a rengeteg szeretetlenségre, agresszivitásra, türelmetlenségre, főként pedig a hatalom akarására. Kiváltképpen azért kell ezt hangsúlyozni, mert a hatalom birtokosainak az egyházban is sokkal könnyebb látszólagos toleranciával, megértéssel, udvariassággal álcázni a bűnös manipulációkat, csak azért, hogy a magátólértetődés látszatával legitimálják jogtalan hatalmi igényeiket.

A manipuláció intézményesen is objektiválódhat az egyházban. Az, hogy az intézményesülés az egyházi szabadságtér meghatározása és korlátozása, nem szorul különösebb magyarázatra. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az egyházi intézmények sem mentesek a bűnös manipulációtól. Nem okozhat különösebb nehézséget elgondolni, hogy vannak olyan emberi törvények és megszokott lelkipásztori eljárások az egyházban, amelyeknek nem volna szabad olyannak lenniük, mint amilyenek. Az egyház történelmi és társadalmi valóságán belül is meg kell küzdeni azért a szabadságtérért, amely nélkül nem közvetíthető hitelesen az üdvösségre irányuló szabadságtér sem. A Lélek adományai az egyház köznapi életéhez tartoznak. A Szentlélek minduntalan megfellebbezi a meglevőt, az intézményesítettet, a törvénybe iktatott és szokásba foglalt módozatokat.[12] Isten nem mondott le az egyházi törvénykönyv és közigazgatás javára, hanem egyszerű szolgáira és szolgálóira is kiárasztja Szentlelkét (ApCsel 2,14–20). Az egyház történetének is szabadságtörténetnek kell lennie az egyház társadalmi dimenzióiban, mivel az egyház a vallási szabadság egyetemes szentségeként minden más társadalomnál radikálisabban van elkötelezve arra, hogy védelmezze magában a lelkiismereti szabadság társadalmi terét és lehetőség szerint növelje azt.

2. A szólás szabadsága

Mindez magától értetődőnek tűnhet. Ha azonban hagyományos katolikusként, netán kisebb vagy nagyobb egyházi hatalom birtokosaiként reflektálunk magunkra, akkor be kell vallanunk, hogy bizonyos történelmileg kialakult ösztönösség következtében – legalábbis, ami az egyházat illeti – a rend, a hagyomány, a törvény, az intézmény és a hierarchia oldalán állunk és fenyegetésnek érezzük az egyházon belüli szabadságot, aminek csak annyi engedményt vagyunk hajlandók tenni, amennyit kikényszerítenek a viszonyok. Az egyik leggyakrabban hangoztatott kibúvó pedig az okosság erénye, illetve annak opportunista meghamisítása.

Annak ellenére is így viselkedünk, hogy az opportunizmus és az óvatosság – hogy csak olyasmit tegyünk és mondjunk, ami tetszik a felsőbbségnek – elenyésző szerephez jut az Újszövetségben. Annál fontosabb a nyíltság és őszinteség. A Szentlélek a szabadság lelke, mert kongeniálissá tesz a törvény Urával. Mindenkinek, aki úgy véli, hogy elnyerte Isten Lel-

12 Nyíri T.: *Az idők jelei*, Budapest 1971, 161. o.

két (1Kor 7,40), kötelessége szólni, beszélni, hirdetni meggyőződését. Nem kell előzetes jóváhagyás, hiszen meglehet, hogy a Szentléleknek is ez a véleménye. *A nyílt beszéd, a parrhesia nélkülözhetetlen erény az egyházban.* Ez a nyíltság vezette Szent Pált, amikor szembeszállt Péterrel, "mert rászolgált" (Gal 2,11) s "nem viselkedett az evangélium igazságához híven" (Gal 2,13). Ireneus Viktor pápával szemben, Jeromos Damazusszal, Kolumbán IV. Bonifáccal, Clairvaux-i Szent Bernát II. Jenővel szállt szembe, de hivatkozhatunk Sienai Szent Katalinra, Thomas Morusra és a többiekre, akik megszívlelték Nagy Szent Gergely pápa figyelmeztetését: "Ha valakit megbotránkoztatna az igazság, jobb eltűrni a botrányt, mintsem hűtlenné válni az igazsághoz" (PL 77,324). *Aquinói Szent Tamás* szerint pedig a keresztények lelkiismeretbeli kötelessége a correctio fraterna, a vétkező elöljárók megintése (S. th. II,II q. 33 a. 1–4). *XII. Pius pápa* a szabad közvélemény fontosságát emeli ki az egyházban is. Ennek hiánya súlyos vétek volna, ami egyaránt terhelné a pásztorokat és a nyájat is:

> "A szabad közvélemény minden normális társadalom hozománya [...] az egyház kebelén belül is. Csak azok csodálkozhatnak ezen, akik nem ismerik a katolikus egyházat, vagy rosszul ismerik. Végeredményben az egyház élő testület, s hiányoznék valami az életéből, ha hiányoznék a közvélemény [...]" (*Osservatore Romano*, 1950. II. 18.).

Az egyházi tekintély úgy mozdítja elő a lelkiismereti szabadság és a nyílt beszéd erényét, hogy biztosítja a törvényes ellenzékiség lehetőségét az egyházon belül. Nem következik ebből, hogy azt teheti mindenki, ami éppen az eszébe jut. Saját adományára való hivatkozással nem szegheti meg senki az egyházi törvényeket, előírásokat és utasításokat. Ám, ha az egyházi tisztségviselőknek az a feladatuk, hogy lehetővé tegyék a nyílt beszédet, akkor a keresztények lelkiismeretbeli kötelessége, hogy elviseljék az önálló gondolkodás és az engedelmesség feszültségét. Nyilvánvaló, hogy a közvélemény alakításának a joga nem korlátozódhat a klérusra. A világi híveknek sem csupán az a feladatuk, hogy néma tanúságot tegyenek a kereszténységről családi, polgári és hivatásbeli életükkel, hanem szavukat is kell hallatniuk, s hitüket árulnák el, ha kitérnének e fájdalmas isteni adomány elől. Persze, csak az beszéljen – mondja *Rahner* –, akinek nehezére esik, mert csak így lesz szavahihető, csak így nem téveszthető össze mondanivalója a világ lármájával.[13]

13 K. Rahner: *Schriften zur Theologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 215–237. o.

3. A cselekvés szabadsága

Nagyon különös volna, ha a társadalmunkat jellemző eltömegesedés és kollektív felelőtlenség nem csapna át az egyházba is. Köztudott – hogy kiváltképp a fordulat óta –, milyen rengeteg tennivaló vár egyházunkban nemcsak a papságra, hanem egyre sürgetőbb igénnyel a világi hívekre is. A papok, legalábbis azok, akik nem rezignáltak az elmúlt évtizedek során, erejükön felül vannak igénybe véve, legalább három másik munkáját végzi mindegyik. Mindez a megnövekedett munka aligha végezhető el megfelelő szervezés, alá- és fölérendeltség, tervezés és végrehajtás, utasítás és engedelmesség nélkül. De nem leskelődik-e itt is a negyven évig tartó agymosás s az egyházban amúgy is honos függőségi struktúrák eredményeképpen a kollektivizmus, az egyéni felelősség elhárításának a veszélye? Nem éppen a szabadság hiánya okozza-e magyar egyházunkban is a legnagyobb veszedelmet, hogy itt is hiányzik az útkeresés és a vállalkozási kedv, a fantázia és a kezdeményezés, hogy a papság tekintélyes része még ma is felülről várja az utasításokat, a világkatekizmustól a korszerű misztagógiát, hogy spontánul szembefordul minden nem felülről jövő próbálkozással és kísérletezéssel és így teljességgel megbénítja a szabad cselekvést? Nem az egyéni felelősség elutasítása húzódik-e meg a felülről jövő utasítások várása mögött, ami persze hűséges egyházisággnak álcázza magát, gyáva önállótlanságát pedig engedelmességnek?

Az igazi engedelmesség hiányzik ma leginkább egyházunkból, mert az emberi szabadság aktusa mindig magába zárja az engedelmességet is. Az erkölcsileg cselekvő ugyanis mindig elfogad valami – legalábbis számára – evidenciával rendelkező összefüggést, azaz alárendeli magát az abban jelentkező igazságigénynek. A merő önkényt és tetszést meghaladó gyakorlati-erkölcsi reflexió nélkül egyszerűen nincs szabadság.[14] Engedelmesség nélkül, amely a szeretetből fakadó szolgálat kifejeződése, semmire sem mehet az egyház. "Ti szabadságra vagytok hivatva"– hirdeti Pál, ám nyomban hozzáteszi: "Csak ne éljetek vissza a szabadsággal a test javára, hanem szeretettel szolgáljatok egymásnak" (Gal 5,13). Csak ez a szeretetben megvalósuló engedelmesség váltja meg az embert az egyházban is attól, hogy "emberek rabszolgája" legyen (1Kor 7,23). Jézus egész élete félreérthetetlenül tanúsítja, hogy az engedelmesség vallásos erény, és hogy csak azok találják meg Istent, akik hajlandók az engedelmességben önmaguk fölé emelkedni.

A kérdés másik oldala, hogy az engedelmességgel is vissza lehet élni, mert csak akkor erény, ha hitből és szeretetből fakad, nem pedig kényelemből, félelemből, a döntés kockázatának elutasításából. De az sem erény, ha azért menekül valaki gyermeki engedelmességbe, hogy továbbra is megőrizhesse a gyermekkor kiváltságait. Elutasítja az erkölcsi nagyko-

14 J. Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1974, III. 147. o.

rúságot, hogy ne kelljen vállalnia a szabad választással járó esetleges tévedést, lelkiismeret-furdalást, bűnt. Az engedelmesség erényével leplezi alapvetően amorális magatartását. Jézus szavait – "ha olyanok nem lesztek, mint a gyermek" (Mt 18,3) – sokan aszketikus infantilizmusra kapott parancsként értelmezik, pedig Szent Pál világosan megmagyarázta Jézus szavát: "Testvérek, gondolkodástokban ne legyetek olyanok, mint a gyermek. Csak a gonoszságot illetően legyetek kisdedek, gondolkodástokban azonban felnőttek" (1Kor 14,20).

A keresztény engedelmesség azonban sohasem lehet vak. A betű szerinti engedelmesség is szabotálhatja Jézus akaratát, a II. vatikáni zsinat pedig határozottan elítéli "a vak engedelmességet", mert a parancs senkit sem mentesíthet erkölcsi felelősége alól (*Gaudium et spes*, 79.). Az egyház mindig ismerte saját tekintélyének határát s tisztában volt a törvény belső problematikájával. Azt tanította és tanítja, hogy a törvény akkor erkölcsös, ha önmagában véve tisztességes, ha keresztülvihető és ha hasznos. Mindebből következik, hogy az engedelmesség nemcsak az alárendeltet kötelezi az egyházban, hanem a fölérendeltet is. Kötelessége, hogy keresztülvihető és hasznos törvényeket hozzon, és hogy rendelkezéseiben és utasításaiban tartsa tiszteletben az alárendelt szabadságát – máskülönben nem erkölcsös a törvény. Ha a totalitárius rendszerek alapelve az volt, hogy "minden tilos, ami nincs megengedve", akkor az egyházban ne így legyen. A katolikus egyházfegyelem alapelve kellene hogy legyen: "minden szabad, ami nincs megtiltva". Nem más ez, mint a *Quadragesimo anno* kezdetű enciklika (1931) által kifejtett szubszidiaritás-elv. Maga a szó kisegítést jelent, a fogalom tartalma pedig az, hogy amit az egyén el tud végezni, azt ne vállalja át a közösség, s amire képes a kisebb közösség, azt ne végezze a nagyobb közösség vagy felsőbb tekintély. A tekintélynek vagy nagyobb közösségnek akkor kell segítséget nyújtania, ha a kisebb közösség nem képes már valamilyen feladat ellátására. *XXIII. János* pápa így ír erről:

> "A társadalombölcseletnek ez az elsőrendűen fontos elve, amelyet sem félretenni, sem megváltoztatni nem szabad, továbbra is szilárd és rendületlen: miként helytelen elvonni az egyéntől és nagyobb közösségekre bízni azt, amit az egyéni kezdeményezés és igyekezet megvalósíthat, éppen úgy méltánytalan és az igazságos rend megzavarása lenne magasabb rendű, szélesebb körű testületekre hárítani azokat a feladatokat és szolgálatokat, amelyeket alacsonyabb szinten kisebb testületek is elvégezhetnek" (*Mater et magistra*, 53.).

A szubszidiaritás elvéből következik, hogy az egyházi tekintély sem veheti magára a felelősséget ott, ahol az egyház nagykorú tagjai már abban a helyzetben vannak, hogy tetteikért maguk is tudják vállalni a felelősséget. Az egyházi tekintély elsőrendű feladata, hogy tartsa tiszteletben tagjainak nagykorúságát és szabad felelősségvállalását. Az egyháznak végre el kell jutnia oda, hogy tekintélye gyakorlásában példakép legyen, máskülönben nem teljesíti hivatását a mai világban.

Nem tudom befejezni mondanivalómat, legfeljebb abbahagyni vagy végét szakítani abban a tudatban, hogy még csak szóba sem hozhattam nagyon sok és fontos kérdést. Nem beszélhettem a keresztény szabadság és a liberális szabadságeszmény viszonyáról,[15] sem arról, hogy az egyháznak mindenképpen – veszedelmei ellenére is – igent kell mondania a szabadságtér általános növekedésére:[16] enélkül ugyanis nem lehetséges sem az ember emberiessége, sem a keresztény kereszténysége. Nem feladata az egyháznak, hogy mindenáron, esetleg a szabadság korlátozásának az árán is, megakadályozzon minden objektíven helytelent. Nekünk, kereszténveknek az elsők között kell lennünk, akik a magukévá teszik mások szabadságát, s éppen olyan érzékenyen kell reagálnunk mások szabadságának a korlátozására, mint a magunkéra. Akkor persze jogunk van arra is, hogy megköveteljük a magunk szabadságterét, és elutasítsuk, ha a társadalom csupán a sekrestyében kívánná kijelölni ezt. A keresztény szabadságtérhez hozzátartozik a társadalmi nyilvánosság is. S ha egyszer mi keresztények még mindig sokan vagyunk, s így nem tudjuk elkerülni, és nem is akarjuk, hogy ne igényeljük magunknak a nyilvánosság tekintélyes területét, akkor nem fogadható el a vád, hogy hatalomra törünk, hogy jogtalanul kívánjuk szűkíteni mások szabadságterét.

Bár az emberiségnek történelme során még sohasem volt akkora szabadságtere, mint napjainkban, nem is jelentkezett még soha ekkora agresszivitással a szabadság szükséglete. A teológusnak éppen ezért meg kell kérdeznie, hogy milyennek kell lennünk, ha ellent kívánunk állni a mértéktelen szabadságvágy kísértésének. Csak az lehet felvértezve a szabadságnak a szabadság által való démoni megkísértése ellen, aki ismeri és elfogadja azt a szabadságteret, az Isten országát, amely felülemelkedik a szabadság valamennyi ambivalenciáján. Akinek szabadságát az Isten országába vetett végtelen remény szabadítja fel, az türelemmel tudja elfogadni társadalmi szabadságának a korlátait, anélkül, hogy ez a nyugalom valamiféle meg nem engedhető konzervativizmus legitimációja volna. Az ilyen ember az Istenbe vetett hitével és reményével kerekedik felül a gyakran mindent kicsavaró és elzüllesztő szabadságkísértésen.

---

15 K. Rahner: *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 67. o.
16 *I. m.* 81. o

KATUS LÁSZLÓ

Keresztények és a szabadság – történész szemmel

A kongresszus meghívója, Boór János megfogalmazásában világosan exponálta a problémát:

> "Az evangélium valóban a felszabadító igazság örömhíre", de a történelemben egyfajta "kétértelműség jellemzi nemcsak az egyes híveket, hanem a keresztények gyülekezeteit, sőt magát az anyaszentegyházat is". Egyfelől tény, "hogy a történelem folyamán mindig voltak olyanok, akik tanúsították az Isten képmásának Jézus Krisztusban megnyilvánult szabadságát". De másfelől "Nagy Konstantin óta elhomályosítja, sőt rossz hírbe hozza a szabadság evangéliumát az erőszakos térítés, az emberi lelkiismeretnek Isten nevében ismételten visszatérő gúzsbakötése, az államegyházi rendszer, a végső soron evangéliumi igazságokban gyökerező szabadságtörekvések elnyomása, amelyek aztán szembefordulnak az egyházzal. A történelemben ki indította meg e téren annyiszor az elfojtás és elnyomás lavináját és ördögi körét? Nehéz ma már megállapítani."

A kérdés eldöntésére itt és most a történész sem vállalkozhat, hiszen két évezred kusza eseményhalmazában kell a választ keresnie egy viszonylag rövid előadás keretében. Tény, hogy Nagy Konstantin kora e téren is fordulatot jelent. Az első három évszázadban a kereszténység az emberek belső átalakításával, megtérésével készíthette elő az intézmények és struktúrák átalakulását a krisztusi szabadság szellemében, közvetlenül azonban nem volt módja és hatalma erre. A 4. századtól kezdve, mint uralkodó államvallás már megtehette, sok vonatkozásban meg is tette. De jogos a kérdés, hogy a magukat kereszténynek deklaráló társadalmakban és államokban miért érvényesült olyan fogyatékosan, ellentmondásosan, bűnökkel terhelten a krisztusi szabadság.

Talán azért, mert a kereszténység történeti hordozói "egyszerre igaz és bűnös" emberek, akik kétféle törvény vonzáskörében élnek. Vagy talán azért, mert az evangélium felszabadító üzenete nem társadalmi-politikai szabadságot hirdetett, hanem a törvény, a bűn és halál rabságából való kiszabadulást. Az Újszövetség vallási, üdvtörténeti értelemben használja "a szabadság, szabadulás, szabadítás" szócsaládot, "a bűntől és következményeitől való megváltás" jelentéssel.[1] De a Jézus által a názáreti zsinagógában felolvasott Izajás-idézet arra is utal, hogy ennek a felszabadító üzenet-

1 Léon-Dufour, Xavier: *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975. 338–339. l.; Léon-Dufour, Xavier (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Bp. 1986. 910–917.

nek társadalmi-politikai gyümölcsei is vannak: "Elküldött, hogy...hirdessem a foglyoknak a szabadulást,...hogy felszabadítsam az elnyomottakat" (Lk 4,18). Valóban, ha a sokféle szabadsághiány a bűn következménye, akkor vajon a bűntől való szabadulás, a belső megtérés nem eredményezi-e szükségképpen mindenféle társadalmi-politikai szolgaság, kiszolgáltatottság, elnyomás megszűnését, a struktúrák és intézmények átalakulását is? Az emberek belső szabadsága nem termi-e meg a külső szabadságot is? Úgy tűnik, hogy igen, de erre is érvényes a portugál közmondás, amelyet Claudel a Selyemcipő mottójául választott: "Deus escreve direito por linhas tortas" – "Isten egyenesen ír görbe vonalakkal", vagy ahogy ezt Szent Ágoston tömören kifejezi: "etiam peccata".

A keresztények és a szabadság viszonyának alakulását három problémakör köré csoportosítva szeretném vizsgálni:

1. Mennyiben járult hozzá a kereszténység az emberi szabadságjogok és az európai szabadságeszmény elvi megfogalmazásához és gyakorlati megvalósulásához.
2. Az egyház szabadsága (állam és egyház viszonyának alakulása).
3. Szabadság az egyházban; a lelkiismereti és vallásszabadság kérdése.

Ha keresztényekről, kereszténységről beszélünk, akkor célszerű megkülönböztetést tenni aszerint, hogy a cselekvő alanyok egyes emberek, csoportok, akik mint keresztények gondolkodnak és cselekszenek, vagy az egyháznak, mint látható intézménynek a "hivatalos" megnyilatkozásairól van-e szó. A legtöbb esetben igen széles időbeli szakadék mutatkozott az elvek megfogalmazása és azok gyakorlatba való átültetése között. Másfelől az egyes keresztények vagy csoportok általában időben messze megelőzték a "hivatalos" egyházat a társadalmi és politikai szabadságok igenlése terén.

A keresztények és a személyes szabadság

A keresztény magatartás kétértelműsége az emberi szabadság kérdésében legjobban talán a rabszolgaság esetén mutatható be. A kereszténység azt hirdette, hogy Isten előtt minden ember egyenlő. "Nincs többé rabszolga vagy szabad, mert mindannyian eggyé lettek Jézus Krisztusban" (Gal 3,28). Ebből az elvi tételből azonban nem vonták le azt a gyakorlati következtetést, hogy a rabszolgaságot, mint az emberi természettel és méltósággal ellentétes intézményt meg kell szüntetni. Szent Pál azt is többször leírta, hogy mindenki maradjon meg eredeti állapotában, a rabszolgák engedelmeskedjenek gazdáiknak, s olyan odaadással szolgáljanak, mintha Krisztusnak szolgálnának (Ef 6,6–8). A gazdákat felhívja, hogy tekintsék testvérnek a keresztény rabszolgát, s adják meg neki, ami jogos és méltányos. Pál úgy vélte, hogy a keresztény közösségben ezek a jogi, állapotbeli különbségek elvesztik jelentőségüket, hiszen mindenki meg van híva a szabadságra, amelyet Krisztus szerzett meg az embereknek. A társadalmi

probléma megoldását az egyéni megtéréstől várta, az intézmény megváltoztatására nem gondolt, nem is gondolhatott, hiszen a keresztények hatalom nélküli elenyésző kisebbség voltak a birodalomban.

Ez az álláspont akkor sem változott, amikor a kereszténység államvallássá lett, s módjában lett volna a társadalmi intézményeket hozzáigazítani a keresztény elvekhez. "Krisztus nem tette szabaddá a rabszolgákat, hanem rossz rabszolgákból jó – azaz engedelmes – rabszolgákká változtatta őket" – írta Szent Ágoston.[2] S csaknem egy évezreden át még számtalanszor leírják, hogy a szolgaság az eredeti bűn következménye, s az Isten rendelte állapoton változtatni akarni bűnös törekvés. Minden ember elvi egyenlőségét a skolasztikusok is hirdetik, de a szolgai státust elfogadják. "Az ember szolgai állapotának nem természetes, hanem gyakorlati hasznossági oka van" – írja Aquinói Szent Tamás. "A szolgaság a testre vonatkozik, s nem a lélekre, amely szabad marad."[3] A szolgaság nem érinti az embernek az élet fenntartásával és továbbadásával kapcsolatos természetes jogait. A kánonjog is elismerte a rabszolgák házasságát a szabadokéval egyenértékűnek.

Az ellentmondásos, kettős magatartás példáival évszázadokon át bőven találkozunk. Az egyik oldalon: az egyházatyák javasolják a felszabadítást, üdvös cselekedetnek tartván azt, s a jámbor hívők tömegével szabadítják fel rabszolgáikat vallási buzgalomból. A másik oldalon: zsinati határozatok tiltják a felszabadítást az egyházi birtokokon, s egyházi személyek, bencés kolostorok is bőven tartanak rabszolgákat. A 11. században, a cölibátusért vívott reformküzdelmek idején, a házas papok feleségeit rabszolgának adják el, gyermekeik sem kerülhetnek a szabadok sorába, s ugyanez a sors vár a 12. században az eretnekekre is. A rabszolgaság a keresztény Európa centrumában a 10., perifériáján a 13. századig mindennapi jelenség. Igaz, hogy a rabszolgák száma erősen csökken, s helyzetük sem hasonlítható már az ókoriakéhoz. A középkori rabszolgák zöme "servus casatus", akinek családja, háza, telke van, amelyen önállóan gazdálkodik. Csak a súlyosabb földesúri terhek s a korlátozott jogképesség jelzik a szolgai státust. A "servus" szó lassanként 'jobbágy' jelentést vesz fel. A rabszolgaság fokozatos megszűnését a középkori keresztény társadalomban elsősorban a gazdasági-technikai fejlődés eredményezte.

A 13. század után már nincs keresztény rabszolga Európában, de nem keresztény, főleg mohamedán rabszolgákat továbbra is tartanak a Földközi-tenger partvidékén, egyháziak is. A 15. században még pápai bulla engedélyezi a portugáloknak, hogy nem keresztény foglyaikat, elsősorban az afrikai négereket, rabszolgává tegyék.

---

2 Aurelius Augustinus: *Enarrationes in Psalmos 124,7.* A rabszolgaság és a kereszténység viszonyára ld. Sigfried Schulz: *Felszabadította-e Krisztus a rabszolgákat?* Mérleg 10. 1974. 27–39. l. és Benno M. Biermann: *A rabszolgaság társadalomtörténeti szempontból*, U.o. 39–43. l.

3 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* II 2, 57,3 ad 2, és II 2, 104,6 ad 1.

A kereszténység tehát másfél évezreden keresztül uraik egyéni lelkiismeretére bízta a rabszolgák sorsát, az intézmény megszüntetését nem szorgalmazta. Csak a 16. században került sor a rabszolgaság egyértelmű elítélésére és tilalmára. III. Pál pápa 1537-ben kimondta, hogy az indiánoknak és más népeknek joguk van a szabadsághoz és a tulajdonhoz, akkor is, ha nem keresztények, s ezektől nem foszthatók meg. Ugyanekkor olyan neves jogtudós, mint Hugo Grotius még jogosnak tartotta a fegyverrel legyőzött ellenség rabszolgasorba való taszítását. Ettől kezdve minden században találkozunk a rabszolgaságot elítélő pápai megnyilatkozásokkal, amelyekhez a 17. századtól – főleg amerikai – protestáns állásfoglalások is csatlakoznak. De az újkor rabszolga-kereskedői és amerikai rabszolga-ültetvényesei is keresztényeknek nevezték magukat, s a világi államhatalom csak a 19. században tiltotta meg mind a rabszolgák tartását, mind a velük való kereskedelmet.

S talán azt is érdemes itt megemlíteni, hogy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának az ENSZ közgyűlése által történt elfogadását évekkel megelőzte XII. Pius pápa üzenete 1942 karácsonyán, amelyben nyomatékosan síkraszállt minden "emberi személy alapvető jogainak tiszteletben tartása és gyakorlati megvalósítása mellett".

A keresztények és a társadalmi-politikai szabadság

Ha az egyéni szabadság szférájából áttérünk a társadalmi és politikai szabadság témakörére, akkor megállapíthatjuk, hogy ezen a téren Európában, éppen a kereszténység hatására, olyan elvek, intézmények és struktúrák alakultak ki, amelyek követendő mintául szolgáltak az egész emberiség számára. A politológus Bibó István írja erről:

> "A szabadságjogoknak az európai rendszere úgy minősíthető, mint a nyugati kultúrkör egyik legvitánkívülibb, egyik legtartósabb, egyik leghitelesebb, leghumánusabb nagy teljesítménye, amelynek végső gyökerei abban a társadalomszervező munkában gyökereznek, amelyet a kereszténység Nyugat-Európában elindított... A szabadságjogoknak ez a rendszere talán az egyetlen komolyan sikeres megvalósulási formája a kereszténység erőszakmentességet hirdető erkölcsi programjának. A történelem nem ismer még egy ilyen rendszert, amelyik a politika világát és ezen keresztül az egész társadalom életét ilyen mértékben megszabadította a felsőség és a másik ember erőszakától való állandó félelemtől, amelyik ilyen mértékben lehetővé tette volna a népnek, hogy a döntő pillanatban a kedvére nem való politikai hatalmasokól megszabaduljon... Ami a keresztény mondanivalóból az emberi közösség helyes szervezése számára oly jelentős, az a nyugati kereszténységben aktualizálódott... Mindez a hatalomnak egy olyan mértékű erkölcsi átitatódását eredményezte, ami mondhatjuk, hogy már az európai társadalomfejlődés középkori szakaszában is nagyobb volt annál, mint amennyit bármelyik más kísérlet a világban el tudott érni a hatalomgyakorlás moralizálása terén." S ez elsősorban "a klerikus elemnek s a papságnak a világtörténelemben talán egyedülálló társadalomszervező

szerepe" révén következett be. "A társadalomszervező papság megpróbálta a társadalom legkülönbözőbb viszonylatait a hivatásszerűség, a kölcsönösség valamiféle elemeivel átitatni... Úgy, hogy a legalacsonyabb rendűek számára is az emberi önbecsülésnek valamiféle formája létezzék."[4]

Szücs Jenő, ezt úgy fogalmazza, hogy a középkori keresztény társadalomszerveződés legjellemzőbb jegye "az alárendeltségben is megőrzött emberi méltóság", amely "a politikai viszonylatok konstitutív eleme" is volt.[5]

A politológus értékeléséhez a történész hozzátehetné a történeti tények egész sorát. Utalhat arra, hogy a függőségi kapcsolatokra – földesúr és jobbágy, hűbérúr és vazallus viszonyára – is jellemző volt a kölcsönösség, a szerződésszerűség, ahol az alárendelt félnek is voltak szilárd jogai. De a vertikális, függőségi kapcsolatok mellett a 11. századtól, vagyis a keresztény középkor kiteljesedése idején, egyre inkább előtérbe nyomult a horizontális irányú társadalmi szerveződés: tömegesen alakultak ki az azonos helyzetű, érdekű és jogállású embercsoportok autonóm közösségei, területi vagy szakmai alapon szerveződve: faluközösség, plébánia, városi communa, városnegyed, kereskedőgilde, kézműves céh, a tanárok és diákok "egyeteme" stb., vagyis a különféle fraternitasok, communitasok, universitasok színes világa, ahol e "felsőbb engedély nélkül" szerveződött közösségek maguk intézték saját ügyeiket a "quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet" elve alapján. Minden ilyen kis közösségnek, amelynek tagjai egyenjogúak voltak, megvoltak a maga "szabadságai", meghatározott jogai és kötelességei. Érvényesült tehát a keresztény szabadságfogalom két lényeges eleme: a szolidaritás és a szubszidiaritás. Az államhatalom nem telepedett rá a társadalomra, hanem érvényesülni hagyta annak önszerveződését. A nagyobb, átfogóbb politikai keret a szabadság kis autonóm köreire épült, azokat fogta össze és integrálta. Ebben a struktúrában az egyén nemcsak egy felsőbb hatalom alattvalója, hanem valamely autonóm közösség teljes jogú tagja, polgára is.

A politikai gondolkodás történetének jeles kutatója, Walter Ullmann rámutat arra, hogy a középkorban – a 11. és a 14. század között – gyökeres változás történt az európai politikai gondolkodásban, a hatalomgyakorlás formáiban és elveiben: a teokráciát felváltotta a népfelség elve.

> A politikai gondolkodás történetében a kormányzat, a jog és a törvényalkotás két alapkoncepciója figyelhető meg. Az egyik felülről lefelé halad, vagyis a törvényhozó és kormányzó hatalmat minden szinten a felette lévő szintről eredezteti. Minden hatalomgyakorló a felette lévő szintnek felelős. A fejedelem "Isten kegyelméből" uralkodik, s csak Istennek tartozik szám-

4 Bibó István: *Az európai társadalomfejlődás értelme*. In: *Válogatott tanulmányok*. Harmadik kötet, 1971–1979. Budapest 1986. 22–31.l.

5 Szücs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest 1983. 30–31.l.

adással. A törvény az uralkodó akarata, a nép alattvaló, aki a jogokat a fejedelemtől vagy a földesúrtól kegyként, engedményként, privilégiumként kapja. A másik koncepció alulról halad felfelé: minden hatalom és jog forrása a nép, a törvény a nép akarata, az uralkodó a nép megbízásából gyakorolja hatalmát, annak felelős. Az alattvalóból polgár lesz, a hatalomgyakorlás tárgyából annak alanya, aki az uralkodót választott képviselői útján ellenőrizheti, a zsarnoknak jogosan ellenállhat, hatalmától megfoszthatja. Ez újdonság a keresztény politikai gondolkodásban, mert a római jogban a hatalomátruházás egyszeri aktus, nem vonható vissza, a fejedelem szabadon rendelkezik vele.[6]

A politikai gondolkodásnak, a hatalom és a jog szemléletének, legitimációjának ez a kopernikuszi fordulata teljességgel a kereszténységen belül ment végbe. Az új koncepció egyes alapelvei már a 11. század második felében, az invesztitúraharc során megfogalmazódtak, de részletes kidolgozását és kifejtését a 13–14. századi skolasztikus "politikai teológia" adta, elsősorban Aquinói Szent Tamás.

Szent Tamás a természetjogra alapozza politikai elméletét. Szerinte a nép "szabad sokaság, amely törvényt alkothat a maga számára". Az állam a természet terméke, tökéletes társadalom, célja az emberek földi jólétének biztosítása. Ideális államformának az alkotmányos monarchiát tekinti, amelyben az egész népet illeti meg a törvényhozás és a fejedelem választásának joga, "ezt isteni törvény rendelte így". A fejedelem hatalma korlátozott, mert a nép megbízásából a köz javára gyakorolja azt. A zsarnoki uralom erőszakkal is megdönthető, s ez nem tekinthető lázadásnak.[7] (Érdekes ezzel szembeállítani azokat a 19. századi "hivatalos" egyházi megnyilatkozásokat, amelyek elítélik a lengyel és az ír nép felkeléseit az idegen elnyomók ellen.)

Dante egyetért Szent Tamással abban, hogy az állam célja a polgárok jóléte. "Az emberi nem pedig akkor él legjobban, amidőn leginkább szabad... Ez a szabadságunk a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta." A kormányzás szolgálat, "ministerium", az uralkodó pedig "mindenki szolgája".[8]

A 14. század nagy ferences gondolkodója, a "via moderna", a keresztény gondolkodás "modern útjának" úttörője, Ockham Vilmos kifejti, hogy az uralkodó hatalmát az egyes emberek szabadsága és a közjó korlátozza. Az emberi szabadság a teremtés rendjében megelőzi az államot,

6 Ullmann, Walter: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961. 19–26.

7 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* II 1, 97,3 ad 3. és II 1, 95,1. Aquinói Szent Tamás "politikai teológiáját" a Summa Theologica-n kívül főleg Arisztotelész Politika-jához írt kommentárjaiban és *De regimine principum* c. munkájában fejtette ki.

8 Dante; *Az egyeduralom.* (Monarchia). I. 12. Dante összes művei. Bp. 1962. 415–416.

amely úgy jött létre, hogy a nép az őt megillető hatalmat átruházta a fejedelemre.[9]

Szent Tamás politikai elméletét a késő skolasztika, elsősorban a salamancai iskola, s annak vezéralakja, Francisco Suárez fejleszti tovább, alaposabban kidolgozva a politikai demokrácia irányába mutató elemeket (pl. a szerződéselméletet), s közvetíti a modern politikai gondolkodás felé.[10]

Ez a politikai elmélet a 13–14. században kialakuló rendiség intézményeiben valósult meg, természetesen tökéletlenül. A "nép" fogalmába a gyakorlatban csak a politikai jogokkal rendelkező társadalmi rétegek – klérus, nemesség, polgárság – viszonylag szűk csoportját értették bele, bár voltak európai országok, ahol a parasztság is helyet kapott a rendek sorában.

Igazi jelentőségét azonban az adja, hogy ebben a 11–14. századi keresztény gondolkodásban kialakult, s az evangéliumi elveken alapuló politikai elméletben gyökerezik a modern európai politikai szervezet, a képviseleti demokrácia. E keresztény eszmei háttér nélkül nem történhetett volna meg az alapvető emberi jogok kodifikálása sem.

Az egyház szabadsága – az állam szabadsága

Ha az egyház szabadságáról beszélünk, akkor elsősorban a vallási és a politikai közösség, az egyház és az állam, a lelki és a világi hatalom viszonyára gondolunk. Arra, hogy az egyház, a vallási szféra ne legyen alárendelve a világi hatalomnak. A politikai szabadságfogalom kialakulásának is egyik fontos feltétele volt a "spiritualia" és a "temporalia", azaz a lelki és a világi hatalom szétválasztása, vagy legalábbis hatáskörüknek, sajátos feladataiknak elvi elhatárolása, megkülönböztetése.

Izraelben a vallási közösség teljesen azonos volt a népi és a politikai közösséggel. Jézus azonban nem vállalta a politikai Messiás szerepét, nem alapított földi országot. Az általa alapított vallási közösség egyetemes, tehát nem kötődik egy meghatározott politikai kerethez vagy néphez. "Az ember felszabadításának egyik alapvető tényezője épp egy olyan új társaságnak (ti. az egyháznak) a fennállása, amely nem esik egybe az állammal" – állapítja meg Ratzinger bíboros.[11] A II. vatikáni zsinat is kimondja, hogy "feladatánál és illetékességénél fogva az egyház semmiképpen sem

9 Ockham, William: *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*, 1342 (Hrsg. von R. Scholz, Leipzig 1944.) és *De imperatorum et pontificum potestate*, 1347 (R. Scholz: *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs von Bayern*, Rom 1914. II. 453–480.).

10 Suárez, Francisco: *Tractatus de legibus*, Coimbra 1612; *Defensio fidei catholicae*, Coimbra 1613. Suárez politikai elméletéről ld. Reijo Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinki 1963.

11 Ratzinger, Joseph: *Szabadság és felszabadítás*, Mérleg 27. 1987/3. sz. 231.l.

elegyedik a politikai közösséggel. Nem is kötődik semmilyen politikai rendszerhez" (Gaudium et spes 76.).

A keresztény vallás elterjedése, az egyház intézményrendszerének kialakulása azonban egy nagy világbirodalom keretében ment végbe. A konstantini fordulatot követően a 4. sz. végén a kereszténység e birodalom kizárólagos államvallásává lett. Egyház és állam szorosan összekapcsolódott, a római császárság keresztény császársággá alakult át. Ezzel a kereszténység lényegében visszatért az ószövetségi modellhez. A papság állami funkciókat is ellátott (ez kényszerűség volt, mivel a népvándorlás után évszázadokig képzettségénél fogva csak a klérus volt alkalmas ilyen feladatok betöltésére). A világi hatalom pedig minduntalan beleszólt a vallás ügyeibe. Kialakult az a rendszer, amelyet cezaropapizmusnak neveznek, amelyben az uralkodó az egyház tényleges feje, aki egyházfegyelmi, teológiai kérdésekben is dönt, zsinatokat hív össze, dogmákat hirdet ki. Ez a rendszer a keleti egyházban szinte a 20. századig fennmaradt. Nyugatot is egy évezreden át kísértette a minden kereszténytyt összefogó politikai-hatalmi keret, az univerzális keresztény birodalom utópiája. A valóságban – szerencsére – sohasem valósult meg. Nagy Károly jutott e célhoz legközelebb, a német-római császároknál inkább csak elvi igény maradt az egész keresztény világ feletti uralom.

A 4. századtól kezdve egy évezreden át folyt a vita arról, hogy ki az úr a keresztény közösségben, kié az elsőség, ki Krisztus valódi helytartója: a császár vagy a római püspök, akit a 7. század óta pápának neveznek. Mindkettő a főhatalomra törekedett, maga alá akarta gyűrni a másikat. A gyakorlatban ez többnyire a világi hatalomnak sikerült, s az egyház és a klérus a korai középkor századaiban fokozatosan teljesen beintegrálódott a világi hatalmi struktúrába. A kinevezés és beiktatás jogát ténylegesen a világi hatalom gyakorolta a falusi paptól kezdve a püspökökön és apátokon át egészen a pápáig, s a nagy hűbéres dinasztiák a maguk családi birtokának tekintették az egyházi tisztségeket.

A pápaság elméletben mindig magának igényelte a keresztény közösség feletti legfőbb hatalom teljességét. A kora középkori teokratikus államszemléletben a királyi hatalom Istentől származik ugyan, de nem közvetlenül, hanem az egyház közvetítésével. A király feladata nemcsak az igazságos kormányzás, "az igazságos törvények és szokások megtartása", hanem "az igaz hit és Isten szent egyháza védelme" is. A pápa, aki a császárt koronázza, a püspökök, akik a királyt felkenik, Isten előtt felelősek a világi hatalomért is, ezért joguk és kötelességük azt ellenőrizni. VII. Gergely leszögezte, hogy a pápának jogában áll a császárokat letenni. VIII. Bonifác pedig kimondta, hogy a pápa nemcsak a lelki dolgokban rendelkezik teljhatalommal, hanem – a bűn miatt – a világi ügyekben is.

Közben a 11–12. században az ún. gregorián reform végrehajtja a nagy elvi szétválasztást, ami döntő a nyugati keresztény világ további története szempontjából. Akadt modern történész, aki Európa három nagy forradalma közül ezt tartja az elsőnek. A jeles angol történész, Southern szerint:

"ha összehasonlítjuk VII. Gergely egyházpolitikai programját más nagy akcióprogramokkal, a Magna Chartával, a Bill of Rightsszal, az amerikai alkotmánnyal, a Kommunista Kiáltvánnyal, arra kell gondolnunk, hogy e dokumentumok közül csak a legutolsónak volt ilyen nagy és mindenre kiterjedő hatása sok nemzet mindennapi életére."[12]

A gregorián reform történelmi jelentőségét az adja, hogy mindkét fél számára egyaránt lehetővé tette saját szabadságának kivívását. Elindított egy olyan sok évszázados érlelődési folyamatot, amelynek végén a II. vatikáni zsinat egyértelműen leszögezhette azt az elvet, amelyet a 13–14. századi keresztény gondolkodók már sokoldalúan kifejtettek:

"a politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van. Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen" (Gaudium et spes 76.).

A gregorián reform nemcsak az "egyház szabadságát", a világi hatalom gyámsága alóli felszabadulását vívta ki, hanem az államot is kibontotta a kora középkori teokrácia vallási burkából, a világi hatalmat megfosztotta szakrális jellegétől, s ezzel megnyitotta az utat a politikai szféra autonóm fejlődése számára.

A vallási és a politikai közösség, a lelki és a világi hatalom szétválasztása, sajátos feladatkörének elhatárolása elméletben megtörtént, s ez akkor is nagy dolog, ha a továbbiakban még sokáig egyik fél sem mondott le a másik feletti hegemóniáról. A pápaság világuralmi ambíciói ugyan a 14. században lassan elenyésztek, az akkoriban kialakuló nemzeti államok és dinasztiák viszont az újkorban is igyekeztek minél szorosabb ellenőrzésük, sőt irányításuk alá vonni a vallási közösségeket s kiépíteni a maguk nemzeti vagy államegyházát. A reformáció különösen kedvezett az ilyen törekvéseknek, amelyek a 17–18. században a katolikus országokban is megerősödtek. Elegendő csak olyan közismert jelenségekre utalnunk, mint a gallikanizmus, a febronianizmus vagy a Habsburg-monarchiában a jozefinizmus, a 20. századról nem is beszélve. Így állt elő némely országban az a paradox helyzet, hogy a kiváltságolt államegyház hívei, akiknek mozgásterét az állami ellenőrzés és beavatkozás igen leszűkítette, irigykedve nézték a többi felekezet viszonylagos szabadságát. Magyarországról írta Eötvös József az 1860-as években, hogy míg a protestánsok és görögkeletiek 1790 óta "iskolai és egyházi ügyeikben a legnagyobb fokú autonómiát élvezik, addig a katolikus egyház az állam gyámsága alatt áll"[13]. Az "egyház szabadsága", amelyet a 11. századi reformmozgalom célul tűzött ki, néhol még napjainkban is időszerű jelszó.

---

12 Southern, R.W.: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*, Bp. 1987. 121. l.

13 Eötvös József levele Charles de Montalembert grófnak, 1867 május 22. Eötvös József: *Levelek*, Bp. 1976. 485. l.

Szabadság az egyházban

Sajátos jelensége a középkori egyháztörténetnek, hogy amilyen mértékben a gregorián reform kivívta az egyház szabadságát a világi hatalommal szemben, oly mértékben csökkent, korlátozódott a szabadság az egyházon belül. VII. Gergely óta szembetűnően fokozódott a római katolikus egyházon belüli hatalmi centralizáció, a püspöki jogkörök szűkítése, a fontosabb ügyeknek a központi hivatalok döntési körébe vonása, az egyházkormányzat bürokratizálódása, a szubszidiaritás elvének figyelmen kívül hagyása. Mindez együtt járt a fokozódó klerikalizálódással, a klérus és a laikusok éles szétválasztásával Isten népén belül. Az egyház fogalma egyre inkább a klérusra szűkült, a "libertas ecclesiae" a klérus szabadságát, kiváltságainak védelmét jelentette.

A 3. század elejéről való Traditio Apostolica még azt mondja, hogy "azt szenteljék fel püspökké, akit az egész nép választott".[14] I. Coelestin pápa 428-ban leszögezi, hogy "nullus invitis detur episcopus", azaz egyetlen közösségnek se adjanak akarata ellenére püspököt.[15] Ezt a 6. századi zsinatok is többször megismétlik. A 11. századra viszont nemcsak a laikusok, hanem az alsóbb klérus tagjai is teljesen kiszorultak a püspökök választásából.

Ezzel a tendenciával fordult szembe a 14–15. században a zsinati mozgalom. A 13. és 14. században kidolgozott politikai elméletet az egyházra is alkalmazták.

> Ockham Vilmos szerint az egyházban sincs korlátlan hatalom, ott is érvényesülnie kell az egyes hívők szabadságának. A pápa hatalmát Krisztustól kapta, de az még lelkiekben sem korlátlan. Nem parancsolhat mindent, csak ami okvetlenül szükséges, mert különben az evangélium törvénye a szolgaság törvénye lenne. A pápai hatalom nem uralkodói hatalom (dominativus), hanem szolgáló hatalom (ministrativus). A pápa felett áll az egyetemes egyház, az ecclesia universalis.[16]

Ezt a gondolatot vezetik tovább a zsinati mozgalom teoretikusai. A hatalom teljességét az egyházban a "populus christianus" birtokolja, ennek képviseleti szerve az egyetemes zsinat, amely mint az egyetemes egyház képviselője, a pápa felett áll. Az egyetemes zsinatnak különösen az egyház válságos időszakaiban van kitüntetett szerepe, amikor szükség esetén a pápa felett is ítélkezhet, megfoszthatja őt hatalmától. Ilyen válsághelyzet állott be az egyházban a nagy skizma idején, a 15. század elején, amikor egyszerre hárman is igényt tartottak a pápai trónra. A Zsigmond császár által ekkor összehívott konstanzi zsinat 1415-ben a "Haec

---

14 *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, Ókeresztény írók 5. Bp. 1983. 83.1.

15. Migne: *Patrologia latina* 50. col. 434.

16. Ld. a 9. jegyzetet. Ockham állam- és egyházfelfogására ld. Erwin Iserloh: *Kirchenbegriff und Staatsidee in der Polemik des 14. Jahrhunderts*. In: Hubert Jedin (Hrsg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2. Freiburg–Basel–Wien 1985. 448–453. l.

Sancta Synodus" kezdetű dekrétumban ünnepélyesen leszögezte, hogy az egyetemes zsinat az egész egyházat képviseli, s hatalmát közvetlenül Krisztustól nyerte. Ezért a pápa is köteles a zsinatnak engedelmeskedni. A zsinat feladata a válságba jutott egyház reformja.

A zsinati mozgalom végül is vereséget szenvedett. Nem tudta keresztülvinni az egyház megújítását a főben és a tagokban. A centralizmus az egyházban a reformáció visszahatásaként a 16. és 17. században tovább erősödött.

A zsinati eszme az újkorban is fel-fellobbant. Franciaországban, a gallikanizmus virágkorában, a 17. században a Sorbonne teológusai nyilatkoztak mellette, majd 1682-ben a francia papság országos gyűlése deklarálta, hogy a konstanzi zsinat határozatait érvényesnek tekinti.

A német katolikus egyházban a 18. században kibontakozott episzkopalista mozgalom lándzsát tört "a német egyházak szabadsága mellett", s a püspökök jogkörét kívánta kiszélesíteni a túlzottnak tartott pápai joghatóság korlátozásával. A mozgalom történeti-eszmei megalapozását Hontheim trieri püspök adta Febronius álnéven 1763-ban kiadott könyvében (Az egyház helyzetéről és a római püspök törvényes hatalmáról), amelyben azt javasolja, hogy az egyház térjen vissza ősi alkotmányához. Krisztus ugyanis a kormányzói hatalmat az egész egyházra bízta, amelynek nevében a püspökök gyakorolják azt. A pápai kúria a történelem folyamán az eredeti püspöki jogkör jelentős részét magához vonta, ezeket az elbitorolt jogokat vissza kell adni a püspököknek.

Míg a 17. és 18. században főleg a püspökök kívántak maguknak nagyobb szabadságot, s igyekeztek visszaszerezni a történelem folyamán elvesztett eredeti jogkörüket, addig a 20. század első felében elsősorban a teológusok vívtak harcot a tudományos kutatás szabadságáért az egyházban.

Ennek egyik drámai mozzanata volt a század elején az ún. modernista válság. Mignot, a franciaországi Albi érseke ekkor írta az alábbi sorokat:

> "Mennyi rágalom, sértés, meghurcolása az egyházhoz hű embereknek. Emberek, akik azt hiszik magukról, hogy az ortodoxia monopóliumával rendelkeznek, s mindenkit eretneknek tartanak, aki nem úgy gondolkodik, mint ők. Ma nem elégednek meg azzal, hogy megmondják, hogy mit kell és mit nem kell hinni, azt is meg kell mondani, hogyan kell gondolkodni." [17]

Szabó Ferenc így értékeli a modernista válság hatását:

> "X. Pius elítélte az újítók főbb tételeit. Ezzel megtörte a mozgalmat, határozottan megakadályozta az eretnekségbe hajló szárny kibontakozását. De ugyanakkor egy jó időre megbénította azt az egészséges új gondolkodást

17 Christophe, Paul: *L'Église dans l'histoire des hommes du XVe siècle á nos jours. Limoges* 1983. 458. l.

is, amely a keresztény üzenet korszerűsítésére törekedett... Az »integrizmus« kihasználta az 1910-es évek fojtott szellemi légkörét: gyanúsítások, félremagyarázások, meddő polémiák... Szinte minden eredeti gondolkodót valamiképpen »rossz hírbe« hoztak...A Tanítóhivatal figyelmeztetése a modernizmus veszélyével kapcsolatban jórészt indokolt volt, de a túlzásokra való ellenhatás sok káros következménnyel is járt: megbénította a kutatást, a szellemi megújulást."[18]

Az 1930-as és 40-es években kibontakozó teológiai megújulás lendületét – amely a zsinatot készítette elő – törte meg 1950-ben XII. Pius pápa "Humani generis" kezdetű körlevele, amelynek nyomán több kiemelkedő teológust – későbbi zsinati szakértőket – tiltottak el a tanítástól, s cenzúrázták írásaikat.

A II. vatikáni zsinat áttörést hozott ezen a téren is. Hogy ennek jelentőségét megértsük, elég a zsinatnak az egyházról, a püspökök lelkipásztori hivatásáról, a világi hívek feladatairól szóló dokumentumait egybevetni korábbi hivatalos egyházi megnyilatkozásokkal, nem is beszélve olyan fontos állásfoglalásokról, mint a vallásszabadságról szóló nyilatkozat, valamint az egyház és a mai világ viszonyát tárgyaló "Gaudium et spes".

X. Pius pápa 1906-ban kiadott "Vehementer nos" kezdetű enciklikájában olvassuk:

> "Az egyház lényegénél fogva egyenlőtlenségen alapuló társaság, azaz olyan társaság amely a személyek kétféle kategóriáját foglalja magában, a pásztorokat és a nyájat... Ezek a kategóriák annyira különböznek egymástól, hogy csak a pásztori testületben van meg egyedül a szükséges jog és hatalom, hogy valamennyi tagot a társaság célja felé irányítson és vezessen. Ami a sokaságot illeti, annak nincs más dolga, mint hagyni magát vezetni, s engedelmes nyájként követni pásztorait."[19]

A Lumen Gentium, az egyházról szóló zsinati dokumentum viszont így nyilatkozik ezekről a kérdésekről:

> "A hívők egyetemes papsága és a szolgáló, azaz hierarchikus papság egymáshoz van rendelve, jóllehet a lényegben különbözik egymástól, mert egyikük is, másikuk is a maga külön módján részesedik Krisztus egyetlen papságában... Mindaz, amit ez a konstitúció az Isten népéről tanított, egyformán érvényes a világiakra, a szerzetesekre és a klérusra... Egy tehát az Isten választott népe... Egyenlő a tagok méltósága... Teljesen egyenlő mindnyájuk méltósága és tevékenysége minden hívő közös feladatában: Krisztus teste építésében. Az a különbözőség ugyanis, amelyet az Úr hozott létre a felszentelt szolgák és az Isten népének többi tagja között, egymásrautaltsággal jár együtt, minthogy a pásztorokat és a többi hívőt szük-

18 Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás. Kereszténység és modernség*, Róma 1991. 48–49. l.
19 Christophe i. m. 459. l.

ségszerű kölcsönösség fűzi össze... Krisztus elrendelte, hogy ők is tanúi legyenek, és őket is felruházta a hit érzékével és a beszéd adományával... Tudásukhoz, illetékességükhöz és rátermettségükhöz mérten szabadságukban áll, sőt olykor kötelességük is, hogy véleményt nyilvánítsanak az egyház javát illető dolgokban." (Lumen Gentium 10., 30., 32., 35., 37.)

Lelkiismereti szabadság, vallásszabadság

Ez a probléma több mint egy évezreden át szoros kapcsolatban állt állam és egyház viszonyával, a kereszténység államvallás jellegével. Midőn I. Theodosius császár 380-ban a kereszténységet a Római Birodalom kötelező államvallásává tette, a keresztény vallást el nem fogadókat "eszteleneknek és őrülteknek" nyilvánította, s állami büntetést helyezett számukra kilátásba.[20] A beígért büntetések hamarosan konkrét formákat öltöttek: a 438-ból való Codex Theodosianus már 68 császári edictumot tartalmaz az "eretnekek" ellen, akiket pénzbírsággal, vagyonelkobzással, hivatalvesztéssel, sőt halállal is büntettek.

Ettől kezdve évszázadokon át folyik a vita, hogy a keresztény hit terjesztésében, továbbadásában szabad-e fizikai kényszert, erőszakot alkalmazni, vagy csak a meggyőzés eszközeivel szabad élni. Mindkét álláspont hívei bibliai idézetekkel próbálták alátámasztani álláspontjukat. Az erőszak hívei az ünnepi lakomáról szóló példabeszédre hivatkoztak, amelyben a házigazda, miután a meghívottak visszautasították a meghívást, az országutakról és a sövények mellől kényszerítette szolgáival bejönni az ott találtakat. Úgy vélték, hogy a Lukácsnál (14,23) található "compelle intrare" kifejezés felhatalmazást ad a pogányoknak és a tévelygőknek az egyházba való erőszakos beterelésére. Az eredeti szövegben szereplő görög "anagkadzo" ige azonban nem okvetlenül fizikai kényszerítést jelent, hanem "érveléssel meggyőz, rávesz" értelme is lehet, a példabeszéd Máténál található változatában pedig szó sincs semmiféle kényszerítésről, hanem "meghívásról", "összegyűjtésről" (22,9–10). A türelmes magatartás hívei viszont elsősorban a búzáról és a konkolyról szóló példabeszédre (Mt 13,24–30) hivatkoztak: "Hagyjátok, hadd nőjön mind a kettő az aratásig". De gyakran utaltak Gamaliel rabbi szavaira is (ApCsel 5, 35–39).

Az első keresztény századok írói elítélték a fizikai erőszakot az eretnekekkel szemben. A 4–5. századtól egyesek már szükségesnek tartják a testi fenyítést vagy a száműzetést, de a halálbüntetést elvetik. Ez utóbbit az államhatalom kezdte alkalmazni a manicheusok és a donatisták ellen. Ezt jogilag azzal indokolták, hogy az eretnekség felségsértés, mert a császárok magukat tekintették a keresztény egyház fejének.

---

20 Szántó Konrád: *A katolikus egyház története. III. kötet. Az egyháztörténet forrásai*, Bp. 1987. 152. l.

Midőn a 4. sz. végén Priscillianus avilai püspököt egy zsinat elítélte eretnekségért, néhány hispániai püspök császári bíróság elé vitte az ügyet, s az halálra ítélte és kivégeztette. A kor kiemelkedő keresztény személyiségei, többek között Szent Márton tours-i püspök és Szent Ambrus milánói püspök megtagadták a közösséget az ügyben vétkes püspökökkel, s ezeket végül megfosztották tisztüktől, sőt maga a római püspök is tiltakozott a halálos ítélet ellen.

Négyszáz évvel később Nyugat új császára, Nagy Károly fegyverrel kényszerítette a szászokat a kereszténység felvételére, s a keresztséget és a keresztény temetést elutasítókat, a böjti törvényeket megszegőket halállal büntette. Szerzetes tanácsadója és barátja, Alcuin azonban keményen fejére olvasta az igét: "Krisztus nem azt mondta, hogy menjetek és kereszteljetek, hanem azt, hogy menjetek, tanítsatok és kereszteljetek" – vagyis a térítés egyetlen megengedett eszköze a prédikáció, a tanítás, a szóbeli meggyőzés.[21]

A szászok térítéséhez azért kapcsolódtak vérfürdők, mert a kereszténységre kényszerítés egyúttal a hódító politikai hatalomnak való alávetést is jelentette. Ha ilyen méretű erőszakkal a későbbiekben ritkán is találkozunk – de azért néhol sajnos találkozunk – az tény, hogy a nyugatrómai birodalom bukása után Európa valamennyi népének kereszténnyé válása lényegében azonos modell szerint történt: az uralkodó és környezete többnyire politikai belátásból megkeresztelkedett, majd különféle hatalmi eszközökkel elérte, hogy az uralma alá tartozó nép vagy népek is kereszténnyé váljanak. E hatalmi eszközök nem okvetlenül voltak erőszakosak, hiszen szerzetesek és papok behívása, kolostorok alapítása, templomok építése, püspökségek szervezése is ezek közé tartozott, de szinte minden új keresztény országban találkozunk a törvényes kényszerítés, vagy akár a fizikai erőszak jelenségeivel is, különösen az első évtizedekben.

A középkor korai századaiban Európa pogány népeinek a kereszténységre térítése volt napirenden. A 11. századra ez kevés kivétellel megtörtént, s ekkor egyre inkább az eretnekség problémája, vagyis a hivatalos, ortodox egyházi tanítástól eltérő nézeteket vallókkal szembeni magatartás került előtérbe. A 11. század első évtizedeiben már itt-ott fellobbannak az első máglyák az elítélt és makacs eretnekek alatt, de egyelőre még gyakoribb az, hogy az eretneknek bélyegzettek népítéletnek, lincselésnek esnek áldozatul. Már csak ezért is szükségessé vált az eretnekek felkutatásának, az eretnekség megállapításának feladatát hivatalos intézményre, szakemberekre bízni. A büntetést aztán a világi hatalom szabta ki és hajtotta végre.

---

21 Christophe, Paul: *L'Église dans l'histoire des hommes des origines au XVe siècle*, Limoges 1982. 222. l.

A 11–12. században ismét fellángolt a vita arról, hogy milyen kényszert lehet alkalmazni a más véleményen lévőkkel szemben. Számos teológus ekkor is elutasította a fizikai kényszert. "A konkoly nőhet a búza mellett az aratásig" – hangsúlyozza Waso lüttichi püspök. Az eretnek szerinte csak egyházi büntetésben részesülhet. Hasonló véleményen volt Szent Bernát is: "Fides suadenda, non imponenda", azaz a hitet rábeszéléssel, meggyőzéssel kell terjeszteni, nem rákényszeríteni. Ez nem zárja ki a kemény vitát a hit alapelveiről, a teológiai kutatás módszereiről, s maga Szent Bernát is ilyen kemény szellemi harcot vívott teológiai ellenfelével, Abaelardusszal. Abaelardus egyes tanait 1140-ben a sens-i zsinat eretneknek nyilvánította, sőt mivel nem volt hajlandó azokat visszavonni, ki is közösítették, de ezért még egyetlen haja szála sem görbült meg, sőt Cluny apátja, Petrus Venerabilis szeretettel befogadta.

Az eretnekekkel szembeni magatartás akkor keményedett meg, midőn a 12. század folyamán Észak-Itáliában és Dél-Franciaországban egyre nagyobb méretekben elterjedt a katharok vallási mozgalma, amely valójában nem is keresztény eretnekség volt, hanem egy, a kereszténységtől idegen vallás, a késő ókori, iráni eredetű manicheizmus újjáéledése. A kánonjogász Rufinus úgy vélte, hogy az eretnekek fegyverrel is kényszeríthetők az igaz hit elfogadására. Mások felújították a késő római tézist, mely szerint az eretnekség felségsértés, s ezért a megátalkodott eretnekek halállal büntetendők. De az egyházi jogászok zöme hangsúlyozta, hogy az eretnekekkel szemben nem "zelo ultionis, sed amore correctionis", azaz nem a bosszúállás dühével, hanem javító szeretettel kell eljárni. A katharokkal szemben alkalmazott erőszakos módszereket elítélte Szent Domonkos, aki éppen azért hozta létre rendjét, hogy erőszak nélküli párbeszédet kezdjen az eretnekekkel.

Egyfelől a hit és a keresztény közösség önvédelmének, másfelől az egyéni lelkiismeret kötelező erejének kettőssége jól tükröződik a középkor egyik legjelentősebb pápájának, III. Incének magatartásában. Őalatta dolgozzák ki az eretnekek elleni vizsgálat és büntetőeljárás szabályait, de igyekszik szót érteni velük, s ő az, aki hangsúlyozza, hogy a hit kérdéseiben elsődleges a személyes lelkiismeret. Lelkiismerete ellen még az eretnek sem tagadhatja meg objektíve téves hitét. Súlyosabban vétkezik, ha akár fizikai, akár erkölcsi kényszer hatására megtagadja eretnek nézeteit, mint ha lelkiismerete szavára megmarad szubjektíve igaznak vélt, bár objektíve téves hitében, s vállalja az egyházból való kiközösítést és az ítéletben kiszabott büntetést. Néhány évtizeddel később ezt fejti ki Aquinói Szent Tamás is a Summa Theologica-ban:

> "Krisztusban hinni önmagában jó és szükséges az üdvösségre. De az akarat erre csak akkor kényszeríthető, ha az értelem is javasolja. Ezért ha az értelem azt mondja, hogy Krisztusban hinni rossz, akkor az akarat sem hajolhat a Krisztusban való hit felé, nem azért mert az önmagában rossz, hanem mert járulékosan rossz az értelem felfogása szerint" [22]

22 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* I. II 1. 19,5.

A 12. század végén és a 13. század elején egyházmegyei, majd egyetemes zsinatokon és pápai nyilatkozatokban is kialakul a hivatalos álláspont: az eretnekség veszélyezteti a közjót, tehát veszélyes mind az egyházra, mind az államra, ezért mind az egyházi, mind a világi hatóságok kötelesek hivatalból felkutatni és üldözni az eretnekeket. Szaporodnak a perek, amelyekben vagyonelkobzás és börtön az ítélet. Keresztes hadjárat is indul a dél-franciaországi katharok (albiak) ellen, bár itt az igaz hit védelme inkább csak ürügy a politikai-hatalmi törekvések megvalósítására. Az eretnekek elégetését hivatalosan II. Frigyes császár vezette be az 1220-as, 30-as években, a késő római joggyakorlatra hivatkozva. A vizsgálat során kínvallatást a világi törvényszékek a 13. században már rendszeresen alkalmaztak, s ehhez a pápa 1252-ben, a viennei egyetemes zsinat pedig 1311-ben hozzájárult, bár csak egyszeri alkalommal a vizsgálat során. A 13. század közepén készen áll az egyházi inkvizíció szervezete és eljárási szabályzata.

A hírhedt spanyol inkvizíció, melyet 1483-ban szerveztek meg, elsősorban a világi hatalom céljait szolgálta, amely mind az eretneket, mind a reconquista nyomán áttért zsidókat és mórokat veszedelmesnek tartotta az állam biztonsága szempontjából. 1820-ban szüntették meg.

Magában Rómában 1542-ben hozta létre III. Pál pápa az inkvizíciós bíborosi bizottságot, az Inkvizíció Kongregációját, amely 1908-ban alakult át Szent Officiummá. Ennek megszelídített utóda 1965 óta a Hittani Kongregáció.

Az inkvizíció, mint a lelkiismereten tett erőszak egyik formája, kétségkívül a legsötétebb lapjait alkotja az egyház "emberi" történetének. Ezen az sem változtat, ha tudjuk, hogy áldozatainak száma az évszázadok során nem haladta meg azoknak a számát, akiket az európai centrum "fejlett" országaiban, főleg Észak- és Nyugat-Európa protestáns vidékein a kora újkorban boszorkányság vádjával kivégeztek, s messze alatta maradt azokénak, akiket a francia forradalom a terror idején egyetlen év alatt elpusztított, a 20. századról nem is beszélve. A vallásszabadság tekintetében a reformáció sem hozott változást, sőt a vallási türelmetlenség valamennyi keresztény felekezet részéről éppen a 16. és 17. században, a vallásháborúk idején érte el tetőpontját. Bár a türelemnek ekkor is vannak jeles szószólói mind a katolikusok, mind a protestánsok táborában, az európai gondolkodásban, majd a politikában is csak a 18. és 19. században válik egyre szélesebben elfogadottá a vallási kisebbségek megtűrésének, előbb korlátozott, majd egyre szélesülő és teljesen szabad vallásgyakorlatának elve (pl. Magyarországon II. József türelmi rendelete 1781-ben, azután az 1790–91-es országgyűlés törvényei, majd az 1848:XX. tc.).

Ezt a folyamatot a hivatalos egyház ismételt tiltakozása és óvása kísérte. XVI. Gergely és IX. Pius pápák a vallásszabadság gondolatát éppúgy őrültségnek, delíriumnak minősítették, mint másfél évezreddel korábban Theodosius császár. A 20. század közepéig az volt a hivatalos álláspont, hogy "az igazságnak elsőbbsége van a szabadsággal szemben". Az egy-

házpolitikai gyakorlat azonban rugalmasabb volt, mert a protestáns országokban, ahol a katolikusok kisebbségben voltak, az ő helyzetük javítása érdekében a pápai diplomácia is szívesen vette érveit a vallásszabadság gondolatköréből. XIII. Leo pápa, ha a tolerancia elvét nem is fogadta el, de legalább "patientia"-t sürgetett a más vallásúakkal szemben.

A 20. században a katolikus teológusok körében is egyre általánosabb lett a meggyőződés, hogy a lelkiismereti szabadság modern fogalmának nincs köze egy vallás "igazságához" vagy "hamisságához", hanem a szabadságszférára való általános emberi jogból vezethető le. XXIII. János pápa "Pacem in terris" enciklikája után a II. vatikáni zsinat "Dignitatis humanae" kezdetű nyilatkozatában nyert végleg polgárjogot a katolikus egyházban a vallásszabadság elve.

> A zsinati dokumentum kijelenti, hogy "az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie a kényszertől akár egyesek, akár csoportok vagy bárminemű hatalom részéről, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni." Minden ember köteles keresni az igazságot, köteles a megismert igazsághoz ragaszkodni s egész életét az igazság követelményei szerint berendezni. "De az emberek e kötelességüknek csak úgy tehetnek eleget... ha lélektanilag is szabadok és a külső kényszerítéstől is mentesek... Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, azaz: szabad kutatás útján, tanítás, illetve útbaigazítás, közlés és párbeszéd segítségével... Senkit sem szabad akadályozni abban, hogy lelkiismerete szerint cselekedjék, különösen vallási téren nem... A vallás szabadsága, kényszertől való mentessége nemcsak az egyes személyeket illeti meg", hanem a közösségeket is, elsősorban a családot. A közhatalomnak pedig "biztosítania kell minden polgára vallási szabadságának védelmét". (Dignitatis humanae 2–4., 6.)

CSORBA LÁSZLÓ

Liberális katolicizmus és szabadelvűség a polgárosuló Magyarországon

Liberális katolicizmus és az istenkeresés

Az utóbbi évtizedek katolikus történetírásának nevezetes fejleménye az a megélénkült kutatási érdeklődés, amely a 19. század egyháztörténeti jelenségei közül különös figyelmet szentel annak a szellemi és egyházpolitikai irányzatnak, amelyet *liberális katolicizmusnak* nevezünk. Mivel ennek képviselői – tágabb szemléleti kötődéseiket tekintve – ugyanakkor *katolikus liberálisok* is voltak, a szakirodalom meglehetős szabadsággal kezeli azt a szellemi zónát, amely e két hatalmas fogalomtartomány "átfedési" területe. Ám a terminológiai határozatlanság ez esetben feltehetőleg a jelenség valóságos komplexitásának sajátos jele. Egyfelől ugyanis a liberalizmus fogalmának nincs olyan értelmezési tartománya, amelynek tartalmi *differencia specificá*-ja lehetne a katolikus minősítés, amiként a katolicizmus definiálásában is szinte kizárólag csak a konzervatív időn-koron átívelő ellentétpárjaként jelenik meg a liberális jelző. Másfelől azonban mégiscsak igen jól érzékelhető egy, a pályáját a múlt század első felében kezdő egész nemzedék gondolkodásmódjának az a sajátossága, hogy a kereszténység legmélyebb erkölcsi igazságait egészen konkrétan azonosnak ismerte fel az egyén szabadságjogait megfogalmazó liberalizmus legalapvetőbb követelményeivel.

E nemzedék szellemi teljesítményéről ma keveset tudunk, mivel a katolikus egyház legfelső vezetése – miként az közismert – egészen az 1880-as évekig úgy vélte, el kell utasítania minden olyan próbálkozást, amely a vallásilag immár közömbös modern polgári állam civil szférájában igyekezett kialakítani az egyház új helyét. A gyakorlatban, a helyi egyházak szintjén, illetve elsősorban az új típusú katolikus nyilvánosság megteremtése során (sajtó, egyesületek stb.) persze mégiscsak megindult ez a folyamat. Főpásztori helyeslést és támogatást azonban csupán a század végén kapott – csakhogy a liberalizmusétól immár merőben eltérő, ún. újkonzervatív értékvilág jegyében! A századvégi sajátos "politikai aggiornamento" szervezői tehát – miközben már magától értetődőként támaszkodtak a parlamentáris demokráciák társadalmi szubsztrátumában jó ideje hatékonyan működő katolikus világi és egyházi intézményhálózatra – ho-

mályban hagyták azok nevét és tetteit, akik – egy korábbi korszak tényeinek és illúzióinak hatására – a polgári állam kritikája helyett a polgári társadalommal való harmonikus együttélésben keresték az egyház jövőjét a változó világban.

Témánkhoz most közelebb lépve, elsőként talán az a különleges szellemi környezet igényel figyelmet, amelyet e nemzedék számára a romantika hozott létre a kereszténység és a katolicizmus, illetve a liberális, a demokrata és a radikális szabadságeszmények kölcsönösen relatív erejű találkozásához. Ezen belül is fontos hangsúlyozni azt a sajátosságot, hogy a megszülető szintézisekben – melyek legszebb művészi megfogalmazásai Heinétől Petőfiig, Carduccitól Mickiewiczig, a romantikus líra tetőpontjai – természetesen ebben a korszakban is jelen van a vallásos szellemi kötődés intellektuális megközelítésének az a két klasszikus típusa, amelyet elsősorban az irodalomtudomány igyekezett megvilágítani egyfelől a *misztikus*, másfelől az *istenkereső* kategóriáinak segítségével. Az előbbi, gondolom, nem igényel részletesebb magyarázatot. Az utóbbi azt a gondolkodói magatartást jelölheti, amelyik számára nem spontán létrejövő tudatállapot, hanem megoldandó szellemi feladat a személyes harmónia megteremtése az emberi kultúra racionalista tradíciója és a hitélményben megtapasztalt nem racionális valóság között. Nyilvánvaló, hogy a liberális szabadságeszmények keresztény és katolikus interpretációjának lényeges szellemi előfeltétele a merev felekezetiességtől való azon elszakadás, az a modern toleranciagondolat, ahova a legtöbb őszinte istenkereső tépelődése majdhogynem törvényszerűen elvezet.

Az istenkereső Széchenyi liberális katolicizmusa

Hadd illusztráljam ezt egy olyan hazai példán, amely ugyanakkor meggyőzően jelzi, hogy a liberális katolicizmus Robert Félicité de Lammennais nevével fémjelezhető európai vezető áramlata milyen jól előkészített talajra talált a reformkor Magyarországán. Az életút, amelynek némely részletét idézem, nem szokványos ugyan, de – számos adattal bizonyíthatóan – épp a minket érdeklő vonatkozásban mégiscsak a hazai liberális elit körében a korszak során egyre népszerűbbé váló gondolkodásmód valamiféle "prototípusának" tekinthető.

"Anyám könnyezve kérlelt, gondoljak mégis néhanapján az örök életre." – Egy kitüntetésekkel ékes nyalka huszárkapitány jegyezte fel e szavakat a napóleoni háborúkat lezáró bécsi kongresszus báljai közepette, a hölgyek finomkodó szalonjaiban s a férfiak szilaj tivornyáin aratott sikerei pillanatnyi szünetében. Az aggódó szülői tanács tartalma éppúgy, mint a hozzá fűzött reflexió (az anyai szeretet rendíti meg, nem az embernél hatalmasabb erőkre való hivatkozás!) világosan jelzi: egy új korszak küszöbén ez a huszonhárom éves fiatalember még az elején jár annak az útnak, ami azután Istenéhez eljuttatta.

A könyvtáralapító édesapa, Széchényi Ferenc öregkori vallásos buzgalmának ismeretében sokan vélték úgy, hogy a fiatal István gróf hívő karakterének formálásában elsősorban a családi környezet játszotta a meghatározó szerepet. "A Prókátorok panaszkodnak, hogy midőn hozzámennek informálni, ő Misét hallgat a szobájában, s estve cselédjeit összegyűjti s litániát énekel velök" – jegyezte fel az éles szemű kortárs, Kazinczy Ferenc. A döblingi visszaemlékezések alapján azonban ma már tudjuk, hogy Széchenyi Istvánra igencsak ellentmondásos hatással volt ez a világ. Miközben hangsúlyozza, hogy "az első hittanoktatás roppant hatással volt misztikum iránt erősen fogékony gyermeki lelkületemre", azonnal hozzáteszi: "De az a mód, ahogy általában a gyermekeknek meg szokták tanítani az Isten, angyal, ördög, mennyország, pokol stb. fogalmát, már akkor mindenféle skrupulust ültetett el bennem, tépelődni kezdtem, és már akkor sem bírtam rászánni magam, hogy higgyek olyan dolgokban, amelyek szöges ellentétben állnak az ép emberi ésszel..."

> "Megszoktam – folytatja orvosainak szánt feljegyzésében –, hogy a vallásosság külsőséges formáit mutogassam, s a legkevésbé sem törődtem azzal, ami a szívemet művelhette, erkölcsi érzékemre vallásos befolyással lehetett, egyáltalán, bensőmet nemesíthette volna." Környezete azt sem ismerte fel, milyen, a tradicionális vallási formáktól eltávolító feszültségeket keltett a gyermekben a gyónás kényszere. "Én akkor azt sem tudtam mi tulajdonképpen a bűn – jegyezte fel orvosainak – és mennyire lehet körülmények és indítóokok miatt éppen azon bűn könnyebb és súlyosb, és oly nagy lélekzavarba estem, miszerint számtalan bűnöket gyóntam meg, melyeket soha nem követtem el, csakhogy véletlen egy se maradjon emléktelen; az áldozás előtt a világért nem öblítettem volna azon félelem miatt ki számat, hogy legnagyobb vigyázásom dacára mégis egy homeopathika (itt: igen kicsiny mennyiségű) dosis víz csúszhatna le gégémen, és én valami mennyekbe kiáltó bűnt követtem volna el. És azon papok, kiknek gyóntam, ugyan voltak-e valódi bölcsek? – Mondhatom egyetlenegy sem adott valóságos és biztos tanácsot."

Ilyen gyermekkori indíttatás után már kevésbé csodálkozhatunk az imént idézett anyai korholáson. Ha a csatatereken a halál kaszája végig is suhintott néhányszor a huszárkapitány dolmányán, a háborús nélkülözések és megrázkódtatások – sokakkal ellentétben – nála nem vezettek radikálisan új hitélményhez. Naplójának, e különös remekműnek tanúsága szerint a sógornője, Caroline Meade iránti szerelme, majd az azt követő önvád lehetett az a kulcsélmény, ami a mélyen romantikus alkatú ifjút a vallásos kötődéshez való visszatérés útján elindította.

A korabeli társasági szokások ismeretében meglehetősen hétköznapinak tekinthető botrány – önvádakra hajlamos személyisége következtében – mind nyomasztóbb és elviselhetetlenebb lelki gyötrelmek forrásává vált számára. S miközben belső egyensúlyáért s az értelmes életcél megtalálásáért egyaránt folyt a lelki küzdelem, sorsának extrém helyszínein – többek között a nápolyi katakombákban, a tetemek között, "amelyek kiszá-

radt hússal és hajjal, egymásra rakva máig itt láthatók" – a leendő "legnagyobb magyar" szelleme a különleges impressziók hatására a végső nagy kérdésekkel szembesül.

> "Megtapogattam több ilyen holtat [...], egy-két koponyát is kezembe vettem – olvassuk 1815. januári naplófeljegyzéseiben – [...] és hirtelen elképzeltem, hogy földrengés támadhat, s nekem itt kell ez enyészetnek közepette, éhségtől és iszonyattól elpusztulnom." A romantikus bátorságpróba – bizonnyal nem véletlenül – a *misztikus* helyett a racionális *istenkereső* dilemmájához vezeti. "Egy férfi – folytatódik a szöveg –, a szónak teljes értelmében, akiben semmi félelem, ha például a katakombákban vagy húsz tetem közé egy sírba zárnák, nem a rossz szagtól, vagy ilyesmitől esnék irtózásba, nem: a lelke fog nagy szorongásba lebegni, és miért? Ez a kérdés."

Széchenyi az abszolútumot olyanfajta realitásként érzékelő hívő lélek, aki hiába vágyik rá, nem képes misztikus elragadtatással túlemelkedni az emberi lét reménytelenül korlátolt földi dimenzióin. Úgy tudja, hogy "az ember magában hordja az Istent, és gyakorta akar emberfeletti lenni – és a világ összeomlik." És ezért tudja azt is, hogy "az embernek az emberiben kell maradnia, ez a mi átkunk, és egyetlen pillantás a napba, az istenibe – utolsó óránk is ez". E belátás folytán, miként a klasszikus mitológiai toposz szerint a halál birodalmából visszatérők, gyökeresen új tudással tekint ismét körbe a föld felszínén.

> "Mint hajtóvadászatkor a nyúl, oly rémült-nyugtalanul léptem ki hát a sötét, iszonyú pincéből – zárja különös alvilági vándorútjának elbeszélését –, s boldog voltam, hogy a szabadban lehetek; egy halálraítélt, aki kegyelmet kap, érezheti ugyanezt, amit én éreztem, nem is megyek oda többé, soha életemben. Egy nemzedék a föld alatt, békén és szent némaságban – és két perc múlva már a via Toledón voltam, és ezer és ezer ember tolongott a dolgára és tett rám döbbenetes hatást. Mindazok, akiket rövid életükben oly sok gyarlóság, sóvárgás gyötört, s számtalan különféle vágy, más-más minden kebelben, a tudásra, méltóságra és gazdagságra törekedés – és mindennek végső célja a katakombák."

1818–19-ben, rendkívüli élményekkel szolgáló romantikus keleti utazásának "meditációs" pihenőin Széchenyi papírra veti istenkereső vándorútjának szellemi summázatát. A kérdések kérdése persze megmarad: "van-e egy másik, jobb élet, avagy az emberi csontváz, amit a bú, a gond már életében meggörnyesztett, a korábbi semmibe és örök feledésbe zuhan vissza? – Ez hát a végzet? Arra használja könnyeinket és hamvainkat, hogy boldogtalan újszülötteknek életet és létet adjanak?" A dilemmára racionális választ természetesen ő sem találhat, de mint igazi istenkeresőre, rá is érvényes Pascal nevezetes Jézus-mondása: "Vigasztalódjál, mert nem keresnél, ha már nem találtál volna meg."

Széchenyi maga is kérdést szegez a kérdés ellenében: "Minden gonosz a lét kezdetén – azonban lehet-e túlerőben Istennel szemben? Hiszi ezt

egyetlen lény, ha a világegyetem harmóniáját meg tudja érteni? És ennyit, nemde, minden ember megért." Közismerten hosszú előtörténetű keresztény és világi humanista hagyomány találkozási pontján, nevezetes elődök nyomdokain vallja tehát ő is, hogy a világegész működési törvényszerűségeiből transzcendens üzenet szól hozzánk. "Van egy tökéletes lény – és e végtelenségben minden súrlódik és vergődik, hogy elérje az örök egyensúlyt és harmóniát, és anélkül, hogy tudná, akarná, minden a tökéletesség felé törekszik, az örök fény, az üdvösség felé!" Számára a létezők ösztöneibe, természetébe vésett isteni parancs egyben az egyéni és társadalmi cselekvés erkölcsi integritásának garanciája is, hiszen ha "a hangot követjük, mely az igazságot sohasem leplezi, és sohasem szól hízelkedve hozzánk [...], akkor a természetre rábízott gyermeknek magától is mindig nyilvánvaló, hogy jól vagy rosszul cselekedett."

A spontán hitélményei racionális keretbe foglalására törekvő gróf gondolatmenete éppúgy a felvilágosodás valláselméleti irodalmának széles körű ismeretét tükrözi, mint az a tolerancia, amellyel az övétől eltérő vallásos meggyőződéseket fogadta.

> "Gyakorta láttam hajnalhasadáskor a törököket a felkelő Nap felé térdre rogyva buzgón és bensőségesen imádkozni a Legmagasabb Lényhez: és hányszor gyönyörködtetett és töltötte el örömmel a szívemet egy-egy jó szándékú imádsága a keresztényeknek!" Ennek oka – tudományos igazságként hiszi – egyszerű: "Szíve és lelke vallásában minden becsületes ember megegyezik, csak a formák különböznek, ahogyan Istent imádják, magukat kegyelmére bízzák és lelküket igyekeznek a másvilágra menteni." Ugyanakkor nincsenek illúziói arra vonatkozóan, hogy a vallásokban "objektiválódó" emberi erőfeszítés önmagában elegendő-e az abszolútum megközelítéséhez. "Katakombák ezek (ti. a vallások) – idéződnek fel különös áttétellel négy évvel korábbi nápolyi emlékei – s az emberek beléjük zárva, mindenki a kiutat keresi, de nincsen – ki vág hát neki a helyes útnak? Tévelygenek és szorongva keresnek, míg végül a fedél magától szertehull. Mind ilyenek a mi vallásaink, és egyetlenegy sem jó. Hisz a legnagyobb próba, melyet az életben megállanunk kell, az, hogy semmit sem tudhatunk, és örökös kétségben vagyunk."

A kör bezárult: a kiindulási dilemmáktól a válaszkísérleteken át újabb kétkedő kérdésekhez jutottunk. "Megoldást" a filozofikus reflexió helyett inkább a gyakorlati erkölcs síkján lát Széchenyi.

> "Mindenképp azt akarom, hogy ki-ki betartsa vallása szabályait, a legfontosabb azonban, hogy embertársán segítsen. Az emberiséget nem az alamizsnák teszik boldoggá, hanem tanítás és jó példa" A harmonikusan összeillő szellemi és testi fegyelem külső jeleként tekinti kötelezőnek katolikus vallása minden formai előírásának követését, bár a formát másodlagosnak érzi a tartalom ellenében: az embereknek "valamihez imádkozniok kell; vakságukban és balgaságukban érzik, hogy valami lebeg fölöttük, ami mindent rendez és életre kelt, ők azonban nem látják, tehát egy jelképet kell maguknak választaniok, mert képzelőerejük odáig fel nem ér."

Széchenyi istenkereső tépelődései olyan sajátosságokat mutatnak, amelyek jól illeszkednek a vallásosság újkori társadalmi funkcióváltozásának ahhoz a folyamatához, amely a francia forradalom után bontakozott ki Európában. A gróf tudatosult hitélménye – számos kortársához hasonlóan – eloldódott a felekezeti kötöttségektől és olyan egyéni jellemzőket mutat, ami már a modern vallásszociológia által a polgárosodás kísérőjelenségeként regisztrált ún. "magánvallás" tágabb fogalomköréhez közelít.

> "Megáldoztam – írja 1819. április 19-i naplófeljegyzésében. Mit tartok erről? Senki emberfiának nem akarom megmondani. De nagy magasságba vergődtem fel, Isten felé tudtam szállni..." Ám Széchenyi ugyanakkor a szabad érzelmi-intellektuális választás felsőbb szintjén újra kötődni tud a katolicizmus bizonyos mozzanataihoz. "Vallásomban a teljes és tökéletes alázat érzését magasztosnak tartom – írja ugyanott – és a magunkon aratott győzelem e diadalát a legkellemesebb és tisztább erkölcsi örömnek, amit az ember csak érezhet! És megalázhatja-e magát jobban az ember, mint amikor minden vétkét egy másik, csekély értékű embernek elmondja, és minden hiúságát elfojtva oly rossznak és gyarlónak mutatkozik, amilyen a valóságban, és amilyennek egyébként nem szeretné, ha tartanák."

Szabadelvűség és korszerű katolicizmus

Mellőzve mármost mindazt, ami a "legnagyobb magyar" vallásos kötődésében szorosan egyedi sajátosságnak mutatkozik, röviden a következőt állapíthatjuk meg: katolicizmus és szabadelvűség modern szintézisének minden bizonnyal elengedhetetlen szellemi előfeltétele egy olyan szemlélet kialakítása, amely úgy őrzi meg a felekezethez kötődés bizonyos elemeit, hogy közben a többi vallást és egyházat is olyannak ismeri el, ami a magáéval egyenértékű hordozója az emberiség transzcendens eredetűként felfogott morális örökségének. Itt természetesen nem egyszerű toleranciáról van szó, hanem a morális-szellemi közösségnek arról a szintjéről, amelyet pl. Deák Ferenc, a hazai liberális katolicizmus egyik legjelentősebb gondolkodója így fogalmazott meg az 1830-as évek első felében:

> "Minden változó a világon, csak egy változhatatlan, ez az örök igazság, alapja ez minden vallásnak, minden mi ezt sérti, bűn, és jó csak mi ezzel egyezik, az lehet."

A nemzet egységesülését nehezítő jogi választófalak döntögetése mellett ez a szemléleti háttere annak a küzdelemnek, amelyet a liberális reformellenzék katolikus vallású tagjai a protestáns egyházak még meglévő diszkriminációs hátrányainak felszámolásáért folytattak a reformkori országgyűléseken. A már említett Széchenyin és Deákon kívül Beöthy Ödön, Balogh János és társaik meggyőző érveléssel társították katolikus vallási eszményeikhez a liberális vallásszabadság követelményét. Ennek

konkrét közegét az az összetett gondolati konstrukció szolgáltatta, amely a reformált vallások követésének egykor a rendi privilégiumok egyikeként kivívott lehetőségét – az emberi jogoknak a felvilágosodás és a liberalizmus keretében kialakított új elmélete alapján – a minden embert megillető általános vallásszabadság érvényesülésévé értelmezte át. Pontosan fogalmazta meg ezt az 1832–36. évi országgyűlés vallásügyi tárgyalásait kötetben kiadni szándékozó fiatal Kossuth Lajos, sajnálatosan elveszett műve szerencsésen fennmaradt szerkesztői előszavában, amikor a könyv tárgyát így határozta meg: "rövid történeti rajza az evangelicusok vallásbeli szabadságainak Magyarországban, vagyis inkább a vallás szabadságát tárgyazta törvényhozás históriája az 1791:26. törvénycikkely alkotásáig".

A grammatikai megkülönböztetés a szabadságfogalom rendkívül lényeges tartalmi változásának – a kiváltságelvű rendi-nemesi gondolkodásmódtól a jogi feltételek szintjén egyenlőségelvű polgári eszmevilág felé teendő döntő lépésnek – esetleges hordozója. Természetesen messze nem csupán a vallásszabadság, hanem a teoretikusan és praktikusan egyaránt alkalmazható, legtágabb értelemben vett szabadságfogalom átértelmezésében is megjelenik ez a finom disztinkció, miként azt a modern politikai nyilvánosság megteremtésében nevezetes szerepet vállaló Kossuth Lajos már 1833-ban világosan megfogalmazta.

> "Meglehet – írja –, hogy a szabadságok, melyekkel mi magyarok dicsekszünk, talán éppen ellenkezésben állnak a szabadsággal, mert a szabadság egy és közönséges, ennek nincs többes száma: meglehet, hogy akinek szabadságai vannak, annak szabadsága nincs, meglehet, hogy ahol egy részbe praerogativák és privilégiumok léteznek – minthogy a privilégium kiváltság a törvény alól –, ott a más részen szolgaság és megszorítás találtatik."

Természetesen nem csupán a vallásszabadság kézenfekvően adódó gondolatkörében, hanem a történelemben cselekvő szubjektum és az általa létrehozott közösségek létének, működésének számos más összefüggésében is közelebbi bemutatásra érdemes a kereszténység, katolicizmus és szabadságeszmény kapcsolatrendszere. Gazdag anyag vár feltárásra, akár a hazai polgári átalakulás folyamatában jelentős szerepet vállaló egyházi személyek, akár bizonyos problematikák (pl. a "szabadság Istene" toposz, avagy a "Jézus, mint az első forradalmár" képzetkör stb.) felől próbáljuk körbejárni a tárgyat. Befejezésül e témacsoportok közül csupán egyetlen – igaz, e vonatkozásban kétségkívül a legfontosabb – gondolkodó munkásságára kell felhívnom a figyelmet. Eötvös József ugyanis nem csupán a legjelentősebb liberális katolikus egyházpolitikusa volt a múlt századi Magyarországnak. Nagy államelméleti – s ugyanakkor a Habsburg Birodalom politikai problémáira gyakorlati megoldást is sugalmazó munkája. *"A XIX. szd. uralkodó eszméinek hatása az álladalomra"* lapjain a szerző gondolatmenetének logikai csomópontjain funkcionális szerepkörben bukkan fel a *par excellence* liberális katolikus eszmevilág.

Eötvös, mint vérbeli romantikus, kedvelte a keresztény középkort, de történeti tudása alapján óvakodott idealizálni azt. Osztotta azon történeti

kritika érveit is, amely joggal kifogásolta a pápaság történetének egyes, közismerten problematikus részleteit, ám ezzel együtt úgy vélte, egy világtörténelmi – s ezért történelemfilozófiai! – jelentőségű teljesítmény kétségkívül a katolikus Róma nevéhez fűződik: szellemileg egésszé formálta mindazt, ami felett uralkodott.

> "Bármilyen fordulatokat vett is azóta a modern európai történelem, szerinte ez a rokonság "a szellemi irány közösségében, s az eszmék azonossága által feltételezett polgárosodási egységben" megvan, él és működik. E szellemi közösség fundamentuma a közös szabadságvágy, melynek eredetéről szilárdan állítja, miszerint "a pápaság a szellemi hatalom ellenállásának jogszerűségét hirdetve, ezen fogalommal a polgári szabadság magvát minden népeknél elhintette".

Eötvös e nézeteinek megalapozottságát aligha kell külön méltatnunk. A modern eszmetörténet az individuum önértéke filozófiai felfedezésének feltételei között valóban kiemelten tartja számon az egyház teremtette azon sajátos középkori szellemi alternativitást, amely kétségbe vonta és gyakorlatilag is felszámolta az államhatalomnak az ember lelki terrénumaira is kiterjedő omnipotenciáját. De a katolikus tudós és liberális egyházpolitikus több más összefüggésben is indokolja azon tételt, miszerint az államnak azért kell működése erkölcsi irányvonalának érvényesítésekor az egyházra támaszkodnia, mert "a kereszténység a szabadság vallása". A zsarnokság elleni küzdelem és az egyéni szabadságjogok biztosításának követelése szerinte kézenfekvő alkalmazása a "szeressük felebarátainkat, mint minmagunkat" bibliai parancsának. Másfelől az államtól tökéletesen elválasztott egyházat mindazon autonómiák prototípusának tekinti, amelyek a politikai és a civil szférában egyaránt elterjedve, kellő ellensúlyát képezheti az állam túlságosan nagy, centralizált hatalmának.

Eötvösnek megadatott az a ritka szerencse, hogy aktív politikusként a gyakorlatban is kipróbálhatta elveit, vagyis nekiláthatott az egyházi autonómiák kiépítésének Magyarországon. Műve azonban torzó maradt: a hazai főpapság nem lelkesedet a katolikus világiaknak anyagi és iskolai kérdésekben beleszólást engedő önkormányzatért, sem az Eötvös halála után hamarosan hatalomra kerülő Tisza Kálmán vezette államhatalom nem kívánta erős autonómiákkal gyengíteni bizonytalan pozícióit. De mégsem csupán Eötvös, hanem többek között pl. 1873-ban tartott politikai búcsúbeszédében az amerikai vallás- és egyházügyi törvényhozás adaptációját sürgető Deák Ferenc is hitt abban, hogy megfelelő reformjaival a dualista Magyarország a liberális katolicizmus valamiféle mintaállamává válhat Európában. Nem lett igazuk. Az önkorrekcióra képtelen rendszer foglyaként nemzedékük csak részben tudott megbirkózni kereszténység és szabadság kölcsönkapcsolatainak alapproblémáival, a hozzájuk kötődő emberi vágyak és törekvések diktálta gyakorlati feladatokkal. A kérdések egy része máig nyitva van. Polgárosodásunk még nem ért véget, tehát magunknak is szembe kell nézni velük.

SURJÁN LÁSZLÓ

Kereszténység és szabadság
Gondolatok a tolerancia égető hiányáról

A teremtett ember szabadsága

Az emberiség történetét sokan sokféleképpen osztják korszakokra. Üdvösségünk történetének korszakkijelölő nagy eseményei azok a pontok, amelyeknél az ember és Isten kapcsolatában következtek be jelentős fordulatok.

Az ember jónak és szabadnak született, mondják sokan. Ez a boldog állapot azonban szerintünk csak a bűnbeesésig tartott. Visszavágyunk abba a paradicsomi állapotba, amelyben a természetes jóság érvényesül, ugyanakkor keserves tapasztalataink, akár saját magunk gyöngeségeit, akár az Istenétől elfordult emberiségnek a történelem színpadán való súlyos bukásait tekintjük, arra intenek, hogy a valóságban mindig számolnunk kell az emberi gyengeség megannyi jelével. A nagy kísértés a látszólagos szabadság és az engedelmesség közötti választás volt, s az ember a "szabadságot" választotta. Kikerülvén az istengyermekség paradicsomi állapotából kipróbálhatta, mit kezd magával és szabadságával. Már a történelem kezdetén kialakult egy kettősség: az emberek egy része saját jelen életében keresi a boldogságot, más részük nem elégszik meg a pillanat felkínálta lehetőségekkel, örök értékek után vágyik, rájön, amit szabadságnak vélt, az a bűn szolgasága.

Az a felismerés, hogy az ember nem elég önmagának, megteremtette az Istennel való kapcsolat újbóli felvételére a lehetőséget. Így jött létre az Ószövetség, amelyben megkaptuk a megváltás ígéretét és a Törvényt, gyarló természetünk a hathatós mankóját. A kívülálló mondhatja, hogy a Törvény elfogadása ismét szolgaságba taszította az embert, de valójában csak olyan kiszolgáltatottságról van szó, mint amilyenbe a törött végtag kerül, begipszelve valóban nem tud olyan szabadon mozogni, mint régen, de gyógyulására nincs más esély.

Az üdvtörténet legfontosabb eseménye, a keresztáldozat végül meghozta számunkra a nagy lehetőséget. Megszabadultunk a Törvény kötöttségeitől, helyreállíthattuk Istennel való kapcsolatunkat, miközben visszanyertük szabadságunkat, naponta szabadon döntünk mellette vagy ellene.

A keresztény ember szabadságáról és kötöttségéről szólva hadd világítsam meg ezt a kérdést egy látszólag ide nem tartozó elemzéssel. Gondolkodjunk el egy kissé a szabadidő fogalmán. Mondhatjuk azt, hogy a keresztény embernek nincs soha szabadideje, mert minden pillanatáról el kell számolnia, más megfogalmazásban viszont minden pillanata szabad-

idő, hiszen folyamatosan szabadon dönthet, mire fordítsa idejét. Feladataink elvégzéséhez valóban kevés az idő, de a lényeg, hogy a pillanatok, percek felhasználásáról döntenünk kell, döntésünk szabad, de nem felelősség nélküli.

Közbevetőleg mondva állandó időhiányban élő önmagamnak, de talán a mai magyar közéletben tevékenykedő kedves mindannyiunknak, jó lenne, ha magunkévá tudnánk tenni ezt a felfogást. A következmények lehetnek azonnaliak, távoliak, esetleg csak túlvilágiak, ám mindenképpen bekövetkeznek. Szabadságunk és tetteink következményei tehát egymástól el nem választható elemei életünknek. *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem!*

A keresztény ember állandóan szembe kell nézzen önmagával, azaz amit tesz, összhangban van-e lelkiismeretével. Ez természetesen a keresztény politikusra is igaz.

Van-e külön keresztény politika?

Mesterünk öntudattal mondta a hatalom értetlen képviselőjének, "az én országom nem e világból való". Bennünk is tudatosodnia kell, hogy kereszténységünk nem egyértelmű, könnyen felhasználható recept a közügyek intézésére. Sok olyan kérdés van, amelynek eldöntésében nem a vallási meggyőződés, hanem valamilyen szakmai szempont a meghatározó. Milyen döntés tekinthető tehát keresztényinek? Van-e értelme keresztény politikáról beszélni? Van-e értelme keresztény művészetről vagy keresztény cipészetről szólni? A napok alatt felfeslő, gyorsan szétázó cipő, az ízlésromboló giccs nyilván nem illeszthető a keresztény értékrendbe. A tehetség hiányát nem pótolhatja a mégoly buzgó áhítat. Ha valamit a kereszténységhez tartozónak gondolunk, annak először is jónak kell lennie.

Mikor jó a politika? A politika jósága nehezebben határozható meg, mint a kenyéré vagy a cipőé. Végső ítéletet csak későbbi korok elfogulatlan történészei adhatnak. Addig azonban marad a kísértés, hogy valaki vagy valakik saját érdekeiknek megfelelően minősítik a helyzetet. Így ki-ki saját magáról nyilatkoztathatja ki önnön kiválóságát, s ez nyilván nem vezethet jóra.

Mivel a jelenben nincs módunk megtudni, mit mondanak majd rólunk utódaink, jobb megoldást kell találni arra, hogy mérjük a politika jóságát. Legjobb tudásunk szerint ennek egyetlen elfogadható módja van, s ez a többpártrendszeren alapuló parlamenti demokrácia, amelyben az állampolgárok szabadon választhatnak a magukat kínálgató politikai alternatívák között. Politikánkról tehát a választók fognak ítéletet mondani, legközelebb 1994-ben.

A demokrácia, amely lehetővé teszi, hogy megfelelő áttételekkel a nép kifejezhesse politikai akaratát, vagyis uralkodhassék, megvalósítható a kereszténységtől teljesen függetlenül is. Sőt, még ha a "nép", azaz a választópolgár keresztény lelkületű is, támogathat például szociáldemokrata po-

litikát. Áll tehát a mondás, hogy ha valaki keresztény és demokrata, nem biztos, hogy kereszténydemokrata.

A kereszténydemokrácia ismérvei

Mikor mondhatunk egy politikát kereszténydemokratának? A kérdést megközelíthetnénk történelmi szempontból, megfigyelve, hogyan alakult ki a kereszténydemokrácia az elmúlt száz év folyamán, hiszen a politikai mozgalmakat nagyon jól jellemzik gyökereik és hagyományaik. Ezt a hosszadalmas s többnyire jól ismert gondolatmenetet mellőzve felsorolok néhányat a kereszténydemokrata alapelvek közül, amelyek ugyancsak szolgálhatnak ismérvként.

A kereszténydemokrácia keresztény jellege azt jelenti, hogy *a politikát a kereszténység máig érvényes elveire építjük fel.* A kereszténydemokrata alapelvek közül talán a *perszonalizmus* mutatja meg legjobban az eltérést a szociáldemokrata és a liberális politikai irányzatoktól. Felfogásunk szerint a társadalom személyek közössége, a tevékenységben formálódó személyiség más személyek jelenlétét feltételezi, ezért nem lehetünk individualisták; de a többi személy figyelembevétele nem csorbíthatja az egyes személyek önállóságát, ezért nem lehetünk kollektivisták sem. Az önálló személyiségek legfontosabb közössége a család, a kereszténydemokrata politika tehát *családcentrikus.* A közösségteremtő személyiség társnak tekinti a többi embert és felelősséget érez irántuk, ezért a kereszténydemokrata politika a *szolidaritáson alapszik.* Társadalomképünk lényege az alulról felfelé építkező közösségek rendszere, s ebben a rendszerben a döntéseket a lehető legalacsonyabb szinten kell meghozni. A magasabb szint csak kisegítheti az alacsonyabbakat azon feladatok ellátásában, amelyekre az alacsonyabb már nem képes. Ez a *kisegítés a szubszidiaritás elve.* A magasabb szint bizonyos harmonizáló feladatokat lát el, képviseli a közösség egészének érdekeit, a *közjót,* de anélkül, hogy megtörné az egyes alacsonyabb szintek *autonómiáját.*

A fentiekből látható, hogy a kereszténydemokrata politika a kollektivizmus elvetésével közel kerülhet a liberális politikai gondolathoz, a személy közösségi jellegének hangsúlyozásával viszont kapcsolatot teremthet a szociáldemokrata eszmékkel. Ebből a helyzetből adódik a kereszténydemokraták *centrista* jellege. Mindez persze negatívan is megfogalmazható, de most szándékosan a kapcsolat kialakításának lehetőségét hangsúlyozom. A másik személy autonómiájának tiszteletben tartása alapján ugyanis a kereszténydemokrata politika nemcsak elfogadja, hogy a keresztények egy része más politikai irányvonalhoz csatlakozik, hanem a közös világnézet alapján lehetőséget lát arra, hogy a különbségek elfogadása mellett a hangsúlyt a közös elemekre helyezve, politikai együttműködés alakuljon ki az együtt képviselhető értékek megvalósulása érdekében.

Az ilyen együttműködések kialakulását azonban a mai Magyarországon nagyon megnehezíti, hogy a pártok alig tisztázták működésük elvi

alapjait, s az egyes csoportosulások a fogalmakat más és más jelentéssel ruházzák fel. Nagyon sok félreértéssel, félremagyarázással találkoztunk például a keresztény politika fent már kifejtett fogalmával kapcsolatban. A politikai harc nem egészen tiszta eszközének tekinthetők azok a kísérletek, amelyek például a kereszténydemokráciát az egyházak politikai hatalmi törekvéseit kiszolgáló rendszernek, vagy még durvább torzítással csak egyetlen felekezet érdekképviseletének tüntetik fel. Felfogásunk szerint a kereszténydemokrácia elvi alapjai a keresztény tanításból indulnak ki, s erre a fundamentumra építhető fel a politikai erőre jellemző program. Ezt a programot természetszerűen elfogadhatják és támogathatják azok a választópolgárok is, akik maguk a keresztény felekezetek egyikének hittételeit sem tudják elfogadni. Éppen ezért hívjuk mindazokat, akik szerint a kereszténység érték, s akik bíznak abban, hogy lehet, sőt érdemes erre az alapra társadalmat és politikát építeni.

A liberalizmus meghatározása némiképpen bizonytalan a köztudatban. A magunk részéről az ember szabadságát túlhangsúlyozó, az emberi természetet tökéletesnek vélő, az egyéni döntéseket semmiképpen nem korlátozó társadalmat működésképtelennek tartjuk. Látni kell azonban, hogy ezeket a gondolatokat a maguk nyerseségében senki nem képviseli.

Meddő viták helyett megértésre van szükség. A mások helyett mindent jobban tudó, időnként a kákán is csomót kereső politológiai elemzések helyett ma inkább egy csipetnyi odafigyelésre és nagyobb megértésre lenne szükség. Meddő viták, a másik gondolati megsemmisítésére, megszégyenítésére törekvő szócséplések helyett mindannyiunkban fel kellene kelteni azt a jó értelemben vett liberalizmust, hogy fogadjuk el mások jelenlétét. Próbáljuk meg egymásról azt feltételezni, hogy mindannyian az ország jobbá tételén fáradozunk. Demokrácia nem létezhet a többiek elfogadása, a tolerancia nélkül.

Mai veszélyeink

Sajnos, a kilencvenes évek Magyarországában hiánycikk lett a tolerancia, s ebből sok feszültség és sok, ma még eléggé fel sem mérhető veszély fakad.

Az intoleráns pluralizmus állapotában. Úgy jártunk, mint a kamaszgyerek, aki élesen kritizálja szüleit, de amikor felnő, többnyire hajszálpontosan utánozza őket, a korábban kritizált hibáikkal együtt. Politikai rendszerünk átalakult, létrejött a sokáig nem remélt többpárti demokrácia. Pártjaink azonban mintha nem igazán örülnének ennek. Gyakran a korábban látott egyetlen párt modorában beszélnek és tevékenykednek. Nem örülnek annak, hogy versenytársaik vannak, szeretnének egyedül futni a pályán. Ha ezen nem tudunk gyorsan változtatni, éppen azok bizalmát veszítjük el, akik 1990-ben szinte egy emberként álltak a politikai megújulás gondolata mellé. Nem egymással acsarkodó, hanem egymással együttmű-

ködő pártokra vágyik a lakosság, együttműködésnek tekintve akár a kormányzás gyakorlatát bíráló, de politikai alternatívát kínáló ellenzéki tevékenységet is. Ha az új politikai rendszer életképes akar maradni, el kell jusson a *toleráns pluralizmus* állapotába, amely mind a kereszténydemokrata, mind a liberális politikai gondolat elengedhetetlen része.

A revánsvágy és igazságtétel útvesztőiben. Társadalmunk mai helyzetét figyelve több olyan jelenséggel is találkozunk, amelyekkel kapcsolatban talán több körültekintésre és türelemre lenne szükség. Ahhoz, hogy ezt megértsük, gondolnunk kell arra, hogy hazánkat ebben az évszázadban olyan súlyos csapások érték, amelyek közül egy is elég lehetne, hogy beteggé tegyen egy nemzetet. A régmúlt gondjait, terheit nem említve, csak azt fontoljuk meg, mit eredményezett számunkra az első világháború, amelynek kitörésében statisztaszerepet kaptunk. A háborús veszteségen kívül maga a béke gyalázta meg nemzetünket. Elvesztettük területünk kétharmadát, kisebbségi sorsba kényszerítve minden harmadik magyart.

Meg sem találtuk még az ennek a csapásnak megfelelő gyógymódot, máris belekerültünk a második, még pusztítóbb világháborúba, amely embertelen és esztelen gyűlölethullámával máig sem begyógyuló sebeket okozott. Mindezt pedig követte a nácizmusnál semmivel sem jobb kommunizmus, kitelepítéseivel, földosztást követő kolhozosításaival, az 1956-ban felcsillanó reménnyel, majd az újabb megtorlási hullámmal. A kádári konszolidáció még híveinek szemében is visszájára fordult, amikor kiderült, hogy egy Haynaut többszörösen felülmúló terrorhullámra építkezett az egész hazug és gyilkos rendszer. Nem az érzelmeket szeretném most felkorbácsolni, csak azt akarom megmutatni, hogy teljesen érthető emberi indulat jelent meg akkor, amikor a korábbi politikai rendszer a legtöbb ember számára váratlanul összeomlott. A több nemzedéken keresztül meggyalázottak természetes reakciója volt a revánsvágy. Igazságtalanságok sorozata után köszöntött ránk a szabadság, s sokan érzik úgy még most is, hogy a társadalom természetes rendje nem állítható helyre megfelelő igazságtétel nélkül.

De milyen a megfelelő igazságtétel? A nemzetiszocializmus bukása után sem Németországban, de a háborút követően nálunk sem maradhattak meg állásaikban azok, akik a diktatúra kiszolgálói voltak. Az egyik lehetőség kétségtelenül az lehetett volna, ha a bukott rendszer kegyeltjei az új társadalom perifériájára kerülnek. A kommunista diktatúra azonban másként múlt ki, mint elődje. Megöregedett, fogait lassan elhullatta, s végül a hatalmi elit egy része maga is tudatosan elősegítette a rendszer megváltozását. Mi a méltányos magatartás ebben a helyzetben? A tiszta lappal indulás lehetőségével próbálkoztunk. "Feledjük el, ami hátunk mögött van, s forduljunk a jövő felé." Meg kell vallanom, hogy ez a megoldás nem váltotta be reményeinket. A régi hatalom kegyeltjei továbbra is ellenségesen néznek az új berendezkedésre, még akkor is, ha politikai hatalmukat sikerült gazdaságira átváltaniuk. A régebben kisemmizettek pedig úgy érzik, továbbra is kívül rekednek a jóléti társadalmon, hiszen most is ők

viselik az ország terheit, míg az eredmények ugyanazokat gazdagítják, mint akik eddig is jól éltek.

A hamis megoldás árnyékában. Ennek a problémának a megoldatlansága a mai magyar társadalom legnagyobb veszélyforrása. A növekvő feszültség kínálva kínálja magát a látszatmegoldások számára. Látszatmegoldás lenne ugyanis, ha a jogfolytonosság, jogbiztonság elvéről való lemondással az elaggott diktatúra haszonélvezőit egy új diktatúra akarná megleckéztetni. Márpedig látni kell, hogy az alapprobléma megoldatlansága sokakat hajthat a diktatórikus megoldások híveihez. Az ebből eredő zűrzavar viszont azoknak kedvez, akik a régi rendszer valamiféle megfiatalításával vissza kívánják szerezni hatalmukat, és ennek érdekében az átalakulás mérhetetlen terheit viselő lakosságot az egyiptomi húsos fazekak, a kádári gulyáskommunizmus kényelmére emlékeztetik. Ha ez sikerül, ha legalább időlegesen egymásra talál szélsőjobb és szélsőbal, nem múlik el ez a század egy újabb, nagy társadalmi méretű tragédia nélkül.

Remények és lehetőségek

A felvázolt rémkép nem pesszimizmust hirdet, még csak Kasszandrajóslat sem akar lenni. Megvan a lehetőség a veszély elkerülésére, s bízom, hogy a magyar társadalom él is ezzel a lehetőséggel.

Igaz és tiszta szavakat. Legelőször is többet és világosabban kellene beszélni társadalmunk mai gondjairól. Az emberek gyakran nem értik, mi miért történik. Sok a tudatos, manipulatív híreszteles. Nem szabad belefáradni, ki kell mondani az igazat akár századszor is, ha százszor terjesztik a hazugságot is. Bízni lehet és kell abban, hogy az emberek el tudják választani az ocsút a búzától. Ennek előfeltételeként viszont el kell hogy jusson hozzájuk a búza is, hogy legyen összehasonlításra lehetőségük. Nem vonulhatunk passzivitásba, nem elégedhetünk meg a hazugságok cáfolatával, sőt némelyikük nem is méltó a cáfolatra. Igazunkat fel kell kínálnunk folyamatosan, hogy az emberek szabadon mérlegelhessenek. Ne a politikusok minősítgessék a másik áruját hibásnak, a magukét tökéletesnek, bízzuk a döntést a demokratikus társadalom valódi döntéshozóira, a jól informált állampolgárokra. Ez megint olyan megoldás, amelyet egyaránt támogathat minden demokrata, legyen bár szabadelvű vagy keresztény.

Az igaz és tiszta szavak kimondása még önmagában nem elegendő. El kell érni, hogy *társadalmunk képes legyen felelős döntések meghozatalára.* Tudatosodnia kell mindenkiben, hogy mind saját sorsa, mind az ország egészének sorsa az ő döntésétől függ. A pártok elleni hangulatkeltés, a pártok által elkövetett hibák mind-mind a diktatórikus megoldás számára készítik elő a talajt. A többpártrendszer híveinek tehát ezen a ponton egymásra kell találniuk, hiszen érdekeik közösek. A politikával közvetlenül nem foglalkozóknak pedig, s most elsősorban az egyházakra gondolok, szintén nagy a szerepük, hogy rádöbbentsék az embereket lehetőségeikre és felelősségükre.

A jelenleg kormányzati felelősséggel megbízott erőknek azonban a fentiek elősegítésén túl többet is kell tenniük, hogy a diktatúrából a demokráciába való átmenet sikerülhessen. *Le kell zárni a múltat,* mégpedig *úgy, hogy az igazságosság és a szeretet elvei egyszerre érvényesüljenek.* Társadalmunk nem fog megnyugodni addig, amíg az igazság helyett a hamis értékek győzedelmét látja, de nem követhetünk el általánosításokkal, kollektív felelősségre vonásokkal, bosszúvággyal teli újabb igazságtalanságokat. Vigyázni kell továbbá, hogy az igazságérzet természetes kielégítése ne változzék át pótcselekvéssé. Az átalakulás gyötrelmeit nem enyhíthetjük a bosszúállás mákonyával. A külföldön élő magyarság sokat segíthet ebben a folyamatban, például azzal, hogy nem engedi, hogy jelentéktelennek tüntessék fel az itthon elért eredményeket, hogy a reális nemzetközi összehasonlítások révén hozzájárul mind a túlzott várakozások csökkentéséhez, mind a felesleges pesszimizmus oldásához. Megítélésem szerint a meglevő eredmények, ha nem is lehetünk velük teljesen megelégedve, bizonyítják, jó úton járunk, s a negyvenéves pusztítást viszonylag hamar ki fogjuk heverni. A választásokig hátralevő két év alatt pedig további eredményekkel kell bizonyítanunk elgondolásaink helyességét.

Van még egy feladatunk, amelyet valószínűleg csak minden politikai erő összefogásával lehet megoldani: Jövőképet kell adnunk a társadalom minden rétegének. Többpárti demokráciát akarunk kiépíteni, s eközben félünk, hogy az egyik vagy a másik csoport hatalmi monopóliumra tesz szert. Ám ez a félelem nem gátolhatja meg azt, hogy a nemzeti egység kialakításán ne fáradozzunk. Olyan társadalmat kívánunk, amelyben a nemzet egésze megtalálja a helyét. Ne legyen senki kirekesztve, ítéljünk el minden megkülönböztetést, fajit, vallásit vagy nemek szerintit. A többpárti demokráciában az egyik párt vagy az egyik pártcsoport dolga a végrehajtó hatalom gyakorlása. Ennek azonban nem lehet célja a többi politikai erő felszámolása, hiszen ez többet ártana fiatal demokráciánknak, mint amennyit a győztesnek használna. A felszámolástól való vélt félelem, illetve az ebből fakadó pánikkeltés mindannyiunknak csak ártana.

* * *

Az elmondottak több ponton rámutattak az ember szabadsága és a keresztény világnézet, valamint politikai vetületben a liberalizmus és a kereszténydemokrácia kapcsolatára. Furcsa játéka a sorsnak, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség nagy és szent eszméi vallásellenes környezetben jelentek meg a történelemben, pedig semmilyen más eszmerendszerben nem támaszthatók alá jobban, mint a kereszténységben, amely megadta az ember számára az istengyermekség szabadságát, valóban testvérré téve ezáltal mindannyiunkat. Örök figyelmeztetés ez. Ha egy politika csak jelszavaiban keresztény, számíthat arra, hogy a valódi keresztény értékek más köntösben próbálnak érvényesülni.

Röviden összefoglalva azt kell mondanom, hogy ma arra a valódi liberalizmusra, amely mindenki számára biztosítani akarja a szabadságjogokat, tehát szükségképpen toleráns, mérhetetlenül nagy szükség van. Szükség van többek között éppen a latens, sőt olykor nyílt keresztényüldözés megszüntetése érdekében is. A liberalizmus ebben a felfogásban érték, amely éppen a kereszténységgel való összekapcsolódás révén tudná elkerülni azokat a túlzásokat, amelyek miatt születése pillanatától a keresztény politikai gondolat ellenfeleként van jelen. A klasszikus liberális felfogás és a kereszténydemokrácia a tolerancia hídján léphet egymással kapcsolatba, s e kapcsolatból nemcsak a szóban forgó politikai erőknek, de az egész országnak csak előnye származhat.

NAGY ENDRE

Szabadság vagy szabadság

Vizsgálódások a liberalizmus és kereszténység viszonyáról

Magyarországon a negyven év óta először tartott szabad választásokon olyan pártok győztek, amelyek többé-kevésbé elkötelezték magukat a keresztény eszmerendszer és szociális tanok mellett. A másik oldalon velük szemben pedig két olyan párt is áll, melyek liberálisokként határozták meg magukat és olyan erős parlamenti és társadalmi befolyással rendelkeznek, amelyhez fogható más országokban ma nem található. A nyugati demokráciákban a liberális pártok elenyésző számú parlamenti hellyel rendelkeznek és legfeljebb a mérleg nyelvének szerepét játszhatják (mint a szabaddemokraták Németországban). Ami pedig az ún. volt szocialista országokat illeti: a hatalmi-politikai mezőben, a kormányzat és ellenzék csatározásaiban és magában a szélesebb értelemben vett közéletben és társadalmi életben a domináns szerepet a (poszt)kommunista és antikommunista erők viszálya játssza (amelyet mindenütt az e csatával számtalan módon összefonódott és több helyen fegyveres konfliktusokba torkolló nemzeti-nemzetiségi problémák szőnek át), addig Magyarországon a domináns politikai-hatalmi és ennek nyomán a közéleti ellentét a konzervatív-keresztény, a liberális pártok és társadalmi erők között feszül.

Bármennyire is szerencsétlennek tartom a mai helyzetet, a továbbiakban azt fogom kifejteni, hogy ez a szembenállás Magyarországon liberalizmus és kereszténység között *történetileg* éppolyan *szükségszerűen,* mint a keresztény *vallás mint olyan* szempontjából *szükségtelenül* alakult így, mert a liberalizmus és kereszténység között bár eltérés van, de antinomikus, egymást kizáró ellentét nincs, hogy továbbá a valódi küzdelem nem kereszténység és liberalizmus, hanem a fontolva haladó *reformkonzervativizmus* és a *radikálisabb liberalizmus között áll fenn,* amelyek politikai hatalmi harcába a *kereszténység fölöslegesen keveredett bele:* ez a politikai helyzet a *kutatás szempontjából* előnyös inkább, mint hátrányos. Előnyös, mert némileg laboratóriumi tisztaságban mutatja fel a kereszténység és liberalizmus egymáshoz való viszonyát. Ugyanakkor vannak az ilyen helyzetnek a kutatás szempontjából hátrányos következményei is, amelyeket le kell küzdeni.

Először is, mindig különbség van egy eszmerendszer többnyire értelmiségiek által teoretikus igénnyel kidolgozott alakja és aközött, ahogyan a szóban forgó eszmerendszer a gyakorlatban megvalósul. Jól fejezi ki ezt a különbséget az a régebben gyakran ismételt mondás, miszerint a szocializmus eszméi nagyon szépek, de ahogy a gyakorlatban megvalósultak, az – hogy R. Reagan annak idején nagy port kevert mondását idézzük – "a go-

nosz birodalma". Márpedig, mivel a tudományos vizsgálódásnak nem csupán az eszmerendszerek "égi mását", de praktikus alakját is figyelembe kell vennie, a kettő közötti nagy különbség, ami ma Magyarországon a liberalizmus és kereszténység kiéleződött viszonya miatt fennáll, mindkettő megragadását megnehezíti. Ugyanis, mivel a küzdelemben nem csupán hivatásos politikusok és párthíveik, hanem az elméleti szakemberek tekintélyes része is egyik vagy másik oldal mellett involválódott, a saját eszmerendszerről festett képek rózsásabbakra sikerednek, míg az ellenfélről rajzolt képek gyakran inkább emlékeztetnek egy koncepciós vádiratra, semmint azok valóságos kinézetére.

Másodszor, általában véve is, de nálunk különösen szembetűnően, a politikai-hatalmi harcok ágensei kölcsönösen feltételezik egymásról, hogy törekvéseiknek van egy nyilvánosságnak szánt és egy befelé, "magánhasználatra" készült változata. Míg a nyilvánosság előtt magukat előnyös színben tüntetik fel, addig a belső használatra szánt változat az ellenfél eszmei és gyakorlati lejáratására, az ellenfél diszkriminációjára és egzisztenciális megsemmisítésére irányul. Ha a dolgok idáig jutottak a politikai ellenfelek között, akkor természetesen az önképet és a másikról festett képet a félelem kezdi befolyásolni, ami igen megnehezíti a kutató dolgát, hogy "objektív" képet fessen a pártok és eszmerendszerek valódi mibenlétéről. Ilyen esetben csak olyan tisztázó vizsgálat segíthet, amely az aktuálisan szemben álló eszmerendszerek olyan alakját veszi számításba, amikor az ellentét – legalábbis a mai viszályok félelem torzította alakjához képest – még mintegy "ártatlanul" és "elfogulatlanul" állt fenn.

A liberalizmus és kereszténység mai viszonya

A kereszténység és liberalizmus mai viszonyát alapvetően az határozza meg, hogy a konzervatív oldalon keresztény-konzervatív, az ellenzéki oldalon pedig túlnyomórészt liberális pártok állnak, melyek között a küzdelem abba a stádiumba jutott, ahol a harc stílusát nagyon nagy mértékben a másik általi egzisztenciális megsemmisítéstől való félelem határozza meg. A liberális-ellenzéki és a konzervatív-keresztény kormányerők nagymértékben azzal vannak elfoglalva, hogy egymás nem nyilvánosságnak, hanem "belső használatra" készült szándékait és terveit kifürkésszék és mint nemtelen titkos törekvéseket leleplezzék.

Mármost, az a titkos törekvés, amelyet az ellenfelek – úgy hiszik – végre kifürkésztek egymásról, *mindegyikük saját egzisztenciális félelmi görcsével van kapcsolatban.* Mindegyikük attól a képzelt jövőbeli állapottól fél, amelyben, ha az létrejönne, ő egzisztenciálisan megsemmisülne. A félelmi görcsöt tehát az a *negatív vízió* táplálja, amelyet az ellenfelek a másik titkos szándékáról megkonstruálnak. A negatív vízió alapjául mindkét esetben egy korábbi történeti helyzet *sajátos interpretációja* szolgál, ami bár a valóságból táplálkozik és vannak reális elemei, a jelen politikai harcaiba ágyazva valóságos *negatív mítosszá* válik. A korábbi magyar törté-

nelem negatív vonása felstilizáltatik, valóságos rémálommá válik, amelyben a valóságos összefüggések észrevétlenül maradnak, vagy puszta időbeli egymásutánnal helyettesíttetnek, bonyolult történelmi viszonyrendszerek néhány negatív vonásra korlátozódnak. Az így létrejött lelki fixáltságnak telivér nyelvi formulája van napjainkban: a "kirekesztés". Az ellenfelek ugyanis attól félnek, hogy a másik ki akarja szorítani őket a közéletből, a nyilvánosságból.

Tekintsük elsőül a liberálisokkal szemben keresztény-konzervatív oldalról felhozott vádakat. Ezek olyan formulákban öltenek testet, hogy pl. az ellenzék közömbös a határon túli magyarok sorsával szemben (hiszen pl. nem értett egyet a miniszterelnök ama kijelentésével, hogy ő lélekben tizenötmillió magyar miniszterelnöke akar lenni), hogy kozmopolita (mert a külföldi tőkének szolgáltatná ki az országot), hogy egyház- és vallásellenes (mert nem akarja visszaadni az egyházi ingatlanokat és ellenzi az iskolai hitoktatást), hogy titkos szimpátia fűzi a kommunizmushoz (mert vezetőik egy része korábban maga is marxista volt és továbbra is fedezi az önmagukat átmentő kommunistákat). Ezeket megfontolva azt kell megállapítanunk, hogy ezek magjában olyan súlyos történelmi neheztelés felújítása rejlik, amely – íme a negatív mítosz: – *a liberalizmust tette felelőssé a történelmi Magyarország pusztulásáért*. Mint mindjárt látni fogjuk, ez a negatív mítosz először Szekfű Gyula *Három nemzedék* című, először 1920-ban megjelent könyvében fogant meg, az elmúlt negyven év ellenére úgy látszik tovább élt a magyar nép "kollektív tudatalattijában", s most újra felszínre került, noha ebben a formában soha senki nem fogalmazta meg. A túlélés egyik oka az is lehet, hogy a magyar marxista történetírás, más indokból ugyan, de hasonlóképpen igen negatív képet festett a liberálisok történelmi szerepéről. Ez a neheztelés, ismételjük, soha ki nem mondatott, csak öntudatlan borong a lelkek mélyén. Mégpedig azért, mert a magyarság Trianonon mind a mai napig nem tudta túltenni magát (amiről a határon túli magyarsággal való bánásmód is "gondoskodott"), s nem alakult ki benne az egészséges ún. kisnemzeti öntudat.[1] Mert bár nincs számottevő politikai erő, amely területi revíziót akarna, a magyarság nemzettudatának kitéphetetlen részét alkotja a fájdalmas nosztalgia a történelmi Magyarország iránt, ami valahogy összefonódik egy boldog világ képével, amikor még nem volt kommunizmus. A liberalizmusnak tehát napjainkban azzal a tehertétellel kell megküzdenie, hogy elődei "nemzetvesztő politikát" folytattak.

A liberálisok részéről a konzervatív-keresztény pártoknak tulajdonított elleplezett szándékok mögött rejlő negatív mítoszt nem kell történeti szövegelemzésekkel kibányászni, mivel azt a liberális ellenzék számtalanszor megfogalmazta akként, hogy a kormányzó pártok egy idejétmúlt világ, a "keresztény kurzus" visszaállításán fáradoznak. "Keresztény kurzust" mond-

1 L. Szabó Miklós: *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Medvetánc könyvek. Atlantisz. Budapest 1989. 227. o.

ván, a liberális ellenzék szeme előtt a két világháború közötti Horthy-korszaknak olyan képe lebeg, amelyben az országlását a baloldaliak elleni fehérterrorral és a zsidóságot sújtó numerus claususszal kezdte, a főispánokszolgabírák, dzsentri földbirtokosok népelnyomó hatalmának restaurálásával, a Szent István-i Nagymagyarország revíziójára törekvéssel és ezáltal a szomszéd államokkal ellenséges viszonyba keveredéssel, különösen a katolikus, de egyéb történelmi egyházaknak politikai-hatalmi szerepjuttatással, a nyílt szavazást is bevezető látszatparlamentarizmussal leplezett autokratikus politikai rendszer létesítésével, a liberálisok és baloldaliak közéleti diszkriminációjával, az ország sorsát a fasizmushoz és nemzetiszocializmushoz kötő külpolitikával, az egész társadalmat magyarkodó-nacionalista-soviniszta-irredenta szellemiséggel való beoltással folytatta, végül zsidótörvényekkel a magyarországi zsidóság elhurcolásához nyújtott asszisztálással és az országnak idegen érdekekért és rossz oldalon történt vesztes háborúba való vivésével fejezte be.

Nos, ez az a negatív mítosz, a két háború közötti társadalmi-politikai rendszer az, amelytől a liberális ellenzék visszaborzad, és attól tart, hogy a kormánypártok annak realizálására törekszenek. Ennek számos jelét vélik felfedezni a kormánypártok intézkedéseiben, amelyek számukra úgy tűnnek fel, mint egy leplezett ördögi terv konzekvens lépései. Ezek ellenzék általi kritikái mint vádak lényegileg három csoportba sorolhatók. Először is a keresztény kurzus elhibázott külpolitikájának reminiszcenciáit véli az ellenzék felfedezni a tizenötmillió magyarra történő túl sok hivatkozásban, a Trianon-emlékmű körüli konvulziókban, a horvátországi fegyverszállítási botrányban, ami olyan megfogalmazásokban ölt testet, hogy a kormány "ügyetlenül politizál a szomszéd államokkal", azaz a megbékülés helyett a konfliktus felé viszi az országot. Másodszor, a Horthy-korszak autokratikus politikai kultúrájának stiláris megújítása fölötti nemtetszésének ad hangot akkor, amikor arról beszél, hogy a kormányzat képviselői "hatalmi gőgben szenvednek", hogy "arrogánsak", "kioktatók" stb. Harmadszor, magának a Horthy-korszak autokratikus, antidemokratikus politikai rendszerének restaurálására tett kormányzati kísérletet vél felfedezni akkor, amikor a kormányt azzal vádolja, hogy lényegében egypárti diktatúrát akar bevezetni pluralista álcában, aminek számtalan előjele mutatkozik szerinte abban, ahogyan a kormány – mint szemléletesen mondják – "maga alá akarja gyűrni" az ügyészséget, a bíróságot, a televíziót, a tömegtájékoztatási eszközöket, a köztársasági elnököt, a bankokat stb. Ennek kivédésére már társadalmi mozgalom is alakult az ellenzék prominens személyiségeinek vezetésével, a Demokratikus Charta. Végül, negyedszer, magával a kereszténységgel van baj, mivel a "keresztény kurzus" idején az állam és egyház összefonódott, s azt, hogy az egyházak a rendszerváltás után különböző közéleti aktusoknál (pl. zászlószentelés) jelen vannak, úgy értékelik, mint az állam és egyház szétválasztása modern követelményének a megsértését. Másrészt, mivel a keresztény kurzus kifejezésben a kereszténység nemcsak azt jelenti, amit a mai keresztények több-

sége gyanútlanul gondol, ti. a keresztény állameszme, keresztény morál társadalmi érvényesítésére való törekvést, hanem kirekesztő jellege is volt már a század tízes éveitől kezdve, amennyiben a keresztény szó annak vált szinonimájává, hogy "nem zsidó". Ha mármost egyes kormánypárti vagy egyáltalán akár azon kívüli szószólók pl. a keresztény középosztály megteremtésének szükségességéről, ennek társadalombani vezető szerepéről mint kívánatos dologról beszélnek, akkor – vélik ellenzéki oldalon – ebben rejtett antiszemitizmus van. Harmadrészt, mivel a társadalom jelentős része nemcsak nem keresztény, de még csak nem is hívő, a keresztény politika gyakorlatba átültetése, a keresztény valláserkölcsi normák érvényesítésének állami megtámogatása (l. abortuszkérdés, iskolai hittanoktatás, egyes iskolák egyházivá átalakítása) másodrendű állampolgárokká fokozza le azokat, akik nem keresztény vallásokat vagy egyáltalán semmilyen vallást nem követnek.

A két negatív mítosz történelmi tehertételeket foglal magában, amelyeket az ellenfelek egymásra hárítanak, amelyekért egymást teszik felelőssé. A történelmi tehertételek a magyar történelem 20. századi nagy deficitjeihez kapcsolódnak és még dátumszerűen is rögzíthetők, amelyekhez az ellenfelek lelki fixáltsága hozzákötődik. A liberálisok negatív mítoszának éve 1919. Akkor – a mítosz leegyszerűsítő képében – az történt, hogy a Károlyi Mihállyal szövetkezett radikális liberálisok, azaz polgári radikálisok átengedik a hatalmat a kommunistáknak, aminek és akiknek köszönhető a trianoni béke. Nem az a kérdés, hogy e kép tárgyilag igaz-e. *A mítosz igazsága nem diszkurzivitásában, hanem lelkileg hozzá fixált cselekvők benne való hitében van.* Lehetséges, hogy a mítoszhívők verbálisan tagadják a mítosz igazságát, ám ugyanakkor a kép rögződve van – hogy egy posztmodern filozófus, J. F. Lyotard kifejezését idézzük – "perceptuális memóriájukban", azaz a tudatküszöb alatti érzékszervi emlékezetükben, s ennek az erupciója, a tudatos szférába való átömlése történik meg akkor, amikor a liberálisokról különböző stílusban azt állítják, hogy nem jó magyarok, vagy nem jó keresztények, hogy "bolsevikok".

Másfelől a keresztény-konzervatív erőkkel kapcsolatban a liberális oldal által táplált negatív mítosz is köthető egy év történéseihez. Ez az év 1944, a német megszállás, a zsidók deportálása, a nyilas hatalomátvétel és a szovjet megszállás kezdetének éve, amiért viszont egészében véve a keresztény kurzus, a Horthy-rendszer éppúgy felelős, mint a – másik oldal szerint – a liberálisok 1919-ért. Ez a mítosz abban különbözik a liberálisokról konstruált negatív mítosztól, hogy a tudatos racionális diskurzus szférájában jobban kidolgozott. De ez nem jelenti azt, hogy nincs a tudatküszöb alatti perceptuális memóriába beágyazva, amit jól mutat az, hogy milyen heves indulatokat váltanak ki az elmúlt negyven év "Horthy-fasizmus" képét megkérdőjelező, annak árnyaltabb megítélésére törekvő történeti kutatások, amelyeket mint a Horthy-rendszer rehabilitálására irányuló kísérleteket bélyegeznek meg. Mármost ezek a negatív mítoszok a kölcsönös félelem kivetítődései, amelyek mint hallgatólagos, néma (bár olykor

részleteiben kimondott) *"elméleti keretek" áthatják a cselekvők majdnem valamennyi megnyilvánulását.* A félelem, mint mondtuk, egzisztenciális, azaz a megsemmisüléstől való félelem. Liberális oldalon meg vannak győződve arról, hogy ha sokáig uralmon maradnak a jelenlegi kormánypártok, akkor az a jelenlegi szabadságjogok megkurtításához, tekintélyuralmi politikai rendszer létesítéséhez vezet, amelyben őket a közéletben éppúgy a háttérbe szorítják, sőt – ha zsidók – üldözik, mint a két világháború között. Az ellenkező oldalon pedig, a keresztény-konzervatív erők arról vannak meggyőződve, hogy a liberálisok szabadságjogokra és demokráciára hivatkozó jelszavai csak nyers hatalmi aspirációjuk leplezésére szolgálnak, s ha hatalomra kerülnének, pont olyan "nemzetvesztő", a baloldallal szövetkező, magyar- és kereszténységellenes politikát folytatnának, mint elődeik.

Ezektől a hamis mítoszoktól mint "értelmezési keretektől", amelyek minden tényt és eseményt hamis megvilágításba helyeznek és eltorzítják a politikai kultúrát, meg kellene szabadulni. Valóságos konverzióra volna szükség, a mítoszok elvetésére, ami hasonlatos volna ahhoz, amin azok a kommunisták mentek keresztül, akik 1956-ban a sztálinista marxizmust "mint értelmezési keretet" elvetették, mert enélkül *minden tény és esemény, a mítoszhívők félelmi fixáltságából kifolyólag, ellentmondásmentesen beilleszkedik a képbe, mely szerint a másik fél őt létében fenyegeti.*[2] A mítoszok azáltal jönnek létre mint reális történelmi eseményekből a félelem torzítása révén létrejött hamis konstruktumok, hogy a felek nem tudnak a múlthoz mint elmúlthoz folyamodni. Ennek legfőbb oka az elmúlt negyven év kommunista uralma, amely egyrészt meghamisította a tényeket, másrészt elfojtotta az események társadalomlélektani feldolgozását, aminek az az eredménye, hogy a *magyar társadalom nagyjában-egészében nem tud a múltjához elfogulatlanul viszonyulni.* Az átélt történelmi tragédiák nem tudtak eddig puszta történettudományi kutatási témákká átváltozni. Ezért mind a keresztény-konzervatív, mind a liberális pártok a múlt foglyai. Ez történetileg szükségszerűen van így, másrészt viszont egy feladatot jelöl ki minden, a közéletben tollal és tettel felelősen fellépni akaró értelmiségi számára, nevezetesen azt a feladatot, hogy a politikai cselekvőket megpróbálja felvilágosítani arról, hogy negatív mítoszaikat mint "elméleti keretet" (ami persze harci eszköz a pártpolitikában) adják fel.

Csakhogy ezt könnyebb tanácsolni, mint megtenni. Jó lenne azt mondani magunknak, hogy hagyjuk a halottaknak, hogy temessék halottaikat, mi pedig nézzünk a jövőbe (mint ezt különösen érthető okokból, a korábbi kommunisták gyakorta tanácsolják), ámde ez nem lehetséges akkor, amikor még égnek a lelkekben azok a sebek, melyeket vagy a ma élők a saját bőrükön, vagy szüleikén, vagy rokonaikén, vagy barátaikén éreznek. A franciák elvitatkozgathattak forradalmuk kétszázadik évfordulóján, hogy

2 A félelem fogalom használatában Bibó István elméletére támaszkodom. L. Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. Budapest 1986. I. 373–380. o.

kellett-e vagy sem forradalmat csinálni, ki milyen gyászos vagy dicsőséges szerepet játszott benne: ennek sem a magán-, sem a közéletre semmi *közvetlen* hatása nincsen. Ezzel szemben viszont nálunk a lelkekben el nem temetett halottak sereglenek baljós árnyékként lengve be hétköznapjainkat, a gázkamrákban elhamvadtak, a szibériai hadifogolytáborokban, a csatamezőkön elhullottak, börtönökben és munkatáborokban megkínzottak és agyonvertek árnyai, akik nem hagyják magukat eltemettetni. S a túlélők határokon kívül és belül, a szülők, nagyszülők, fiak és unokák, akiket kitelepítettek, akiket szülőföldjükről elűztek, akiket deportáltak, akik önként menekültek, akikbe a halottak belekapaszkodnak vagy akik a halottakba kapaszkodnak eltéphetetlenül.

Ez az a talaj, amelyből a negatív mítoszok táplálkoznak, a háttér, amely előtt a keresztény-konzervatív és liberális eszmerendszerek csatája zajlik. Utalni kell arra, hogy a kereszténység és liberalizmus viszonya sohasem volt felhőtlen, de volt idő, amikor a keresztények különösebb problémák nélkül voltak liberálisok. Ez a kor a múlt századi reformkor, a Deák, az Eötvös keresztény liberalizmusáé. A kiegyezés szabadelvű pártja vitába keveredett ugyan joghatósági szempontból az egyházzal (a polgári házasság intézménye), de az ellentét nem ideológiai, nem eszmerendszerek szembenállása volt: többnyire két keresztény vitatkozott egymással, akiknek eltérő volt a véleményük az egyház társadalmi szerepvállalásának mértékéről és formájáról. A kereszténység és liberalizmus első összecsapása mint "ideológiák", mint eszmerendszerek összecsapása a század elején történt meg a polgári radikálisok és a keresztény-konzervativizmus közti vitában – de még a maga "ártatlan" formájában. "Ártatlan", mondjuk, mert nincsenek meg a történelmi tehertételek. A két világháború között liberális párt létezett ugyan (Rassay-párt), de ez eszmei és politikai szempontból jelentéktelen volt. A valódi, eszmei liberalizmus mint értelmiségi mozgalom, mint a szociáldemokráciával érintkező értelmiségi mozgalom, mint "urbánus" mozgalom jelentkezett. Mint ilyen, szembekerült egy másik, de magával a keresztény kurzussal, a konzervatív-keresztény politikai erőkkel (melyet Bethlen István és Teleki Pál neve fémjelez) szemben álló nagy hatású mozgalommal, a népi írók először irodalmi, majd politikai mozgalmával (Márciusi Front, 1937). Mármost a rendszerváltás körül végül is egy olyan helyzet jött létre, ami még soha Magyarországon nem volt és ami Nyugaton sincs. Egyfelől a polgári radikalizmus és az urbánusok vonalán haladó (némi szociáldemokrata beütéssel bíró), továbbá egy ugyancsak párját ritkító generációs liberális párt kristályosodott ki mint erős ellenzéki erő. Másfelől, a két világháború között a "keresztény kurzussal" (az urbánusokhoz és szociáldemokráciához hasonlóan) szemben álló népi mozgalom szövetkezett a mai nyugat-európai konzervatív-kereszténységben és a múlt századi reformkori liberalizmusban eszmei támaszait kereső áramlatokkal egy pártban s lépett koalícióra egy kifejezetten magát kereszténydemokratának nevező (s tulajdonképpen a 45–48 közötti koalíciós időkben komoly szerepet játszó Barankovics-féle

párt utódjának tekinthető) párttal, valamint a két világháború között ugyancsak keresztény kurzussal szemben álló, de magát 45-ben ugyancsak kereszténynek definiáló, majd antikommunizmusával mai napig nimbuszt élvező Kisgazdapárttal. A kormánypártok egészében véve keresztény-konzervatívokként definiálják magukat, a liberális ellenzék pedig – bár szándékai szerint pragmatikus akar lenni – a szabadságjogok védelmezőjének szerepét felöltvén, minduntalan eszmei-világnézeti csatározásokba bonyolódik a koalícióval, ami pártjait szintén világnézeti pártokká teszi.

A két oldal, a keresztény és liberális oldal szembenállásában az gyökeresen újszerű, hogy a század elején megjelent ellentét közöttük a politikai hatalom tétje mellett áll fenn, amire nem volt példa a magyar történelemben. A század elején, vagy a két világháború között (eltekintve a polgári radikálisok 1918–19-es Nemzeti Tanácsban való részvételétől) a liberálisoknak semmi esélyük nem volt, hogy a hatalom közelébe kerüljenek. Most viszont éppen ez a helyzet. A két eszmerendszer vitája immár, nemcsak irodalmi és tudományos társaságok, lapok és folyóiratok hasábjain zajlik, hanem a poltikai és hatalmi mezőben, s a lenini ki kit győz le logikája szerint alakul. Ugyanakkor ez az alapvetően politikai-hatalmi mezőben folyó harc nem marad meg a politikai szférában, hanem átterjed az egész kulturális közéletre. Az újságírás, a művészeti élet, a foglalkozási kamarák, irodalmi és művészeti díjak osztatnak és osztódnak e logika szerint. Az igazság, a morálisan helyes, az esztétikailag releváns értékmércék orientációi elhomályosulnak, s a kérdésre: "kinek az oldalán állsz is te tulajdonképpen?" adott válasz, az emberi, művészi és foglalkozási teljesítmények mércéjévé válik.

S miközben mindkét fél szenved a jelenlegi helyzettől, egyben mindkét fél ingerülten reagál az olyan hangokra, melyek megkockáztatják az állítást: a negatív mítosz hamis. Liberális oldalon ingerülten reagálnak arra a vádra, hogy ők vallásellenesek volnának, hisz ők csak az állam és az egyház elválasztását és világnézetileg semleges oktatást akarnak, a keresztény oldalon pedig azt nem értik, hogy az ő vallásszabadságuk visszanyeréséért és működésük minimális feltételéért vívott küzdelmükben miért ütköznek majdnem olyan ellenállásba, mint annak idején a kommunisták részéről. Mindenki, aki bejáratos mind a keresztény, mind a liberális körökbe, megtapasztalhatta, hogy a kétely puszta megfogalmazása, miszerint talán nem biztos, hogy a kormányzó pártok a pluralizmus színében a keresztény valláserkölcs társadalomra kényszerítésére törnek, vagy – a másik oldal köreiben – hogy semmi jele nincs annak, hogy a liberális ellenzék, ha kormányra jutna, szándékában állana a hívőket a közéletben és a munkahelyeken diszkriminálni: nos, már e puszta kételyek megemlítése is elítélést ("kormánypárti", vagy "liberális" – elítélő hangsúllyal) és a "jobb körökből" való kitagadást vonhatja maga után.

A dolgok ilyetén állása mellett az ember nem tud ellenállni a kísértésnek, hogy párhuzamot ne vonjon a mai és a között a helyzet között, me-

lyet Bibó István "A magyar demokrácia válsága" címmel 1945 végén leírt.

> "A magyar demokrácia válságban van, mert félelemben él. Kétféle félelem gyötri: fél a proletárdiktatúrától és fél a reakciótól. Tárgyi okok nem indokolják egyik félelmet sem: Magyarországon mindazok, akik proletárdiktatúrát akarnak és mindazok akik a reakció visszatérését akarják, elenyésző kisebbségben vannak, s külső erők sem néznék szívesen egyik fordulatot sem. A politikai élet félelmeinek azonban az a tulajdonságuk, hogy tárgyi előfeltételek híján is, pusztán a félelem erejénél fogva, elő tudják hívni azt a veszedelmet, amitől félnek. Ha az ország nem tud kiszabadulni a félelemnek ebből a csapdájából, előbb-utóbb óhatatlanul kettészakad egy ostobán felvetett alternatíva körül: a nemzeti folytonosság hívei a reakcióval, a radikális változások hívei a baloldali diktatúra ügyével kerülnek egy táborba."[3]

Ha mármost a szövegbe a reakció helyére a "keresztény kurzust", a proletárdiktatúra helyére a vallásellenes liberális ... mit is? – diktatúrát? (ezt a fából vaskarikát) tesszük, vajon nincs-e valamilyen kísérteties hasonlóság a két helyzet között? Sőt: nem szakadt-e ketté már az ország "egy ostobán feltett alternatíva körül"? – Utóbbi kérdésre azt a választ kell adni, hogy sajnos nagymértékben kettészakadt, elsősorban a kultúra és a tömegkommunikáció területén, de a jelek szerint ez a politikailag aktív s tudatos értelmiségen túl nem terjed. Sőt, inkább az a probléma, hogy a mai magyar társadalom sem nem eléggé keresztény, sem nem eléggé liberális, hanem egyszerre individualista és kollektivista. A magyar társadalom tömegei egyfelől azt kívánják, hogy hagyják egyénileg gyarapodni, és ugyanakkor azt kívánják, hogy az állam garantálja létbiztonságukat. Ez a politikailag közömbös hatalmas tömeg, amely csalódott a demokráciában, táptalajává válhat azoknak a fenyegetéseknek, amelyeket az értelmiségi és politikai elit egymástól való félelmében kitermelt, és így talán bekövetkezhet az, amitől Bibó félt, hogy ti. a félelem tárgyi alapok híján is életre hívja a semmiből azt, amitől félt. Tudjuk utólag, hogy az 1945-ös félelem egyik táplálója, a proletárdiktatúra, nem a semmiből lépett elő, s akik akkor tőle féltek, jó okkal féltek. Csakhogy a történelem előre sohasem befejezett, s a "naiv" Bibó István az egyetlen lehetséges dolgot tette, mit a józan értelem megtehetett: megpróbálta a félelmi görcsöket oldani, s ezáltal felmutatott egy példaértékű gesztust, melynek követésére hasonló helyzetben mai méltatlan utódok el vagyunk hívva.

3 Bibó István, i. m. II. 15. o.

A valódi politikai ellentét: harc a reformkonzervativizmus és liberalizmus között

Ezek a vizsgálódások a liberalizmus és kereszténység viszonyáról, ahogy előadásom alcíme szól, szerzőjük szerény hozzájárulása akar lenni ahhoz, hogy azt az evidenciát megkérdőjelezze, ami a mai kormány és ellenzék szembenállásában a kereszténységet a kormánypártok oldalán helyezi el, s ugyanakkor látszatnak mutassa ki a kereszténységnek liberalizmussal való, ma széles körben elfogadott szembenállását. Sőt, miként azt történeti és mai tapasztalatok mutatják, amennyiben pl. a mai liberális pártoknak vannak hívő keresztény tagjai és szimpatizánsai, a kereszténység mint társadalmi tanítás összefonódhat a konzervativizmussal, de a szocializmussal is. Hogy ez miként lehetséges, hogy mik a keresztény társadalmi tanításnak azok a belső, immanens tulajdonságai, ami miatt erre képes, remélhetőleg hamarosan ki fog derülni. Fejtegetésünk jelen pontján csak arra kell rámutatni, hogy ha az igaz, hogy a kereszténység bármely előbb említett három politikai világnézethez, tehát konzervativizmushoz, liberalizmushoz és szocializmushoz is csatlakozhat, akkor azon fentebb tárgyalt negatív mítoszok mint háttér előtt zajló elszánt harcokba a kereszténység Magyarországon ma bár történetileg-okságilag magyarázhatóan, de nem szükségszerűen, legalábbis a keresztény tanok belső logikájából fakadóan nem szükségszerűen, lépett fel a konzervativizmus oldalán. A kereszténység, a keresztény eszmeiség, a keresztény valláserkölcs, a keresztény társadalmi tanítás tehát a konzervatív oldalon belekeveredett egy olyan hatalmi-politikai harcba, ahol a valódi vita nem őkörülötte forog, nem az üdvtörténet metafizikai-transzcendens síkján, hanem evilági síkon, a hatalmi-politikai mezőben. *A politikai harc tehát a konzervatív és liberális erők között zajlik.* Ez a szembenállás azóta létezik, amióta a parlamentarizmus Angliában először létrejött. Ami ebben speciálisan magyar, az abból a körülményből fakad, hogy az ország már a múlt század reformkora óta olyan modernizációs stratégiát követ, amely a fejlett Nyugat, "Európa" utolérésére, annak mintájának követésére irányul. Ennek a felzárkózási stratégiának a fő társadalompolitikai kérdései, nevezetesen: milyen ütemben kell felzárkózni, milyen eszközöket lehet vagy kell igénybe venni, melyik különös nyugati modellt kövessük (svéd? amerikai? német?), vagy hogy egyáltalán semmilyen modellt se kövessünk (ún. harmadik utas elképzelések), s végül, hogy ezen nagy feladatok realizálásához miként kell a legszélesebb értelemben felfogott nemzeti kultúrát átalakítani, nos, mindezen kérdések teljesen racionális problémafelvetések, racionális viták tárgyát képezhetik, melyek különböző pártok és pártprogramok versengését és ezzel eltéphetetlenül hatalmi-politikai harcokat hoznak magukkal.[4]

4 Ezt a gondolatot másutt részletesebben kifejtettem, l. Nagy Endre: A centralisták és municipalisták vitája. Adalék a magyar értelmiségtörténethez, in: Magyar Közigazgatás 1991/11. 988. sk.

De nem igénylik, hogy a kereszténység mint kereszténység keresztény párt alakjában beavatkozzék a politikai-hatalmi csatározásokba. Ha ugyanis egy párt kereszténynek nyilvánítja magát, vagy azt hangsúlyozza, hogy a "keresztény eszmeiség talaján áll", akkor először is ezzel azt sugallja, hogy a kereszténység tanaiból levezethető pl. az, hogy milyen gyorsan kell privatizálni, vagy, hogy milyen adórendszert kell bevezetni, vagy, hogy emelni kell-e a vámtételeket stb. stb., ami képtelenség; másodszor, azt sugallja, mintha azok a keresztények, akik nem értenek egyet vele ilyen gyakorlati kérdésekben és más pártok vonatkozó programjait támogatják, nem lehetnének "jó keresztények", harmadszor, mindaz a tévedés, baklövés, hiba, bűn, amit egy keresztény párt elkövethet, a nem keresztény közvélemény szemében magára a kereszténységre háramlik, s ezáltal kereszténység mint vallás is lejáratódik; végül, negyedszer, bármilyen jó társadalompolitikai programokat dolgozzon is ki egy keresztény párt, igencsak kétséges, hogy annak realizálásához a legitim erőszak állam által monopolizált eszközét a kereszténység szellemével összhangban igénybe veheti-e.[5]

Miközben azonban a továbbiakban e most kifejtett tézisek mellett kívánok érvelni, szeretném hangsúlyozni, hogy míg keresztény pártok fellépését aggályosnak, célszerűtlennek tartom általában és Magyarországon különösen, azt, hogy a keresztények a közéletbe és a politikába bekapcsolódjanak, sőt pártokat szervezzenek, sőt vezessenek – összhangban olyan egyházi megnyilatkozásokkal, mint az *Octogesima adveniens* és a pueblai püspöki kari konferencia dokumentuma – a legnagyobb mértékben kívánatosnak tartom. A keresztény individuum ilyenkor a saját bőrét viszi a vásárra, tévedései és bűnei rá elsősorban mint politikusra háramlanak vissza, nem az egész kereszténységre.

Tisztában vagyok azzal, hogy egész Európában működnek keresztény – többnyire konzervatív – pártok. A magam részéről azonban, a fent és az alább még kifejtendő megfontolások alapján, ezek keresztény öndefiniálását is aggályosnak tartom. Mindazonáltal utalni szeretnék arra, hogy pl. a német kereszténydemokrácia, amikor a háború után újjáalakult, a keresztény jelzővel elsősorban azt akarta kifejezésre juttatni, hogy elhatárolja magát az európai keresztény gyökerű társadalomfejlődést megtagadó nácizmustól. Ezzel szemben Magyarországon a keresztény jelző hangoztatásával nem ez a képzettársítás lép fel, noha a 45 után megalakult Barankovics-pártnak szintén volt ilyen demokratikus, antifasiszta jellege, viszont nem is nevezte magát keresztény, hanem csak demokrata néppártnak. Eszmei hatása, vagy egyáltalán az, hogy a párt az 1947-es választásokon a második helyen végzett, az elmúlt évben nyomtalanul elenyészett s egyál-

5 Ezt a nézetemet már korábban kifejtettem, l. A szabadság és erőszak kísértése. A félelem görcsei. Keresztények a mai társadalomban 1–2. In: Magyar Nemzet 1991. június 17., 18.

talán nem maradt meg a magyar politikai kultúra részének. Viszont bármennyire is fájdalmas ez a keresztények számára, a keresztény jelzőnek a használata fenyegetően hat egyrészt azokra a zsidó származású honfitársainkra, akik a két világháború között hátrányos megkülönböztetéseket voltak kénytelenek elviselni, úgyhogy számukra a keresztény politika emlegetése ezeket a veszélyeket idézi fel. Erre fentebb már utaltunk. Azt is megfontolás tárgyává kell tenni, hogy az elmúlt negyven év oktatása olyan leegyszerűsített képet sulykolt az emberekbe a vallásról, a kereszténységről, amelyben az elmaradottság, tudatlanság, a hatalommal szembeni szolgalelkű meghunyászkodás, osztályérdekek hű kiszolgálása, életöröm-ellenesség színei dominálnak, úgyhogy már csak *taktikai okokból* sem szerencsés ezeket azzal riogatni, hogy keresztény társadalmat akarunk létesíteni keresztény pártok segédletével.

Ez tehát az aktuális helyzet: a kereszténység mint eszmerendszer szembekerült a liberalizmussal a pártpolitikai csatározások síkján, úgyhogy viszonyuk elveszítette eredeti "ártatlanságát". Most, mint ígértük, történetileg megvizsgáljuk a kettő közötti szembenállást először a maga ártatlanságában, majd megnézzük, hogy e szembenállás mikor veszítette el ártatlanságát.

A liberális-keresztény szembenállás a maga "ártatlanságában"

A kereszténység és liberalizmus között az első komoly eszmei összecsapás a század elején történt meg. A szembesülésre az szolgáltatott alkalmat, hogy az 1900-ban alakult első magyar szociológiai társaság, amelyet radikális demokraták, a későbbi polgári radikálisok kezdeményeztek és mozgattak, 1904-ben tudományos vitaülés-sorozatot rendezett "a társadalmi fejlődés irányairól". A gondolat az volt, hogy szembesítsék egymással az általuk aktuálisnak tartott irányzatokat, nevezetesen: a liberalizmust, szocializmust, konzervativizmust és anarchizmust. Felkértek egy-egy előadót, akik mint az irányzat hívei, bemutatták felfogásukat. Az előadásokat 14 ülésen át hónapokig tartó vita kísérte, melyen 30 hozzászólás történt, s a végén az előadók válaszoltak a felvetett ellenvetésekre. A liberalizmust Gratz Gusztáv, a szocializmust Szabó Ervin, a konzervativizmust Geötze Sarolta, az anarchizmust Batthyány Ervin képviselte.

A négy világnézet összecsapása nem volt előzmények nélkül. Már a múlt század nyolcvanas, de különösen a kilencvenes éveiben megjelent egy újfajta konzervativizmus, amely magát korszerűnek tekintve egészen újfajta kritikáját adta a liberalizmusnak. A klasszikus konzervativizmus a liberalista társadalom elveit támadta a tradíció álláspontjáról. Az újkonzervativizmus elfogadja tényként a létrejött társadalmi rendszert, de szeretné azt "áthangszerelni". E kritika elsősorban társadalompolitikai jellegű: azt lobbantatja szemére a liberalizmusnak, amivel ígéretei ellenére mint "reálisan létező liberalizmus" adós maradt. A magyarországi neo-

konzervativizmus elméletileg főként német, sok vonatkozásban katolikus ihletésű tanokra, valamint a francia szociológia olyan teoretikusaira, mint Durkheim, Le Play és Tarde támaszkodott. Ennek a liberalizmuskritikának a lényegét Szabó Miklós tömören a következőképpen foglalja össze:

> "A liberalizmus ... eredetileg azt tűzte a zászlajára, hogy megvalósítja a francia forradalom eszméit, a Szabadság, Egyenlőség, Testvériség korszakát. Ez minden privilegizált uralkodó osztály szükségszerű megszűnését kellett volna hogy jelentse. Valójában azonban nem ez történt, hanem az, hogy a feudális nagybirtokos uralkodó osztályt felváltotta mint uralkodó osztályt a bankár, gyáros és kereskedő polgárság. Ez a liberális eszme bukását jelenti; azt, hogy nem volt képes elvileg meghaladni elődjét, maga is oligarchikus osztályuralmat hozott létre, mely a feudálistól filozófiai mértékkel mérve lényegileg nem különbözik. A liberalizmus megvalósíthatatlan utópiának mutatkozott tehát, sőt társadalmi megvalósításának kísérlete során önmaga ellentétébe fordult, amikor a liberalizmus társadalmi megvalósulását jelentő szabad verseny maga hozta létre a szabadság ellentétét, az *erősek* uralmát a *gyengék* felett. Ezen az alapon tehát a keresztény erkölcs szemszögéből a szabadversenyes kapitalizmus immorálisnak tekinthető."[6]

Ami pedig a francia szociológia hatását illeti, az nyújtotta egy olyan társadalom képét, amelyben az ember nincs magára hagyva:

> "Ennek felfogása szerint az ember a társadalom életében és nem utolsósorban a gazdaságban, tehát magában a gazdasági versenyben is, nem mint egyén vesz részt, hanem mint valamely társadalmi csoport tagja, mely csoport tagjait a társadalmi összetartozás szoros kötelékei fűzik egybe. A versenyben is társadalmi csoportok érdekei ütköznek, nem egyszerűen egyéneké. Ezekre a természetes csoportokra, szociológiailag homogén testületekre kell felépíteni a szabad versennyel szembeforduló konzervatív politikát."[7]

Mint látható, ezek a bírálatok a realizmus szép elveit szembesítik – mint fentebb a "reálisan létező szocializmus" analógiájára mondtuk – "a reálisan létező liberalizmussal". Ez a tetemrehívás azonban a politikai-hatalmi és az ezekkel szorosan összefüggő érdekharcok kontextusában törté-

---

6 Szabó Miklós, i. m. 121–122. o.

7 Szabó Miklós, i. m. 124. o. Megjegyzem, hogy Szabó Miklós egyébként briliáns tanulmányainak több pontjával nem értek egyet. Ezek többsége nem tartozik az itteni témához. Ami ide tartozik az az, hogy többnyire nem tesz különbséget kereszténységszocializmus és konzervativizmus között, így fordulhat elő, hogy Prohászka Ottokárt a politikai katolicizmus szélsőjobb irányával hozza kapcsolatba; l. i. m. 189. o. Arra is utalok, hogy nagy konzervativizmus tanulmányait még a hetvenes évek elején írta, melyekkel szemben viszont a nyolcvanas évek második felében a liberalizmusról írt tanulmányaiban (*A liberalizmus elvi kérdései*, I–II. i. m. 47–62. o.) a konzervativizmus által fölvetett számos liberalizmus-kritikai elem mint reális probléma jelenik meg.

nik s kevéssé eszmei-filozófiai síkon. A Társadalomtudományi Társaság 1904-es vitaülésén azonban – bár az érvelésben nagy szerepe van a liberalizmus gyakorlati kritkájának – főként az esznék öszecsapása kerül előtérbe. A vitázók megpróbálják feltárni a liberalizmus genezisében és eszmei komplexumában a problematikus vonásokat – és természetesen így tesznek a másik három politikai világnézettel is. Mindazonáltal, és ezt nem győzzük hangsúlyozni, mindez még az "ártatlanság" állapotában történik a mi szempontunkból. A mi szempontunkból, akik már látjuk és megtapasztaltuk az azóta eltelt időben ezen politikai világnézetek uralomra jutásának tragikus következményeit, illetve azt, ahogyan ezek az eszmerendszerek tőlük függetlenül kialakult világtörténelmi szituációkban állást foglaltak, és – ami a legfőbb – látjuk, hogy ezek az eszmék – mindenekfelett a mai magyarországi helyzetben – közvetlenül és ténylegesen a politikai (és persze ezzel összefüggésben a gazdasági, kulturális) hatalomért folytatott harcban mélységesen involválódnak. Az "ártatlanság" kifejezést tehát nem abban az értelemben használjuk itt, ahogy Hegel az esztétikájában használja annak leírására, amikor a világ "szubsztanciális hatalmai" (ábrázolva pl. istenek indifferens helyzeteinek megjelenítésében) még nem kerülnek kollízióba egymással.[8] Nem, hiszen itt már van kollízió, mint a fenti idézetekből is látható a kereszténység (és főként a keresztény konzervativizmus) és a liberalizmus között. Hanem abban az értelemben, hogy a vitázó eszmerendszerek még nem juthattak el egymás egzisztenciális megsemmisítésének mint reális, közeli és bekövetkezhető eseménynek a reflektált tudatához. Ezért ez a háború csak a mai, történelmet ismerő és a jelent ismerő szemlélők vagy cselekvők számára "ártatlan" szituáció.

Mindezek előrebocsátása után forduljunk most a harcosok filozófiai csatakiáltásai felé, s nézzük meg először, hogy keresztény és többnyire konzervatív oldalról (ami alól lényegében Prohászka Ottokár a kivétel) milyen deficitjeit fogalmazták meg a résztvevők a liberalizmusnak.

1. A liberalizmus képtelen az individuumok intellektuális és anyagi javakkal való ellátottságából fakadó társadalmilag igazságtalan egyenlőtlenségek kezelésére.

"A liberalizmus lehető legnagyobb egyéni szabadságot biztosít mindenkinek egyenlően, nem véve tekintetbe, hogy a társadalom mind szellemi, mind testi tulajdonokra nézve egymástól sokszor igen-igen különböző egyénekből állván, reájok nézve a szabadság élvezésének a foka nem lehet egyenlő, az erősebb százféle módon nyomhatja el a gyengébbet anélkül, hogy a törvény karja elérhetné... Minthogy pedig az individualizmusnál és liberalizmusnál fogva a gyöngébb az erősebbel szemben védelemre nem

8 Hegel, G. W. F.: *Esztétika*. Akadémiai, Budapest 1952. I. 204–207. o.

talált, s a szabad versenyben eddig mindig csak az erős jutott sikerhez: ezáltal oly szociális bajok keletkeztek, melyek az egész szociális életet és gazdasági fejlődés menetét megrontották." (Mailáth József)

2. A liberalizmus be nem avatkozási elve szükségképpen előidézi a szocializmust.

"A politikai individualizmus az idők folyásával gazdasági liberalizmussá vedlett át. Ez az elmúlt két századnak logikus, következetes munkáját képezte, melynek egyedüli célja volt: a szociális jogokat összezsugorítani, az egyed jogait kiterjeszteni, a tekintélyt csökkenteni, a szabadságot tágítani. A XIX. század végén tehát az egyén szabad volt, vagyis lehető legnagyobb szabadságot élvezte; de maga volt, s magára hagyva, mert a gazdasági és szociális individualizmus a szabad versenyt óriási módon fejlesztette, harczot, háborút támasztott, végre azt a roszullétet idézte elő, ... amely az egész világot szociális válságba kergette." (Mailáth József)

"Érdekes mármost az a jelenség, hogy a társadalmi fejlődésnek azon szembeszökő tévedései, melyek az anarchizmusban és szocializmusban láthatók, ugyanazon egy forrásból, a liberalizmusból számaznak, mégpedig annak nem kinövései, hanem természetes fejleményei". (Mailáth József)

3. A liberalizmus emberképe, melyre elméletét építi, az önző egyén, ezért a liberalizmus amorális.

"Mert a liberalizmus elve szertelen, egyoldalú elv. Az embert úgy tekinti, mint az önzésnek típusát, ez a klasszikus nemzetgazdaság gondolata. Sombartnak gondolata, hogy az embert absztrakte kell tekinteni, elvontan az erkölcsiségtől: ezek nekünk egyoldalúságok." (Prohászka Ottokár)

"Azon tan, mely a szociália, praktikus életet a szabadság eszméjének alárendeli, feláldozza. Miután a liberalizmus főképpen az egyénhez van kötve, tehát individuális: a liberalizmus végczéljában és eredményében a társaságot az egyednek, az összességet megillető jogot az egyes ember jogának, a társadalmi érdeket az egyesek érdekének alárendeli, s így a liberalizmus nem egyéb mint individualizmus." (Mailáth József)

4. A liberalizmus naiv, azaz az embert eleve jónak tételezi.

"... azt tanítja a liberalizmus, hogy a természetes törvények és az emberi szabadság együttesen a haladás és az emelkedő jólét felé veszi útját. Mindenesetre a világ egyetemes törvényei jók; mindenesetre az emberi szabadság a józan ész által vezettetve, ezen törvényekhez önként simul... A korlátlan szabadság csak azon társadalomban vezet célhoz, melynek tagjai úgy jogaikat, mint kötelességeiket ismerik és szokásba is veszik az utóbbiakat gyakorolni, az előbbieknek érvényt szerezni. Az ilyen mintatársadalom, mintatársaság volna; de hol létezik ilyen? Ezért nem válhatik be a »Laisser-faire« elve a népek életében." (Mailáth József)[9]

9 A Mailáth Józseftől vett idézetek sorrendben: Mailáth József: A társadalmi fejlődés irányai és a szociális érzés. In: Huszadik Század 1904/II. félkötet, 20,18,20,16–17,17. o. Prohászka Ottokár a vitában kétszer szólt hozzá, idézett rész: Huszadik Század 1904/I., félkötet 167. o.

A felsorakoztatott idézetek mutatják, hogy az ellenfelek nem udvariaskodtak egymással, hanem alapjaiban vonták kétségbe a másik pretencióit. A liberalizmusra irányuló kritikák nem voltak hajlandók akceptálni múltbeli érdemeit a szabadságjogok kivívásában. Képviselője, Gratz Gusztáv maga is elismerte, hogy a liberalizmus eredeti "rideg formájában" tovább nem tartható, s a szocializmus (ma így mondanánk: szociálliberalizmus) felé keresett kiutat abból az ellentmondásból, hogy miközben a liberális egyenlő jogokat vindikál mindenki számára, a gazdaság területén társadalmi egyenlőtlenségeket termel ki és konzervál. Ezért úgy válaszol a kritikákra, hogy a liberalizmust elméletileg "negatív természetűnek" fogja fel, amennyiben lerombolta a régi bálványokat és korlátokat, de "nem volt egy elméletileg kieszelt rendszer".[10] Ezen azt érti, hogy a liberalizmusnak nem volt egy perfekt társadalomideálja, amelyet aztán a gyakorlatba kívántak volna átültetni. Ezért, fonja tovább következtetéseit, "el fog jönni az az idő, amikor az állam bérminimumok megállapításával, munkaidő szabályozásával s hasonló intézkedésekkel elejét fogja venni a munkások kizsákmányolásának".[11] Ha a liberális erre az útra lép, nevezetesen, hogy munkapiaci szabad viszonyokba beavatkozik, akkor olyan útra lép, mely eshetőlegesen a klasszikus, sőt egyáltalán a liberalizmus feladásához és a szocializmushoz vezet. Joggal jegyezte meg Szabó Ervin a vitában: "csakis alaplényegének feláldozása árán bír az államélet irányításában részt venni, amidőn minden téren állami beavatkozást követel".[12] Mint láttuk, a neokonzervatívok meg is fogalmazták, hogy a liberalizmus szocializmushoz vezethet, de a lehetséges fejlődési vonalból nem annyira az elméleti elvont belső lehetőséget emelték ki, hanem azt, hogy a liberalizmus gazdasági téren érvényesített szabadverseny-elve kitermeli a társadalom- és rendszerfelforgató szocializmust. Ez persze vádként fogalmazza meg azt, amit a marxizmus klasszikusai "tudományosan" bizonyítani véltek, hogy ti. a kapitalizmus szükségszerűen kitermeli saját bukásának a feltételeit s mint ilyen a szocializmus előfeltételének tekintendő. A különbség a neokonzervatív és szocialista viszonyulásban a liberalizmushoz abban van, hogy míg utóbbi az osztályharc élezését, a magántulajdon eltörlését és új társadalmi-gazdasági formáció megteremtését vonja le konzekvenciaként a liberalizmus természetrajzából, addig a neokonzervatívok a magántulajdon fenntartása mellett egy gazdasági és társadalmi szolidaritáson alapuló társadalomeszményt szegeznek szembe a liberalizmussal.

A bírálatok másik része a liberalizmus emberképét, antropológiáját támadta. Ezek azzal vádolják a liberalizmust, hogy az egyben individualizmus, az önző egyént fölébe helyezi a közösségnek. Nem minthogyha a liberalizmus közvetlenül az egoizmust propagálná, hanem arról van szó, hogy

10 Gratz Gusztáv: A liberalizmus. In: Huszadik Század 1904/I. félkötet 167. o.
11 Gratz Gusztáv, i. m. 177. o.
12 Huszadik Század 1904/II. félkötet 652. o.

a liberalizmus a maga "naivságában" feltételezi, hogy az ember jónak született, azaz közvetlenül belátja, hogy a racionális önérdekének követése olyan kell hogy legyen, amely egyben a közösséget is tekintetbe veszi. Márpedig, mondják a neokonzervatívok, az ember természeténél fogva nem önzetlen, mint azt lépten-nyomon tapasztalhatjuk, ezért azáltal, hogy a liberalizmus az egyéni szabadságot bálványozza, ezt az alapjában véve empirikusan önző embert engedi szabadjára a közösség kárára. A szociális probléma, melynek heveny volta nem tagadható, ennek az önző, embertársainak, felebarátainak "gyengeségét" kihasználó, gátlástalan egyénnek, illetve a liberalizmus ezt bálványozó szemléletének és politikájának a következménye.

Ezzel az antropológiai emberképpel szegezik szembe a neokonzervatívok a maguk kollektivista-szolidarista ember- és társadalomképét, melynek megalapozását, mint említettük, olyan társadalomelméletekre építik, amelyek a közösséget tekintik elsődlegesnek az individuummal szemben. Ilyen teória pl. Émile Durkheimé, akinek középponti fogalma a társadalmi kohézió, amelyet a szolidaritás valamilyen típusa teremt meg. Durkheim szerint a társadalmi kohézió egyik "mechanizmusa" a mechanikus szolidaritás, amely azokat a hiteket, normákat, értékeket foglalja magában, amelyek többnyire a közösség *hallgatólagos* egyetértése szerint legelementárisabban biztosítják a közösség tagjainak önmaguk mint közösség fenntartására vonatkozó akaratát. Ezek megsértését nyilvánítja a közösség bűntettnek.[13] A másik típusú szolidaritás, az organikus szolidaritás, inkább a *tudatos összeműködés* formáit foglalja magában, azokat az eljárásokat, amelyek a közösségnek inkább aktuális, főként a munkamegosztás és pozitív jogalkotás révén történő folyamatos reprodukcióját garantálják. A neokonzervativizmus azonban akkor, amikor ilyen és ehhez hasonló kollektivista szociológiákban keres elméleti támaszt, nem azért teszi, mintha valamiféle totalitarianizmus módjára, amely az egyén feltétlen alávetését követeli meg a közösségnek, lemondana az individuumról, mint személyiségről. Nem, inkább arról van szó, hogy az ő számára a közösség a morálisan felelős individuumok, azaz a közvetlen magánérdekeket túllépni képes és akaró individuumok tevékenységének az eredménye. A közösség tehát nem valamiféle leviatán, mint Hobbesnál az állam, nem alap és cél, hanem morális személyek mint olyanok személyközi alakja. A neokonzervativizmus szerint ez a közösség nem jöhet létre az egyének mint önérdekeiket racionálisan követő egyének tevékenységének eredményeként.

Ha mármost a liberalizmuson gyakorolt, jórészt persze, mint láttuk, konzervatív irányultságú kritikák után, azokra a szemrehányó támadásokra irányítjuk a figyelmünket, amelyeket zömmel radikális liberálisok, a polgári radikálisok fogalmaztak meg a kereszténységgel, illetve a kereszt-

13 Durkheim, Émile: *A bűntett meghatározása és a büntetés funkciója.* In: Kriminálszociológia (Szerk.: Szabó András), Tankönyvkiadó, Budapest 1975. 131–140. o.

tény egyházzal szemben, akkor a következő főbb vádpontokat tudjuk elkülöníteni:

1. A kereszténységszocializmus és keresztény szociálpolitika nem őszinte, felszínes, nem hatol a bajok gyökeréig.

"Tudjuk azt, hogy a konzervativizmus itten segélytársul vette magához, hogy úgy mondjam, kisajátította a szocializmust. Mert hiszen hogy az egyház, a legrégebbi időktől eltekintve, mihelyt uralomra jutott, soha szocialista nem volt, az bizonyos. Ma, nagyon természetesen, minthogy a szocializmussal szemben áll, páratlan alkalmazkodási tehetségénél fogva, annak egy részét kisajátítani igyekszik, ami őt fennállásában nem érinti. Ha elővesszük azt a programot, melyet itt a kereszténységszocializmusról felsoroltak, azt látjuk, hogy mindazok a szerek sehol a kérdést gyökerében nem érintik, azt meg nem oldják, hanem apró flastromok, melyek egyes helyi, lokális bántalmakra talán némi enyhülést szereznek, de az organizmusnak magának a baját meg nem gyógyítják." (Kégl János)

"Könnyű volna kimutatni a kereszténység szocializmus-krédójából, hogy van benne elég retrográd törekvés, amely csak nevét változtatja talán abban a reményben, hogy az új cégér alatt nem fognak ráismerni." (Vészi József)

"Abból, hogy a megváltó az evangéliumban nem is mondta azt, hogy nem üdvözülhet az, akinek magántulajdona van, még nem következik, hogy a magántulajdon olyan intézmény, amelyet a krisztianizmusnak a maga presztízsével fedeznie kell." (Vészi József)

"Egyik része a szocializmus átmeneti követeléséből van véve és ezek a részek helyesek, a másik része ellenben nem egyéb, mint meddő nőegyleti jótékonykodás, melynek tudományos célja, értéke nincs." (Garami Ernő)

2. Az egyház konzervatív, haladásellenes, az uralkodó osztályok érdekeit szolgálja.

"A konzervativizmus ugyanis tényleg első és fő támaszát az egyházban és vallásban bírja. Mindenütt azt látjuk, hogy a vallás, ahol az uralkodó társadalom alapalkatrésze, ott állandóan konzervatív. És hozzá igen nagy segítséget nyújt a vallás annak a társadalomnak, amelyet konzerválni akar, mert egész rendszerét, mint transzcendentális erőknek a művét fogja fel. Ennélfogva ezeknek a megbolygatása már magában véve is bűn, amelyet egyházilag sújt." (Kégl János)

"Nem előre néz, hanem hátra. Nemcsak haladni nem akar, de megállni sem akar... Az emberiséget vissza akarja vinni a liberális előtti korszakba... A múltba visszavágyódás ezen utópiája nem egyéb, mint az osztályérdek rideg megnyilatkozása azért, mert annak az osztálynak az érdekei abban a múltban, amelybe ők visszavágyódnak, teljesebb kielégülést nyertek, mint ma." (Garami Ernő)

3. A kereszténység nem fér össze a természettudományos világnézettel, üldözi a szabad vizsgálódást.

"A teremtés története úgy, amint az ó-testamentum leírja, primitív embereknek a felfogása arról, hogy a világ hogyan képződhetett." (Vészi József)

"Bocsánatot kérek, társadalomtudományi társaságban vagyunk itt, mégis merész olyan dolgokat hirdetni, hogy mi higgyünk a vízözönben és Lázár feltámadásában, de Spencer Herbertnek nem." (Vészi József)

"Szeretném tudni, melyik kereszténység igaz, az-e, amelyet Loisy hirdet, amely a történelmi kritika szabadságát vindikálja magának és gyakorolja is az új-testamentummal szemben is teljesen korlátlanul, avagy az indexek kongregációjá-é, amely őt indexre helyezte és végül anathéma alá is." (Vészi József)

"És látjuk, hogy amint a kultúrának fejlődésével az emberi tudás bővül, amint a mikroskop, teleskop mind bővebben és bővebben tárja fel a természet csodáit előttünk, mindinkább háttérbe szorultak azok a felfogások, amelyek ezt a hit birodalmába utalják. A tudásnak a terjedése a hit világát itt is szűkebbre és szűkebbre szorítja." (Kégl János)

4. A keresztény eszme, sajátos keresztény érték nem létezik.

A szocialisták is "azt akarják, hogy a tudományt és művészetet is élvezzék, akarnak egy szebb életet, mely szellemi tartalommal is telített. Szolón egyáltalán nem ismer olyan embert, még a legkezdetlegesebb tűzföldit sem, aki csak anyagiakat akar. Az is gyönyörködik a szépségben, az is élvezi a zenét, élvezi a mesemondó meséjét, dalosainak énekét. Ismételten kérdi, melyik az a keresztény eszme, melyet ő" (ti. a vitapartnere, Báron János) "vezetőnek felállít." (Pikler Gyula)[14]

Hasonlóan a keresztények és konzervatívok korábban idézett liberalizmusbírálatához, a polgári radikálisok és szocialisták sem udvariaskodtak a keresztényekkel. Ezek a kritikák világnézeti alapon állnak, teljes mértékben elutasítók, több vonatkozásban a kereszténységnek, a *mai* kereszténységnek leegyszerűsítőeknek, "elavultaknak" tűnnek. Különösen a fasizmus és kommunizmus után tűnik idejétmúltnak az a vád, hogy a kereszténység az uralkodó osztályokkal fonódott össze. De ne engedjünk a többet tudás csábításának: ezek a bírálatok, mint majd később kimutatjuk ott, ahol a liberalizmus és kereszténység mint eszmerendszerek belső ellentmondásosságát fogjuk vizsgálni, a kereszténységnek mint vallásnak és mint történeti reális intézménynek problematikus vonásaira mutatnak rá.

Bármennyire is az az összkép bontakozik ki előttünk, hogy a polgári radikálisok és szocialisták totálisan támadják a kereszténységet, úgy is mint eszmerendszert és úgy is mint történeti intézményes valóságot, voltak olyanok is, akik olyan húrokat kezdtek pengetni, ami mintegy – zenei kifejezéssel élve – prelúdiumnak fogható fel a jóval később kiépült dialóguseszméhez. Még Vészi József is, aki a legintranzigensebb ellenfele volt a keresztényeknek, Prohászka Ottokárral vitatkozva elismerte, hogy benne

14 Az idézetek sorrendje: Kégl János: Huszadik Század 1904/I. félkötet 88., 85., 86. o., Vészi József: Huszadik Század 1904/I. félkötet 157., 503., 161., 160. o., Garami Emő: Huszadik Század 1904/I. félkötet 478–479., 478. o., Pikler Gyula: Huszadik Század 1904/I. félkötet 489. o.

egy új szellemű kereszténység testesül meg, amellyel és amelynek képviselőivel lehetséges a szóértés.[15] De nála is továbbmentek azok, akik vagy nem vitatják egyház és kereszténység őszinte megújulási szándékát a szociális eszme körül, vagy szembeállítják a történeti kereszténységet az ősi krisztusi tanokkal s a kereszténységet lényegében arra szólítják fel, hogy térjenek vissza az eredeti krisztusi tanokhoz.

Így például Leopold Lajos, a polgári radikálisok egyik legkiválóbb elméleti közgazdásza és szociológusa, rámutat arra, hogy a kereszténységszocializmus válaszként jött létre (mint mondja Ketteler mainzi érsek, akkor hagyott fel Szent Tamás-magyarázataival, amikor Lassalle-lal kezdett levelezni), s filozófiai téren az egyoldalú materializmus egészséges reakciója. Az etika, mondja szembefordulva a marxizmussal, nem puszta reflexe a gazdasági alapnak, s példálózva megjegyzi, hogy jó lenne megőrizni a táblabírák erkölcseinek értékét. Így folytatja:

> "A kereszténységszocializmus érdemes képviselői gyakorlati kooperációra szólítják fel a különböző irányok teoretikusait. Helyes. Segítsenek hát vállvetve kitárni a béreseink zsúfolt szobáinak ajtajait is, lenyomni a gyermekhalandóságnak a latifundiumokon oly magas százalékát, hazaküldeni a mezei görnyedés munkáiból a terhes asszonyokat és a vérszegény gyermekeket."[16]

Ez felszólítás arra, hogy az egyház a szegények, a megalázottak és megnyomorítottak vallása legyen, amellyel aztán az ellenfelek is együtt tudnának működni – minden világnézeti különbség ellenére – gyakorlati téren.

Hasonló szellemben beszélt Szabó Ervin is, a legképzettebb szocialista. Ő először is világosan kimutatja, hogy egyáltalán nem szükségszerű a kereszténységnek a konzervativizmussal való összefonódása, mint ezt például, idézi fel, a belgiumi kereszténységszocialisták viselkedése mutatja.

> "Így a következetes kereszténységszocializmus, bár alapozása valláserkölcsi, céljaiban és praktikus harcában a szocializmussal egy. A krisztusi szeretet parancsa, amelyen felépül, nem szemforgató siránkozás, hanem harcos sze-

15 Vészi József kijelenti, hogy az az "imádkozó kereszténység" (ahogyan Prohászka a maga keresztény irányzatát jelöli a "krisztianizmus" mellett) őbenne "lel igen rokonszenves és tiszteletreméltó megtestesülést", továbbá, hogy "a maga részéről legalább a homines bene volentes, a jóindulatú embereket, akik bár elfogultan vagy egyoldalúan, de nemes és jó lélekkel a világosságot szeretik és az igazságot keresik, azokat törekvéseikben tiszteli és amennyiben meggyőződésének útját nem szegik, még támogatást is ad. Tiszteletének és rokonszenvének dr. Prohászka Ottokár úr iránt ez a forrása". Huszadik Század 1904/I. félkötet 501., 505. o. Nyilvánvalónak látszik, hogy Prohászka e respektust annak köszönheti, hogy úgyszólván a vita előestéjén jelent meg nagy hatású műve, *A diadalmas világnézet* (1903), amely céljául Prohászka azt tűzte ki: *"állítsuk a régi igazságokat modern megvilágításba, hozzuk közelebb a mai kor érzéseihez s mi is fellendítettük a vallásosságot"*. I. m. év nélkül (1927), 2. o. (kiemelés az eredetiben.)

16 Huszadik Század 1904/I. félkötet 166. o.

17 Geötze Sarolta előadása "Konzervativizmus és kereszténységszocializmus" címmel hangzott el.

retet... Az osztályharc nyelve ez, Tisztelt Társaság, nem a békességé. Nem azé az irányé, amelynek jóhiszemű képviselője" (utalás Geötze Sarolta expozéjára)[17] "azt követeli a munkásosztálytól, hogy szeresse az uralkodó osztályokat, tisztelje a tekintélyeket; szeresse tehát azokat, akiket a tudomány és mindennapi élet a tudomány ellenségeinek mutat, tisztelje azokat, akiknek a tekintélye éppen a fennálló fennmaradáshoz van kötve. De hányan vannak minálunk, kik a Szentírás nyelvén beszélnek?"[18]

Az ilyen és hasonló megnyilvánulások a vitában mutatják, hogy ebben az időszakban, "az ártatlanság korában" még fennállott egy nagyon határozott esély arra, hogy a keresztények és világnézeti ellenfeleik között egy korrekt vitapartneri viszony, dialógus és gyakorlati együttműködés jöjjön létre. Ez az esély veszett el az első világháború végén.

Az "ártatlanság" elvesztése: a liberalizmus megvádoltatása

Nos, az előbb bemutatott nagy vita a világnézetek kemény csatája volt. Az ellenfelek nyílt lapokkal játszottak, alapjában vonták kétségbe a másik álláspontját. Még bizonyos történeti negatív fejleményeket is felróttak egymásnak: a kereszténységnek konzervatív jellegét, a liberalizmusnak a szociális bajok elharapódzását. Mindazonáltal a társadalmi talaj, amelyen e viták alapvetően zajlottak, békés volt, mindenféle baljós jelenségek ellenére. Ami zajlott a politikai és szociális porondon, lehetett heves osztályharc, érdekharc, világnézeti harc, mégis kimondatlanul is azon az előfeltevésen nyugodott, hogy a társadalmi bajok ilyen-olyan irányú reformokkal kiküszöbölhetők; még a szociáldemokrácia is a békés átmenet álláspontján állt. Nem volt olyan pusztító tragédia, amelyért a felelősség valamely világnézetet, társadalompolitikát terhelhetett, mint mondjuk a magyar 17. században, amikor a török megszállás mint valódi Tragédia bekövetkezésének okát keresve a protestánsok és katolikusok elkeseredett harcokat vívtak, egészen egymás üldözéséig és megsemmisítéséig. Az első világháborúval azonban bekövetkezett a Tragédia a magyar nemzet életében: vesztett háború, két forradalom, két terrorhullám, s minderre ráadásul Trianon, az ezeréves Magyarország szétesése. Ez már valódi Tragédia, sőt A TRAGÉDIA volt, ami mellett nem lehetett elmenni, amiért a felelősséget meg kellett állapítani.

Az első s jelentőségében máig ható nagy történeti számvetést Szekfű Gyula készítette el 1920-ban publikált *Három nemzedék* című könyvében. Ennek a műnek az az alapgondolata, hogy a szabadelvű politika vitte katasztrófába Magyarországot. Ezzel a "katasztrófapolitikával" Szekfű Gyula Széchenyi István konzervatív-keresztény alakját és munkásságát állítja szembe. Ezáltal lett aztán ez a mű a "keresztény kurzus" ideológiai alapzatává.

18 Huszadik Század 1904/II. félkötet 653. o.

A mű a liberalizmus éles szemű kritikáját is nyújtja, s különösen élesen fordul szembe az ún. radikális liberalizmus egyház- és vallásellenességével. Nos, nézzük ennek a kritikának főbb pontjait:

> "Az ember természeténél fogva alkalmas lévén Ész és Szabadság elveit megvalósítani, a számbavehető faji különbségek nem léteznek, melyek az Ész és Szabadság győzelmét akadályozhatnák. A liberális szabadságok minden talajba átültethetők, mindenütt gyökeret vernek és virágot hoznak, tekintet nélkül a fennálló társadalmi és állami viszonyokra, melyek lehetnek még oly nyomasztók, Szabadság és Ész legyőzi ellenállásukat...
>
> Az egyéni, társadalmi és politikai szabadságnak a liberalizmusban meghirdetett követelményei azóta átmentek mindennemű demokráciába, úgy a konzervatív államfelfogásba, mint a szocialistába is, amennyiben ez őszintén ragaszkodik a demokrata alapokhoz, amelyeket vall. A liberális elmélet tehát a gondolkodás történetében haladás volt; ezt elismerve azonban ki kell mondanunk, hogy a gyakorlati politikában a beléje helyezett reményeknek nem felelt meg. Az elmélet ideális és optimista röptétől elmaradt a gyakorlati megvalósulás, melyet lehetetlen pesszimizmus nélkül megítélnünk.
>
> A gyakorlati nehézségek többnyire a liberalizmus forradalmi és racionalista eredetére vezethetők vissza. A francia forradalomtól elsajátítá az alkotmánygyártás mesterségét, a papirosalkotmányokat, azon racionalista tévhiten élvén, hogy elég egy történetileg kifejlődött állam intézményeit papíron, törvényhozásilag megváltoztatni, s máris élvezheti a lakosság az Ész és Szabadság gyümölcseit."[19]

Ezen kívül még három deficitjét említi Szekfű a liberalizmusnak. Az egyik a gazdasági élet formalisztikus felfogása, mely a munkásság korlátlan kizsákmányolásához vezetett, miáltal a munkások "a szocializmusnak ölébe hullottak érett gyümölcsként".

A másik deficitje a liberalizmusnak Szekfű szerint ez:

> "A szabadság elvéhez ragaszkodva, teljességgel képtelenné lőn politikai vagy társadalmi mozgalmak irányítására, s amint a külpolitikában a nonintervenciót, úgy belügyekben a laissez faire kényelmes maximáját alkalmazta ott is, hol gyors cselekvésre, az »in principiis obsta« szerint erőszakos rendszabályra lett volna szükség. Ez elvi merevségből következett a liberális iránynak kivétel nélkül minden államban fellépő második stádiuma, a radikalizmus. A túlzóknak hatalomra kerülése a liberalizmusban természetes jelenség volt, miután nagykiterjedésű, műveletlen tömegeknek prédikált szabadságot kötelesség helyett, jó és könnyű életet munka helyett s így emberek étvágyának felgerjesztésével önmagát fosztá meg a mérséklet minden eszközétől. Ha egyszer a nép széles rétegeinek meggyőződésévé tettük, hogy Szabadság és Népfölség uralma kívánatos és minden tekintély uralma megdönthető, vajjon hol fog megállni a mozgalom, melyet megindítottunk ugyan, de erőszakos feltartóztatását saját elveink tiltják meg

19 Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, Év nélkül (1935) 84–85. o.

20 Szekfű Gyula, i. m. 88–89. o.

nekünk! A liberális elv a tömegek közé szórva ideális szellemi javítás helyett rombolást végez, szabadság és humanizmus helyett forradalmat és terrort szül."[20]

Végezetül, a harmadik deficit, melyet Szekfű elsőként tárgyal, de utoljára hagytuk, mert témánkat legközelebbről érinti, a "tekintély elvének merev tagadása". A liberalizmus genealógiájából kifolyólag a rendi és abszolutista tekintélyeket támadta.

> De forradalmi és racionalista eredetére emlékezve "szükségtelenül tagadott olyan tekintélyeket is, melyek az abszolutizmussal és rendiséggel legföljebb ha időleges, felbontható, de semmiképp sem szerves kapcsolatban állottak. Ezen tekintélyi erők között a leghatalmasabb s a liberalizmustól leginkább félreismert volt a kereszténység, különösképpen a katolikus egyház. Józanul átgondolt hivatalos programjaiban ugyan óvakodott nyíltan állást foglalni s megelégedett a szabad vallás hirdetésével, mégis a liberális ideológiának s nem kevésbé frazeológiának állandó rekvizituma volt az Egyház elleni izgatás."[21]

Ezután felsorolja azokat a nézeteket, amelyek tekintetében elvi-elméleti ellentét volt a "dogmatikus" liberalizmus és a kereszténység között. A liberalizmus oldalán áll: az emberek eredeti jóságában, természetes értelmében való hit, a Társadalmi Szerződés egyéni szabadságelmélete, Szabadság, Ész, a jogok könyörtelensége; a kereszténység oldalán: az eredendő bűn keresztény dogmája, az "Add meg a császárnak, ami a császáré" fegyelmező elve, a Tekintély, az Erkölcs, a felebaráti szeretet.

Ámde míg ily mély ellentéteket lát Szekfű a két tan elveiben, addig úgy látja:

> "Másként állott a dolog a liberalizmus gyakorlati kívánságaival, a politikai, társadalmi és egyéni szabadságjogokkal, melyeknek legnagyobb része nem ellenkezett a kereszténységgel, sőt még a szabad vallás és oktatás dogmatikus formulázása is megvalósítható vala, példa rá Amerika, az Egyház beleegyezésével. A liberalizmustól függött tehát a gyakorlati megvalósítható tanokat állítni előtérbe, s az egyházellenes forradalmi frazeológiát megszüntetni, amely esetben a keresztény világhatalommal párhuzamosan, nem ellentétben működhetett volna. Dogmatizmustól mentes liberálisok részéről történtek is ez irányban kísérletek, példa Royer-Collard, a francia liberalizmus megtestesült erkölcsisége és a mi Deák Ferencünk, kik liberális elvek mellett is hű katolikusok maradtak. De a tömeg nem követte őket, voltaire-i reminiszcenciák adták a tónust s a liberalizmus nem mulasztott el egyetlen alkalmat sem egyházellenes, antikeresztény irányának dokumentálására."[22]

Gyökeresen új elem nem található e liberalizmuskritikában. Ami új, mint föntebb utaltunk rá, az a liberalizmusnak az ateizmussal és vallásellenességgel való megterhelése, ami elsősorban is a polgári radikalizmusra visszahatás. De a legdöntőbb mozzanata ennek a liberalizmusnak az, hogy

---

21 Szekfű Gyula, i. m. 86. o.
22 Szekfű Gyula, i. m. 86–87. o

Szekfű már részben a reformkorszakban kimutatja a liberalizmus későbbi káros következményeinek a csíráit, a *kiegyezési korszakot pedig hanyatló kornak ábrázolja, amely törvényszerűen vezetett el* a világháború elvesztése, a forradalom, a tanácsköztársaság és végül Trianon tragédiájához.[23] És ez a gondolat az, amin a két világháború között generációk nőttek fel, és ez a gondolat mérgezi meg kétségbeejtően a mai viszonyokat kereszténység és liberalizmus között.

Hidak a liberalizmus és kereszténység között

Ezek a vizsgálódások a "liberalizmus és kereszténység viszonyáról", mint előadásom alcíme szól, a szerzőjük szerény hozzájárulása akar lenni egy talán egyszer elérhető állapothoz, amelyben természetesnek van elfogadva, hogy a kereszténység és keresztény ember mint olyan nem áll szemben ab ovo a liberalizmussal, mert a keresztény – miként a történeti és mai empirikus tapasztalatok mutatják – lehet liberális, lehet konzervatív, sőt lehet szocialista is. Nyilvánvaló, hogy meg kell tudni magyaráznunk, hogy mi az a kereszténységben mint vallásban, mint gondolati konstruktumban, ami az ilyen egymástól eltérő politikai ideológiákkal és mozgalmakkal való összeférhetőségét lehetővé teszi. Bár a kereszténységben mint társadalmi tanításban és etikában több olyan elem van, amely a konzervativizmussal, sőt a szocializmussal (itt most természetesen nem a bolsevik szocializmusra gondolok) könnyebb összeférhetőséget hoz létre, mégis, a liberalizmussal való kompatibilitás lehetséges, ha talán nem is könnyen, ha meg is vannak a problematikus pontjai. Természetesen, másfelől, nem azt szeretném bizonyítani, hogy a keresztény ember csak liberális politikai pártokat támogathat, nem, mi sem volna nagyobb félreértés mondandónkat így interpretálni, e vonatkozásban csak annyi a célom, hogy a kereszténység és liberalizmus között bizonyos pontokon elvi és gyakorlati egybeesés egyáltalán véve lehetséges.

Az alábbiakban két eszmetörténeti példát szeretnék hozni arra, hogy liberalizmus és vallás, szabadság és kereszténység között egység ténylegesen hogyan valósult meg. Az egyik Jászi Oszkár, a másik Polányi Mihály. Az ő példájuk azért is különösen tanulságos, mert ők mindketten a századelő polgári radikális gondolatköréből indultak, életük végéig rendíthetetlen liberálisok maradtak, ugyanakkor mindketten eredeti szabadgondolkodóból és ateistából hívő keresztények lettek.

---

23 Az 1920. júniusra keltezett előszóban Szekfű a személyes megrendülés hangján teszi világossá ezt a célját: "Úgy éreztem másfél év óta és úgy érzem ma is, hogy munkaerőmet és munkakedvemet fel nem találhatom, míg le nem számolok a hanyatlással, melynek végén *ilyen* katasztrófát kellett megérnünk, míg szemébe nem nézek azon erőknek, melyek az egészséges fejlődés sodrából kivetették nemzetemet. – Így írtam meg e munkát és ... *salvavi animam meam*." I. m. 7. o.

A századelő polgári radikalizmusában tehát, mint láttuk, összefonódott radikális társadalomkritika és harcos szabadgondolkodói és ateista, valamint antiklerikalista eszmei és gyakorlati politikai irányultság. Hogy ezek azonban nem szinonimák és nem szükségképpen esnek egybe sem eszmerendszerként, sem gyakorlati politikaként, nos, ez a felismerés már a század tízes éveinek elején néhány polgári radikális gondolkodóban felrémlett. Így pl. Polányi Károly, aki a szabadgondolkodó fiatalok militáns egyesületének, a Galilei Körnek alapítója és első elnöke volt, már egy 1913-as kis cikkében kételyeinek adott hangot *Nézeteink válsága* címmel a Huszadik Században, s a tízes évek végére, a húszas évek elejére tolsztojánus kereszténnyé vált.[24] Hasonlóképpen testvére, Polányi Mihály, aki 1913-ban, huszonkét éves korában elolvasta a Karamazov testvéreket és ennek hatására ő is kereszténnyé lett, ő is – mint egy 1944-es levelében Mannheim Károlynak megvallja – Tolsztoj vonalán.[25] Órá még ki fogunk mindjárt térni, mert szisztematikusan foglalkozott a liberalizmussal. De akit elsőként kell említeni, Jászi Oszkár is hasonló pályát futott be a hit területén. Ő már a húszas évek közepén a bécsi Világ-ban pl. írást közöl Saint-Simon halálának századik évfordulója alkalmából (mellesleg hasonló szellemben ír cikket Polányi Károly is a Bécsi Magyar Újság-ban), melyben Saint-Simonban – többek között a "szocialista kereszténység" alapítóját ünnepli, mivel Saint-Simon "meg van győződve róla, hogy a krisztusi tanítás a maga eredeti tisztaságában igenis alkalmas az új társadalom cementjét képezni, ha azt eredeti értelmében és igazságában visszaállítjuk, s megtisztítjuk a dogmatikus egyházak salakjától."[26]

Mint az utolsó megjegyzés mutatja, a megértés, miközben eltávolodott a filozófiai materializmustól és szabadgondolkodástól, rezerváltan viselkedett az egyházzal mint intézménnyel szemben, mélységes kritikával illetve a kereszténységnek a hatalommal való történeti összefonódását. Ezáltal ez a "posztpolgári radikális kereszténység" mind az egyházon belül, mind az egyházakon kívül felbukkanó vallásos mozgalmakhoz sorolható, melyek az emberek etikai forradalmasításának programjával az egyházi vagy politikai intézmények ellenállásába ütköznek Szent Ferenctől Lutheren át a felszabadítás teológiájáig. Ezeknek kazuisztikus nyomon követése nem lehet itt feladatunk, itt csupán azt akarjuk megmutatni, hogy a liberális politikai világnézet nem szükségszerűen kell hogy szabadgondolkodó és ateista legyen, aminthogy erre számos példa a magyar történelemben is akad (Kossuth, Eötvös stb.), mint ezt már említettük. Még tovább

24 L. erről tanulmányomat, Nagy Endre: Polányi Károly. In: Janus 1988. V/2. 1–22. o.

25 A levél a Polányi-hagyatékban található, lelőhely: J. Regenstein Library, University of Chicago (továbbiakban: Polányi-hagyaték), Box 4, Folder 11.

26 Jászi Oszkár: *A kommunizmus kilátástalansága és a szocializmus reformációja.* Századvég Füzetek 1. Héttorony, Budapest 1989. 331. o.

megy Jászi, amikor 1947-ben, amikor mint régi polgári radikálistól az újraindult Huszadik Század (amely 1900-ban indult a polgári radikálisok folyóirataként és 1919-ig, a tanácsköztársaság idejéig jelent meg havonta) iránymutató állásfoglalást kért tőle. Ebből most csak a témánk szempontjából legfontosabb részt idézzük:

> "De hogy ezt tehessük, ahhoz az a merőben kauzális világnézet, melyet a régi Huszadik Század uralt, nem elegendő. Ez a pusztán kauzális világnézet mind a gazdasági, mind a természettudományi determinizmus formájában alkalmatlan mai feladataink megvalósítására. A jövő meghatározásában *teleologikus* elemeknek is nagy szerepük van, amelyek nem egyszerű reflexei a múlt adottságainak vagy a jelen gazdasági és társadalmi erőinek... Nincs az a gazdasági vagy politikai erő, amelyet át ne törhetne szabad és lelkiismeretüket követő emberek elhatározása, munkája és küzdelme. – Ezeknek a lelki erőknek a felismerése, a determinizmus és szabadság kiegyenlítése az utolsó évtizedek legkiválóbb elméit foglalkoztatta. Ezért hangsúlyozták rendkívül eltérő világnézetű emberek egyaránt a vallási probléma alapvető fontosságát... A vallási élmény természetéből következik nemcsak a türelem követelése a vallásokkal szemben, de az a törekvés is, hogy az emberi léleknek ezt az ősi szükségletét egyre tisztább és magasabb perspektívák felé vezessük a naiv »szabadgondolkodó« és materialista kiskáték helyett."[27]

Még e cikk megjelenése előtt értesíti Csécsy Imre Jászit, hogy cikkének kézirata a szerkesztőbizottságban zavart keltett. Csécsy eme levelét a Jászi-hagyatékban nem találtam, de megvan és publikálva van Jászi válasza, aki így reagál:

> "A jövő számára érdemes feljegyezni, hogy kis vallási exkurzióm ilyen rémületet okozott. Még egy oly kitűnő ember, mint Gönczi barátom is megmaradt huszadik század legeleji materialistának... Azóta ilyen embereket még a marxistáknál sem lehet találni, mivel az ő dialektikus materializmusuk igyekszik a régi materializmus sekélységeit elkerülni. Növeli a bajt, hogy itt nemcsak világnézeti eltérésekről van szó, hanem a politikai nyomástól való félelemről. Én, mint szabad amerikai, sem Lukács Györgyöt, sem Mindszentyt nem tekinthetem oly faktornak, akik ítéletemet befolyásolnák... De ami kibírhatatlanná válnék *in the long run*, az a világnézeti, sőt etikai ellentét, mely engemet *nem Tőled*, de csoportod nagyobb részétől elválaszt. Ők még mindig radikális, szabadgondolkodó polgárok, vagy »szellemiek« maradtak. Sejtelmük sincs azokról a problémákról, melyek alatt ma a világ vajúdik."[28]

---

27 *Jászi Oszkár Publicisztikája*. Magvető, Budapest 1982. 456–457. o.
28 *Jászi Oszkár Válogatott levelei*. Magvető, Budapest 1991. 502. o.

Ezek az idézetek nem igényelnek különösebb kommentárt: egyértelműen leszámolnak a vulgáris vallásellenességgel és kereszténységellenességgel.

A probléma, nevezetesen a kereszténység és liberalizmus viszonyának elméleti és gyakorlati tisztázásában jóval tovább megy Jászi Oszkárnál Polányi Mihály, akinek egész tudás- és társadalomelmélete integrálja magába ezt a kérdést. Az ő liberalizmusfelfogásában az a döntő fordulat a liberalizmus történeti fejlődésében, hogy ő *elszakítja egymástól a liberalizmust és individualizmust.* Kezdjük ennek bemutatását az ezen fordulatot talán legpregnánsabban érzékeltető szöveghellyel.

> "A totalitarianizmus a szabad társadalom mélyebb jellemzőire hívta fel a figyelmet. Ez ugyanis nem az individuumok szabadságára, hanem elvek szabadságára van alapozva. Mennél nagyobb szabadságot élveznek az individuumok a szabad államban, ezt annál inkább annak köszönhetik, hogy cselekvéseiket néhány általános elv vezérli... A kormányzat kontrolljának hiányát kiegyenlíti, sőt kiegyensúlyozza meghatározott elvek kontrolljának az elfogadása. Ezek nyújtanak lehetőséget a vezetésre és kötelességeket rónak az egyénekre, konstituálják ezek jogait és védelmet nyújtanak ehhez."[29]

Ez a liberalizmus poszttotalitariánus liberalizmus, olyan, amely számot vetett a szokásos liberalizmuskritikákkal, sőt túlment ezeken. Nincs terünk itt gondolatmenetét végigkísérni. Leglényegesebb mozzanata az, hogy az eredeti liberalizmusban van egy destrukciós elem. Ez pedig abban rejlik, hogy miután – helyesen egyébként – lerombolta a középkor, a rendi társadalom és eszményei által emelt gátakat és felállította a maga szabadságelveit, nem tudott számára igazolást találni, miután nem folyamodhatott kinyilatkoztatáshoz, autoritáshoz, tradícióhoz, konszenzushoz, vagy egyszerűen valamiféle hitvalláshoz. Az ezeket helyettesítő filozófiák: szenzualizmus, természetjog, utilitarianizmus gyengéknek bizonyultak, ugyanúgy, mint maga a tudomány, amelyekről éppen a marxizmus "bizonyította " be, hogy csak merő osztályérdek kifejeződése. Így jöve el a nihilizmus kora, amikor is azon szilárd spirituális hitek nélkül, mint pl. hit az igazságban, a szolidaritásban, az igazságosságban stb., a kontinens áldozatául esett a két totalitarianizmusnak.[30]

---

29 Polányi-hagyaték. "The Structure of Liberalism (variant)". Box 30, Folder 1. 1. o. Magyarul is olvasható Polányi Mihály egyik kézirata ebben a témában a Cafe Babel 1991/1. számában *Liberalizmus és rend* címmel Újlaki Gabriella bevezetésével.

30 E gondolatsor kifejtését l. Logic of Liberty. The University of Chicago Press, Chicago 1951. 93–110. o., valamint: Beyond Nihilism, in: History and Hope (Ed. K.A. Jelenski) Routledge, London 1962. 17–35. o. Polányi Mihály tudomány- és társadalomelméletével kapcsolatban l. írásaimat: Hit és igazság, Hiány 1992. május. 34–35. o.; Bevezetés Polányi Mihály társadalomelméletébe, in: Logosz. ELTE Szociológiai Intézet, Budapest 1990. 95–111. L. még továbbá a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság folyóiratát: Pola

Ezért, hogy a totalitarianizmusból kilábolhassunk, nem elegendő pusztán visszatérni a liberalizmus eredeti elveihez, mert ez újra beindítaná annak öndestrukciós folyamatát, hanem először is vissza kell állítani a népi hitet az igazságban, igazságosságban stb. Ezért üdvözölte örömmel az 56-os magyar és kelet-európai antikommunista forradalmakat, mert ezeket az *igazság forradalmainak* fogta fel, amely Nyugatra is ki fog sugározni,[31] s az ilyen ún. spirituális hitek szekuláris reneszánsza aztán egy vallásos megújulásba fog torkollni, ami – mint egy levelében írja – "újra otthonossá tehet bennünket az univerzumban".[32]

> "Csak ha – így írja egy 1946. február 25-i feljegyzésében – a népek tudatába behatol a felismerés, hogy szolgaságuk és szenvedésük oka eredetileg is teóriáknak köszönhető, amelyek ellentmondanak a nyilvánvaló igazságnak; csak ha belátjuk, hogy éppen olyan boldogok lehetnénk, amilyennek Isten akart bennünket, ha visszaszereznénk azt az egyszerű tudást, amit minden gyerek bír – hogy van olyan igazság, tisztesség, humanitás, amelynek feltétel nélkül el kell kötelezni magunkat; ha rádöbbennek, hogy még mindig rendelkeznek a hittel és csak fölül kell kerekedniük vezetőiken, akik nekik és maguknak ezeken az igazságokon kívül fogalmaznak és beszélnek – majd akkor vesznek egy mély nagy felszabadító lélegzetet és dühödten kifújva elrepítik az egész filozófiát, amely nyomorúságukat okozta."[33]

Hatalom és etika: keresztény pártban?

Térjünk vissza ezután ahhoz a témához, hogy miért aggályos magukat kereszténységeknek nevező pártoknak a politika mezejére lépni. Már előrebocsátottuk korábban, hogy álláspontunk szerint a kereszténység mint vallás bármilyen politikai irányzattal összefonódhat, a keresztény ember bármilyen politikai pártot kitüntethet szimpátiájával vagy aktivitásával (kivéve természetesen olyan pártokat, amelyek a kereszténység társadalmi tanításával és etikájával nem férnek össze, mint a totalitarianista pártok és mozgalmak). Azt is igyekeztünk bizonyítani fenti fejtegetéseinkben, hogy a kereszténység és liberalizmus között nincsen egymást kizáró ellentét. Ebből viszont az következik, hogy az az ádáz szembenállás, amely a poli-

---

nyiana 1991/1., 1992/1–2. (utóbbi angol nyelvű szám, mely a társaság által 1991-ben rendezett nemzetközi Polányi-konferencia előadásainak szövegeit tartalmazza). Mire e sorok megjelennek, remélhetőleg napvilágot lát az első magyar nyelvű Polányi Mihály-válogatás az Atlantisz Kiadó gondozásában.

31 Polanyi, M ichael: The Message of the Hungarian Revolution. In: *Knowing and Being. Essays by Michael Polanyi* (Ed. Marjorie Green). Routledge, London 1969. 29–39. o.

32 Polányi-hagyaték. Levél J. H. Oldhamhoz. 1964. augusztus 16. Box 7, Folder 14.

33 Polányi-hagyaték. "Notes on the possibility of a popular renaissance of spiritual beliefs". Box 30, Folder 9.

tika síkján a mai Magyarországon mint a keresztény és liberális, a kormányzó és ellenzéki pártok csatája jelenik meg, a tét valódi tartalma szerint *igazában véve nem a kereszténység és liberalizmus, hanem a liberális és konzervatív erők között zajlik.* Ez az utóbbi, valódi szembenállás önmagában véve teljesen normális és valamilyen mértékben mindenütt jelen van, amióta a parlamentáris rendszer Európában egyáltalán fennáll. Ami ebben a szembenállásban Magyarországon speciális tartalomként jelentkezik, az az ország ún. félperiférias társadalomgazdasági helyzetéből ered. E speciális tartalom lényegileg abban áll, hogy minden politikai erő már a reformkor óta alapjában véve egyetért abban, hogy a fő cél a nemzet szellemi és materiális-gazdasági felemelése a fejlett nyugati országok színvonalára, vagy legalábbis azok szintjének megközelítése. Csak az elmúlt kommunista rendszer nagyjából 1948–68 közötti időszaka volt kivétel ebből a szempontból, amikor még elég széles körökben élt a hit, hogy valamilyen, nem a nyugati kapitalizmushoz hasonló, de azt minden vonatkozásban felülmúló társadalmi rendszert, ún. szocializmust lehet felépíteni. Mármost ettől a bízvást kivételnek tekintendő epizódtól eltekintve a politikai erők Magyarországon aszerint tagolódtak, hogy ezt a Nyugathoz való felzárkózást milyen eszközökkel, milyen ütemben, melyik modellt követve kell végbevinni, vagy attól milyen mértékben – tekintettel a magyar kultúra sajátosságaira – kell eltérni (ún. harmadik utas koncepciók). Erről már korábban beszéltünk.

Márpedig mivel ezek a gyakorlati problémák nem olyan természetűek, hogy megoldási módjuk akár a Szentírásból, akár az egyház szociális tanításából egyértelműen *úgy* levezethetők volnának, hogy az mondható lenne rájuk, hogy *ez a keresztény megoldás*, önként következik, hogy nem lehetséges egyáltalában véve olyan politikai program és párt sem, amely deklarálhatná magáról, hogy ő ebben az értelemben keresztény párt. Nincsen keresztény gazdaságpolitika, keresztény oktatáspolitika, és így tovább. Az egyház szociális tanításai sem mondták soha ki, hogy melyik társadalmi-gazdasági rendszer megteremtése a cél, hanem – ahogyan már a *Quadragesimo anno* is kifejtette – e tanok csupán tanácsokat, értelmezési kereteket adnak a keresztények számára, amelyeket aztán nekik kell hazájuk konkrét körülményei között megfelelően alkalmazniuk.[34] Az sem véletlen, hogy a kelet-európai kommunista rendszerek bukása után éppen a pápa óvott attól, hogy ezt bárki is mint a kapitalista rendszer diadalát fogja fel. Ha és amennyiben az egyház szembeszállt a kommunista rendszerrel, azt azért tette, mert üldözte a vallást, az ateizmust kötelezővé tette és általában véve is az emberi méltósággal összeegyeztethetetlen eljárásokat alkalmazott, de azt sohasem mondta ki, hogy pl. a kolhozrendszer mint olyan nem fér össze a kereszténységgel.

---

34 L. erről írásomat: A keresztény társadalomtan vagy társadalmi tanítás. In: *A keresztény társadalmi tanítás*. Keresztény szemmel 1. Vigilia, Budapest–Pécs 1990. 49–55. o.

De ha általában véve is ez a helyzet, hogy szorosan véve keresztény párt létesítése nem megalapozott, még inkább ez a helyzet Magyarországon, ahol történetileg számos keresztény párt létezett már a múlt század vége óta. De e pártok programjában és tevékenységében már a század elején megjelent egy olyan elem, amely a zsidók szociális térfoglalásával szembeni fellépést foglalta magában.[35] Ez az antiszemita mozzanat aztán felerősödött a "keresztény kurzus" idején, és bármennyire is fájdalmas ezt hallani a keresztény füleknek, de a zsidóság számára a keresztény jelző, a keresztény politikáról, keresztény középosztályról stb. való beszéd úgy hangzik, mint felidézése a két világháború közötti antiszemita politizálásnak, ami aztán a holocausthoz vezetett. Mármost ilyen körülmények között, amikor is egy országban számban is jelentős zsidó populáció létezik, mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy a keresztények azt sugározzák magukról, hogy amikor a kommunizmus bukása után felemelik a fejüket, legelsősorban is *saját* spirituális és morális megújulásukra gondolnak, s nem pedig arra, hogy keresztény pártok mint hatalmi képződmények a javak és hatalmi pozíciók elosztásánál a kereszténynek puszta keresztényi mivoltukra vagy kereszténynek látszó mivoltukra tekintettel előnyöket biztosítsanak. Mármost a keresztények ilyen beállítódásáról való meggyőzéshez nemigen járul hozzá magukat kereszténynek nevező vagy valló pártok alakítása, mert minden párt a hatalomra vonatkozik és azt is felhasználja hívei jutalmazására.

Míg azonban már a fenti indokokra is tekintettel a keresztény pártok alapítását aggályosnak és célszerűtlennek tartom, azt, hogy a keresztények pártpolitikába bekapcsolódjanak, sőt pártokat szervezzenek és vezessenek[36] – mint már korábban is kifejtettem –, a legnagyobb mértékben kívánatosnak tartom mind maga a kereszténység, mind egyáltalán a politikai élet szempontjából. Nyilván felmerül a kérdés: következetes-e az az álláspont, amely a keresztény *párttól* elvitatja annak a jogát, amit a keresztény *individuumnak* nemcsak megad, hanem kívánatosnak is tartja, hogy éljenek vele? Miért teheti meg a keresztény ember azt, amit a keresztény párt nem?

A kérdésre részben már az előbbi fejtegetésekben válaszoltam, amennyiben kimutattam, hogy sajátosan keresztény társadalmi program nem létezik, márpedig a modern politikai életben a társadalmi átfogó programokat pártok csinálják, s így nincs tér keresztény párt számára. Most ehhez azt teszem hozzá, hogy ha e következtetés nem volna is igaz, akkor is volna egy még nyomósabb ok, ami a keresztény párt működését ellenjavallja, ami pedig nem más, mint hogy a kereszténység úgy is mint vallás, és úgy is mint etika heteronóm viszonyban van a hatalommal, ami

35 L. erről Szabó Miklós, i. m. 153–157., 184–190., 200–205. o.

36 L. erről Boff, Leonardo: *Kirche: Charisma und Macht*. Patmos, Düsseldorf 1985. 46–60. o.

mindig minimálisan latens, maximálisan látható erőszakra támaszkodik. E pont megvilágítására hadd hívjam segítségül Max Weber idevonatkozó elméletét. Részint azért, mert azt tapasztalom, hogy e tan nálunk viszonylag kevéssé ismert, holott a téma szempontjából a nemzetközi politikatudományi irodalomban alapvetőnek számít, részint pedig azért, mert egyik központi témája a keresztény etika.

> "Ezek után most lássuk, ténylegesen milyen kapcsolat van *etika* és *politika* között. Vajon – ahogyan mondják – a kettőnek csakugyan nincs köze egymáshoz? Vagy éppen ellenkezőleg: a politikai cselekvés etikája valóban »azonos« minden más cselekvés etikájával?... Tisztában kell lennünk azzal a ténnyel, hogy minden etikailag irányított cselekvés két alapvetően különböző és egymással összebékíthetetlen ellentétben álló maxima hatáskörébe tartozhat: vagy »érzületetika« vagy »felelősségetika« irányítja a cselekvést. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, hogy az érzületetika azonos a felelőtlenséggel, a felelősségetika pedig az elvtelenséggel. Mégis, mélységes ellentét van az érzületetika maximái szerint cselekvő ember – vallási fogalmakkal: »a keresztény helyesen cselekszik és a következményeket Istenre bízza« – és a felelősségetika maximái szerint cselekvő között, mely utóbbinál a cselekvőnek el kell számolnia cselekvésének előrelátható következményeivel... A politika meghatározó eszköze az erőszak... Az érzületetikának úgy tűnik, darabokra kell törnie a »cél szentesíti az eszközt« problémáján. S csakugyan az érzületetikának logikailag csak egy lehetősége van: *minden* olyan cselekvést, mely erkölcsileg veszélyes eszközhöz folyamodik, *el kell utasítania*... Az érzületetikus nem viseli el a világ irracionalitását. Ő kozmikusetikai »racionalista«. Akik önök közül ismerik Dosztojevszkijt, emlékezni fognak a Nagy Inkvizítor jelenetére, hogyan tárul fel ott találóan ez a probléma. Az érzületetikát és felelősségetikát lehetetlen egy fedél alá hozni. Ugyanígy: tehetünk bármilyen engedményt »a cél szentesíti az eszközt« elvnek, lehetetlen etikailag meghatározni, hogy *mely* célok *mely* eszközöket szentesítenek... A *legitim erőszak* sajátságos eszköz az emberi társulások kezében, s a politika minden különleges etikai problémája ebből a körülményből fakad. Aki tehát bármilyen cél érdekében erőszakos eszközökkel szerződik – és minden politikus ezt teszi –, annak számolnia kell az erőszak sajátságos következményeivel... Ismétlem: aki politikára adja a fejét, az diabolikus erőkkel szerződik, melyek ott leselkednek minden erőszakosságban. A kozmikus emberszeretet és jóság nagy virtuózai, akár Názáretből, akár Assisiből, akár indiai királyi várakból származtak, nem éltek az erőszakkal mint politikai eszközzel. Az ő birodalmuk »nem evilágból való« volt, és mégis ezen a világon munkálkodtak és munkálkodnak... Aki saját lelke üdvét és mások lelkének megmentését keresi, az ne a politika útján keresse azt, hiszen a politikának egészen más feladatai vannak, olyanok, amelyek csak erőszakkal oldhatók meg. A politika géniusza vagy démona belső feszültségben él a szeretet Istenével, akárcsak az egyház által megformált keresztény Istennel, s ez a feszültség bármikor feloldhatatlan konfliktusba torkollhat. Az emberek már az egyház hatalma idején tudták ezt. Időről időre pápai kiközösítés sújt-

totta Firenzét..., de a polgárok mégis harcoltak az egyházi állam ellen..., akik szülővárosuk nagyságát többre tartották, mint lelkiüdvösségüket."[37]

Ennél világosabban még nem fogalmazták meg a fejét politikára adó ember erkölcsi dilemmáját. Különösen tanulságosak ezek a fejtegetések a keresztény ember számára, mert Max Weber a keresztény erőszakmentesség etikáját, az "érzületetikát" állítja szembe a politikusi etikával, a felelősségetikával. Valóban: a hatalom szférájába belépni – márpedig a pártpolitika magának a hatalomképződésnek a kohója – az erőszak démonikus hatalmával való szövetkezést jelenti.[38] Ettől azonban a keresztény ember nem tartóztathatja meg magát. Hiúságok hiúsága, sőt bűnös elbizakodottság azt hinni, hogy kísértés nélkül, bűn nélkül egyáltalán emberek lehetünk. Az erény sem bűntelenséget jelent, hanem a bűn elleni küzdelmet önmagunkkal és önmagunkon belül. Ez tehát kikerülhetetlen és azok a keresztények, akik belsőleg vonzódnak a politikusi pályához, helyesen teszik, ha vállalják "a bűnre vezető alkalmat", illetve ennek veszélyét, amikor a hatalmi politika síkjára lépnek. A saját lelkiismeretükkel Isten előtt kell elszámolniuk.

De más dolog számba venni az ember perszonális létsorsát az evilági létezésben és más dolog a kereszténység mint vallás sorsát kockára tenni – éppen a kereszténység esetében. A magunk részéről a mondatot: "az én országom nem e világból való" nem tudjuk másként interpretálni, mint intést arra, hogy a krisztusi tanok megvalósítására való törekvésben az erőszak eszközére támaszkodni nem szabad. S a kereszténység eddigi történetét csak akként tudjuk értelmezni e vonatkozásban mint ennek a felismerésnek a realizálódását az időben. Miért nem engedte Isten, hogy Jézus Krisztus szülőföldje a keresztények állami fennhatósága alá kerüljön? Miért engedte, hogy a hajdani hatalmas egyházi állam puszta spirituális, térben kis kiterjedésű központtá lényegüljön át? Ha nem féktelen elbizakodottság Isten akaratának a kifürkészésére törekvés – de hisz miért ettünk a Tudás fájának gyümölcséből? –, akkor ezekben a jelenségekben és történésekben Isten azon akaratának jeleit lehet talán felfedeznünk, hogy nem akarja, hogy léte az erőszakkal összekapcsolódjék.

Mindez persze csak egyvalakinek a személyes nézete. Képviselője természetesen hisz nézetének helyességében és megpróbál másokat is meggyőzni vélt igazáról. De nem próbálja e nézetét senkire rákényszeríteni vagy azok felett pálcát törni, akik az ellenkező véleményen vannak. Hisz nézete mögött nem áll más garancia, mint éppen a személyes hit. S végső soron neki is saját lelkiismerete előtt kell helytállnia.

---

37 Weber, Max: A politika mint hivatás. Medvetánc füzetek, Budapest 1989. 71., 74–75., 76., 77., 81., 83–84. o.

38 "A korai keresztények is jól tudták: A világot démonok kormányozzák, és aki politikára adja fejét – ami azt jelenti, hogy a hatalom, az erőszak eszközéhez nyúl –, az diabolikus erőkkel szerződik és cselekvésére nem igaz az, hogy a jó csak jóból származhat, a rossz csak rosszból, hanem gyakran épp az ellenkezője áll fenn. Aki ezt nem látja be, az politikailag valójában kisgyerek." Weber, Max, i. m. 78. o.

Szabadság vagy szabadság: vagy-vagy

Aminthogy azoknak is, akik Magyarországon keresztény pártokat alapítottak. Távol álljon tőlünk, hogy tiszta szándékaikban kételkedjünk. Sokakat közülük bizonyára az vezetett a pártalapítás gondolatára, hogy úgy vélték: lelki küldetésük teljesítéséhez minimálisan szükséges infrastruktúrájától megfosztott egyházak, híveik és közösségeik többet tudnak elérni, ha pártban szervezik meg magukat. De én azt mondom: inkább kevesebb egyházi iskolát, mint több erőszakot. – Bizonyára voltak olyanok is, akik azért döntöttek a keresztény pártok alapítása mellett, mert magával ragadta őket a nagy nyugat-európai keresztény pártok image-a. De Magyarország nem Nyugat-Európa, amire talán az elmúlt két év eseményei mindenkit ráébresztettek. Rábresztettek arra, hogy a pártpolitika morálisan kétes eszközökkel zajlik, hogy az ellenfelek olykor tudatlanságból, olykor racionális politikai érdektől vezérelve nemtelen eszközökhöz is folyamodnak, hogy továbbá nem mindenki keresztény, aki a hatalomtól valamit remélve kereszténynek mondja magát. Kiderült az is, hogy a magyar társadalom jóval kevésbé keresztény, mint sokan hitték, sőt talán az is kiderült egyesek számára, hogy a két világháború közötti időszak kereszténysége sem volt olyan kereszténység, amilyennek látszott, ha egyszer az elmúlt negyven év ilyen károkat tudott okozni benne. A magyar társadalom nagy mértékben szekularizálódott, tetemes része gyakorlati materialista (még a hívők egy része is) vagy elvi és harcos ateista, s sokuk számára a keresztények vagy egyházaik akármilyen társadalmi akciója egy papi "fekete diktatúra" rémképét idézi fel – egyébként teljesen alaptalanul. A hívőkről pedig szociológiai vizsgálat mutatja ki, hogy saját vallásukról is hiányosak az ismereteik.[39] Mindenesetre a keresztények részéről szívós, kitartó és türelmes felvilágosító munkára és példaadásra van szükség a társadalom irányában, hogy meggyőzzék azt szándékaik tisztaságáról és arról, hogy nem kell tőlük senkinek sem személyes szabadságát, sem állását féltenie. Ezért talán meg kellene fontolni, hogy nem volna-e szerencsés e munka sikere érdekében elhagyni a párt nevéből a keresztény jelzőt, s elhagyni a hivatkozásokat az összes magát kereszténynek valló párt megnyilatkozásaiban arra, hogy a párt mint olyan a keresztény eszme élharcosa stb. Mint már másutt kifejtettem: ebben az esetben maguk a keresztények lepődnének meg legjobban azon, hogy az ellenük irányuló támadások milyen gyorsan elülnének.[40] Mert akkor kiderülne: csak liberális és konzervatív pártprogramok között folyik a harc.

---

39 L. Tomka Miklós: *Magyar katolicizmus*. Országos Lelkipásztori Intézet, Budapest 1991. 31–35. o. Az egész kereszténység új európai helyzetével kapcsolatban l. a Vigilia összeállítását Carlo Maria Martini milánói érsek "Keresztények Európában" c. írása kapcsán. Vigilia 1992/1. 1–26. o.

40 L. erről írásomat: Hit és hatalom. In: Vigilia 1991/12. 910–913. o.

Mindenesetre mindenkinek döntenie kell valahogyan. És nemcsak abban a kérdésben, hogy kell-e keresztény párt vagy sem, hanem abban is, hogy keresztényként liberálisok leszünk-e vagy konzervatívok, netán szocialisták. De bármelyiket választjuk is, nem panáceát találtunk, ami mindenre gyógyírt jelent, hanem megoldást, amelynek hátrányai is vannak.

Ha valaki a liberalizmust választja, számolnia kell ennek quasi "mértéktelenségével", ami keletkezéskörülményeiből fakad. Mint ismeretes, a liberális gondolat, még jóval azelőtt, hogy maga a kifejezés a 19. század elején gyökeret vert volna, az emberi individuum felszabadítását, az autonómia megteremtését tűzte zászlajára, amiből aztán gyakorlati programjai is következtek. Ha az ember definíciószerűen autonóm lény, akkor mindazok a korlátok, melyek az autonómiát, az ember szabad önkifejlesztését gátolják, legyenek azok születési, szociális-rendi vagy politikai korlátok, eltávolítandók. Mint Rousseau fogalmazza a liberalizmus klasszikus kiinduló tételét: "az ember szabadnak született és mindenütt láncokat visel".[41] Ebből adódik a liberalizmus *immanens negativitása*, amelyet a már idézett Gratz Gusztáv a Társadalomtudományi Társaság 1904-es vitájában így fejezett ki:

> "A liberalizmus negatív, mert az akar lenni. Megállapítja szigorúan, ha úgy tetszik, negatíve, azokat a szabályokat, amelyek az egyéni törekvések szabad kifejlődését lehetővé teszik" (utalás "Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatára", vagy az amerikai "Függetlenségi Nyilatkozatra") "pozitív irányban legfeljebb odáig megy, hogy intézményesen megkönnyíti ezeknek a törekvéseknek szabad kifejlődését, de a liberális politikának a *tartalmát* mindig maguknak az egyéneknek társadalmi törekvései adják meg."[42]

Ez az éles elméjű megfogalmazás, mely többet mond, mint gondolja, amikor a tartalmat a liberalizmus aktivitásához nem belülről magából, hanem kívülről, a mindenkori egyének törekvéseiből veszi, olyan individuumot tételez fel, amely maga a meghatározatlan totalitás. Ezen azt értjük, hogy a liberalizmus individuuma az az emésztő láng, melynek tüzében el kell porladnia mindennek, ami az individuum szabadságát gátolja: de hogy mi lehet a jogos gát, az ő magából ténylegesen nem fakadhat. Ebben áll a liberalizmus ama mértéktelensége. Mint a modern konzervativizmus jeles képviselője, Roger Scruton rámutat: a liberalizmus *első személyű perspektívából* szemléli a világot, azaz önmaga lehetőségeit és lehetséges határait csak én–te relációban látja. Eszerint ott az egyéni szabadság határa, ahol a másik objektív jogát sérti. Ez a pozíció azonban érzéketlen a

---

41 Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest 1978. 467. o.

42 Huszadik Század 1904/II. félkötet 616. o.

harmadik személyű perspektíva iránt, amelynek optikája a közösséget és értékeit foglalja magában.[43] Lehetséges ugyanis, hogy valamely cselekedet semmilyen bizonyítható módon nem sérti más jogait, *ha az első személyű perspektívából nézzük,* mégis a közösség nem engedi és szankcionálja. Elítéli, mégpedig azért, mert sérti a közösség mint olyan legmélyebb meggyőződéseit, hiteit, értékeit, noha a cselekedet kimutathatóan a közösség egyik tagjára sem kártékony. Gondoljunk pl. arra, hogy a közelmúltban Ausztriában bűncselekménnyé nyilvánították azt, ha valaki kétségbe vonja a holocaust megtörténtét vagy az elpusztított áldozatok számának nagyságrendjét. Ebben az esetben egyetlen individuum jogának sérelme sem mutatható ki, hanem a közösség, illetve annak értékei sérülnek. Ami ebben az esetben megtámadtatik, az a közösség szolidaritása (ahogy Durkheim nevezi: a mechanikus szolidaritás), amin a közösség kohéziója nyugszik.[44] Aki tehát a liberalizmust választja, bizonyos fokig a közösség dezorganizációját kockáztatja.

Nos, a liberalizmus eme mértéktelenségével szemben keresett ellensúlyt Polányi Mihály, amikor a liberalizmus alapjává nem a szabad individuumot, hanem bizonyos elvek szabadságát tette meg. A keresztény ember a kereszténység tradícióiban találhatja meg ezt az ellensúlyt, ami a közéleti cselekvésében számára mint tartalmi iránytű jelenhet meg. De ne gondoljuk azt, hogy ezáltal a keresztény egyszerű megoldást talál a problémájára, mert magának a kereszténységnek mint vallási tanításnak és etikának is megvan a maga belső problémája. Ezt a belső feszültségét a kereszténységnek Hegel így fogalmazza meg:

> "Jóllehet a kereszténység az ember természetes jóérzésére, a jó utáni vágyakozására hivatkozik, és természetes módon feltételezi az Isten iránti tiszteletet, ám ahhoz, hogy valakinek odaadó hite lehessen, hogy kiérdemelhesse Isten tetszését, Jézus nem csupán a tiszta és szabad engedelmességet követeli meg a végtelen Isten iránt, miként ezt a tisztán vallásos lélek követeli önmagától, hanem engedelmességet bizonyos előírások, megszabott cselekedetek, érzelmek és meggyőződések parancsolatai iránt."[45]

Mármost a kereszténységet és a keresztény ember viselkedését e vonatkozásban az a veszély fenyegeti, mint ez történetileg számtalanszor előfordult, hogy a "megszabott cselekedetek, érzelmek és meggyőződések" leválnak a hívő "tiszta és szabad engedelmességéről", merev parancsokká válnak, olyanokká, mint a jog külsődleges parancsai, mintegy (mi-

---

43 L. Scruton, Roger: *The Meaning of Conservative Thought.* Macmillan, London 1990. 192–204. o.

44 L. Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról* (Részletek). MTA Szociológiai Kutatóintézet, Budapest 1986. 51. sk. o.

45 Hegel, G. W. F.: *Ifjúkori írások.* Gondolat, Budapest 1982. 99. o.

ként e torzulást Paul Tillich vallásfilozófus és teológus nevezi) bálványozás tárgyává[46], s ezáltal akadályaivá válnak a szabadság kiteljesedésének. Ez a probléma van megírva, mint a föntebb idézett Max Weber is hivatkozik rá, Dosztojevszkij által a Karamazov testvérek Nagy Inkvizítor-jelenetében. Magyarán: ez a merev konzervativizmus veszélye.

Bárhogy döntünk is tehát a különböző politikai irányzatok között vagy azok kombinálása tekintetében, tisztában kell lennünk azzal, hogy minden döntésünkkel hátrányokat is, nemcsak előnyöket választunk. Mindenesetre: *dönteni kell.* Vagy-vagy. S döntésünk, mint minden döntés mélyen be van ágyazva lényünk irracionalitásába. A döntés, bármiféle döntés kockázatosságát talán senki sem élte át mélyebben, mint Kierkegaard, aki így írja le a vagy-vagy tényállását:

> "Házasodjál meg, meg fogod bánni; ne házasodjál meg, azt is meg fogod bánni; házasodj meg vagy ne házasodj meg, meg fogod bánni; vagy házasodsz vagy nem, mindkettőt megbánod... Ez, uraim, minden életbölcsesség foglalata. Nemcsak egyes pillanatokban szemlélek mindent *aeterno modo,* mint Spinoza mondja, hanem állandó *aeterno modo* vagyok. Sokan azt hiszik, hogy ők is így vannak, ha ezt vagy azt megtéve, egyesítik vagy közvetítik ezeket az ellentéteket. Ez azonban félreértés, mert az igazi örökkévalóság nem a vagy-vagy mögött, hanem előtte van."[47]

Ha most ezt a kierkegaardi fejtegetést úgy folytatjuk, hogy "alapíts keresztény pártot és meg fogod bánni; ne alapíts keresztény pártot és meg fogod bánni", továbbá, hogy "legyél liberális és meg fogod bánni; ne legyél liberális és meg fogod bánni", és így tovább: akkor már egy magasabb vagy mélyebb szférában találjuk magunkat, az ember lelkiismereti szférájában, az egyéni felelősség szférájában. Felelősnek lenni azt jelenti: a bűnt magunkra venni, erkölcsi dilemmák között élni. Hogy hogyan képes az ember erre egyáltalán, azt egyszer Nicolai Hartmann misztériumnak nyilvánította. Ezért e ponton elhagyjuk a politikatudományt, a tudományt, a költészet világába és a misztérium világába lépünk át, ahol a kereszténynek tudnia kell, hogy bárhogyan is döntsön, nem menekülhet: a Szereteten belül marad. Ahogy T. S. Eliot, a költő a pünkösdi jelenetbe ágyazva felülmúlhatatlan szépséggel a költészet nyelvén ezt kifejezi:

---

46 Tillich, Paul: *Dynamics of Faith.* Harper, New York etc. 1957. 97–98., 103–104. Tillich elmélete szerint a bálványozó, "idolatrikus" (idolatrous) elem kiküszöbölhetetlenül megvan minden hitben különböző formákban, melyek közül témánk szempontjából az releváns, amely az ember valamely szociális csoporthoz való tartozásából, illetve utóbbi érdekéből folyik, mert ez "hozzáköt bennünket egy idejétmúlt tradícióhoz". Ugyanakkor Tillich szerint a kereszténységben magában megvan a lehetőség az idolatrikus tendencia leküzdésére: "Mindazonáltal a keresztény képes venni magának a bátorságot, hogy hitét Jézusban mint a Krisztusban affirmálja. Tisztában van az idolatrikus deviancia lehetőségével, sőt elkerülhetetlenségével, de egyben azzal a ténnyel is, hogy magában a Krisztus-képben adott a kritérium annak idolatrikus elfajulásával szemben – a kereszt". I. m. 104. o.

47 Kierkegaard, Soren: *Vagy-vagy.* Gondolat, Budapest 1978. 54–55. o.

Galamb leszáll, leget hasít
A félelmetes fényű tűzzel,
Melyből lángnyelvek hirdetik,
Hogy bűnt és tévelygést mi űz el.
Nincs más remény, csak ez segít –
Válassz: a máglya vagy a máglya –
A lángtól megválthat a lángja.

Ki gyötör így? A Szeretet.
Furcsa Név – ez fog kínba minket,
Mert az ő keze szövi ezt
A tűztől tűrhetetlen inget.
Ne is reméld, hogy leveted –
Ha élsz, lélegzel, ez az ára:
A lángra juthatsz, vagy a lángra.

(*Little Gidding.*)[48]

48 Eliot, T. S.: *Válogatott versek* (Fordította Vas István). Európa 1966. 194. o.

BENCE GYÖRGY

A modern állam vallási semlegessége*

Az állam vallási semlegességét nem szokták külön kimondani a liberális demokráciák alkotmányai, törvényei.

A vallási diszkrimináció tilalmát és a lelkiismereti szabadságot azonban mindenütt törvény biztosítja. Ezért a liberális jogrendszer *feltételezi* az állam vallási semlegességét. Hiszen hogyan is tartózkodhatnék az állam a vallási diszkriminációtól, hogyan biztosíthatná a polgárok lelkiismereti szabadságát, ha nem volna semleges a hit kérdéseiben.

A vallási semlegesség – általában véve – azt jelenti, hogy az állam *nem azonosul* a különféle vallási közösségek céljaival, tanításaival és előírásaival; *azonos bánásmódban* részesít minden vallási közösséget; tiszteletben tartja a *kisebbségek* hitét is.

Vannak olyan országok, ahol e következmények némelyikét külön kimondja az alkotmány. A Magyar Köztársaság Alkotmányában az áll, hogy "az egyház az államtól elválasztva működik". Más, kétségkívül liberális demokratikus berendezkedésű országokban ez így nincs kimondva. Néhol előfordul, hogy továbbélnek az egyház és az állam történelmi összefonódásának maradványai. Persze csak tiszteletre méltó emlékként, az állampolgár szabadságát korlátozó következményeiktől megfosztva. A legnevezetesebb példa Anglia.

Ez az állapot hosszú küzdelem eredményeként alakult ki ugyan a nyugati világban, ma már azonban szinte magától értetődik. A liberális demokráciának sokféle kihívással kell szembenéznie a huszadik század utolsó évtizedében is. Ám attól nemigen kell tartani, hogy számottevő politikai erők, az állam hatalmi eszközeit igénybe véve üldözni akarnák valamely felekezet tagjait vagy a felekezeten kívülieket; hogy vallási feltételekhez kötnék a közhivatalok betöltését vagy a mesterségek, hivatások gyakorlását.

De a küzdelem azért nem zárult le, s a dolog természetéből következően sohasem fog lezárulni. Még azokban a kérdésekben is tisztázatlanok maradnak bizonyos részletek, amelyek általában teljesen megoldottnak látszanak. Érdemes tehát elgondolkodni e kérdések fölött, különösen Magyarországon és a többi volt kommunista országban, ahol alig jutottunk túl egy olyan korszakon, amelyben egyáltalán nem volt magától értetődő az állam vallási semlegessége.

Miféle meggyőződésekre terjed ki a lelkiismereti szabadság? Miféle meggyőződések iránt kell semlegesnek lennie az államnak?

*A szerző ebben a szövegben foglalta össze részletesebb előadását.

E meggyőződések köre szélesebb, mint a vallási meggyőződéseké. A nemzetközi emberi jogi megállapodások a vallásról és *más* meggyőződésekről beszélnek. Ugyanígy fogalmaz a magyar alkotmány. Az egyik ember számára például életbevágóan fontos, hogy betartson valamely vallási parancsot, a másik ember számára meg egy világi etika parancsa ugyanilyen fontos.

A liberális állam igyekszik minden polgárának meggyőződését tiszteletben tartani. Például valaki lelkiismereti okból megtagadja a katonai szolgálatot. Döntését, hogy nem kíván erőszakszervezetben szolgálni, az állam nem aszerint fogja elbírálni, hogy az illető Jézus vagy Buddha tanítására hivatkozik-e, hanem aszerint, hogy egész életvezetésében valóban komolyan veszi-e az erőszak tilalmát, vagy pedig kibúvóul használja csupán.

A lelkiismereti szabadságnak ez a *kiterjesztő* értelmezése azzal jár együtt, hogy a tanok tartalmáról a személyes meggyőződés erejére tevődik át a hangsúly. A kiterjesztésnek és hangsúlyeltolódásnak azonban *határa* van. Ha attól tennénk függővé a lelkiismereti szabadság védelmét, hogy milyen őszintén, milyen intenzíven hisz az egyén, akkor olyan helyzet állna elő, hogy az állam csak a bizonyos "hőfok" feletti hitet respektálná. A langyos vallási meggyőződéseket nem védené a törvény.

Másfelől, ha nem szabunk valami határt, akkor az államnak hovatovább a heves *politikai* meggyőződéseket is hasonlóképpen kell kezelnie, mint a vallást. Némelyek például szentül hiszik, hogy az államnak nincs joga elvenni jövedelmük egy részét, és a pénzt a szegények támogatására fordítani. Szerintük ez ugyanolyan, mint amikor egy szegény ember, mellüknek pisztolyt szegezve, elrabolja a pénztárcájukat. Hajlandók volnánk-e elfogadni, hogy lelkiismereti okból megtagadják az adófizetést?

De nem kell ilyen modern példákra hivatkoznunk. A nehézségek már a kezdet kezdetén, az állam vallási semlegességének első megfogalmazása óta felmerülnek.

Macaulay, a híres liberális történetíró az állam vallási semlegességének híve volt. 1839-ben ezt írta:

> "A kérdés nem az, hogy a lelki érdekek magasabb rendűek-e a világi érdekeknél. Hanem az, hogy a társadalom világi érdekeinek biztosítására alkalmazott gépezet alkalmas-e a lelki érdekek előmozdítására is. Munkamegosztás nélkül a világ nem megy előre! Fontosabb, hogy az embereknek legyen mit enniük, mint az, hogy zongorájuk legyen. De ebből még nem következik, hogy minden zongorakészítőnek kenyeret is kell sütnie. Mert ha így volna, akkor sokkal rosszabb zenét kapnánk, és sokkal rosszabb kenyeret is."

Vaskos, keresetlen szavak. Az egészséges józan ész hangja, nemde? Ám vegyük csak egy kicsit szemügyre a *megkülönböztetést,* mindjárt nem találjuk olyan világosnak.

A politikai tudomány legnagyobb magyar mestere, a mára szinte teljesen elfelejtett Concha Győző írta a két liberális katolikus államférfi, Eötvös József és Charles de Montalembert levelezését kommentálva:

> "Az emberi élet végső kérdéseitől legtávolabb fekvőnek látszó állami és társadalmi viszonyokban, a katonáskodás, az adózás, a tulajdon, a tőke, a népszaporaság, a közegészségügy körül is, hogy csak néhányat említsünk, szóval az emberi élet *világi* oldalának egész területén a *külsőt* érintő állami működés a hit cikkelyeivel ellentétben vagy összhangban állhat. Az államnak az egyház törvényhozó, kormányzó, lelkipásztori szervei kinevezésére, az egyház vagyonának kezelésére, ellenőrzésére való hatalma megszűnhet, sőt teljes anomáliává válhat; éppúgy megszűnhet az egyháznak, mint ilyennek, az állam hatalmi szervezetébe való beillesztése, törvényhozó, végrehajtó közegei közé való felvétele. Ellenben nem szűnhet meg a *terület közössége*, amelyen mindegyik munkálkodni hivatott."

E közös területen elkerülhetetlenül támadnak konfliktusok. A liberális államok törvényei, sőt, a nemzetközi – a keleti világ országaira is érvényes – emberi jogi megállapodások sok olyan intézményt *védelmeznek*, melyeket valójában a keresztény vallások szentesítenek. Gondoljunk csak a család, a házasság intézményére. Másféle vallások másféle családi intézményeket ismernek el, nem beszélve a vallási hagyományoktól elszakadó, világi meggyőződésekről.

Más esetekben az állam olyan *jogokkal* ruházza fel a polgárokat, amelyeket az országban elterjedt vallások nem adnak meg nekik. E jogokkal élni vallási tilalomba ütközik. Az első példa, amely ma eszébe jut az embernek Magyarországon, nyilván az abortusz lesz.

Könnyű azt mondani a hívőknek, hogy nem kell élniük az ilyen jogokkal. Nyugodtan tartsák csak magukat a saját, szigorúbb előírásaikhoz. Ez nem mindig fogja megnyugtatni őket és egyházaikat. Ha kötelességüknek érzik – és miért ne éreznék annak –, hogy másokat is eltántorítsanak az általuk bűnösnek tartott cselekedetektől, akkor politikai eszközöket vesznek igénybe a törvényhozás befolyásolására. Erre joguk van egy demokráciában.

Végül sok, kétségkívül liberális alkotmány megengedi, hogy az állam *vallásos színezetet* adjon bizonyos tevékenységeinek. A Német Szövetségi Köztársaság alkotmányának irányadó értelmezése szerint a vallási semlegességből nem következik, hogy az állam teljes absztinenciát gyakorol vallási dolgokban. A semlegesség csupán óvatosságot, tartózkodást diktál.

Az egyes szövetségi tartományok törvényhozása dönti el, hogy keresztény jellegű oktatást kíván-e nyújtani az állami népiskolákban. Az oktatásnak azonban semmiképpen sem szabad hittérítő jellegűnek lennie; nyitottnak kell maradnia a nem keresztény vallási értékek és más világnézeti tartalmak felé.

Más országokban, például az Amerikai Egyesült Államokban sokkal szigorúbb az egyház és az állam elválasztása. De vajon úgy van-e, hogy

minél semlegesebb egy állam, annál kevésbé támogatja a vallást. Hogy az amerikai állam *vallástalanabb,* mint a német állam?

Aligha. Miként az amerikai alkotmánybíróság egy 1970-es döntése kimondja, az államnak, a vallásilag semleges államnak *fontos világi célja van* azzal, hogy jelentős adókedvezményekkel támogatja az egyházi szervezeteket. Az egyházak ugyanis – Brennan alkotmánybíró szavaival – a maguk sajátos vallási tevékenységével járulnak hozzá a társadalom egészséges pluralizmusához.

WEISSMAHR BÉLA

A szabadság filozófiai fogalma

A szabadság minket elsősorban hétköznapi értelemben, és különösen mint politikai szabadság, tehát mint jog érdekel. Ez azt jelenti, hogy az embernek joga van ahhoz, hogy a közösségen belül maga határozza meg az életét, a dolgokhoz való hozzáállását, maga döntsön a saját sorsa felett, feltéve, hogy ezt nem önzően teszi, hanem úgy, hogy a közösségen belül, annak a javát szem előtt tartja.

A szabadság mint jog azonban feltételezi azt, amit metafizikai szabadságnak nevezhetünk. Azt ti., ami az emberi létnek a jellemzője, hogy ti. képes önmagát meghatározni. A tudatos önbirtoklás, a képesség arra, hogy döntsön (latinul ez a *liberum arbitrium*), ez a szabadságnak a veleje. A szabadságnak a filozófiai fogalma – s ezt rögtön hangsúlyozom, mert mondanivalóm is ezt közelíti meg koncentrikus körökben – nagyon nehezen érthető dolog, annak ellenére, hogy mindnyájan tudjuk, mit jelent az: én döntök. Mindnyájan tudjuk, mit jelent az, hogy egy cselekedet tőlem függ. Én magam határozom meg, hogy mit teszek. A szabadság fogalma ugyanis magában foglalja az önmozgatást: azt, hogy magam határozom meg önmagamat. Ez olyasmit is jelent, mint öntökéletesítés, önkifejlesztés. A paradoxon pontosan az, hogy adok magamnak valamit, amit ez előtt az adás előtt még én sem birtokoltam. Mondhatom persze, hogy ez képesség, és képességileg megvan bennünk, de a képességnek a ténylegességbe való átvitele hozzáad valamit ehhez a képességhez. Meg kell vizsgálni, hogy ez pontosan mit is jelent.

> Vegyünk egy nagyon egyszerű, banális példát. Részt veszek egy vacsorán, különböző dolgokat kínálnak, kiveszek egy dobostortát, eszem belőle. Utólag feltehetem magamnak a kérdést: megtehettem volna-e azt, hogy nem eszem ebből a tortából? Erre nyilvánvalóan mindenki azt fogja mondani: persze hogy megtehettem volna, mert az, hogy én eszem belőle vagy nem eszem, az én dolgom, én magam határozom meg. De tovább kell gondolkodnunk, mélyebbre kell mennünk: valóban megtehettem volna, hogy nem eszem a dobostortából? Igen, lehet mondani, de feltéve, hogy akkor úgy ítéltem volna, hogy ezt számomra nem jó megcselekedni, nem jó megenni a dobostortát. Az, hogy ez jó vagy nem jó számomra, ez az én akkori, ott meghozott ítéletemnek volt a következménye. A kérdés most az, hogyha kicsit mélyebbre megyünk, hogy tudtam volna-e akkor úgy ítélni, hogy a dobostorta megevése számomra nem jó. Ténylegesen úgy ítéltem, hogy az számomra jó, de tudtam volna-e úgy ítélni, hogy az számomra nem jó, és ha úgy ítéltem volna, hogy számomra nem jó, akkor nem ettem volna meg a tortát.

Itt rögtön megmutatkozik, hogy az emberi ítélet egy cselekedetre nézve nincs egyértelműen determinálva, illetve pontosan az a kérdés, hogy determinálva van-e vagy sem. Sokféle szempont merülhet fel. Kérdés, hogy ezen felmerülő szempontok közül melyik az, amely végül is arra indít, hogy ítéljek, vagyis válasszak, és ezzel meghatározzam magamat. Akik vallják a pszichológiai determinizmust, voltaképpen azért tagadják az akarat szabadságát, mert azt tartják, hogy ítéletünk, amitől elhatározásunk függ, külső és belső hatások által már eleve meg van határozva. Az akaratszabadságot bizonyos felületes értelemben általában mindenki elismeri. De hogy valóban képes vagyok-e ítéletem és döntésem által magamat szabadon meghatározni, ez a nagy kérdés. Nyilván mindennek meg kell legyen a maga elégséges oka. Ami egy adott helyzetben számomra megteendőnek látszik, azt meg fogom tenni. Persze az a kérdés, hogy az, ami megteendőnek látszik, mennyire van már eleve meghatározva. Ha ugyanis elvonatkoztatok ezektől a meghatározó tényezőktől, akkor a szabad döntéseim tulajdonképpen teljesen önkényeseknek tűnnek, ami igen valószí-nűtlen.

Ennek az egész kérdésnek a veleje az, hogy mit jelent meghozni egy ítéletet: mit jelent az, hogy számomra valami jó vagy nem jó. Aki abból indul ki, hogy mindannak, ami történik, teljesen egyértelműen megvan mindig az oka, a háttere, az összefüggésekbe való beágyazódottsága, az szükségszerűen azt fogja mondani, létezik ugyan, mint felületes lehetőség, de végeredményben mindaz, amit az ember tesz és egyáltalán mindaz, ami történik, már meg van határozva. Aki mindent csak az analizáló értelem szempontjai szerint ítél meg, az szükségszerűen tagadni fogja az akarat szabadságát. Tulajdonképpen azt kell megmutatni, ill. azt kell kifejteni, hogy az akaratszabadság nemcsak azt jelenti, hogy ezt vagy azt megtehetem, ha ez vagy az nagyobb értéknek látszik, mint a másik, hanem pontosan azt, hogy maga az értékítélet mint olyan is tőlem függ. Én magam határozom meg azt, hogy mi számomra értékesebb. A szabad akaratban van egy bizonyos ismeretelméleti vagy hermeneutikus körforgalom: meghatározom magamat, amennyiben hagyom magamat meghatározni, és hagyom magamat meghatározni, amennyiben meghatározom önmagamat. Az, hogy mi az értékes számomra, persze nagyon sok szemponttól függ, neveltetésemtől, benyomásoktól, amelyek értek, de végeredményben az emberi szabadság azt a titokzatos valóságot jelenti, hogy én magam képes vagyok arra, hogy abból, ami engem meghatároz, én magam szűrjem ki azt, amitől hagyom magam meghatározni. Érthető, hogy a szabad akarati döntés az általában sokkal mélyebbre, sokkal kevésbé megfogható dimenzióba megy vissza: oda, ahol én magam már kialakítottam a saját értékfelfogásomat úgy, hogy ez az általam kialakított értékfelfogás lesz annak alapja, ami szerint én magamat meghatározom.

A szabadság tehát fogalmilag paradox dolog. Fogalma filozófiai értelemben ugyanis úgy, amint Kant meghatározta, azt a képességet jelenti, hogy egy tevékenykedni tudó valóság, az ember, önmagától egy oksági

sorozat elindítója lehet, vagyis valami újat hozhat a világba, olyasvalamit, ami azelőtt még nem volt. A szabadság, minden szabad tett, valamilyen értelemben a létfelülmúlás képességét jelenti.

Ez a kifejtés, azt hiszem elegendő ahhoz, hogy megértsük, hogyan kell értelmeznünk a szabadságot. A kérdés az, hogy mik az érvek arra vonatkozóan, hogy ez a paradox valóság nemcsak egy elképzelés, hanem olyasvalami, ami ténylegesen megvalósul. A szabadság létére vonatkozóan két érvet szándékozom egészen röviden kifejteni.

Az első érv egészen hagyományos, minden tankönyvben előfordul. A modern filozófia számára Kant gondolatmenete volt meghatározó és döntő, az ti., hogy a szabadság mint a praktikus észnek, vagyis az emberi moralitásnak a posztulátuma. Persze, ez az érv csak azok számára érv, akik elfogadják azt, hogy van ténylegesen erkölcsi követelmény és kötelezettség. Hogy van erkölcsi kötelezettség, az Kant szerint *Faktum der Vernunft,* az észnek egy ténye. Valamilyen formában ez is bizonyítható, kifejthető, de persze, ezen a téren semmi nem bizonyítható úgy, hogy valakit kényszerítsen elfogadására.

A szabadság tehát, mint a praktikus észnek a posztulátuma, abból indul ki, hogy az ember a cselekedeteiben különbséget tesz jó és rossz cselekedetek között, és főképpen tudja azt, hogy nem mindegy, hogy mit tesz. Ez az alapvető "nem mindegy" megmutatja azt, hogy egy jó és egy rossz tett között, például egy igazságtalan, más embert elnyomó rendelkezés vagy pedig egy nagylelkű önfeláldozás között olyan különbség van, amire nem lehet azt mondani, hogy ez mindegy. Ez a "nem mindegy" ez a feltétlen különbség a jó és rossz között, az erkölcsi tudatnak és az erkölcsi felelősségnek az alapja. Itt mutatkozik meg, hogy tulajdonképpen minden ember találkozik, legalábbis ezen a téren a feltétlennel, mint kötelezettséggel. Ha pedig van olyasmi, mint erkölcsi felelősség, az csak akkor lehetséges, ha van szabadság. Felelősségről beszélni ott, ahol minden csak automata, úgy folyik le, hogy nem lehet másként, ha nem az illetőnek a saját személyes döntése, ha végeredményben nem egy személyes, egy önmagáért felelni tudó lénynek a cselekedetéről van szó, akkor a felelősségnek a fogalma már teljesen elveszti az értékét. Egy villámot nem lehet felelőssé tenni azért, mert agyonütött egy embert. A felelőség tehát feltétlen követeli a szabadságot. Ha elfogadjuk a szabadság morális vonatkozását, vagyis az erkölcsi felelősség tényét, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a szabadság önmeghatározási lehetőséget jelent.

A második érv bizonyos értelemben még általánosabb és úgy gondolom, még döntőbb, bár nehezebb követni, mint az első érvet. A szabadság melletti második érv az érvelés tényéből indul ki. Úgy is lehetne mondani, ez a dialógus lehetőségéből vett érv a szabadság valósága mellett. Másképp kifejezve ez az érv nem más, mint a determinizmusnak a retorzív cáfolata. A tétel az, hogy a teljes determinizmus mellett nem lehet érvelni önellentmondás nélkül. Persze itt nincs kifejezetten formális ellentmondásról szó, hanem arról, hogy aki a determinizmus mellett érvel, az az ér-

velés tényével bizonyítja azt, hogy van szabadság, vagyis éppen azáltal, hogy érvel, kirántja önmaga alól a talajt. Minden érvelés ugyanis egy belátásra való hivatkozáson áll és annak lehetőségétől függ, vagyis arra apellál, hogy az illető, akihez érvelésünkkel fordulunk, maga meg tudja határozni a saját álláspontját, mégpedig az igazságnak megfelelően, vagyis annak megfelelően, hogy belátta, mint igazságot. Ha az igazság melletti állásfoglalás nem lehet a saját hatalmamban, hanem eleve determinált lenne, akkor azoknak, akiknek ellentétes volna a nézetük, nem volnának képesek változtatni rajta, vagyis nézetük szükségszerű volna. Ebben az esetben teljesen fölösleges volna a vita, sőt nem is volna ésszerű, mert igaznak lenni és igaznak tartani ugyanaz volna. Márpedig pont itt a különbség: nem-egyszer más az, ami igaz, és más az, amit igaznak tartunk. Az "igaznak lenni" és az "igaznak tartani" közötti különbség pontosan megfelel annak, ami az igaz és téves közötti különbség lehetősége. Aki ezt el akarja tüntetni, az eltünteti az igazságnak és a tévedésnek a különbségét, és ezáltal mindenféle tudásnak és tudománynak a lehetőségi feltételét. Aki tehát determinizmust vall, az szükségszerűen tagadja az igazságot. Márpedig aki a determinizmust vallja, az szükségszerűen igaznak tartja a determinizmust, tehát önmaga alól húzza ki a szőnyeget.

Még egyszer röviden összefoglalva: ha minden belátás determinált lenne, akkor mindenféle vita, mindenféle eszmecsere olyan lenne, mintha két magnetofont egymással vitatkoztatnánk. Értelme sem lenne több.

E két alapvető érv alapján beláthatjuk, hogy van szabadság. Persze a belátás sem kényszerű, mert ez is szabadságunkra van bízva.

Van még egy komoly ellenvetés, és ezt is Kant fogalmazta meg a *Tiszta ész kritikája* harmadik axiómájában. Sokan hivatkoznak rá, ezért röviden foglalkoznunk kell vele. Hogy van szabadság, az, Kant szerint, mint a praktikus ész posztulátuma belátható, de elméletileg nem bizonyítható. Meggyőződésem, hogy súlyosan téved, s ezt szeretném megmutatni. Azt állítja, hogy szabadságunk léte ideális követelmény, de ha bizonyítani akarjuk, akkor aporiákba, önellentmondásokba keveredünk.

Tézise ez: Az okságnak a természet törvényeiben érvényesülő elve nem az egyetlen, amelyből a világban tapasztalható jelenségek levezethetők volnának. Feltételeznünk kell, hogy bizonyos jelenségek magyarázatára egy másfajta okságra is szükség van, s ez a szabadságból ered. Szabadság nélkül bizonyos jelenségeket a világban nem lehet megmagyarázni. Kiindulásának alapja az okságnak a természet törvényeiben érvényesülő elve. Ez Kant szerint a világ megismerésének egy alapvető feltétele. Minden jelenséget, mindazt, amit észlelünk, szükségszerűen összekötjük egy már meglévő állapottal, amelyből ez a jelenség törvényszerűen be fog következni. Ebben a rendszerben az önmeghatározásnak nincs helye. De ez a fajta okság nem lehet az egyetlen – mondja Kant –, mivel akkor minden okozat mindig mástól lenne, és végeredményben semminek sem lenne elégséges oka, létének nem lenne megokolt alapja. A végtelenségig mehetnénk, és sohasem jutnánk el oda, hogy valamit igazán meg is okoljunk. Tehát kell lenni szabadságból eredő okságnak is.

> Megjegyzem, a szabadság és determinizmus vitájában annak, aki az akarat szabadságát állítja, nem szükséges a részleges determinizmust tagadnia. Sokféle szempontból meg vagyunk határozva, ez egészen természetes. De ennek ellenére a minket meghatározó tényezők bonyolult szövevényében magunk fölé tudunk emelkedni úgy, hogy képesek legyünk magunkat valóban meghatározni, és azt, ami minket meghatároz, valamiképpen befolyásunk alá tudjuk vonni.

Kantnak ez a fenti gondolatmenete, azt hiszem, teljesen helytálló. Az antitézis, amit felállít, a következő: Nem létezik szabadság, hanem minden a világon a természet törvényei szerinti okság alapján történik. Érvelése a következő: a szabadság olyan okságot feltételez, amely nem egyeztethető össze az okság elvével, pontosabban az oksági törvénnyel, mert azt állítja, hogy egy tevékeny ok, egy oksági sorozat elkezdődhet anélkül, hogy erre előzőleg meg lenne határozva. Ha azonban ezt elfogadnánk, érvel tovább Kant, akkor már nem indulhatunk ki abból, hogy a természetben létezik egy egységes törvényszerűség. Márpedig ennek az egységes törvényszerűségnek a feltételezése a feltétele annak, hogy a természetet tudományos értelemben meg tudjuk tapasztalni. Mivel tehát a szabadság feltételezése megsemmisítené a természet megtapasztalási lehetőségét, azért a szabadság fogalma csak egy üres, egy ember által konstruált fogalom lehet. Természet és szabadság, determinisztikus természetes okság és szabadság úgy állnak egymással szemben, mint törvénynélküliség és törvényszerűség – mondja Kant. És ha megkísérelnénk a szabadság törvényszerűségéről beszélni, akkor a szabadságból természetet csinálnánk. A szabadság eszerint egy vak okságot jelent, amely a törvényszerűség fonalát megszakítva megakadályozza a természet megismerési lehetőségét.

Ehhez a híres gondolatmenethez azonban meg kell jegyeznem, hogy egyrészt a modern fizika megmutatta, hogy azért a dolgok másként állnak, tehát amikor Kant ezt leírta, teljesen a newtoni világkép hatása alatt állt.

De még abban a korban is egyoldalúnak kell tekinteni gondolatmenetét. Igaz ugyan, hogy a törvényszerű természeti összefüggéseket fel kell tételeznünk, mert enélkül nincs egységes világ, de ez nem zárja ki a sokszerűséget. Ezért a szabad tettet, a szabad történést nem úgy kell elgondolnunk, hogy az semmiféle kapcsolatban sem áll azzal, ami megelőzi. A szabadság a természetszerű okság körülményei közt és feltételei mellett is megmarad valódi önmeghatározásnak, ami képességet jelent az önkiteljesítésre, a személyi tökéletesedésre – s nyilván, sajnálatosan, ennek ellenkezőjére is.

Befejezésül csak egy végső gondolat: a szabadság a maga valóságában, mint valódi önmeghatározás, csak az emberben van meg, csakis abban a létezőben, aki szellemi létező, vagyis aki valóban jelen van önmaga számára, de a szabadságnak vannak a természetben is előzményei. A szabadság az egész teremtett világnak alapvető dimenziója.

VAJDA MIHÁLY

Igazság és/vagy szabadság

"Én azért születtem és azért jöttem e világra, hogy bizonyságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szómra. Monda néki Pilátus: Micsoda az igazság?"

(Jn 18,37–38)

Krisztus és Pilátus *igazsága* nem egyszerűen tartalmilag különbözik. Az igazság, melyről bizonyságot tenni Jézus született és e világra jött, egyszeri és lehető legszemélyesebb üzenet, amelynek *meghallása semmifajta tudás birtoklását nem jelenti: létezési mód.* Valami, amit leírni, megfogalmazni nem lehet, mert *túl van az emberi megfogalmazhatóság határain.* Jézus nem válaszolhat a pilátusi kérdésre. Ha lehetséges lett volna, bizonyára válaszolt volna. Miért ne adta volna meg itt is a császárnak, ami a császáré?

Az igazság, amit megismerhetünk vagy *nem ismerhetünk meg,* mindenfajta verbális belátás és tanítás az egyik oldalon – metafizikai igazságnak fogom nevezni –, s az *igazság, melyről tanúbizonyság tétetik, ami megmutatkozik,* a másikon –, nem sok köze van e kettőnek egymáshoz.

Nem az én tisztem itt krisztusi igazságról, illetve a keresztény tanok igazságáról szólni. Nem is teszem. De minthogy igazság és szabadság *összetartozásáról* szeretnék szólni, s amellett szeretnék érvelni, hogy az európai kultúra e két alapértéke összetartozik, sőt, azonos egymással, s a két fogalom csak az esetben állítható szembe, ha "metafizikailag" értelmezzük őket, meg kellett tennem ezt a megkülönböztetést. Mert a véges emberi értelem verbális igazságai, azok az igazságok, amelyek a *Micsoda az igazság?* kérdésre adott válaszként megfogalmazhatók, de amelyek nélkül, amelyekben való hitek nélkül – úgy tűnik – meglenni nem tudunk, az ún. "metafizikai igazságok" történelmünk során igencsak gyakran kerültek szembe a szabadsággal. Nem hiszem, hogy ezt különösebben hangsúlyoznom kellene, még csak azt sem hiszem, hogy lenne őszinte keresztény, aki tagadni próbálja, hogy bizonyos *keresztény igazságok* is számtalan esetben szolgáltak, szolgálnak arra, hogy európai kultúránkban ugyancsak a kereszténységtől származó eszmének, a *személyiség szabadságának* érvényességét korlátozzák.[1] Nem azért vagy nemcsak azért, mert egyesek

1 Meggyőződésem, hogy az európai kultúrának nincsen olyan értéke, amelyen ne érződnék legalábbis a kereszténység alakító hatása. Hadd idézzem Bibó Istvánt: "[...] az ókori rab

mintegy visszaéltek ezekkel az igazságokkal, rosszul értelmezték, kiforgatták őket – természetesen ez is gyakori eset –, hanem mert e verbális igazságoknak – ha tetszik, dogmáknak is nevezhetjük őket, függetlenül attól, hogy racionális belátás vagy kinyilatkoztatás eredményeként jutottunk hozzájuk –, egyszerűen az a természetük, hogy nem tűrik a mások más igazságait, azokat nem-igazságoknak tekintik.[2]

Nem így a krisztusi igazság, amely reményeim szerint minden verbális igazságnál mélyebben és kitörölhetetlenül tartozik hozzá európai kultúránkhoz, meghatározó eleme európai létmódunknak, azon európaiak létmódjának is, akik nem hisznek a keresztény tanok verbális igazságaiban.[3] A krisztusi igazság, az igazság, amely megmutatkozik, amely nem rajtunk kívül van, hanem bennünk, az igazság mint létmód, amelynek nincsenek olyanformán megfogalmazható tételei, ahogyan a metafizikai igazságoknak szükségképpen vannak, ez az *igazság* nem kerülhet szembe a szabadsággal, mert – mint mondottam – *azonos vele.**

De nemcsak a – metafizikai, a verbális – igazság kerülhet szembe a szabadsággal. Nemcsak a metafizikaiként értelmezett igazság, mint állítólagos érték és gyakorlati szükségesség ütközhet a szabadsággal, mint értékkel. Ennek fordítottja is lehetséges. Lehetséges a szabadság-érték olyan értelmezése is – jó alapot látok arra, hogy ezt analóg módon metafizikai szabadságnak nevezzem –, amely szembekerül a krisztusi igazsággal. Az adott összefüggésben talán éppen ez az, ami a legerőteljesebben foglalkoztat, a legmélyebben izgat. Hogy miképpen válik nem-igazsággá igaz-

---

szolgatartó »demokratizmus« soha keresztény közjátékok nélkül nem mehetett volna át a minden ember egyenlő emberi méltóságából kiinduló modern demokratizmusba, sem az ókor elfogulatlan, csaknem játékosan kíváncsi természetkutatása, a szerzetesi fegyelem és aszkézis nélkül nem mehetett volna át a modern, szigorúan egzakt tudományba, sem az ókor rezignált, és alapjában pesszimista humanizmusából nem jöhetett volna létre keresztény ihletés nélkül modern, aktív és optimista emberszeretet."

2 Waldemar Besson *"Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie"* című tanulmányában idézi Ottaviani bíboros 1960-ban megjelent egyházjogi tankönyvét, melyben ez áll: "Azt mondod netán, hogy a katolikus egyház kettős mértékkel mér. Mert ott, ahol ő uralkodik, ott a máshitűek jogait korlátozni akarja, ahol viszont a polgárok kisebbségét alkotja, ott a többiekkel azonos jogokat követel magának. Erre az a válaszunk: Valóban kettős mértéket kell alkalmaznunk, egyet az igazság, egyet a tévedés számára." S minden világnézeti politika ezen az alapon áll – legfeljebb nem ilyen őszinte. Hiszen, ahogy Carl Schmitt mondja, csakhogy ezt ő pozitív dolognak tekinti: "Valamilyen világnézet szempontjából valamennyi politikai forma és lehetőség a megvalósítandó eszme puszta eszközévé lesz."

3 A félreértések elkerülése végett hadd tegyek ehhez hozzá mindjárt valamit: Nevetséges lenne tagadni, hogy a krisztusi igazság Jézus egyszeri és egészen személyes tanúbizonyságán keresztül vált európai kultúránk részévé. Meggyőződésem azonban, hogy olyan kultúrákban is lehetséges az igazságból valónak lenni, melyeknek Jézus egyszeri és egészen személyes tanúbizonysága nem képezi részét, ahol ez a tanúbizonyság történelmileg nincsen jelen.

* Katolikus felfogás szerint a krisztusi igazság, mint létmód, vagy helyesebben létrendi valóság, tételekben is megfogalmazható, s a megfogalmazott hitigazságokban a krisztusi igazság a maga teljes valóságában felismerhető. De Aquinói Szent Tamás szerint nem az emberi megfogalmazásban hiszünk, hanem az általa kifejezett valóságban. A valóság személyes igenlésének lehetősége biztosítja szabadságunkat. (Szerk.)

ságom akkor, ha szembekerül a szabadsággal, ha mások szabadságát semmisíti meg, ezt talán nem is nagyon kell magyaráznunk, ha szemügyre vesszük az európai történelmet. A keresztény tanok tisztaságát megőrizni kívánó megszállott eretnekégető inkvizítorok és a proletariátus igazsága nevében az elnyomott osztály ellenségeit kiirtó pártvezérek elrettentő példái évezredünk végére talán feleslegessé tették már, hogy európaiaknak túl sokat kelljen beszélnünk a fundamentalista igazság-fanatizmus embertelenségéről, krisztusi értelemben vett nem-igazságáról. Gondolkodó ember korunkban éppen ezért képviseli mindig bizonyos distanciával a maga metafizikai igazságát, bármennyire szüksége is van rájuk; ezért veszi tudomásul, hogy az ő igazsága mellett más igazságok is léteznek és érvényesek, próbálja megérteni a mások igazságát. Ahol ez az ezredvég érzésem szerint bizonytalanságot hozott, az éppen e dolog fonákja: Kérdésem – előzetes-durva megfogalmazásban – így hangzik: Nem vezet-e a fundamentalista igazság-fanatizmustól való elhatárolódás szükségképpen a szabadságnak ahhoz az értelmezéséhez, melyet metafizikai szabadságfogalomnak neveztem?

Az előbb azt mondottam: A krisztusi igazság, az igazság, amely megmutatkozik, amely nem rajtunk kívül van, hanem bennünk, az igazság mint létmód, amelynek nincsenek olyanformán megfogalmazható tételei, ahogy a metafizika igazságainak vannak, ez az igazság nem kerülhet szembe a szabadsággal, mert azonos vele. Ez az állításom Heidegger igazságértelmezésére épít, aki azt mondja: *Az igazság lényege* (az, ahogyan az igazság van: *das Wesen der Wahrheit) a szabadság*. Hogy kell ezt érteni? Heidegger is tisztában van vele, hogy a közönséges emberi értelem, az átlagos mindennapiság akárkijének szemében az igazság és a szabadság azonosítása merő képtelenség, szinte botrány, hiszen korunk emberének átlagos mindennapi gondolkodása, ez a metafizika által meghatározott gondolkodás nem képes ezen mást érteni, mint hogy az igazságot, valamit, ami *megingathatatlan és örök*, kiszolgáltatjuk az emberi önkénynek. Csakhogy: ahogyan az igazság csak a metafizika értelmezésében örök és megingathatatlan, valami, ami tőlünk független, a szubjektum számára adott objektum megismerhető tulajdonsága, úgy a szabadság is – tekintessék meglevőnek vagy képzeltnek – csak a metafizika értelmezésében önkény, a szubjektum quasi függetlensége az objektumtól. A metafizika felfogásában az ember gondolkodó szubsztancia, akinek számára az egyetlen evidencia a maga gondolkodása (a *cogito*), s aki – így Descartes – gondolkodásának evidenciájából következtet létére. Ahogyan az igazság metafizikai fogalma, ugyanúgy a szabadságé is szubjektum és objektum elválasztásán és szembeállításán alapul. A léttörténet metafizikai korszakának embere az önmagára hagyott, a maga szubjektivitásába bezárt, az objektivitástól szabad szubjektum, aki kétségbeesetten keres számára elviselhetetlen szabadságában valami megingathatatlan fogódzót, azaz keresi önmagán túl, az objektivitásban az igazságot. S ha megtalálni véli, ha úgy hiszi, kereső önkénye végre biztonságra lelt, akkor persze nem tágít ettől

a – valami esetlegesben fellelt – igazságtól, s igyekszik azt mindenkire rákényszeríteni. Ha az én igazságom az ő igazsága is, mindjárt nem "elviselhetetlen a lét könnyűsége".

Heidegger ezzel szemben abból indul ki, hogy az ember elsődlegesen *világban-benne-lét*. A megkérdőjelezhetetlen evidencia éppen az, hogy vagyok, méghozzá a világban benne vagyok és másokkal együtt vagyok, s Heidegger e világban-benne-létemnek csupán egy levezetett modusaként értelmezi a megismerő szubjektumnak a megismerés objektumára való vonatkozását. A meztelen magára hagyott *cogito*-val szemben álló reménytelenül elérhetetlen objektivitás tételezése származtatott gondolat. A szabadság, mint az igazság lényege, nem az objektumtól való függetlenségem. Az emberi szabadság az a képességünk, hogy átadjuk magunkat a létező feltárultságának, hogy hagyjuk a dolgokat olyannak lenni, amilyenek: És ily módon szabadságunk az igazságra való képességünk.[4]

Ha pedig igazság és szabadság azonosak egymással, akkor nemcsak arról van szó, hogy nem-igazság az, ami korlátozza mások személyes szabadságát, hanem arról is, hogy nem-szabadság, ami szembekerül az igazsággal. Megnyugtató megoldás, de . . . mit lehet kezdeni vele? Segít-e eligazodnunk a világban? S ha most csak annyit mondanék – s ez legmélyebb meggyőződésem –, hogy a filozófia nem valamifajta eszköz, melynek segítségével eligazodhatunk a világban; ha csak azt mondanám, hogy a filozófia ilyen, eszközként való értelmezése a filozófia és általában is az emberi ismeretek metafizikai felfogásán alapul: s még egyszer szeretném hangsúlyozni: így gondolom; ha tehát csak ennyit mondanék, akkor a mondottak ellenére is rossz lenne a filozófiai lelkiismeretem. Minthogy a heideggeri értelemben vett metafizikát meghaladó filozófia nem hiheti többé, hogy ". . . kitartást, csak még egy kis kitartást és az Eszme hajnala felpirkad – bebizonyítjuk fentieket és minden jobbra fordul", ahogyan Karinthy fogalmazott Lukács Györgynek a metafizikai gondolkodásmódot a végletekig kiélező korai filozófiájáról írott paródiájában, az ilyen filozófia nem valósíthatja meg magát elvont elméletek formájában: elemeznie és – ha ez egyáltalában lehetséges – szemléltetnie kell.[5]

Hadd idézzek egy viszonylag hosszú passzust Carl Schmitt művéből *Römischer Katholizismus und politische Form*. Ez a mű számomra megtes-

4 Semmi köze sincsen ennek a felismert szükségszerűségként értelmezett szabadság hegeli fogalmához. Hegel, igaz, tagadja, hogy a szabadság azonos lenne az önkénnyel. De az igazságot ő is a metafizika szellemében, mint ismeretet, mint ismereteink tulajdonságát értelmezi.

5 Talán éppen Lukács filozófiájának ez a végletes metafizikai kiélezettsége tette számára lehetetlenné, hogy a jóságot, ami bizonyára meghatározó eleme a krisztusi igazságnak, evilágian elérhetőnek tekinthesse: "A jóság . . . isteni, a jóság metapszichológiai. Ha megjelenik bennünk a jóság, akkor a paradicsom valósággá lett, és bennünk felébredt az istenség" – mondja. Ezt állítván, azt hiszem, teljesen jogosulatlanul hivatkozik Krisztusra: "Miért mondasz engem jónak? Nincsen senki több jó az egy Istennél." Hiszen jónak lenni abban az értelemben, hogy a jóság megtestesülésének lenni, nem azonos azzal, hogy az ember képes a jóra, amint – a rosszra is.

tesülése annak a rendiség-gondolatnak, amelyről Csécsy Imre a következőket írta:

> "Lehet, hogy a társadalmi szabadság utópia. És bizonyos, hogy az egyén nincs egyedül a mindenségben: társadalmat, nemzetet, államot alkot, az összetartozás kényszerűségei kötelezik. Gyakorlatilag nem is lehet a politikum lényegében pogány valóságát a személyiség szabadságának keresztény eszméjével mereven szembeállítani.[6] A keresztény szellem is a societasban él, erkölcsi értékei ott valósulnak meg. Ennek az erkölcsnek földi célja azonban mindig *maga az ember*; a politika annak eszköze, hogy a lelkében szabadnak született ember a társas szabadságnak is minél magasabb fokára jusson, hogy ne puszta eleme, hanem önértékű és öncélú tényezője legyen a societasnak, a nemzetnek, államnak."[7]

Nos, Schmitt említett művéből a következőket szeretném idézni:

> "A 18. század humanitárius filozófusai az ész, azaz az ő eszük felvilágosodott despotizmusát és diktatúráját prédikálták. Öntudatos arisztokraták. A humanitás eszméjének autoritását arra alapozzák, hogy azt ők reprezentálják, és a titkos társaságok persze, melyek szociológiailag e mozgalom hordozói, titkos társaságok maradnak, szigorúan ezoterikus szövetségek. Ebben az ezoterikában éppúgy benne rejlik a be nem avatottak, az átlagember és a demokrácia feletti antihumánus fölény, mint minden más ezoterikában. Ki az, aki bátorkodnék még ma is ezt tenni? Nagyon tanulságos lenne figyelmet szentelni annak, hogy miféle sorsra jutott e nagy humanitárius szellemi beállítódás egy sajátosan német monumentumra, egy olyan mű, mint Mozart Varázsfuvolája. Mi más ma a Varázsfuvola mint kedélyes német muzsika, idill, a bécsi operett előfutára? A Varázsfuvola persze – mindenki biztosít bennünket róla – a felvilágosodás dala is, annak a harcnak a dala, melyet a nappal vív az éjszaka, a fény a sötétség ellen. S ennyiben természetesen egy demokratikus korszak érzülete szempontjából is minden rendben lenne. Az azonban már meggondolandó, hogy az Éj királynője, aki ellen a szabadkőműves pap harcol, sajátos módon – az anya.

---

6 Carl Schmitt persze már itt radikálisan szembehelyezkedik a protestáns Csécsy – szerinte szükségképpen tipikusan protestáns – gondolatmenetével: "Számára [a kapitalizmus és szocializmus szellemét képviselő protestáns gondolkodásról van szó – V. M.] – írja Schmitt – a politikum szakszerűtlen, mert nemcsak gazdasági, hanem egyéb értékekre is hivatkoznia kell. Ellentétben ezzel az abszolút gazdasági tárgyiassággal a katolicizmus viszont eminens értelemben politikai." Persze mint láthatjuk, Csécsy sem állítja szembe a politikumot a kereszténységgel, ahogyan azt Schmitt szerint rendes protestánsnak tennie kellene, csak önmagában nem tekinti keresztény "valóságnak".

7 Csak azért idéztem Csécsy kritikáját a keresztény rendiség-gondolatról, mert ami megvilágítandó kérdésünket illeti, döntő jelentőségű nézeteltérésekről van itt szó. Hogy az egyik álláspont tényleg katolikus-e, míg a másik protestáns, azzal nem kívánok itt foglalkozni. A kérdés, emlékeztetek rá, így hangzik: Miként lehet képes a metafizikát meghaladni próbáló filozófia szembenézni a metafizikai szabadság-értelmezésnek a metafizikai igazság-értelmezés következményeinél nem kevésbé elborzasztónak tűnő következményeivel?

> Legfőképpen pedig: Mifajta a 19. és 20. század emberét elijesztő férfiassága az öntudatnak, mifajta autoriter magabiztosság uralkodik e papok körében, és mifajta ördögi irónia Papagenóval, az átlagemberrel, a maga anyagi szükségleteinek kielégítésére gondoló jó családapával szemben, akit azzal intéznek el, hogy kívánságait teljesítik, és szükségleteit kielégítik. Nincsen ennél a közkedvelt operánál semmi rettenetesebb, ha vesszük magunknak a fáradságot és nagy, eszmetörténeti aspektusból vesszük szemügyre. Csak Shakespeare Viharával kell összehasonlítanunk, és ráébredünk arra, miként lesz Prosperóból szabadkőműves pap, Calibanból pedig Papageno."

Ha nem Mozart Varázsfuvolájáról lenne szó, s nem egy olyan szerző tollából származnának az idézetek, aki végül is egy intézmény politikájában látja annak biztosítékát, hogy – az általam használt terminológia szerint – metafizikainak nevezhető szabadság ne száműzze a világból az igazságot, akkor teljesen egyetértenék az idézettekkel. Megvallom őszintén, a Varázsfuvola hosszú időn át számomra is problémát okozott, anélkül, hogy ismertem volna Schmitt vagy bárki más hasonló véleményét. Magát a történetet, az opera szövegét nem tudtam – ha tetszik "politikailag" – másképpen értékelni. A zenében azonban – Schmitt-tel ellentétben – jelenlévőnek éreztem a Don Giovanni Mozartjának nagyságát. Az ellentmondást tehát nem tudtam megfejteni. S akkor jött Ingmar Bergman, a filmművészet zsenije, s mindent megfejtett a számomra. A Varázsfuvola a Don Giovanni folytatása. S nem akar mást "mondani" – ha zene és művészet általában valaha is mondhat valami verbálisan kimondhatót –, mint hogy a Giovannival együtt pokolra szállt rendi világ helyén létrejött polgári világ – a Don Giovanni záróegyüttesének világa – nem teszi többé lehetővé, hogy *bármifajta elit birtokosa legyen az igazságnak,* s azt metafizikai igazságok formájában ráadásul meg is fogalmazza. Sarastro és az Éj királynője egyaránt anakronisztikusak és embertelenek (hiszen Sarastro birodalma Monostatos birodalma is), Tamino és Tamina nevetségesek: velük szemben *Papageno földhözragadt metafizikai igazsága is a krisztusi igazság megtestesülése.* Bergmannak sikerült *így* megrendeznie a Varázsfuvolát, s ezzel harmóniába hozni zenét és történetet, mert a késői Bergman egyszerre került túl a felvilágosodás metafizikai racionalizmusán és e racionalizmusnak a polgári világot pokolként ábrázoló kritikáján.

Csakhogy ha nincsen olyan intézmény, amely politikailag – akárcsak relatív jogosultsággal – megtestesülése lehetne az emberi megfogalmazhatóságon túl lévő igazságnak, amely, akármilyen viszonylagos létjogosultsággal is – birtokosa lehetne ennek az igazságnak, s meggyőződésem, hogy a polgári világban – tetszik ez nekem vagy sem – nincsen és nem is lehetséges ilyen intézmény, akkor ki vagy mi teremthet olyan konszenzust, amely – relatív, hiszen csupán emberi – biztosítéka lehet annak, hogy szabadság és igazság végső azonossága evilágian fennmaradhasson, hogy se valamilyen végsőnek és megingathatatlannak tekintett metafizikai igazság nevében ne lehessen megerőszakolni az embert, megsérteni az

ember személyes szabadságát, se pedig a személyiség szabadsága ne vezessen oda, hogy a megfogalmazhatatlan, a krisztusi igazság elhagyja világunkat? Mint tudjuk, semmifajta "ésszerűség" nem teremt ilyen konszenzust. "Az ész a számítás, a tervezés eszköze, célok iránt semleges, a koordináció az eleme."[8]

Van Bibó Istvánnak egy kései töredéke, melyből fentebb is idéztem. A következő szép barokkos címet viseli: "HA A ZSINATI MOZGALOM a 15. században győzött volna . . . Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchrónia."

> *Uchrónia,* azaz nem létező idősorok megelevenítése, a nem létező helyekről szóló *utópiák* mintájára. Arról szól, hogy "mi lett volna, ha a zsinati mozgalom győz: a gondolatmenet lényege az, hogy a 16. században egy katolikus–protestáns–erazmiánus kompromisszum megmenti az egyház egységét, az egyház zsinatpresbiteri demokratizálódása lesz a mintája a világi alkotmányossági mozgalmaknak, melyek az egyház szövetségében megtörik a fejedelmi abszolutizmus kísérleteit, úgyhogy a felvilágosodott abszolutizmus közjátéka mindenütt elmarad, s a modern szabadságok organikusan nőnek tovább a középkori szabadságokból, úgy, mint Angliában. Így az egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, a felvilágosodás, modern tudományosság, humanitarizmus, demokratizmus, liberalizmus, szocializmus mind keresztény egyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi."

Bibónak, mint látható, az volt a meggyőződése, hogy a katolikus egyház egységének megőrzése lett volna az egyedüli biztosítéka annak, hogy a középkori szabadságok megrázkódtatások nélkül nőjenek át modern szabadságokba. Ennek feltétele persze az lett volna, hogy az egyház a maga tekintélyét a szellemi elit mivoltára építse, s – mint egész – szűnjön meg politikai hatalommal bíró politikai intézmény lenni. Az igazi szabadság megőrzésének azonban Bibó szerint, ha jól értem őt, az a feltétele, hogy létezzék valamifajta tekintéllyel, nem pedig hatalommal bíró szellemi elit.

> Az apósával folytatott uchróniabeli beszélgetésének végén igen ironikusan mint valamifajta uchróniát mondja el apósának Európa valóságosan lezajlott történetét, aki "azon mélységesen megdöbben, s a szerzőt, úgy is mint vejét, formálisan leszamarazza. Kifogásait három pontba foglalja. Először is ízléstelennek és botrányosnak ítéli azokat az inkább anekdotikus elemeket, melyekkel B. I. az egész művecskét az érdekesség kedvéért megtűzdeli, pl. azt, hogy Borgia bíborosból pápa lesz, s éppen ő égetteti el Savonarolát, s botrányos családi garázdálkodást és meztelen orgiákat rendeztet

8 Horkheimer–Adorno, *A felvilágosodás dialektikája*

a Vatikánban, vagy az, hogy az egyház egységét megmentő katolikus–protestáns–erazmiánus szintézis egyetlen valamennyire is működő egyházszervezeti formáját egy hatfeleségű, parázna, vérengző és feleséggyilkos király alapítja meg. Ezen túlmenően abszurdumnak ítéli annak még elképzelését is, hogy a szerzetesi aszkézisen alapuló modern tudományosság és a keresztény emberméltóságon alapuló modern szabadságeszme a keresztény gondolkodás áramából kilépő, önálló, sőt egyházellenes mozgalmakként tartós sikert arathassanak, s a keresztény értékrendtől való elszakadás komolyan katasztrofális következményei (atombomba, erőszakkultusz, erkölcsi nihilizmus) *csak* a 20. században bontakozzanak ki."

Idő hiányában nem folytatom az idézetet.[9] Meg hát gondolatmenetem szempontjából elég is ennyi. Mert ugyan a magam részéről nem tudom elfogadni Bibó fogalmazását "a keresztény értékrendtől való elszakadás következményeiről", ez számomra nagyon is *metafizikailag* hangzik, a *konszenzust* ugyanis a *megfogalmazhatóba helyezi*, mégis ezt tartom a legégetőbb kérdésnek. Annak a szellemi elitnek a mára lassan teljesnek tekinthető felbomlását, amelynek tekintélye mindenfajta megfogalmazott dogma és hatalommal bíró institúció nélkül közvetíteni képes azt, ami egy meghatározott társadalom szemében *szent*. Itt az európai típusú társadalomban nyugodtan nevezhetjük ezt krisztusi igazságnak. E nélkül a közvetítés nélkül ugyanis nagyon úgy tűnik, hogy az egyik oldalon erőszakkultusz és erkölcsi nihilizmus, a másikon ezzel szembehelyezkedő elvakult fundamentalizmusok lesznek a közeljövő történelmének jellemzői. Szűkös idő? "Szűkös az idő, mert hiányzik belőle a fájdalom, a halál és a szeretet el-nem-rejtettsége. Ez a szűkös maga is szűkös, mert elvonja magát az a lényegterület, amelyben fájdalom és halál és szeretet összetartoznak" – mondja Heidegger. Ez a lényegterület a *szent*. De Heidegger szerint ". . . nemcsak a szent mint az istenséghez vezető nyom marad rejtve, hanem még a szenthez vezető nyom is, az egészséges is kioltottnak tűnik." De talán abban is igaza van Heideggernek – bizonyára az ördögi hatalommal kötött időleges szövetségének tanulsága ez –, hogy a *szent* megjelenését a világban nem lehet tudatos emberi törekvések – magyarán politika – eredményeként mintegy kierőszakolni. "Hogy isten él-e, vagy halott marad, azt nem az dönti el, hogy vajon vallásos-e az ember, s még kevésbé a filozófia és a természettudomány teológiai aspirációi. Hogy isten isten-e, az a lét konstellációjából és azon belül esik meg."

9 Az idézet így folytatódik: "A legmegbotránkoztatóbbnak azonban az egész uchróniát nem abban látja, amiben ízléstelen és valószínűtlen, hanem abban, amiben nagyon is valószínű, mert hiszen az egyház a 16. században valóban nagyon közel volt ahhoz, hogy megkövült ortodoxiára, hatalomkoncentrációs katolicizmusra és atomizált protestantizmusra essen szét: ezt akár csak elképzelt állapotként felvázolni nem kevesebbet jelent, mint azt feltételezni, hogy a Szentlélek elhagyhatja az Egyházat. B. I. erre megkérdezi, hogy ez vajon nem lehetséges-e. Ezzel a tiszteletlen kérdéssel és R. L. megbotránkozott fejcsóválásával végződik a mű."

TOMKA MIKLÓS

Az állam és az egyház elválasztása Nemzetközi tapasztalatok

I. A kérdés aktualitása

Négy évtizednyi kommunista uralom elég volt ahhoz, hogy a *magyar társadalom belső rendjét* elpusztítsa. A totalitárius állam a negyvenes évek végén s az ötvenes évek elején kikezdte az emberi kapcsolatok, a közösségek, a hagyományok, az íratlan erkölcs rendszerét. Az óriási mobilitást kiváltó gazdaság- és társadalompolitika szétzilálta a nagyobb szubkultúrák, a falu és a város, valamint a különböző társadalmi osztályok rendjét. A központosított hatalom gyakorlata pedig felszámolta a korábbi *államszervezetet* s helyére olyant állított, amelyben a polgár közvetlenül és védtelenül állt szemben egy szűk uralkodó csoport intézményeivel. Mindez – köztudottan – súlyosan terhelte az egyént és csak mérsékelten biztosította a társadalmi-gazdasági rendszer működését.

Az államtól azt várjuk, hogy az a társadalom önálló, önerőből történő, saját igényeihez igazodó tevékenységét és *önellátását* szervezze, koordinálja, elősegítse. Ilyen elvárással azonban a kommunista állam a császár új ruhájához hasonlít, ami valójában nem takarja a meztelenséget. S abban a pillanatban, amikor a mesterséges, mechanikus, felülről szervezett politikai és gazdasági berendezkedéstől – annak működési hibái miatt – búcsút szeretnénk mondani, kiderül, hogy nincsen, amivel máról holnapra helyettesíteni tudnánk. A társadalom önműködő rendjének újjáteremtése, amit a kommunista erőszak szétrombolt, mindenképpen hosszabb időt igényel és egyáltalán nem mindegy, hogyan fogunk hozzá.

A *társadalmi rekonstrukció* szükségességéről nagy az egyetértés, ám egyfelől különböző csoportok különféle érdekeket szeretnének eközben érvényesíteni, másfelől a segítségül hívott – történelmi, külföldi vagy pusztán elméleti – minták és modellek is sokfélék. A nézetkülönbségek pártpolitikai, ideológiai és egyéb csatározásokhoz vezetnek – általában konkrét ügyek kapcsán. Így állhat elő, hogy bár elvben (állítólag) mindenki egyetért abban, hogy fel kell számolni a kommunista kor *vallásellenes diszkriminációját*; továbbá abban is jóformán mindenki egyetért, hogy az *egyházak működéséhez* biztosítani kell az intézményes jelenlét lehetőségét, a konkrét kivitelezés viharokat kavar. Legyen elég itt azokra a konfliktusokra utalni, amelyek a *hitoktatás*, az *egyházi intézmények*, vagy a *vallásos rádió- és tévéműsorok* körül kialakultak. Általakulóban levő társadalmunkban *tisztázatlan az egyházak jogi helyzete* s tisztázatlan, hogy

az egyházaknak milyen jogosítványa van a közéleti szerepléshez s milyen korlátokkal kell számolniuk. Ez a tisztázatlanság a jövőben is feszültségforrás, például 1992–93 tele két olyan politikai vitájában, mint az abortusztörvény és mint az egyházak finanszírozásának kérdése.

A politikai döntéseket autokratikus viszonyok között az uralkodó személy vagy csoport érdekei és meggyőződése határozzák meg. A demokráciában minden csoport érvényesíti véleményét s a többség szava dönt. Sajátos azonban a helyzet a 20. századi *információs társadalmakban.* Az érdekérvényesítési stratégiákra itt jelentős hatást gyakorolnak a véleményformálás intézményei, mindenekelőtt a tömegkommunikáció. A sajtó, a rádió, a televízió szerepe egyaránt nagy a máskor vagy másutt kipróbált megoldásmódokról való *tájékoztatásban* és a megismertetett megoldások *értékelésében.* A tömegkommunikáció – pontosabban az a néhány ezer ember, akiket a tömegkommunikáció foglalkoztat vagy megszólaltat – hatékonyan befolyásolni tudja a közvéleményt, amikor valamit "modern"-nek, "európai"-nak, "demokratikus"-nak vagy egyszerűen a "legbeváltabbnak" vagy "a fejlődés útjának" minősít. Kérdés persze, hogy jogos-e ez a címke, pártatlan-e az ítélet, vagy előítéletek és egyéni értékek és érdekek tükröződnek-e benne.

Az elmúlt 2–3 év során a *liberális pártok* és a tömegkommunikáció a parlamentben és a nyilvánosság előtt számtalanszor elismételték, hogy a modern társadalom kialakulása során az *állam és egyház szétválasztása* magától értetődő, hogy ez Nyugat-Európa országaiban már két-háromszáz éve megtörtént, tehát nálunk egyszerűen a *több évszázados lemaradást kell bepótolni.* A legtöbb szerző nem fejtette ki, mit jelent számára "az állam és az egyház szétválasztása". Legfeljebb közvetett úton kaphatunk választ. A szétválasztást általában az iskolai hitoktatással, a vallásos tévével, a pápalátogatás – részben – állami rendezésével, egyházi célokra megszavazott állami pénzekkel, állami tisztségviselőknek vallási szertartáson történő megjelenésével szemben hangoztatták, nyilvánvalóan azt képviselve, hogy ez ellentmond az állam és az egyház (az ő értelmezésük szerinti) elválasztásának. Kimondatlanul (vagy itt-ott kimondva) ugyanaz az álláspont azt is állítja, hogy ilyesmi a világban másutt, főleg pedig Nyugat-Európában vagy az USA-ban nem fordulhatna elő.

A rendelkezésünkre álló terjedelem nem elég arra, hogy az állam és az egyház viszonyának minden lehetséges változatát végignézzük. Kimerítő történeti áttekintésre sincs mód. Különösképpen pedig nem szándékozunk senkinek tanácsot adni, hogy a mai és holnapi magyar viszonyok között milyen rendezés lenne a társadalom számára a leghasznosabb. Talán az idő sem érett még arra, hogy megfelelő szakmai és társadalmi felelősséggel erről nyilatkozni lehetne. Célunk, hogy az állam és az egyház kapcsolatáról az elmúlt 40 év propagandája és az utóbbi 2–3 év közéleti és tömegkommunikációs vitái során kialakult képet szembesítsük azokkal a tényekkel, amelyek a nyugati jogi és társadalomtudományi szakirodalomból kigyűjthetőek.

II. Egyház és állam viszonya – euramerikai probléma?

A továbbiakban az európai kultúrfejlődésben kiforrott "nyugati" társadalomszervezettel foglalkozunk. Emlékeztetni kell azonban arra, hogy ez mind történetileg, mind nemzetközi összehasonlításban *speciális eset,* ami mások számára korántsem magától értetődő. Egy neves indiai tudós szerint éppenséggel az *európai kultúrfejlődés zsákutcájáról* van szó, ami a vallás túlságosan szűk értelmezésének a következménye.[1] Az uralkodót számos kultúrában isteninek vagy isteni származéknak tekintették. Másutt a politikai vezető egyúttal főpap is volt. Az ilyen példáknál fontosabb, hogy mivel az emberi létet – és a boldogságkeresést, az erkölcsöt stb. – egynek és oszthatatlannak tekintették, minden funkcionális különbözőség ellenére vallás és politika, vallási szervezet (egyház) és állam összetartozó, *egymástól teljesen el nem választható* dolgok voltak. A zsidó s még inkább a keresztény kultúra változást hozott, de ismételjük: ez történelmi kivétel.

A gyarmatosítás kora az európai jogi és társadalomszemlélet érvényesítésével járt. S a gyarmati sorból felszabaduló országok is – nem utolsósorban az értelmiségi réteg európai és amerikai műveltségének hatására – a modernizációt nyugati logika szerint kezdeményezték. Legtöbbjük ezen a szakaszon túljutott és ma saját identitását újjáélesztve épít modern társadalmat. Jelszavuk a "négritude", a "szanszkritizáció", a kulturális kolonializmus elutasítása. Egyes esetekben állam és egyház egyetlen egységet alkot. Másokban az "elválasztás" tökéletesen mást jelent, mint az európai liberalizmus gondolkodásában.

Állam és egyház, vallás és politika egységére (bár ott már ezen alapfogalmak jelentése is más) a legsúlyosabb jelenkori példa az *iszlám.* Egyre több muzulmán ország rendezi be életét a vallási törvénykezéshez, a shariához igazodva. S ahol ez még nem történt meg, ott egyre nagyobb tömegek követelik azt. Természetesen nem arról van szó, mintha ez követendő példa lenne. Itt arról sem vitatkozunk, hogy az adott társadalmak és tagjaik számára ez az európainál előnyösebb jogrend és államszervezet-e vagy sem.[2]

---

1 Panikkar, Raimundo: "Religion or Politics: The Western Dilemma." In: *Religion and politics in the modern world.* Szerk. Merkl, Peter II–Smart, Ninian. New York–London, New York University Press 1983. 44–60 .l.

2 Amjad Mohamad: "Shi'ism and Revolution in Iran." *Journal of Church and State* (a továbbiakban: *JCS*) 1989. 1. 35–53. l. – Dabashi, Hamid: "Symbiosis of Religious and Political Authority in Islam". In: *Church-State Relations.* Szerk. Robbins, Thomas-Robertson, Roland. New Brunswick, Transaction Books 1987. 183–203. l.– Green, Jerold D: "Religion and Countermobilization in the Iranian Revolution." In: *Religion and Politics.* Szerk. Aronoff, Myron J. New Brunswick, Transaction Books 1984. 85–104. l. – Souryal, Sam S: "The Religionization of a Society: The Continuing Application of Shariah Law in Saudi Arabia." *Journal for the Scientific Study of Religion* 1987. 4. 429–449. .l. – Tibi, Bassam: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewæltigung sozialen Wandels.* Frankfurt, Suhrkamp 1985.

Csupán tudomásul vesszük, hogy Ázsia és Afrika sok országában, vagy ha a hívők számából indulunk ki, úgy mintegy egy milliárd muzulmán számára a *vallási és a politikai élet nem válik külön.* Továbbá: semmi sem mutat arra, mintha ezekben az országokban – Nigériától Indonéziáig, vagy Szudántól a volt Szovjet Közép-Ázsia országáig – a társadalmi-gazdasági fejlődés a vallási hit és szervezet politikai szerepének csökkenésével járna. Inkább ellentétes változások tanúi vagyunk.

Nem elhanyagolható példa *Izrael.*.[3] Lakosainak csupán 20–30 százaléka ortodox zsidó. Ennek ellenére olyan alapvető kérdésekben, mint hogy ki tekinthető zsidónak, házasságkötés, válás, étkezési előírások, munkaszünet stb. vallási szabályozás és jogrend dönt. Sőt, vallási alapon formál igényt Izrael állam bizonyos területekre és vallási érvekkel indokolta az azok megszerzésére irányuló hadműveleteket. Izrael *teokrácia,* s a zsidó vallás és kultúra egysége miatt ennek változása nem is várható. (Pedig nem vitatható sem az izraeli társadalom modernitása és jóléte, sem az ország kapcsolata az USA és Nyugat-Európa vezető gazdasági és értelmiségi csoportjaival.)

Végül a harmadik példa *Japán.*[4] A japán alkotmány részletesen kifejti az állam és a vallási szervezetek különválasztását (20. és 89. paragrafus). Ezzel szemben a sinto vallás nem csupán megőrizte államvallás jellegét, hanem némely szertartása egyúttal politikai ünnepély is, amelyet politikai vezetők vezetnek és amelyeket (részben) állami pénzből finanszíroznak. Az ellentmondás nyilvános vitához és bírósági állásfoglalások sorozatához vezetett. A Japán Legfelső Bíróság döntése szerint "képtelenség, hogy a társadalmi élet, az oktatásügy, a szociális gondozás, a kultúra stb. jelen rendszerére tekintettel az állam a vallással való mindennemű kapcsolatát felfüggessze. *Az állam és az egyház teljes elválasztása emiatt nem lehetséges.*" Az alkotmányos alapelv célja részben az állam világnézeti semlegességének biztosítása, részben az állam csak és kifejezetten vallási tevékenységének tiltása. Amennyiben viszont az állam ezúton a nemzeti hagyo-

3 Aronoff, Myron J. – Gush Emunim:"The Institutionalization of a Charismatic, Messianic, Religious-Political Revitalization Movement in Israel." In: *Religion and Politics.* Szerk. Aronoff M. J. i. m. 63–84. l. – Lehmann-Wilzig, Sam-Goldberg, Giora: "Religious Protest and Police Reaction in a Theo-Democracy." Israel, 1950–1979. *JCS* 1983. 3. 491–504. l. – Maoz, Asher: "Enforcement of Religious Courts' Judgements Under Israeli Law." *JCS* 1991. 3. 473–494. l. – Shava, Menashe: "The Rabbinical Courts in Israel: Jurisdiction over Non-Jews?" *JCS* 1985. 1. 89–112. l. – Tabory, Ephraim: "State and Religion: Religious Conflict among Jews in Israel." *JCS* 1981. 2. 275–283.l.

4 Fridell, Wilbur M: "Modern Japanese Nationalism: State Shinto, the Religion, That Was »Not a Religion«." In: *Religion and politics in the modern world.* Szerk. Merkl, P. H. – Smart, N. *i. m.* 155–169. l. – Takayama, K. Peter: "Enshrinement and Persistency of Japanese Religion." *JCS* 1990. 3. 527–547. l. – Takizava, Nobihuto: "Religion and the State in Japan." *JCS* 1988. 1. 89–108. l.

mányt ápolja vagy a társadalmi-közösségi kapcsolatokat erősíti, azaz profán célt követ, az nem sérti az állam és a vallási szervezet különválasztásának elvét.[5] E példát nem azzal a céllal említjük, hogy az idézett bírósági döntésről vitába kezdjünk. Az európai megfigyelők ellenben úgy értékelték a japán vitát, hogy ott az állam és a vallási szervezet elválasztásának minősítik azt, amit nyugaton a kettő összefonódásának minősítenének. A kérdés tehát *nem egyértelmű* és függ a társadalmi-kulturális viszonyoktól.

A japán példa még valamire figyelmeztet. Az állam és az egyház elválasztása nem csupán törvényhozási kérdés. A *társadalmi gyakorlat* alkalmanként átértelmezi a törvényhozói szándékot és szorosabb kapcsolatot teremt vallás és politika, egyház és állam között, mint amit egyes "felvilágosult" ideológusok és politikusok megengedhetőnek vélnek. S a társadalmi igényt a közéleti személyiségeknek is figyelembe kell venniük. Kemal Atatürk szekularizálta *Törökországot* az iszlámot a közéletből tökéletesen kizárva. Ez az állapot talán húsz évig tartott. Azóta folyamatosan erősödik az állam és a vallási szervezet kapcsolata. *India* szekuláris államként alakult. Hivatalosan ma is az. Ez a vallási pluralizmus óvását jelenti, de nem a vallás kizárását a közéletből. Gandhi vallási alapokra építette az indiai identitást és nem kell különösebben szakértőnek lenni ahhoz, hogy valaki előtt nyilvánvalóvá váljék a vallás, a felekezetek, az "egyházak" szerepe az indiai politikában, művelődéspolitikában, szociálpolitikában.[6]

III. Kettős európai tradíció

A kereszténység hite utat nyitott egy tökéletesen új értelmezésnek. Isten: abszolút, kimondhatatlan, egészen más. Ám a világ autonóm létező, mégpedig evilágiságában öntörvényű. Végül: a végtelen Isten megtestesült s elfogadta a tökéletesen profán világot, egyúttal kizárva annak istenítését. Ezek a tételek tették lehetővé az evilág-túlvilág, a profán-szakrális, az immanens-transzcendens vagy gyakorlatiasabban a politika és a vallás, az állam és az egyház megkülönböztetéseket. Úgy is mondhatjuk, hogy ez volt az az innováció, ami megnyitotta a zsilipet az *európai típusú modernizáció* folyamata előtt. Társadalomszervezeti kategóriákban mérve e modernizáció első látványos lépése az invesztitúraharc, pontosabban *a vallási és a politikai hatalom különválása* volt, amit szinte szükségszerűen követett *az egyházi és világi rend elkülönülése*, a *vallási és a profán tudományok önállósulása*, a társadalom új- és legújabb kori differenciálódása.

---

5 Takizava, N. *i. m.* 98–99. l., továbbá – Sharot, Stephen: Israel: "Sociological Analyses of Religion in the Jewish State." *Sociological Analysis* 1990. S. 63–76. l.

6 Dube, S.C.–Basilov, V. N. (szerk.) *Secularization in Multi-religious Societies*. New Delhi, Concept Publishing Co. 1983. – Michael, S. M: "The politicization of the Ganpati Festival." *Social Compass* 1986. 2–3. 185–198. l. – Vernugupal, C.N: "Reformist Sects and the Sociology of Religion in India." *Sociological Analysis* 1990. S. 77–88. l.

Az összeurópai folyamaton belül azonban két altípus fogalmazódott meg, amit az egyszerűség kedvéért nevezhetünk "protestáns" és "katolikus" variánsnak. A protestáns felfogás[7] – a Szent Ágoston-féle "civitas dei" és "civitas terrena" megkülönböztetést, valamint az 5–12. századi két-kard-elméletet alapul véve és folytatva – határozott különbséget tesz az ember Istenre irányultsága és a világra irányultsága között. Eredeti szándékával (alighanem) ellentétben ez a kettősség lehetőséget adott a *valóság dualista megosztására*, lehetővé tette a *kettős erkölcsöt*[8] és csökkentette az egyház önállóságát a világi hatalommal szemben. Miután a vesztfáliai béke (1648) Európa politikai térképét a felekezeti megoszlás szerint alakította ki, a protestáns országokban olyan *államegyházi struktúra* állandósult, amelyben a világi hatalom egyházi-vallási ügyekben is meghatározó. (Inkább másodlagos jelentőségű két további tényező. Ez a felfogás a vallást *magánügynek* nyilvánította. Ez is hozzájárulhatott a vallási *liberalizálódáshoz és az elvallástalanodáshoz*.[9] A magánvallásosság viszont kevéssé jelentett nyilvános fel- és kihívást, nem okozott világnézeti polarizációt, azaz a megjelenő materializmus és ateizmus sem vált harcossá. A plurális társadalom kialakulása békésen, mindennemű *"kultúrharc" és antiklerikalizmus nélkül* történt.[10]

A többségükben katolikus országokban az egyház őrizte autonómiáját és fenntartotta magának azt a jogot, hogy részt vegyen a profán társadalom életében és felemelje szavát minden fontos kérdésben. Egy nagysúlyú *politikai tényező* (amit értelemszerűen képviselőinek minden gyarlósága terhelt) persze nem tudott konfliktusmentesen létezni s jócskán szerzett ellenségeket, akik a politikai erőviszonyok változásakor felszámolására törekedtek. Eszerint az egyház társadalmi felelősségvállalása (és nem egyszerűen az egyház gyengesége!) a legelső oka a körülötte kialakult összeütközéseknek – a francia forradalomban, a spanyol s a mexikói polgárháborúban stb. A *katolikus társadalmi tanítás* mindenesetre azt hirdeti, hogy Isten népe s az egyházi intézmény egyaránt, noha nem egyformán felelős az emberek és a társadalom rendjéért és a közjóért. Ez igénybejelentés a közéletben betöltött *erkölcsi, prófétai és társadalomkritikai szerepre*. Nem könnyű annak megértése (saját tagjai és képviselői számára sem)

---

7 Duchow, Ulrich (szerk): *Lutheran Churches – Salt or Mirror of Society?* Case Studies on the Theory and Practice of the Two Kingdom Doctrine. Geneva, Lutheran World Federation 1977. – Honecker, Martin – Grundmann, Siegfried: "Zwei-Reiche-Lehre." In: *Evangelisches Staatslexikon*. Szerk. Kunst, Hermann–Herzog, Roman–Schneemelcher, Wilhelm. Stuttgart–Berlin, Kreuz 1975. 2992–3004. l.

8 Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, J.C.B.C. Mohr' (Paul Siebeck) 1923. 487–500. l.

9 Berger, Peter L: "Zur Soziologie kognitiver Minderheiten." Internationale Dialogzeitschrift 1969. 2. 127–132. l.

10 Martin, David: *A General Theory of Secularization*. New York, Harper and Row 1978.

és a kívülállókkal való megértetése, hogy a politikai súlyából automatikusan adódó hatalmat az egyház nem saját hasznára, hanem a *társadalom érdekében* hivatott felhasználni. Katolikus hagyományú országokban mindenesetre aláaknázott az állam–egyház viszony témaköre és a nem katolikusok általában gyanakvással figyelik, hogy a többségi vallásban van-e elég *tolerancia,* hogy a pluralizmus és a másképpen gondolkodók szabadsága megvalósulhasson. (Ezt a gyanakvást a kommunista kor hazug történelemoktatással és tudatosan előítéletes neveléssel sokszorosára hatványozta. Az eredménnyel nap mint nap találkozunk.)

IV. Az állam és az egyház szétválasztása – alkotmányos kérdés?

Mindenekelőtt: a világ legtöbb országa alaptörvényében biztosítja a *vallásszabadságot.*[11] Ez a kitétel azonban nem akadályozza a muzulmán jogot bevezető országokat abban, hogy az iszlámról más vallásra való áttérésért halálbüntetést helyezzenek kilátásba. A "vallásszabadságot" másutt is sok sérelem éri. A konfliktusterületek között legyen elég a nagy és a kis, vagy a nemzeti hagyományokat hordozó és az újabb vallások – azonos jogi besorolás esetén is – eltérő társadalmi kezelését említeni, valamint *a vallásos és a nem vallásos emberek jogegyenlőségének* kérdését. Ezeken túlmenően meg kell állapítani, hogy a "vallásszabadság" elvét számos ország nem tartja ellentétesnek az állam és egy felekezet vagy egyház történelmileg kialakult szoros kapcsolatának ápolásával.

Európa közel felén, 11 országban *államvallás* van.[12] (Ezek: Andorra, Anglia, Dánia, Finnország, Görögország, Izland, Liechtenstein, Málta, Monaco, Norvégia, Skócia, Svédország.) Közülük a katolikus országokban – Andorra, Liechtenstein, Málta, Monaco – ez megkülönböztetett támogatást jelen az "államvallás", vagy a "nemzet vallása" számára, az egyház ellenben belső ügyei intézésében autonóm. A többi országokban az államegyháziság biztosítja, hogy az államfő (király, köztársasági elnök) ennek a vallásnak híve kell hogy legyen. (Norvégia 1814. évi alkotmánya azt is kiköti, hogy a kormány tagjainak legalább fele az államegyház vallását gyakorló tagja legyen, 12. paragrafus.) Megfordítva viszont a protestáns és anglikán országokban az egyházfői és egyházfelügyeleti jogokat a politikai felsőség (államfő, kormány) gyakorolja. Állami hatóság nevezi ki a püspököket (Dániában, Norvégiában és Izlandon az önálló jogú, gyü-

11 Moorseven, Hen C. Van–Tan, Ger van der: *Written Constitutions.* A Comparative Study. Dobbs Ferry, Oceana Publishers 1978.

12 Barrett, David (szerk): *World Christian Encyclopedia.* Nairobi–Oxford–New York, Oxford University Press 1982. – Bilan du Monde. *Encyclopédie Catholique du Monde Chrétienne* I–II. Tournai, Casterman 1964. – Leisching, Peter: *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas.* Freiburg, Rombach 1973.

lekezet élén álló lelkészeket is.) A skandináv országokban egyházminisztérium vagy ahhoz hasonló intézmény ellenőrzi és irányítja az államegyház életét.

Egyházi törvények számos esetben (Anglia, Skócia, Dánia, Finnország, Svédország) csak az állami jóváhagyás után emelkednek jogerőre. Az egyházi házasságkötést ugyanakkor a polgári jog minden olyan országban, ahol államegyházi konstrukció érvényesül, teljes értékűnek elfogadja. Öt országban (Anglia + Skócia, Dánia, Finnország, Liechtenstein és 1991-ig Svédország) a gyülekezetvezető lelkészek anyakönyvvezetői és közjegyzői funkciókat is gyakorolnak. Emiatt az életforduló megünneplése és annak dokumentálása nem válik vallási és polgári részre. Továbbá ezen funkció gyakorlása révén a papok állami alkalmazottak, akik tevékenységükért – Nagy-Britannia kivételével – állami fizetést kapnak.

A kép teljességéhez tartozik, hogy Svájcban az állam és egyház közötti viszony kantononként különböző. Genf és Neuenburg kantonban a 20. század első felében elválasztották az egyházat az államtól. A többi kantonban különböző mértékben, de államegyházi rendszer érvényesül.

A másik kiegészítés *Törökország*, ami alkotmánya szerint laicista állam, valójában az államegyháziság jellemzi. Az iszlám nyugati értelemben vett egyházszervezetet nem ismer. A kalifátus ellenben jelentős ellenőrző és koordináló szerepet játszott. Ennek Atatürk általi megszüntetése (1924) az államot mintegy rákényszerítette, hogy szerepét átvegye. Ma a Vallásügyi Hivatal az "egyházi" főhatóság, amely a "hierarchia", a muftik és az imámok kinevezéséért felelős, amely a vallási nevelést felügyeli, s amely a vallási tömegkommunikációt irányítja. Ez a hivatal az államelnökség alá van rendelve. A hivatal elnökét az államelnök nevezi ki. Az alkotmány biztosítja a vallásszabadságot (19. paragrafus) és a polgárok világnézettől független egyenlőségét (12. paragrafus), a büntető törvénykönyv ellenben tilt minden térítő és missziós tevékenységet.

Európa többi részén *az állam és az egyház szétválasztása* – a kettő egymástól való viszonylagos függetlenségét és relatív autonómiáját jelenti. Ezen belül ellenben két típus különül el aszerint, hogy milyen szerepet juttatnak a különféle társadalmi önszerveződéseknek, illetve velük szemben az államnak.

Az első típus alapelve, hogy a társadalom alulról épül és hogy az önszerveződés során kialakuló közösségek és intézményeik *nem azonos jelentőségűek és jogúak*, hanem – létszámuktól, elfogadottságuktól és társadalmi funkcióiktól függően – különbözőek. A társadalmi szervezet ennek megfelelően sokféleképpen, egyebek között hierarchikusan *tagolt*. Más státus illet egy sportklubot, mint a Tudományos Akadémiát, másként kell "besorolni" egy bárminemű egyesületet, mint egy egyházat. Sőt, az egyházak megítélése és kezelése is attól függ, hogy taglétszámuk és tevékenységeik köre milyen jelentős az ország össznépességéhez és életfunk-

cióihoz viszonyítva.[13] E szerint a logika szerint a különböző társadalmi önszerveződések jogaik egy részét nem az államtól kapják, hanem – létük és tagjaik emberi joga és társadalomalkotó tevékenysége útján – önmaguk teremtik. Ezekről a jogokról az állam nem is rendelkezhet, legfeljebb más közösségek egyéb jogaival való egyeztetésben játszhat szerepet. Az állam és egyház közötti viszony két saját jogú intézmény közötti *partneri és szerződéses viszony* (ami egyaránt tartalmazhat szoros együttműködést, összehangoltságot és elszigeteltséget).[14] Ez a társadalom- és jogelméleti alapállás a meghatározó. Emellett technikai jelentősége van annak, hogy az állam és az egyház közötti szerződést – egy adott kormány vagy parlamenti többség döntésén túlmenően – mi garantálja. A katolikus egyház nemzetközi jogi biztosítékokat igyekszik szerezni, a Vatikán és egy-egy ország közötti szerződések formájában. 1846–1981 között a Vatikán 32 országgal összesen 42 *konkordátumot* kötött.[15] Ez a szám azóta is folyamatosan emelkedik.

Az állam és egyház szétválasztásának *másik modellje* olyan *etatista szemléletbe* illeszkedik bele, amely nem ösztönzi és nem méltányolja a társadalmi-közösségi önszerveződést, amelyben az egyének és a társadalmi szervezetek egymástól elszigetelten és gyengén állnak szemben a mindenható állammal. Végül amelyben az állam a szerves és önműködő civil társadalom hiányát az adminisztráció és a központi hatalom erősítésével próbálja ellensúlyozni – ezzel tovább nehezítve az öntevékenységet, az egyéni kezdeményezést, a közösségek és szervezetek működését. Ez az etatizmus mindenképpen szembekerül az egyházak autonómiaigényével s azt a rendszer veszélyeztetésének ítéli. Még inkább így van ez, ha az uralkodó csoportok laicista és vallásellenes szellemet képviselnek, mint Franciaországban.[16] (A pontosság kedvéért megjegyzendő, hogy tipológiailag lehet ugyan az aállam és egyház elválasztásának két modelljéről beszélni. Éppoly jogosult ellenben az a fogalmazás, hogy Európában az "elválasztás" szinte minden esetben a két fél autonómiájának biztosítását és együttműködésük intézményesítését jelenti. Egyetlen kivétel van – amit előbb, mint második modellt említettünk – Franciaország.)

Az állam–egyház viszonyt persze nem lehet pusztán törvényszövegek alapján feltárni. Az önrendelkezés is olyan széles területet ölel át, ami sok változatot és ellentmondást tesz lehetővé. A rendelkezésre álló térben le-

13 Ferrari, Silvio: "Separation of Church and State in Contemporary European Society." *JCS* 1988. 3. 533–547. l.

14 Ferrari, i. m., továbbá Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln.* Freiburg, Herder 1988.– Mikat, Paul (szerk.): *Kirche und Staat in der neueren Entwicklung.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.

15 Minnerath, Roland: *L'Église et les États concordataires (1846–1981).* Paris, Cerf 1983.– Schöppe, Lothar (szerk): *Konkordate seit 1800.* Frankfurt–Berlin, Alfred Metzner Verlag, 1964.

16 Bozsóky Pál Gerő: *Az állam és az egyház kapcsolatai Franciaországban.* Újvidék, Agapé 1992. – Mayeur, Jean-Marie: *La séparation des Églises et de l'État.* Paris, Ouvriéres 1991.

hetetlen e viszony minden vonatkozását feltárni. Alighanem közelebb jutunk e kapcsolat ismeretéhez, ha két kérdésben részletesebben tájékozódunk. Ez a két kérdés az egyházak *anyagi helyzete és finanszírozása*, valamint az egyházak *kulturális tevékenysége*, az iskolaügy, a hitoktatás, a tömegkommunikációs jelenlét.

V. Az egyházi működés anyagi alapjai[17]

Az egyház nemcsak közösség (Isten népe) és nemcsak lelki egység (Krisztus misztikus teste), hanem szervezet is – dolgozókkal, alkalmazottakkal, társadalombiztosítási és adókötelezettségekkel, az épületek és intézmények fenntartásának és működtetésének anyagi terheivel. Az egyház világi működése pénzbe kerül. Kérdés, ezt honnan lehet biztosítani. Négy fő jövedelemforrás van. Ezek, történeti sorrendben, a következőek:

(1) Az egyház tagjai különböző formában hozzájárulnak az egyház és tevékenységei költségeihez.

(2) Az egyház vagy egyes tagjai – mindenekelőtt a papok és szerzetesek – a társadalom számára értékes tevékenységet végeznek, aminek feltételeit a profán államszervezet biztosítja (a működéshez szükséges épületek átadásával, alapítvány vagy célvagyon ajándékozással a fenntartás költségeinek fedezésére, kiváltságok adásával stb.), illetve magát a munkát – a tanítást, a betegápolást, a szociális tevékenységet stb. – az állam teljes értékben megfizeti. A pap és szerzetes munkavállalók pedig jövedelmük egy részét az egyház, vagy valamilyen egyházi intézmény vagy tevékenység céljaira fordítják.

(3) Mindkét előző jövedelem jelentős részben intézményekben és azok működtetéséhez szükséges alapokban (föld- és pénztulajdonban, vagyonban) materializálódik, ami a továbbiakban kamatozik.

(4) Nem ritka eset, hogy a civil hatóság kisajátít egyházi intézményeket vagy alapokat. A jogrend helyreállta után ezek egy része eredeti formájában nem adható vissza. Ilyenkor az állam kártérítést ad. Általában nincsen fedezet a "szekularizált" vagy "nacionalizált" vagyon után jelentkező kártérítési igény azonnali teljes értékű kiegyenlítésére. De hát úgyis bizonyos funkciókhoz kötött célvagyonról van szó, amelynek kamatai biztosították valamilyen tevékenység anyagi alapjait. Ezért elegendő, ha az állam a korábbi kisajátítást úgy tekinti, mintha "bérbe" vette volna az egyházi vagyont, vagy mintha az egyház nála fektette volna be tőkéjét – s ennek megfelelően az állam az alapösszeg után örök időkig kamatot fizet.

Mind a négy jövedelemforrás vitát provokál.

---

17 Barrett, i. m., továbbá Marré, Heiner: *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart*. Essen, Ludgerus 1982. – Pradel, Werner E: *Kirche ohne Kirchenbeitrag. Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung*. Wien–München, Herold 1981.

(ad 1.) A hívek által adott hozzájárulás fő típusai

– alkalmi, önkéntes támogatás (ami nem kifogásolható, de általában csak a kis egyházakban és szektákban elegendő az összes egyházi kiadás fedezésére);

– szertartások – keresztelés, esküvő, temetés – költségeihez való hozzájárulás (amit egyesek sokallnak, továbbá ami felidézheti a szentségek pénzért árusításának vádját, végül ami megengedhetetlen módon a szegényebb és a jobb módú hívek különböző "ellátásához" vezethet);

– rendszeres és kötelező, a személyi jövedelemhez igazodó egyházfenntartási járulék vagy egyházi adó (ahol az a kérdés, hogy ki kötelezhető ennek a fizetésére? kikényszeríthető-e a fizetés, vagy mit tegyen az egyház a nem fizetőkkel? s végül mindehhez igénybe lehet-e venni az állami adóhivatalok, bíróságok, büntetés-végrehajtás rendszerét?)

(ad 2.) Az egyházi intézmények munkájának anyagi elismerése körüli vita kulcskérdése, hogy ezen intézmények legalább részben közhasznúak-e, vagy sem? Aki e szolgálatok közhasznú jellegét tagadja, a közpénzből való ellenszolgáltatást is ellenezheti. (Mindezt teheti ráadásul abban a tudatban, hogy az egyházi intézmény fenntartói igyekeznek társadalmi forrásokat mozgósítani s nagy személyes áldozatot hoznak tevékenységük folytatásáért. Az állami juttatás elvonása tehát nem jár automatikusan egy funkció ellátatlanná válásával. "Csupán" azt, amit a köznek, az államnak kellene fizetnie, ezután egy szűkebb közösség tartja fenn.) Mindenesetre ezek a szempontok vannak annak a vitának a hátterében, hogy azonos állami – önkormányzati stb. – támogatás jár-e az állami (önkormányzati) és az egyházi (alapítványi stb.) iskoláknak, kollégiumoknak, szociális intézményeknek?

(ad 3.,4.) Az egyház tevékenységének össztársadalmi értékét és hasznát különösen egyszerű "visszamenőlegesen" megkérdőjelezni. Még egyszerűbb erről a tevékenységről hallgatni, ám a tevékenység folytatását biztosító vagyont összeszámolni és jogtalannak minősíteni. Ez volt a kommunista érvelésmód, ami az államosításokat és az egyházi intézmények megszüntetését igazolni próbálta és minden lehetséges jóvátételi igénynek eleve útját akarta állni.

A kérdés további tartalmi vizsgálata nem fér be e dolgozat kereteibe. Hasznosnak tűnik viszont az európai gyakorlat áttekintése. Két ponton egységes a kép. Felekezeti különbözőségektől függetlenül az európai egyházak jelentős ingó és ingatlan vagyonnal rendelkeznek, aminek kamata vagy haszna azonban költségvetésüknek csupán egy részét (15–30%-át) fedezi. Továbbá: stabil, de az előzőnél is kisebb bevételt biztosít a szertartásokért kapott honorárium.

Jóformán kivételszámba megy a valaha szekularizált egyházi vagyonért folyósított rendszeres állami támogatás (de létezik: Ausztriában, Görögországban, az NSZK-ban és Svájcban).

Nem ritka, hogy az állam a papság fizetését – társadalombiztosítását, nyugdíját stb. – teljes összegében átvállalja (így: Belgiumban, Görögországban, Izlandon, Norvégiában) vagy legalább támogatja (Dániában 60% értékben; Finnországban a püspökök és az intézményekben működő lelké-

szek fizetését biztosítva; Hollandiában inkább szimbolikusan; Svájcban kantononként eltérő mértékben; Törökországban csak a muzulmán tisztségviselőkre, a muftikra és imámokra kiterjedően.)

Az egyházi iskolák, szociális és egészségügyi intézmények költségeit az állam sok helyütt teljes mértékben fedezi, másutt a személyi, de nem a tárgyi költségeket. Három ritka eset van, amikor ilyen közvetlen állami hozzájárulás nem létezik: (1) ha az egyház ezt nem igényli (erre európai példa nincsen); (2) ha az állam egy összegben nyújt az egyháznak támogatást és nem szól bele, hogy az egyház abból milyen intézményeket és mennyire dotál (Spanyolország); és (3) ha az állam, az állam és az egyház elválasztására hivatkozva megtagadja a támogatást. Ez a más szervezetekkel szembeni hátrányos megkülönböztetés esete, ami demokratikus államban maradandóan nem tartható fenn (Franciaországban 1959-ig volt ez a helyzet).

Európa országainak felében az egyházak rendszeres és a személyi jövedelemhez igazodó támogatást (adót) szednek *híveiktől*. Ez háromféleképpen történhet.

> (1) Néhány ország, anélkül, hogy az adófizetőket erről egyénenként tájékoztatná, a jövedelemadó bizonyos százalékát – a polgárok felekezeti hovatartozásához igazodva – továbbítja az egyházaknak. Az után, aki nem közli nyomatékosan máshova tartozását, az állam–egyház kapja az adót (Dánia, Norvégia). Az egyházi adó a többi skandináv országban is az általános jövedelemadó része. Sőt Finnországban és Svédországban a jogi személyek is fizetnek egyházi adót. Végül az NSZK-ban az állam és egyház el van ugyan választva egymástól, de tekintélyes költségtérítés ellenében az állami adóhivatal vállalja az egyházi adó behajtását és adminisztrálását.
>
> (2) Néhány országban az egyház felbecsüli hívei jövedelmét s annak megfelelően vet ki adót. A becslés helyesbíthető. Az adó viszont a polgári jog által is szankcionált kötelesség. Magyarán szólva a nem fizetők vagy kilépnek az egyházból, vagy az adó bírósági úton behajtható (Ausztria, Portugália, Svájc legtöbb kantonja).
>
> (3) Az "olasz modell" szerint a jövedelemadó egyrészt szociális és kulturális célokat szolgál. Az adófizetőnek csak azt kell megjelölnie, hogy ezen részt az ő egyháza, vagy állami szociális-kulturális alapok kapják-e meg. Ez a modell Spanyolországban is követésre talált.

Összefoglalva tehát Európa országai fontosnak tartják és fenntartják az egyházi vagyont (vagy az államosításért fizetett kártérítést). Továbbá, az egyházi intézmények működését társadalmi haszonnak ítélve, ezek költségeit részben vagy egészben az állam vállalja. Ferrari említi,[18] hogy egyesek az egyháznak nyújtott anyagi támogatást ellentétesnek vélik az állam és az egyház elválasztásának elvével. Ferrari tiltakozik: hogy van az, hogy

18 Ferrari, S. i. m.

senki sem kifogásolja, hogy az állam részt vesz jótékonysági és kultúregyesületek, sportszövetségek és pártok finanszírozásában (pedig mindegyikük csak speciális csoportokat képvisel)? Csak az egyházaknak ne fizethetne az állam? – kérdezi. Végül Európa nagyobbik felében az egyház költségei fedezésére adót vet ki, aminek beszedésében – vagy behajtásában – az állam jelentős szerepet vállal. Mindez alól a század eleje óta Franciaország kivétel volt, noha a templomok és egyházi épületek 1905. évi államosítása azok fenntartásának és renoválásának költségeit magára vette. Az 1959. évi "Debré-törvény" óta azonban a katolikus iskoláknak nyújtott támogatás tompítja az állam és egyház elválasztásának vallásellenes élét.

VI. A kultúraátadás kérdése: hit- és vallásoktatás

A vallás, mint minden világnézet, bizonyos ismeretanyagban fogalmazódik meg, bizonyos belső rendszerességgel, logikával. Továbbá, az általa képviselt egyéni és társadalmi etikának is tételei, összefüggései, rendszerjellemzői vannak. S a hívő közösség ezt a hitét, világlátását, együttélési rendjét intézményes formában is tovább akarja adni a következő nemzedéknek és meg akarja ismertetni a másként gondolkodókkal. Ebből a törekvésből születtek egyfelől a felekezeti-egyházi iskolák, másfelől a hitoktatás.

A vallási közösség törekvésén, "csoportérdekén " túlmenően a hit és a vallás iskolai bemutatásának két további fontos szempontja van. Az első a hagyomány és a jelenkori pluralizmus feszültsége. A múlt történetét és kultúráját áthatotta (Európában) a keresztény vallás. A kulturális folyamatosság megőrzése, a múltból hozott kulturális örökség megértése megköveteli a vallási tényező ismeretét. Ugyanakkor a vallás ma mást jelent hívők és nem hívők számára. A társadalom valóságába (és sokak jogos érzékenységébe) ütközik, aki ezt a differenciáltságot nem veszi észre, vagy nem veszi eléggé figyelembe. Más szempontból ez úgy fogalmazható, hogy míg a hívő közösségben a vallás átadása iránt van igény, a hívő közösségen kívül a vallás – minden térítő szándék nélküli – megismertetését igénylik. Hogy hányan képviselik az egyik és a másik igényt, az országonként különböző.

Mindezek után az a kérdés, hogy ki, mikor, hogyan beszéljen a vallásról, hitről. Elvi válasz helyett az európai gyakorlatot: a mai tényhelyzetet és a változási irányokat vesszük szemügyre.[19] (A volt szocialista országo-

19 Ilgner, Rainer: "A hitoktatás Európa állami iskoláiban." *Egyházfórum* 1992. 2. 28–38. l. – Ohlemacher, Jörg (szerk): *Religion und Bildung in Europa*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1991. – Spinder, Hans: "Religionsunterricht in Europa. Eine Dokumentation der Intereuropean Commission on Church and School (ICCS)" In: *Religion und Bildung in Europa*. Szerk. Ohlemacher J. *i. m.* 183–227. l.

kon túlmenően) Európában a hit- és vallásoktatásnak ötféle jogi-oktatáspolitikai konstrukciója különböztethető meg. Ha ellenben olyan gyakorlati szempontokra figyelünk, mint az oktatás tartalma (ugyanis, hogy inkább hittanról, vagy inkább vallásismeretekről van-e szó) és mint az oktatásban részt vevők aránya, akkor Európa országai három csoportba sorolhatóak.

(1) Nagy-Britanniában és az öt skandináv országban a törvény minden oktatási intézményt vallási oktatásra és nevelésre kötelez. Az iskola világnézetileg nem "semleges", hanem – az államegyház felfogásához igazodva – vallási szellemű. Nagy-Britanniában ez kötelező közös iskolai reggeli imát is jelent. A tanítás szelleme egyes országokban (Dánia, Svédország) a lutheránus államegyházhoz igazodik ugyan, ám hittan helyett felekezethez nem kötődő vallástant oktatnak. Másutt (Norvégia) a kötelező hittanon túl az "állampolgári ismeretek" tantárgy foglalkozik hosszasan és részletesen vallástörténettel és más vallásokkal. A tankötelezettségből, illetve felsőbb iskolákban a beiratkozásból eredő kötelezettségből következően a hit- vagy vallásoktatáson való részvétel is kötelező, de más vallásúak és nem hívők lelkiismereti okból felmentést kérhetnek alóla. Ez esetben viszont alternatív oktatáson kell részt venniük, ami lehet más vallású hittan, vagy a nem hívők számára "humanista etika". Az oktató normális tanári státusban van s így állami fizetést kap. Legalább három, az alternatív oktatást igénylő diák esetén ezt a fizetést az állam az alternatív tárgy oktatójának is biztosítja (például Finnországban). A tanulók 95 százaléka az egységes hit- és vallásoktatásban vesz részt.

(2) A második modell szerint az iskola szekularizált, de a hittan kötelező, más tantárgyakhoz hasonló tárgy. Lelkiismereti okokra hivatkozva felmentést lehet ugyan kérni, de ezzel a lehetőséggel csupán a tanulók néhány százaléka él felekezetnélküliségre (Ausztriában), vagy más, az iskolában nem oktatott valláshoz tartozásra hivatkozva (Görögországban, Írországban, Törökországban).

(3) A harmadik típusú országokban az iskola szekularizált és a hittan választható (ám az órarendbe beosztott és legtöbbször osztályozott és a bizonyítványban feltüntetett) tantárgy. A "választhatóság" jelentése, hogy a hittantanulást tekintik magától értetődőnek, amiről ellenben ki lehet iratkozni. Elvben a hittanra nem járóknak valamilyen egyéb órát kellene hallgatniuk. A gyakorlatban, mivel a diákok túlnyomó többsége hittanos, alternatív tárgyat (etikát, társadalomismeretet, vallástörténetet) legfeljebb nagyobb városi iskolák tudnak megszervezni. Végeredményben a tanulók négyötöde (NSZK, Svájc), vagy annál is nagyobb része (Belgium, Luxemburg, Málta, Olaszország, Portugália, Spanyolország) saját, ill. szülője döntését követve hittant tanul.

(4) A negyedik típus sajátossága társadalomtörténetéből következik. Hollandiában a vallási ellentéteket úgy oldották meg, hogy az elmúlt 100–150 évben minden felekezet (majd a 20. században a nem hívők, a "humanisták" is) saját intézményrendszert, iskolát, kórházat, pártot, tömegkommunikációt stb. létesített. Egy ország határain belül 3-4-5 párhu-

zamos társadalomszervezet épült ki. Ennek megfelelően az iskolák kétharmad része felekezeti, ahol hitoktatás folyik. Az állami iskolákban kötelező jelleggel vallástant tanítanak, de ha a szülők igénylik és megszervezik, akkor a hittant is beveszik az órarendbe.

(5) Végül Franciaország több vonatkozásban is külön eset.[20] Mindenek- előtt Elzász-Lotharingiában történeti okokból más az egyház és a hitoktatás jogi elbírálása, mint az ország többi részén. Itt a hittan kötelező, az órarendbe foglalt tantárgy. Franciaország egyéb részein laicista oktatás a meghatározó, azaz az iskola nem szervez és nem fogad be hittant. A francia oktatásügy tehát világnézetileg nem semleges, vagy legalábbis nem igazodik a szülők azon jogához, hogy gyermekeik világnézeti neveléséről ők dönthessenek. (Érdemes emlékeztetni arra, hogy Franciaország 1950-ben emiatt nem tudta aláírni az Emberi Jogok és Alapvető Szabadságok Európai Egyezményét.[21] Több mint két évtizedbe és jelentős iskolapolitikai változásokba került, míg az aláírásra – 1973. december 31-i dátummal – sor került.) A vallásos szülők és tanulók számára ma két megoldás nyílik. Az egyik: az egyházi iskolák, ahová az ország tanulóinak egyhetede jár. A másik az iskolák sajátos időbeosztása. Azzal a céllal, hogy akkor lehessen megszervezni az iskolán kívüli hittant (és esetleg egyéb különórákat), egy hétközi napon nincsenek órarendi órák. Ezen túl, ahol a szülők igénylik, az iskola mellé rendelve "iskolai lelkészséget" szerveznek, ami egyebek között a hitoktatásról is gondoskodik.

Végeredményben tehát Európa országainak nagy többségében olyan – kötelező vagy választható – hitoktatás van, amin a diákok 90–95%-a részt vesz. (A kiiratkozás olyan ritka, mint például a torna alóli felmentés.) Európa néhány országában vallási ismeretet tanítanak kötelező jelleggel. Ez alól felmentés nincs. Egyetlen országban nincs iskolai hittan (vagy vallástan), de ott hét közben van egy szabad nap az iskolán kívüli hittan számára. Ezt a képet legfeljebb azzal kell kiegészítenil, hogy középiskolás szinten a hittanról való kiiratkozás az itt jelzett arányoknál nagyobb mértékű és növekvő tendenciájú, mind a középfokú oktatásban érvényesülő nagyobb választási szabadság, mind az itt érintett korosztály alacsonyabb vallásossága következtében.

20 Bozsóky P. G. i. m., Mayeur, J. M. i. m., továbbá Englund, Steve: "Church and State in France since the Revolution". *JCS* 1992. 2. 325–361. l.

21 Campenhausen, Axel von: *Staat und Kirche in Frankreich.* Göttingen, Otto Schwarz Verlag 1962.

VII. Az állam–egyház viszony jelenkori változásai

Kétféle változási trend figyelhető meg Európában az állam és az egyház kapcsolatában. Az első a szekularizáció és a fokozódó pluralizmus következménye. Az utóbbi bizonyos gyakorlati szempontok érvényesülését mutatja.

A növekvő pluralizmus egyfelől a nem keresztény (hanem mindenekelőtt muzulmán) bevándorlók és vendégmunkások egyre nagyobb létszámából, másfelől a jelentős ütemű elvallástalanodásból adódik. Az egy felekezethez igazodó nemzeti hagyomány oldódása, illetve a vallási sokféleség növekedése olyan vallásoktatási igényt teremt, ami erre a helyzetre tekintettel van. A nem hívők arányának – legalábbis a nagyvárosokban – való növekedése szükségessé teszi a vallásról való semleges tájékoztatás megteremtését. Erre számos kísérletet ismerünk (a már említett holland, dán és svéd gyakorlaton túl az NSZK-ban, ahol az oktatásügy tartományi jogkör, Brandenburgban és Brémában). Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy mind a közvélemény-kutatások, mind egy-egy népszavazás tanúsága szerint a vallásosság csökkenését nem, vagy csak igen kevéssé követi a hitoktatás (vallásoktatás) megszüntetésének vagy lényeges változtatásának igénye.

A vallásoktatás kérdésén túlmenően a növekvő pluralizmus, úgy tűnik, csak annyiban ösztönöz az állam és az egyház közötti viszony megváltoztatására, hogy minden csoport azonos jogok biztosítását igényli, közöttük a kisebb vallási közösségek, a nem európai vallások hívei és a nem vallásos csoportok is. Ez magával hozza a "nemzeti" vagy "uralkodó" vagy "államvallás" státus ellen erősödő nyomást, de nem gyengíti – sőt, újabb csoportok hasonló törekvései következtében erősítheti – az egyház(ak) közjogi elismertségét. A pluralizmus nem társadalmi szerepkörök és jogok megszüntetését, hanem azok szaporítását és versenyét jelenti.

Ugyancsak a pluralizmus intézményesülése irányába hat a szélsőségek lassú leépülése. Ez azt jelenti, hogy azokban az országokban, ahol még államegyház van, az egyházak önállóságuk s az államtól való függetlenségük növelésére törekszenek – a privilegizált helyzet feladása árán is. Mivel ez egyúttal a társadalom általános igényeinek és a modern állam működési logikájának is megfelel, törekvésük kimenetele nem kétséges. A másik végleten a laicista államot saját társadalma kényszeríti rá, hogy az egyházat ne bárminemű egyesületecskével azonos minőségűnek, hanem saját jogú és súlyos tárgyaló félnek tekintse, akiről nem lehet egyoldalúan rendelkezni.

Mindkét folyamatot egy-egy országon belüli társadalmi szükségletek mozgatják. Van még egy hajtóerő: az európai népek, sőt nagyobb távlatban a nemzetek világméretű egységesülése. Ebben nem elhanyagolható az egyházak, különösen a nagy egyházak szerepe. S ez az egységesülés ugyancsak a szélsőségek megszüntetése irányába gyakorol nyomást.[22]

---

22 Robertson, Roland: "Church-State Relations and the World System." In: *Church-*

Amikor történelmi változásokról, talán törvényszerűségekről esik szó, mindig vannak, akik úgy vélik, hogy a jövőt az USA képviseli, egyebek között a társadalmi berendezkedés kérdéseiben is. Az állam és az egyház közötti viszony az USA-ban más, mint Európában. Amerikai tudósok azt hangsúlyozzák ugyan, hogy az USA-ban az egyházak pozitív megkülönböztetés tárgyai, hiszen alkotmánykiegészítés tisztáza jogállásukat és védi az állammal szemben autonómiájukat.[23] Európából nézve az állam és az egyházak merev elkülönítése látszik meghatározónak. Persze ennek is vannak határai, de nem ez a lényeg.

> Európával szemben négy döntő különbséget kell említeni. Először is az amerikai társadalom jelentős részben vallási közösségek mozaikjaként jött létre, amelyek mindegyike erős összetartást és intézményrendszert fejlesztett ki, egyúttal a többiektől elkülönülve. Hagyományosan ennek a védelmét várják a közhatalomtól, nem pedig az állam és az egyház közötti kooperációt. Másodszor, az amerikai társadalomban az öntevékenység és az önszerveződés minőségileg fejlettebb, mint Európában. Ez lehet ideál, de bizonyos, hogy máról holnapra nem utánozható. Nálunk az egyházak zöme sem olyan autonóm, mint az USA-ban, és egy parlamenti vagy egyéb döntéssel – belső működését tekintve – nem is tehető azzá. Harmadszor, az USA-ban működő felekezeti csoportok őrzik ugyan különállásukat, de eközben ragaszkodnak egy felekezetek feletti kultúrához, amiben vallás és politika szoros egységet alkot, s amit Rousseau kifejezésével[24] "polgári vallásnak" (*"civil religion"*) szokás nevezni.[25] A politika és a közrend ilyenfajta szakralizálása Európában legfeljebb nyomokban található s kérdés, hogy kívánatos-e. Végül negyedszer, az USA társadalmi rendszere és politikai berendezkedése nem képes kielégítően megbirkózni a hátrányos helyzetű csoportok, a bevándorlók, a munkanélküliek, a négerek problémáival. Az állam nem elegendő ellensúly a befolyásos hatalmi csoportok érdekérvényesítésével szemben. A rendkívüli méretű társadalmi ellentétek és a szociális biztonság hiánya, és a mindebből eredő társadalmi feszültségek pedig nőnek, ahelyett, hogy csökkennének. Az állam és az egyház radikális elkülönítésével a problémakezelés egyik eszköze is elvész. Kérdés, követendő-e ez a példa.

State Relations. Szerk. Robbins,T.–Robertson, R. *i. m.* 39–51. l. – Roth, John K: "The Prices of Peace: Religion and Politics in Western Europe." In: *Spirit Matters. The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics*. Szerk. Rubinstein, Richard L. New York, Paragon House 1987.

23 Laycock, Douglas: "A Survey of Religious Liberty in the United States." *Ohio State Law Journal* 1986. 409–451. l. – Payne, Lucy Salisbury: "Uncovering the First Amandment: A Research Guide to the Religion Clauses." *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 1990. 835–934. l.

24 Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről*, Budapest, Helikon 1988.

25 Bellah, Robert N: *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, Harper and Row, 1970.– Bellah, Robert N., Hammond, Phillip E. (szerk.): *Varieties of Civil Religion*. New York, Harper and Row, 1980. – Kodalle, Klaus-M. (szerk.): *Gott und Politik in USA*. Frankfurt, Athenæum 1988. – Richey, R. E., Jones, D. G. (szerk.): *American Civil Religion*. New York, Harper and Row 1974.

Mindent összevetve: arra törekedtünk, hogy ne elméletekről és ne politikai célkitűzésekről, hanem az Európában (s részben azon kívül) megvalósult gyakorlatról beszéljünk. Elsősorban leírás volt a célunk. Természetesen az összefoglalásnak is illeszkednie kell az addigi megállapításokhoz. Ugyanakkor a tények magukért beszélnek. Szákmomra ezek a tények azt mutatják, hogy Európában az egyházak autonómiája nagy és tovább nő; az állam és az egyház elválasztása megállíthatatlan folyamat; ugyanakkor az állam megkülönböztetett jelentőségű partnernek tekinti az autonóm egyházat, amellyel különböző kérdésekben – mind az állam, mind az egyház függetlenségét őrizve – együttműködik. Ugyanezt a tényállást Ferrari némileg más súlyozással így foglalja össze.[26]

> "Van még az állam és az egyház elválasztása koncepciójának Európában bármilyen szerepe? A válasz az, hogy az elválasztás liberális koncepciójának semminemű szerepe sincs." Majd így folytatja: az állam és az egyház "elválasztásának liberális koncepciója halott. Ennél is fontosabb, hogy elhunytáért nem az állam és az egyház közötti kapcsolatok történetileg esetleges rendszere a felelős, hanem az, hogy mélyrehatóan, átfogó módon és alighanem megfordíthatatlanul megváltozott a társadalom és intézményrendszere" az elmúlt másfél évszázadban.

Éppen a társadalmi csoportok és intézmények egyenkénti autonómiájának növekedése követeli meg a közöttük levő kapcsolatok és viszonyok fejlődését és fejlesztését. Ez alól az általános követelmény alól az állam és az egyház közötti viszony sem kivétel.

26 Ferrari, S. *i. m.* 542. l.

ISÉPY TAMÁS

Az állam és az egyház kapcsolatrendszerének jogkérdései

Az állam és az egyház viszonyáról nálam okosabb és felkészültebb szakemberek szinte már mindent elmondtak, történelmi és elméleti léptékben felmérték a kapcsolat legapróbb részleteit és ezért kihívóan merész, ugyanakkor teljesíthetetlen vállalkozás lenne, ha a témában valami felfedezésszerűen újat akarnék mondani.

Ilyen körülmények között megkímélem olvasóimat a fárasztó történelmi sétától, nem kezdem Nagy Konstantin császárral és a Milánói Türelmi Rendelettel, hanem választott szakmámnak megfelelően az előadást kizárólag a jognak az állam és az egyház kényes kapcsolatrendszerében betöltött szabályzó szerepére korlátozom.

A jogalkotó szándéka minden esetben rendezést igénylő életviszonyok szabályozására és végrehajtható jogszabályok megalkotására irányul. Nyilvánvaló, hogy a jogszabály a jogi normák nyelvén fogalmazza meg az uralkodó politikai és erkölcsi ideológia által vezérelt hatalmi akaratot, és az uralkodó ideológia erkölcsi tartalmától függően lehet a szabályozás igazságos vagy válhat igazságtalanná.

Az állam és az egyház kapcsolatának jogi szabályozását megnehezíti az intézmények élesen eltérő jellege, az igények és elvárások sokszínűsége, de főleg a szemben álló ideológiák, eszmerendszerek ütközése. Ezért indokoltnak mutatkozik egy rövid kitérő a fogalmi tisztázás területére.

A Cambridge Enciklopédia meghatározása szerint az állam "politikai társulási forma, amely kizárólagos jogot élvez egy adott terület törvényes kormányzására. Az állami tisztségviselők jogait és kötelességeit a jog szabályozza, beleértve az alkotmányjogot is."

A Liturgikus Lexikon a következő módon határozza meg az egyház fogalmát: "Isten népének közössége, melyet maga az Isten hívott össze, hogy vízből és Szentlélekből újjászületve, Krisztus titokzatos testeként jele és eszköze legyen az Istennel való belső egyesülésnek és az egész emberiség egységének."

A közelmúltban nagy visszhangot váltott ki egy püspöki nyilatkozat, amely szerint az egyház a fejekben kíván uralkodni, holott a nyilatkozat valójában világosan megfogalmazta azt az elvi különbséget, hogy az egyház tartalmi lényegében megvalósul egy, az Égre néző transzcendencia, míg a fejeken uralkodni kívánó állam tartalmi lényegében egy, a földön járó realizmus.

A két intézmény együttélésének voltak viharos, egymás területére átnyúlni kívánó, esetenként szereptévesztést tükröző korszakai, habár a Ró-

maiakhoz írt levelében már Pál apostol is arra figyelmeztette a híveket: "Mindenki vesse alá magát a fölöttes hatalomnak. Nincs ugyanis hatalom, csak az Istentől... Aki tehát szembeszáll a hatalommal, Isten rendelésének szegül ellene." Az idők viharában azonban a törésvonalak mentén kialakultak az egyértelmű, a felségterületeket elválasztó és meghatározó, a zavartalan együttélést biztosító határok.

Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 18. cikke, illetve az 1976-ban nálunk is kihirdetett Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának 18. cikke a következőket rögzíti:

> "1. Mindenkinek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságára. Ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés szabad megválasztását vagy elfogadását és azt a szabadságot, hogy vallását vagy meggyőződését vallásos cselekmények és szertartások végzése útján akár egyénileg, akár másokkal együttesen nyilvánosan vagy magánkörben kinyilváníthassa, gyakorolhassa és taníthassa.
>
> 2. Senkit sem lehet olyan kényszernek alávetni, amely csorbítaná azt a szabadságát, hogy saját vallása vagy meggyőződése legyen, vagy hogy ilyet elfogadjon.
>
> 3. A vallás vagy meggyőződés kinyilvánításának szabadságát csak a törvényben megállapított olyan korlátozásoknak lehet alávetni, amelyek a közbiztonság, a rend, a közegészség, az erkölcs vagy a mások alapvető jogai és szabadságai védelmének érdekében szükségesek.
>
> 4. Az egyezségokmány részes államai kötelezik magukat a szülők és adott esetben a törvényes gyámok ama szabadságának tiszteletben tartására, hogy gyermekeik vallásos és erkölcsi nevelését saját meggyőződésüknek megfelelően biztosítsák."

Ugyanilyen tartalmú egyébként az Európa Tanácsnak az emberi jogok és alapvető szabadságjogok védelméről szóló egyezménye is.

A II. vatikáni zsinaton elfogadott, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló *Gaudium et spes* konstitúció 74. pontja szerint

> "Nyilvánvaló tehát, hogy a politikai közösség és a közhatalom az ember természetében gyökerezik, s ezért hozzátartozik ahhoz a rendhez, amelyet Isten határozott meg."

A konstitúció 76. pontja pedig egyértelműen rögzíti:

> "A politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van. Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen. Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél jobban ápolják az egészséges együttműködést, a helyek és korok körülményei szerint. Az ember nincs beszorítva a földi létrendbe: a történelemben él, de örök hivatását érintetlenül megtartja. Az egyház viszont, mely a Megváltó emberszeretetére épült, ahhoz nyújt segédkezet, hogy jobban érvényesüljön az igazság és a szeretet a nemzeten belül és a nemzetek között. Azzal, hogy hirdeti az evangéliumi igazságot, és tanításával, valamint Krisztus hívei-

nek tanúságtételével megvilágítja az emberi tevékenység minden ágát, egyúttal tiszteletben tartja és szorgalmazza az állampolgárok politikai szabadságát és felelősségét is."

Alapvető jogelvként kikristályosodott tehát az egyház és az állam elválasztásának szükségessége – ami természetesen nem azonos az egyház és a társadalom elválasztásával –, és mindkettő ennek jegyében tölti be nélkülözhetetlen társadalmi szerepét.

A fogalmakat tisztázni igyekvő rövid kitérő után az ígért korlátok és jogi keretek között maradva öt tárgykör köré szeretném csoportosítani a mondanivalót. Először az állam és az egyház viszonyának néhány sajátosságával és problémájával foglalkozom, majd azokkal a kérdésekkel, hogy hogyan alakult ez a viszony a totális diktatúra időszakában, hogyan került sor jogi szabályozására a diktatúra alkonyán, és hogyan alakult át a rendszerváltozás jegyében. Végül vázlatosan szólok e viszony európai joggyakorlatáról.

Az állam és az egyház viszonyának néhány sajátosságáról és problémájáról

1. A modern jogállam viszonya az egyházakhoz elvileg ugyanolyan, mint bármely polgári szerveződéshez.

A társadalmi elvárások területén azonban még a hitüket esetleg csak elvétve gyakorló, de egy adott egyházhoz tartozásukat vállaló állampolgárok is úgy érzik, hogy ez a viszony azért mégis más, és az egyház több egy egyszerű polgári szerveződésnél. Más és több, mert az egyházat az azonos hitelveket követők hozzák létre a vallásszabadság személyes jogának kollektív gyakorlására, és a vallásos világnézet *az élet minden területét* befolyásoló, meghatározó értékrendben és ennek megfelelő életvitelben fejeződik ki. Mindez pedig már meghatározó lehet a társadalomban, különösen, ha nagy létszámú csoport és igen hosszú idő óta él e szerint. A modern állam felfogás alapján az államnak nincs kompetenciája az alapértékek kialakítására, az a társadalom feladata, és az csak tükröződik a jogalkotásban, vagy esetleg torzul a hatalmi viszonyok folytán. Ezért rendkívül nagy jelentősége van az értékalakító, -hordozó közösségek létének. A kialakuló érték tartalma a társadalom számára nagy jelentőségű, az állam feladata ebben az, hogy a hasznos értéket jogi eszközökkel is védje. Eltérő értékrendet képviselő csoportok esetén pedig – ha ez szükséges – közvetítsen, és csak akkor korlátozzon, ha a nézetek a társadalom alapvető érdekeit veszélyeztetik. Hogy melyek ezek, azt természetesen nem valamely tisztségviselő, hanem törvény mondhatja meg.

2. Az egyházak az általuk hordozott értékek és hívőik képviseletében jogot formálnak arra, hogy a társadalom fontos kérdéseiről, ezen belül az állam tevékenységéről ítéletet alkossanak, és ezt hirdessék, "*prófétai sze-*

repüknek" megfelelően. Ezzel kapcsolatban feltétlenül idéznem kell a II. vatikáni zsinaton elfogadott, a vallásszabadságról szóló *Dignitatis Humanae* nyilatkozat 13. pontját:

> "A társadalomban és minden közhatalom színe előtt jogot formál a szabadságra az egyház, mint az Úr Krisztus által rendelt lelki tekintély, amelynek isteni parancs adta a megbízást, hogy menjen el az egész világra és hirdesse az evangéliumot minden teremtménynek. Igényt tart a szabadságra az egyház azon a címen is, hogy olyan emberek társasága, akiknek joguk van a világi társadalomban keresztény hitük parancsa szerint élni."

Ez a szerepvállalás egy jogállamban a szólásszabadság elve alapján természetesen nem akadályozható és a küldetés teljesítésében az egyházak a társadalom alakításának aktív részesei.

Aktivitást eredményez az is, hogy az egyházak, vallások jó részének értelmezése szerint a vallásgyakorlás nem csupán a szertartásokon való részvételt jelenti, hanem azt, hogy a hívő az élete során vallása tanítása szerint élhessen, gyermekeit is ilyen szellemben neveltethesse, cselekvően tegyen eleget a hívőként vele szemben támasztott vallási elvárásoknak (pl. karitatív tevékenységével). Nem fogadható el tehát a vallásos emberek egy része, de különösen a vallási eszméket hordozó egyházak számára, hogy a vallást csak a templomra, a szűken vett hitéletre korlátozzák, amint az Magyarországon is történt az elmúlt négy évtizedben. Ez volt a mélyebb elvi és nem utolsósorban gyakorlati oka annak, hogy az egyházak képviselői aggályosan ügyeltek arra, kerüljön be az 1989. évi alkotmánymódosítás szövegébe a következő: a hívő *vallását egyéb módon is* – tehát nemcsak szertartások során – *gyakorolhatja*. Ez alapozza meg a különböző nem közvetlenül hitéleti célú egyházi intézmények működtetésének igényét (iskolák, szociális, ifjúsági intézmények stb.). Az említett igény egyébként éppen találkozott azzal a hiánnyal, ami e közösségi szolgáltatások állami ellátásának elégtelenségéből fakadt. Ez is oka volt, hogy állami részről nem ütközött különösebb akadályba ez az egyházi törekvés.

3. Az egyházak számára azonban fontos feladat a küldetés teljesítése, a helyes út megmutatása a nem hívők számára is, röviden: a *térítőtevékenység*. Az elmúlt négy évtized kemény ateista vonalától felszabadulva, az értékválság és a sok vallástalan ember láttán ez a küldetéstudat különösen erős, ami konfliktust okozhat, ha nem tartják mindig szem előtt a tolerancia követelményét, mások meggyőződésének szabadságát. (Persze ez sem csak magyar, hanem európai probléma is, hiszen a német [weimari] alkotmánynak is utalnia kellett arra: a kórházakban, büntetőintézetekben a vallási cselekmények végzése során mindennemű kényszertől óvakodni kell.) A konfliktushelyzet előidézésében közrehat, hogy ott, ahol az egyházak intézményeit államosították, és az épületben most például állami iskola működik, a szülők egy része tart az erőszakos térítéstől, vagy nehezményezi a más intézménybe való átirányítással kapcsolatos gondokat, sőt esetenként fél az ebből eredő hátrányos megkülönböztetéstől. Az állam

kötelessége a más világnézetűek, vallásúak részére is a szabadság biztosítása. Ez történhet a szükséges intézmények létesítése (megtartása) révén, vagy a szabadságot garantáló előírásokkal; továbbá a szabadságot korlátozó tevékenység elleni bírósági jogorvoslat lehetőségével. A mai magyar jogi szabályozás mindkettőt biztosítja. (Az azonban előfordulhat, hogy a törvényt nem pontosan hajtják végre, vagy az érintett – félelemből – nem él a jogával.) Németországban például az államnak világnézetileg semleges oktatási intézményt kell működtetnie, vagy ha ez nem lehetséges, akkor a más megoldással felmerülő többletköltséget vállalnia kell. Ennek az elvnek ellentmondani látszik, hogy a Szövetségi Alkotmánybíróság szerint a közös imádkozás az állami iskolákban is megengedett, de az azon való részvétel nem kötelező. Ez a döntés a keresztény értékek általános társadalmi elfogadottságán és a lelkiismereti szabadság jogán alapulhat. (Irigylésre méltó az a közösség, az a társadalom, ahol ez a magatartás – a nem részvétel – semmiféle kiközösítéssel nem jár.)

4. Az állam és az egyház viszonyában alapvető problémaként jelentkezik a valójában állami akaratot megtestesítő jogi szabályozás lehetősége és szükségessége, valamint elviselhető mértéke.

A jó jogszabály a társadalom által pontosan megfogalmazott kérdésekre adhat helyes választ, és csak rendezést igénylő életviszonyokat szabad és szükséges a jog eszközeivel szabályozni.

A mindkét oldalról egyaránt jelentkező "elválasztás" igénye olyan valós kérdéseket tett fel, amelyekre az elvárással összhangban a jogalkotó azzal adhatott és adhat helyes választ, ha pontosan körülhatárolja a területeket, megszünteti az átfedéseket, kizárja a vitákat és megjelöli az együttműködés kereteit.

A jogállamiság kialakulásának folyamatában sikerült az egyház és az állam viszonyában is egy jogállamnak megfelelő *jogi helyzetet* teremteni. Az Alkotmány 60. § (3) bekezdése szerint "A Magyar Köztársaságban az egyház az államtól elválasztva működik" és a későbbiek során még említésre kerülő, a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény eleget tett a jogi szabályozástól megkívánt elvárásoknak. A szabályozás lényege: az egyház az államtól elválasztva működik, az állam tiszteletben tartja az egyházak autonómiáját, az egyházak pedig az Alkotmányt és az alkotmányos jogszabályokat, e keretek között szabadon tevékenykedhetnek. Az már nem jogi, hanem ténybeli, gyakorlati kérdés, hogy a közösségi feladatok megoldásában igényeik és lehetőségeik szerint együttműködnek.

Bizonyos kérdésekben a törvény a legnagyobb szabadságot adja, teljes jogi egyenlőséget biztosít, mentességet az állami beavatkozástól. Ez persze esetenként gondot is okoz. Megelőlegezve az európai kitekintést, megemlítem, hogy amíg például Belgiumban a törvény meghatározza, hogy mely felekezetek kapnak állami támogatást, Ausztriában, Németországban és Spanyolországban a vallási szervezetek jogai között különbséget tehet az állam, addig nálunk erre nincs lehetőség. A többi országtól eltérően igen kedvezőek nálunk az állami nyilvántartásba vétel feltételei.

(A többi országban viszont a vallási és más szervezetek alakulása közötti elhatárolás jogi vita tárgya.)

5. A működési elkülönítés maradéktalanul, "sterilen" soha nem valósítható meg és ebből származhatnak az ugyancsak jogi szabályozást kívánó, olyan *többletjogok* iránti igények, amelyek más társadalmi szervezeteket nem illetnek meg. Jól szemlélteti a problémát az az adózási szabály, amely szerint a vallási célú, egyháznak adott adomány az adóalapból levonható. Az egyház-"létesítési" szabályok teljes szabadsága azonban könnyen visszaélésre ad lehetőséget. A szabályozás ötletét egyébként az a helyes cél inspirálta, hogy az állam az adózók pénzéből ne támogassa az egyházak hitéleti tevékenységét, mert ezzel az egyházakat függő helyzetbe hozza. Döntsön a támogatásról maga a hívő. Mivel pedig az állam a társadalom szempontjából hasznosnak ítéli az egyházak tevékenységét, legyen az adott összeg levonható az adóalapból. A jelenlegi megoldás azonban – az említett okból – nem sikerült jól. Nyilvánvaló, hogy körültekintőbben kell rendezni ezt a kérdést. Az nehezen képzelhető el, hogy a jog az egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek közt differenciáljon. Helyesebb, ha az állami támogatások, kedvezmények tevékenységekhez és nem szervezetekhez kötődnek. Az egyházak szabadságát nem az segíti elő, ha kizárólag rájuk vonatkozó kedvezményekkel tűzdeljük tele a jogrendszert (pl. vámmentesség), hanem ha egyes tevékenységeikre őket is ugyanazok a *kedvezmények* illetik meg, mint más szervezeteket. Ezzel valójában hozzájutnak a szükséges előnyökhöz, a megkülönböztetésből eredő hátrányok nélkül.

6. Az egyházak tevékenységének kiszélesedése a jogállamiság keretei között azzal is jár, hogy az egyházak, illetve intézményei egyre gyakrabban lesznek *jogalanyok*. Természetessé kell válnia, hogy ez esetben is a jog uralma áll fenn, tehát az egyház nincs kitéve politikai eljárásnak, de arra nem is lehet számítani. Tehát, ha jogsérelem éri, éppúgy a jogorvoslati eszközökkel élhet, mint más szervezetek, és ennek nem szabad politikai jelentőséget tulajdonítani. Ez a pozíció az elmúlt 40 év *szokásaihoz* képest valóban teljesen új, idő, türelem és kölcsönös bizalom kell a megtanulásához.

Az állam és az egyház viszonya a totális diktatúra időszakában

A címben jelzett időszak vonatkozásában szentségtörésnek hathat a jog említése, viszont a teljesség igénye megköveteli a korszak vázlatos áttekintését.

A szocialista jogfelfogás az emberi jogokat állampolgári jogoknak, tehát az állam által polgárai számára biztosított jogoknak tartja, a társadalmi fejlődés egyfajta termékének, tehát ez a jogfelfogás az emberi jogokat nemcsak a természetjogtól és az örökké érvényesség gondolatától, hanem az elidegeníthetetlenség "mítoszától" is elszakítja.

A materialista ideológia a vallást lényegében a nép ópiumának, az egyházat pedig az uralkodó osztályt kiszolgáló intézménynek minősítette, és a jogalkotásnak nevezett folyamat természetesen ennek jegyében zajlott.

A korszak történelmileg olyan mértékben feldolgozott – elég Gergely Jenő és Szántó Konrád műveire hivatkozni –, hogy csak néhány jellemző állomását sorolom fel a folyamatos jogtiprásoknak.

1946. július 4-én Rajk László belügyminiszter rendeleti úton feloszlatta az egyházi ifjúsági és egyéb szervezeteket, és a nem állami iskolák fenntartásának az állam által való átvétele, az azokkal összefüggő vagyontárgyak állami tulajdonba vétele és személyzetének állami szolgálatba való átvétele tárgyában kiadott 1948. évi XXIII. tc. megszüntette az egyházi iskolákat, az Elnöki Tanács 1950. évi 34. törvényerejű rendelete megszüntette a szerzetesrendek működési engedélyét, az 1950. évi 23. tvr. az egyetemek hittudományi karát leválasztotta az egyetem szervezetéről.

A sztálinista alkotmány is biztosította ugyan "a polgárok lelkiismereti szabadságát, és a vallás szabad gyakorlásának jogát", és "a lelkiismereti szabadság biztosítása érdekében az egyházat különválasztja az államtól", de valójában a vallásszabadságot az egyéni vallásgyakorlat legszűkebben vett szabadságára korlátozta, és lehetetlenítette az egyházak bármilyen társadalmi szerepvállalását.

Az 1951. évi I. tc. létrehozta a Minisztertanács közvetlen felügyelete alatt működő Állami Egyházügyi Hivatalt és azt olyan feladatokkal ruházta fel, amelyek "mérhetetlenül sok lehetőséget nyújtottak az egyház tevékenységének fokozatos gúzsbakötésére".

Az Állami Egyházügyi Hivatal feladatkörébe tartozott a lelkiismereti szabadsággal és a vallás szabad gyakorlásának biztosításával összefüggő kérdések intézése, a különböző egyházi intézmények állami felügyelete, sőt az egyházi vonatkozású jogszabályok előkészítése, megalkotása és azok végrehajtása. Az Állami Egyházügyi Hivatal az összes egyházmegyei hatósághoz miniszteri biztost nevezett ki, és a "bajszos püspökök"-nek hívott miniszteri biztosok közvetlenül ellenőrizték az egyházi hatóságok működését.

Az 1951. évi 20. tvr. a Népköztársaság Elnöki Tanácsának előzetes hozzájárulásához kötötte az érsekek, címzetes érsekek, püspökök, segédpüspökök, főpapok, apátok és szerzetesrendi tartományfőnökök kinevezését. Az Elnöki Tanács 1957. évi 22. törvényerejű rendelete újraszabályozta az egyházi állások betöltését, amely Szántó Konrád megállapítása szerint "A magyar történelemben példátlan módon korlátozta az egyház szabadságát". Valamennyi magasabb egyházi tisztség (érsek, püspök, elnök, főgondnok stb.) betöltéséhez és a felmentéshez a Népköztársaság Elnöki Tanácsának, az alacsonyabb tisztségeknél (a városi plébánosig, lelkészig, a rabbiképző intézet rektoráig) pedig az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének előzetes hozzájárulására volt szükség.

Az Állami Egyházügyi Hivatal önállóságát az Elnöki Tanács által hozott 1956. évi 33. tvr. szüntette meg akként, hogy a Művelődésügyi Mi-

nisztérium egyik fő szervezeti egységévé tette, viszont az 1959. évi 25. tvr. már visszaállította az Állami Egyházügyi Hivatal önállóságát.

Az Állami Egyházügyi Hivatal jogutód nélküli megszüntetéséről az 1989. évi 14. tvr. rendelkezett, és ez módosította az egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges állami hozzájárulásról szóló, az előzőekben már idézett törvényerejű rendeletet.

Az állam és az egyház viszonyának jogi szabályozása a diktatúra alkonyán

1. A totális diktatúra alkonyán változni kezdett az állam szerepe, valamint az állam és az állampolgárok közötti viszony tartalma. Az említett változás pontosan nyomon követhető a jogalkotási folyamatban.

Az első lépés a jogalkotásról szóló törvény megalkotása volt, és nem árt hangsúlyozni ennek a látszólag "ártatlan" jogszabálynak a jelentőségét. A jogalkotásról szóló törvény – az eddigi gyakorlattól eltérően – sok társadalmi viszony szabályozását kizárólag törvényben tette lehetővé, és kizárta annak lehetőségét, hogy az állami szervek nekik nem alárendelt szervekre – így például. az egyházakra – a Magyar Közlönyben ki nem hirdetett jogi aktussal, nem jogszabállyal általánosan kötelezettséget állapíthassanak meg. Ez a szakmai követelmény aztán igen messzire ható következményekkel járt.

> Egészen különös probléma volt például az egyházak építkezéseinek újraszabályozása. Ezt ugyanis eredetileg egy semmilyen hivatalos lapban közzé nem tett, 1970-ből származó, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke által kiadott utasítás szabályozta. Állami és egyházi részről megegyezés született az akkorra már képtelen szabályok enyhítésére. Ehhez azonban legalább kormányrendeletet kellett volna alkotni, amiben a megváltozott, a korábbihoz képest összehasonlíthatatlanul enyhébb korlátokat megállapíthatták volna. Ha azonban ez a jogszabály megjelenik a Magyar Közlönyben – ország-világ szeme láttára –, rendkívül szigorú és akkor már jórészt érthetetlen szabálynak tűnt volna, nem pedig jelentős enyhítésnek. Így azután egy megegyezésen alapuló szokásjogot alakítottak ki arra a "kis időre", míg az említett utasítást végül egy művelődési miniszteri rendelet [(7/1990. IV. 23.) MM r.] hatályon kívül nem helyezte.

2. Egyébként az állami befolyás csökkenése 1988–89-ben nem látványosan, jogszabályokban nyilvánult meg, hanem jórészt a korábbi – esetenként jogalap nélküli – gyakorlat megváltoztatásával. A társadalmi, politikai változások hozhatták magukkal, hogy mindkét – korántsem egyenlő – félnek, az Állami Egyházügyi Hivatalnak és az egyházaknak eszükbe jutott: keressék a jogok, kötelezettségek jogi alapját. Például addig fel sem merült a kétely, hogy a különböző egyházi testületek általános érvényű határozatai (törvényei) állami jóváhagyásra szorulnak-e, az egyházak jóváhagyást kértek, pedig ilyen jogszabály nem is volt, hiányára persze alig-

ha mertek volna hivatkozni egyházi részről. Az állam és az egyházak kapcsolatára a feltétlen állami túlsúly és a legszélesebb körű "kézi vezérlés" volt jellemző a személyi, szervezeti és pénzügyi kérdésekben, világosabban fogalmazva: az önkény volt a meghatározó, az állam tevékenységét ténylegesen nem korlátozta jogszabály, jogorvoslati lehetőség nem volt.

Az említett átalakulási folyamat érezhető volt *a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló törvényjavaslat előkészítése* során is. A törvényalkotás szükségességét már a kormány 1986-ban elfogadott ötéves jogalkotási programja tartalmazta, azzal az indoklással hogy még a múlt századi elavult szabályozás néhány paragrafusa és sokféle alacsony szintű jogszabály van hatályban. A törvény-előkészítés feladatát 1988 végétől 1989 közepéig az Állami Egyházügyi Hivatal végezte elsődleges felelősként, majd a hivatal megszűnése után az Igazságügyi Minisztérium folytatta. Az előkészítés folyamatában a legtöbb változás éppen az állam és az egyházak kapcsolatát érintő kérdésekben volt, ami érthető, hiszen közismert, hogy *a lelkiismereti és vallásszabadság tényleges érvényesülését illetően ez meghatározó.* A törvény első szövegtervezetei ugyanis még igen erősen kötődtek a múlt századi szabályozáshoz, illetve az 1948–88 közötti szabályokhoz és gyakorlathoz.

3. Igen hosszadalmas vitában alakult ki az *egyházak létesülésével,* megszűnésével kapcsolatos állami szerep. Végül a korábbi "törvényesen elismert" kifejezés helyébe az állami szerep új tartalmát pontosabban tükröző "nyilvántartásba vétel" kifejezés került. Az ugyanis magától értetődő volt, hogy az egyház, vallásfelekezet létrejöttéhez nem kell állami közreműködés, a felekezetalapítás a vallásszabadság kollektív joga. A különböző egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek jogi egyenlőségének elve pedig nem tette volna lehetővé, hogy más jogot alkalmazzunk, pl. az evangélikus egyházra mint egy újonnan létrejött felekezetre. Így tehát a törvény csak azokat a minimális feltételeket írta elő a nyilvántartásba vételhez, amelyek elengedhetetlenek egy szervezet létrejöttéhez (tagság, alapszabály vagy egyházi belső törvény, képviselet). Rendkívül fontos garanciális szabály, hogy a törvény meghatározta, milyen esetben tagadható meg a nyilvántartásba vétel. A legjelentősebb változás a korábbi, a múlt századi törvényen alapuló eljáráshoz képest, hogy a nyilvántartásba vételkor az állam, ez esetben a bíróság, nem vizsgálja a felekezet hitelveit, tanait sem az Alkotmány és más törvényeknek való megfelelés szempontjából, sem abból a szempontból, hogy már nyilvántartásba vett egyház hitelveivel, tanaival stb. megegyezik-e, vagy mennyire hasonlóak ahhoz. Azt ugyanis feltétlenül el kell kerülni, hogy az állam – mint a múltban – beavatkozzék az egyházak belső ügyeibe, s mintegy bíróként esetleg az egyházak egységének megőrzése érdekében lépjen fel. Igaz ugyan, hogy egyházat az azonos hitelvet vallók hoznak létre, de ez nem zárja ki, hogy az azonos hitelveket vallók – a vallásgyakorlás szabadsága alapján – különböző közösségeket alapítsanak. Az egyházak autonómiájának és a vallásszabadságnak az elvét sértené, ha az állam beavatkozna az ilyen ügyekbe.

A hitelvek, tanok alkotmányossági szempontú előzetes vizsgálata is szükségtelen. (Erről csak nyilatkozni kell a nyilvántartásba vételkor.) A jogszabályokat Alkotmányunk szerint mindenkinek és minden szervezetnek meg kell tartania. Ha ezt megsértik, akkor az előírt szankciót kell alkalmazni bármely személlyel vagy szervezettel szemben. Ha az egyház (vallásfelekezet, vallási közösség) mint szervezet törvényellenes tevékenységet folytat, akkor mód van arra, hogy az ügyész keresete alapján az egyházat töröljék a nyilvántartásból, s ezzel elveszti jogi személy jellegét és minden más olyan jogát, amelyet jogszabály e jellegéhez fűz. Lényeges garanciát jelentett annak törvénybe foglalása, hogy a bíróság a nyilvántartásba vételről 60 napon belül köteles határozni, és döntése ellen rendes jogorvoslattal lehet élni.

4. Az állam és az egyház elválasztásának megvalósulásában fontos lépés volt, hogy a törvény teljesen megszüntette az *egyházi tisztségek betöltésével* kapcsolatos állami hatáskört. 1989. június 30-ig – amint azt már említettem – szinte minden egyházi tisztség betöltésénél nyilatkozhatott az állam képviselője, ezt követően már csak az olyan tisztségnél, amelynek betöltéséről nem magyar joghatóság alá tartozó szerv dönt. A tisztségviselőknek továbbá 1949 óta ún. állami esküt is kellett tenniük az Alkotmányra. A törvény-előkészítés során sokáig vitatott volt a tisztségviselők kiválasztásához valamiféle állami véleményezés fenntartása. Egyre inkább megerősödött azonban az a nézet, hogy az államnak ilyen módon – belső szervezeti, személyi ügyekben – nem lehet köze az egyházakhoz, és így ez az állami jogosultság már semmilyen formában nem szerepelt a parlament elé terjesztett törvényjavaslatban.

5. Az állam és az egyházak viszonyában a leglényegesebb, külsődlegesen is érzékelhető változást *a szerzetesrendek* működéséről alkotott 1989. évi 17. törvényerejű rendelet hozta, amely 1989 augusztusában, közel 40 év után lehetővé tette ismét a szerzetesrendek tevékenységét Magyarországon. Csak érdekességként említem meg a változás folyamatjellegére és jogonkívüliségére, hogy egy új női szerzetesrend működését az Állami Egyházügyi Hivatal – természetesen a politikai hatalom kívánsága szerint – már két évvel előbb engedélyezte, erről szóló jogszabály nélkül. (Jogállamban ez nyilvánvalóan lehetetlen lett volna.) Akkor a politikai helyzet a magas szintű jogalkotást még nem tette lehetővé, az egyedi "ügyintézést" azonban már igen.

6. A lelkiismereti és vallásszabadság gyakorlásának és az állami érdek ütközésének jó ideig megoldhatatlannak látszó problémája volt, hogy a fegyveres katonai szolgálat (a honvédelmi kötelezettség) Alkotmányban előírt állampolgári kötelezettségét néhány vallási közösség tagja vallási okból nem vállalta és ennek büntetőjogi következménye is volt. 1989 nyarán törvény született arról, hogy a honvédelmi kötelezettség fegyver nélküli katonai szolgálattal vagy polgári szolgálattal is teljesíthető, ha a kötelezett lelkiismereti okból nem vállalja a fegyveres szolgálatot.

7. Az állam és az egyház viszonya szabályozásának alakulásában szerepe volt az állam társadalomban betöltött funkciója változásának, ami

már a jogalkotásra is kihatott: például fokozatosan megszűnt az egészségügyben, az oktatásban az *állami monopólium*. Ez jól látszik abból a törvényi rendelkezésből, amelyik kimondja, hogy az egyház minden intézményt létesíthet és fenntarthat. (Az előző tervezetekben e törvényhelyen még taxatív felsorolás volt.) Ma már nincs jogi akadálya annak, hogy az egyházak például oktatási intézményeket létesítsenek és tartsanak fenn (korábban erre nagyon szigorú szabályok voltak), és arra is van lehetőség, hogy az állam által fenntartott nevelési, oktatási intézményekben – a tanulók és a szülők igénye szerint – nem kötelező jelleggel vallásoktatást tartsanak.

8. Az állam és az egyház kapcsolatát kifejező, ugyancsak vitákban formálódó kérdés volt az *egyházi ügyekkel foglalkozó állami szerv* meghatározása. A különböző tervezetek eredetileg meghatározták az ún. egyházügyekkel foglalkozó szervet és annak feladatkörét (a Minisztertanács Egyházügyi Titkárságaként), továbbá rendelkezett az egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek konzultatív szervezetének, az Országos Vallásügyi Tanácsnak a megalakításáról. Sokan azonban az időközben megszüntetett Állami Egyházügyi Hivatal utódját vélték az új állami szervben felfedezni, és egyáltalán bármiféle állami szervtől féltették az egyházak autonómiáját. A parlament elé kerülő törvényjavaslatban ilyen szervezetről már szó sem volt. Tartalmazta viszont a javaslat és majd az elfogadott törvény a következő tiltó szabályt: "Az állam az egyházak irányítására, felügyeletére szervet nem hozhat létre."

Hosszas vita eredményeként az egyházak törvényességi felügyeletét ugyanaz a szerv, az ügyészség látja el, amely minden más nem állami szervezet esetén is. A széles egyházi autonómia védelme érdekében azonban az ügyész – eltérően a más szervezetek esetén megillető jogától – csupán a törvénysértően [1990:IV. tv. 8. § (2) bek.] működő egyháznak a nyilvántartásból való törlését indítványozhatja a bíróságnak, de az egyház egyes belső döntéseinek (szabályainak) felülvizsgálatát nem.

9. Az állam és az egyházak elválasztásából, az egyházak autonómiájából következik, hogy a belső egyházi törvények, szabályok végrehajtásában az állami szervek nem vesznek részt, amint e szabályok nem is szorulnak állami megerősítésre. Tekintettel azonban arra, hogy ilyen kényszer alkalmazására több esetben is felmerült egyházi javaslat, e negatív szabályt jónak látszott a törvényben is kimondani.

10. Az egyházak autonómiájának, államtól való függetlenségének alapvető problémája volt a törvény-előkészítés során is az *anyagi, pénzügyi kérdések* szabályozása. Voltak olyan nézetek is, hogy a függetlenséghez az állami támogatás megszüntetése szükséges. Ezzel szemben jogos ellenérv volt, hogy az egyházak anyagi alapjait 1945 és 1952 között állami intézkedések szüntették meg, és a vagyon nagy része kártalanítás nélkül került állami tulajdonba, így tehát a támogatás az igazságosság elve alapján is elismerhető, sőt a vallásszabadság gyakorlásához nélkülözhetetlen. Az államnak pedig nemcsak joga, hanem kötelessége – a deklaráción kívül –

ténylegesen is lehetővé tenni a szabadságjogok gyakorlását. Az állami támogatás kérdésében végül is sikerült az akkor, 1990-ben lehetséges optimális megoldást szabályozni. Egyetértés volt abban, hogy ha az egyházi intézmény olyan feladatot lát el, amely egyébként állami kötelezettség is, akkor ahhoz kapjon ugyanolyan állami támogatást, mint az állami intézmények. (Ezt megelőzően csak a töredékét kapta, és nem normatív módon, nem alanyi jogon.) Az ettől eltérő más egyházi tevékenységre, feladatra egyházanként és konkrét célonként az Országgyűlés állapíthat meg állami támogatást, ilyen különösen az ún. hitélet (az egyház személyi feltételei) és a műemlékvédelem, amely legtöbbször templomok fenntartását jelenti. Így e támogatásról nem a végrehajtó hatalom dönt, és ez nyilvánosan történik, a döntés indokai is megismerhetők. Ez lényeges változás a korábbiakhoz képest, amikor is a végrehajtó hatalom hozta az ilyen döntéseket, nem nyilvánosan, *és az egyházak magatartásának politikai értékelése alapján.* Jelenleg folyik annak a szabályozásnak az előkészítése, amelynek eredményeként a diszkrecionális jellegű állami közreműködés az anyagi javak elosztásában teljesen megszüntethető lenne.

11. A diktatúra alkonyának elnevezett korszakot zárta le a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló, az Országgyűlés 1990. január 24-i ülésén elfogadott 1990. évi IV. törvény. A törvényjavaslat előkészítésében már részt vettek az egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek képviselői, sőt az ellenzéki kerekasztal pártjai is, és így az elfogadott törvény széles társadalmi konszenzuson nyugodott. Az elfogadott törvény megfelelt az állam által vállalt különböző nemzetközi kötelezettségeknek, kizárja az állam beavatkozását az egyházi autonómiába, és európai mércével mérve is széles körű lehetőségeket teremt az egyházak működésére.

Az állam és az egyház viszonya a rendszerváltozás jegyében

Az 1990-es országgyűlési választások után hivatalba lépett koalíciós kormány A nemzeti megújhodás programjában meghirdette, hogy "A kormány nem tudja elképzelni a nemzeti megújulást az egyházak nélkül".

Az "Egyházak" című fejezetben a program rögzíti:

> "A kormány a magyarországi egyházakat, felekezeteket, vallási közösségeket a társadalom becses történelmi értékeket hordozó, új értékeket teremtő tényezőinek tekinti. Nagyra értékeli szerepüket a békés rendszerváltozás, a demokratikus jogállam kiépítésének folyamatában és az oly kívánatos erkölcsi megújulás előmozdításában. Az általuk képviselt kulturális és erkölcsi értékek az egész nemzet közös kincsét képezik."

A program kilátásba helyezi, hogy a kormány törvénytervezetet terjeszt az Országgyűlés elé a volt egyházi ingatlanok tulajdonviszonyának újrarendezéséről, mivel "el kíván indulni azon az úton, amely az egyházak gazdasági autonómiájához vezet".

A program alapján benyújtott törvényjavaslat az államtól elválasztva működő egyházak vonatkozásában a működés elemi, tárgyi feltételeit kívánta megteremteni. A vitában élesen elhatárolódtak a *kormányzati* és az *ellenzéki* szempontok.

A kormány által benyújtott törvényjavaslat a preambulumban elismerte az egyházaknak a magyar történelemben végzett értékes kultúrateremtő, -megőrző és -átadó munkáját, és mintegy nyilvános elégtételt adva szólt a pártállam által az egyházak terhére folyamatosan elkövetett jogsértésekről. A törvényjavaslattal részben az elkövetett súlyos jogsértéseket kívánta orvosolni, részben pedig a társadalom által is igényelt tevékenység folytatásához, illetve megkezdéséhez szükséges tárgyi, anyagi feltételek biztosítása érdekében kívánta rendezni a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetét. Az ellenzéki koncepciók elismerték ugyan az egyházak történelmi érdemeit, viszont megszorítóan értelmezték az egyházak jövőbeni társadalmi szerepvállalását, és a hitéleti tevékenységhez, valamint a korlátozott társadalmi szerepvállaláshoz szükséges tárgyi feltételek biztosítását a volt tulajdoni állapottól függetlenül és a jogsértések orvoslására irányuló szándék nélkül kívánták megoldani.

A törvényjavaslat figyelembe vette, hogy az érintett ingatlanok túlnyomó részében jelenleg is oktatási, egészségügyi, szociális vagy kulturális intézmények működnek, s az épületek pótlása nem minden esetben lehetséges. A törvény úgy rendelkezik, hogy az egyházak hitéleti, rendi, oktatási-nevelési, egészségügyi, szociális és kulturális célra kaphatnak ingatlant a tényleges igényeket, a pénzügyi lehetőségeket és az állami feladatok szükségleteit figyelembe véve. Az ingatlanügy rendezése több vonatkozásban érinti az állam és az egyházak kapcsolatát, a lelkiismereti és vallásszabadságot. Ebből kettőt emelek ki. Az ellenzéki pártok azt állítják: az állam, a kormány *függőségbe* hozza az egyházakat azzal, hogy tőle függ, ad vagy nem ad ingatlant nekik. Mi nem így látjuk, mert a törvény meghatározza az átadás feltételeit, a pénzügyi lehetőségek – amiről az Országgyűlés dönt – abszolút határt szabnak, az állami tulajdon átadásáról pedig elkerülhetetlenül állami szervnek kell döntenie. Az állítólag az egyházak függőségben tartására szolgáló hosszabb, 10 éves átadási időszak – a pénzügyi problémákon kívül – azért is szükséges, mert az egyházak tevékenységét az elmúlt évtizedekben rendkívüli módon visszaszorították, megerősödésükhöz, az igények kialakulásához időt kell hagyni. Az nem járható út, hogy meghatározott, az állam által juttatott pénzkeretből az egyházak vásároljanak maguknak ingatlant. (Az egyházak az igazságtalanság orvoslását is várják ettől az eljárástól, s többnyire az egykori ingatlanokat, illetve ezek egy részét szeretnék megkapni.)

Az ingatlanügyekkel összefüggésben felerősödött a *világnézetileg semleges* oktatással kapcsolatos vita is. A tankötelezettségből eredően az állam és az önkormányzatok kötelessége az alapfokú oktatási intézmények fenntartása. Ugyanakkor a szülők joga, hogy gyermekeik számára az általuk megfelelőnek tartott szellemű oktatást választhassák. E két kötele-

zettség összeegyeztetése még akkor is nehéz, ha az érdekeltek kölcsönös bizalmon alapuló toleranciával próbálják rendezni a problémákat, ha az egyházak már ma teljes, az igényeket kielégíteni képes személyi feltételekkel rendelkeznek és a pénzügyi, tárgyi lehetőségek sem korlátozottak. Sajnos azonban ez egyik feltételről sem mondható el. Így azután hosszabb időre, folyamatos és türelmes tárgyalásokra van szükség ahhoz, hogy az igények és a lehetőségek szerint alakuljon ki a választási szabadságot is ésszerű szinten kielégítő iskolarendszer.

A törvényjavaslat országgyűlési tárgyalására jellemző, hogy a 6 ülésnapon keresztül zajló általános vitában 49, míg a két ülésnapon keresztül tartó részletes vitában a bizottsági előadókon kívül 23 felszólalás hangzott el. Az Országgyűlés végül név szerinti szavazással 194 igen, 95 nem szavazattal és 23 tartózkodással elfogadta az 1991. évi XXXII. törvényt a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről.

A kormány tudatában volt és van annak, hogy a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezése nem teremtheti meg a folyamatos működéshez szükséges feltételeket, és éppen erre tekintettel tartalmazza a törvény 23. §-a azt a kötelezettséget, hogy "Az egyházak működéséhez szükséges, e törvényben nem szabályozott *anyagi feltételekről* az Országgyűlés külön törvényt alkot".

A megalkotásra váró törvény előkészítési munkálatai megindultak. Az elképzelések között szerepel, hogy a magánszemély jövedelemadója egy részét meghatározott célra – így például valamely általa megjelölt egyháznak – juttatná, az egyházak részére az állami vagyonból tőkét bocsátanak rendelkezésre és ennek jövedelmét az egyházak osztanák fel egymás között, az állami közhasznú feladatok egyházak által történő ellátása után a hasonló állami, önkormányzati tevékenységre jutó támogatást nyújtja az állami költségvetés.

Az egyházak és a politikai pártok nyilatkozatai hasonló elképzeléseket tartalmaznak, és így remény van arra, hogy a megszülető törvény széles körű társadalmi egyetértésen alapulhat.

Rövid kitekintés Európára

A teljesség igénye megkövetel egy rövid, vázlatos kitekintést az európai joggyakorlatra.

A Magyar Tudományos Akadémia Államtudományi Kutatások Programirodája által "Az állam és egyház kapcsolatrendszere egyes európai országokban" címmel megjelentetett kiadvány is megállapítja, hogy "egyre inkább megfigyelhető az egyház és állam szétválasztására irányuló törekvés", viszont "rá kell mutatni azonban arra is, hogy az elválasztás a maga tisztaságában, a vizsgált államok egyikében sem tudott megvalósulni".

Nem ritka Európában, hogy az állam véleményt nyilvánít az egyházi tisztségviselők kinevezésében (politikai klauzula), megkülönböztetés van

az egyes egyházak, vallásfelekezetek között, és az állam támogatást is nyújt egyes egyházaknak, de ettől még van vallásszabadság, mert a demokrácia kizárja a kiszolgáltatottságot.

A volt szocialista országok kivételével az állam és az egyház kapcsolatában egyik európai országban sem volt 40 évig tartó, "megállapodáson" alapuló önkény és már sokkal régebben, a francia forradalomtól eltekintve egyenletesebben alakult ki *az egyház helye a polgári társadalomban.* Így azután nem tűnik a szabadságjogok elleni merényletnek, ha a kormány dönti el, mely vallási társaságok nyerik el a köztestületi rangot (a vele járó külön jogokkal), mégpedig a következő szempont szerint: a társaság állapota és tagjainak száma a tartósság biztosítékát nyújtják. Mint ahogy nem tartjuk kevésbé jogállamnak Ausztriát, mert ott az egyházi vagy vallási társaság létrejöttéhez törvényes elismerés szükséges, amelyre szövetségi miniszternek van hatásköre. Ha viszont az elismerésről nem bocsát ki rendeletet, nincs jogorvoslati lehetőség. (Persze egyesületként bejegyeztetheti magát.) A magyar sajátosságok között kell megemlíteni, hogy 1947-ig erős jogi megkülönböztetés volt a bevett és elismert vallásfelekezetek között, s ezt a jogállásbeli különbséget az 1947. évi XXXIII. törvény megszüntette. Nyilvánvaló, hogy 1990-ben nem lehetett ezt vagy valami hasonlót visszaállítani. Ami tehát Európa sok országában a társadalmi, politikai körülmények alakulása folytán nem okoz különösebb problémát, nálunk igen.

Az állam és az egyház kapcsolatának egyes részletkérdéseit más országokban az állam és az egyház gyakran *megállapodásokban* rendezi. Nálunk az elmúlt 40 évben sokszor hivatkozott az állami politika arra, hogy az állam és az egyházak kapcsolatai rendezettek, hiszen ezekre az egyházakkal kötött megállapodások vonatkoznak. E megállapodásokról – tartalmuk részletezését mellőzve – csupán annyit: 1948-ban és 1950-ben, igen erős állami nyomás alatt jöttek létre, valójában az állam az új politikai rendszernek, a proletárdiktatúrának az egyházak által való elismerése fejében engedélyezte, erősen korlátozottan (a templomra szorítva) az egyházak működését, a vallásgyakorlást. Érthető ezért, hogy a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló 1990. évi törvény elfogadása után mind az 5 egyház (katolikus, református, evangélikus, unitárius, izraelita) a megállapodást haladéktalanul felbontotta.

Egyes európai országok alkotmánybíróságainak döntéseiből arra lehet következtetni, hogy természetes az *állammal szembeni jogi fellépés,* ha úgy ítélik meg, az intézkedés sérti a lelkiismereti szabadságot. Ma még nálunk ritkák az ilyen indítványok, panaszok. Holott a jogállamiságnak az egyik eleme a jog szabályozott módon való érvényesíthetősége akár a végrehajtó hatalommal szemben is.

Az európai jogállamokban (eltekintve az államegyházi konstrukcióktól) alapelv ugyan, hogy az állam világnézetileg semleges, és elismerik az egyházak széles körű autonómiáját. Ez azonban nem akadálya annak, hogy

a) az egyházak, vallási társaságok működését vagy különleges státusukat állami elismeréshez kössék (pl. Ausztria, Németország),

b) az egyházi tisztségviselők kinevezése állami véleménynyilvánítás után történjék (Németország), vagy egyenesen az állam nevezze ki őket (Franciaország keleti megyéiben),

c) magas egyházi tisztséget betöltők felesküdjenek az alkotmányra (Németországban a katolikus püspökök), vagy

d) megállapodás alapján a lelkészi hivatalt betöltők számára képesítési és más feltételeket állapítsanak meg (pl. Bajorországban).

Az egyházak autonómiája, jogaik meglehetősen differenciált értékelést igényelnek, mert erősen kötődnek az ország történelméhez, sajátos körülményeihez. Számunkra bizonyára különös a belga büntető törvénykönyvnek az a rendelkezése, amely szabadságvesztéssel vagy pénzbírsággal fenyegeti azt a papot, aki hivatásának teljesítése során, nyilvános gyűlésen mondott beszédében közvetlenül támadja a kormányt, valamely törvényt, királyi rendeletet vagy a hatóság aktusait.

Általánosnak mondható, hogy bár a lelkiismereti és vallásszabadság, valamint a vallási szervezetek létrehozása mindenkit megillető jog, és ennek megfelelően a vallási nézetek miatt e szervezetek között tilos a differenciálás, egyes egyházak, vallásfelekezetek az adott országban a történelmi, társadalmi szerepük folytán előnyös megkülönböztetésben részesülnek (Belgium, Németország, Ausztria). Ez történhet törvényben, de megállapodásokkal is (pl. Spanyolország, Olaszország).

A joggyakorlat ugyanakkor afelé hajlik, hogy minél inkább az egyenlőség elve érvényesüljön minden vallási társaság irányában. Szinte valamennyi országban viszonylag új keletű probléma az új, kis vallási társaságok szaporodása, és egyes országokban a nagyszámú vendégmunkás vallásszabadságával összefüggésben az alkotmányos jogok biztosítása az iszlám vallásúak számára is. Az előbbi kérdés erősen próbára teszi a vallások egyenjogúságának elvét (olyannyira, hogy esetenként ezeket a társaságokat nem tekintik vallási szervezeteknek), az utóbbi pedig az európai történelmi vallások hegemóniájának elvét töri meg.

Általánosnak mondható, hogy az európai államok által elfogadott nemzetközi egyezmények egyre inkább meghatározóak az államnak az egyházakkal való kapcsolatára. Szemléletes példa erre Spanyolország, ahol a katolikus egyház és az állam államvallás típusú viszonyától jutottak el az 1978-as alkotmányban és az 1980-as vallásszabadságról szóló törvényben az említett egyezményeknek megfelelően a vallásszabadság kollektív jogának érvényesüléséhez. Érdemes idézni e vonatkozásban a spanyol alkotmányt: "Egyetlen vallás sem bír állami jelleggel. Az állami szervek figyelembe veszik a spanyol társadalom vallásos érzelmeit, és ennek megfelelő együttműködést alakítanak ki a katolikus egyházzal és a többi felekezettel."

Az állam és az egyházak kapcsolatát – a szervezeti autonómia mellett – lényegesen meghatározza az anyagi, pénzügyi kapcsolat. Az állam és az

egyházak szétválasztásának elve egykor védelmet kívánt nyújtani az államnak a magánszférába való beavatkozásával szemben, ma már azonban – talán mert a beavatkozás veszélye a polgári társadalmakban minimális – az államnak az is feladata, mint erről már szó volt, hogy biztosítsa a joggyakorlás anyagi feltételeit. Ez ugyanis egyik országban sem megy valamiféle állami közreműködés nélkül. Lássunk néhány példát erre.

Ausztriában az állam finanszírozza a nyilvános iskolákban a vallásoktatást, a személyi kiadások 100%-ában támogatja az egyházi iskolákat és részben fix összegű, részben pedig változó összegű juttatást nyújt az egyházaknak. Az adómegállapítás az egyházi autonómia ügye, viszont az egyházi adó egy része az adóalapból levonható, és az államilag jóváhagyott egyházi adószabályzat alapján egyes egyházaknál a behajtáshoz állami segédlet is létezik.

Németországban a közjogi testület státusú vallási társaságokat megilleti az adókivetési jog, és ezt az egyházakkal kötött szerződések és tartományi törvények szabályozzák. Az egyházi bevételek 75–90%-a az adóból, a többi pedig állami támogatásból és adományból származik. Ha az egyház tevékenysége folytán az állam mentesül bizonyos intézmények létesítése alól, akkor ezek fenntartásában anyagilag is részt vállal. A támogatás feltételtől is függővé tehető (pl. más vallású gyermekek felvétele az óvodába), és erre megállapodásokat kötnek.

Belgiumban a törvényben meghatározott felekezetek esetén az állam biztosítja a lelkészek fizetését, nyugdíját és egyéb állami támogatást is nyújt, pl. templomépítésre, -fenntartásra, esetenként az egyházi vagyonkezelői testület költségvetési hiányának fedezetére.

A további példák részletezése nélkül csak megemlítem, hogy *Svájcban* és Franciaországban egy országon belül találkozhatunk a két szélső változattal is, a hitélet állami finanszírozásától az egyház szinte teljes pénzügyi önellátásáig.

Ebből az áttekintésből megállapítható, hogy az egyházak és az állam kapcsolatára – a szétválasztást kifejező szabályok mellett is – igen erősen meghatározóak az adott ország társadalmi, történelmi viszonyai, szokásai és hagyományai. Itt sincs tehát mód valamely ország kiépült rendszerének változatlan átvételére, és ez hiba is volna. A tapasztalatokat, az egyes elemeket azonban mindenképpen hasznosítanunk kell.

* * *

A magyarországi jogi szabályozás sajátos feltétele, hogy az elmúlt 40 évben a vallásos vagy nem vallásos meggyőződés, de különösen az e szerinti életvitel politikai értékelést kapott, sőt *politikai tett* volt. Hosszabb idő kell ahhoz, hogy az emiatti görcsök, félelmek feloldódjanak, és a félelem helyett a *szabadságtudat* legyen a természetes reflex. És nem szabad a másik végletbe esni, hogy amíg a pártállamban az ateizmus volt a jó, a "bevett", a rendszerváltás után a vallásosság – és természetesen a keresztény – legyen az emberi magatartás értékelésének alapja. A szabadság

még nem szabadosság, és a véleményszabadság nem szükségszerűen a nézetek zűrzavara. A szabadság és a rend csak együtt létezhetnek, állandó odafigyelés, értékelés és tevékenység kell ahhoz, hogy egymást ne szüntessék meg, mert csak együtt adhatják az ember teljesebb életének lehetőségét.

> Ezt az odafigyelést jelenti e tanulmányi hét nagyon jól megválasztott témája, amikor a meghívóban rámutat a kereszténység fontos, időszerű problémájára: "Ha társadalmunk mind szabadabb lesz, akkor egy, a hívei fölött gyámkodó, nagykorúságukat és beleszólási jogukat megtagadó, a szubszidiaritás elvét sértő egyházi közösség mindinkább idegen testté válik a társadalomban és a szellemi életben."

Ami pedig az egyházak és az állam kapcsolatát illeti: a legfontosabb, hogy ebben az állami önkényt megszüntettük, és a jövőben következetesen tartani kell magunkat a jogi alapokhoz. A közös társadalmi célok megvalósításában pedig partnerként kell együttműködnie az államnak és az egyházaknak. Ez az egyes személyek lelkiismereti szabadságának igazi garanciája. A jogok valódi *biztosítéka* tehát a politikai rendszerben van, a *demokratikus jogállam* létében. Ennek egyik kézzelfogható megnyilvánulása az egyes polgárok, szervezetek számára, hogy jogsérelem esetén az országon belül, de akár az országon kívül is orvoslást kaphassanak. Az országon belül nagy jelentőségű, hogy ténylegesen működik az Alkotmánybíróság, amely az alapjogok megtartásán is őrködik, a közigazgatási határozatokat pedig bíróság felülvizsgálhatja. Államunk 1988-ban csatlakozott a Polgári és Politikai Jogok Egyezségokmánya 41. cikkéhez és fakultatív jegyzőkönyvéhez is, ezzel elismerte az ENSZ Emberi Jogok Bizottságának a hatáskörét az egyezségokmányban biztosított jogok – ezen belül a lelkiismereti és vallásszabadság joga – megsértése esetére. Újabb garanciát jelenthet, hogy a Magyar Köztársaság 1990 novemberében aláírta az Európa Tanácsnak az emberi jogokra vonatkozó, már említett egyezményét, és várhatóan a közeljövőben sor kerülhet a ratifikálásra is. Ezzel pedig lehetővé válik az Európa Tanács jogszolgáltatásának igénybevétele is jogsérelem esetén.

ŐRSY LÁSZLÓ

Egyház és állam a szabadság jegyében

A keresés és fejlődés ideje

1. A vallási gyülekezet és az állam közötti viszony kérdése már *Jézus idejében* is felmerült. A farizeusok, akik Isten népe hivatalos képviselőinek tartották magukat, megkérdezték az Urat: "Szabad-e adót fizetni a császárnak, vagy nem szabad?" A felelet egyszerűen hangzott, de tartalma súlyos volt: "Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, Istennek pedig, ami az Istené" (Mt 22,17–21). A válasz alapvető állítást foglal magában: Jézus elismeri, hogy az emberi személy két közösséghez tartozik: Isten népéhez és az emberi közösség evilági szervezetéhez, az államhoz. Mindkettőhöz való viszonyában vannak jogai és kötelezettségei.

2. A *4. század elején* Konstantin császár a kereszténységet államvallássá tette. Nemcsak történelmi, hanem teológiai szemszögből nézve is fontos esemény, hogy világi hatalom állást foglalt a kereszténység mellett, mivel ez az állásfoglalás a kinyilatkoztatott vallás esetében hitvallásnak tekinthető, a hit megvallása pedig Isten kegyelmi ajándéka. Lehet-e ebben az esetben is valódi hitvallásról beszélni? Mindenesetre ez a "hitvallás" a bizánci birodalomban is folytatódott, ahol a kereszténység ezer éven keresztül, Konstantinápoly elestéig államvallás volt.

3. Közben nyugaton is új helyzet alakult ki. Az *5. század elején*, Szent Ágoston idejében, összeomlott a nyugatrómai birodalom, sőt magát Rómát is feldúlták a barbárok. Mivel úgy tűnt, hogy a birodalom és a város sorsa szorosan összekapcsolódik a keresztény közösség életével, hívő és gondolkodó elmékben felvetődött a kérdés: Milyen következményekkel jár ez a pusztulás az egyház jövőjére vonatkozóan? Ágoston mély hitével és éles elméjével túl látott a külső eseményeken. Isten városa, a *Civitas Dei*, nem azonos a földi várossal vagy az evilági birodalommal. Isten népe ott valósul meg, ahol a hit, remény és szeretet él a szívekben. Az egyház léte független minden világi hatalomtól. A Római Birodalom hivatása vagy az volt a történelemben, hogy vértanúkat adjon az egyháznak, vagy az, hogy – Konstantin megtérése után – védje és támogassa a hívők közösségét.

Megjegyezzük, hogy az egyház és állam viszonyában itt jelentkezik először az a korszerű gondolat, hogy a kettő lényegében független egymástól, mert mindkettőnek megvan a maga sajátos célja és működési területe.

4. A bizánci birodalomban nem vetődtek fel ilyen világosan és határozottan ezek a gondolatok. Ám a nyugati kereszténység fejlődése sem követte az ágostoni iránymutatást. A *800. év karácsonyán* Nagy Károly ró-

mai császárrá koronáztatott. Az ő birodalmában is államvallás lett a kereszténység, s az utódállamokban is az maradt.

5. A "hitvalló államban" *a középkor folyamán* kialakult az a meggyőződés – ami a törvényhozásban is kifejezésre jutott –, hogy nem tartoznak az ország népéhez, s legfeljebb megtűrtek azok, akiknek hite nem volt azonos a világi hatalméval. S ha e hit tisztaságát kétségbe lehetett vonni, az eretnekséget tanítóknak súlyos büntetéseket kellett elviselniük. Nem csoda, hogy ennek a meggyőződésnek következtében a reformáció hitvitáinak idején vallásháború tört ki: az a paradox helyzet állott elő, hogy szemben álló felek harcoltak egymással az igaz hit, az erőszakot elítélő evangélium védelmében.

6. A *16. században* a reformációs mozgalom eredménye volt, hogy felhívta a figyelmet a lelkiismereti szabadság jelentőségére. Elvben valamennyi keresztény hitvallás elismerte, hogy Isten a lelkiismerete szerint ítél meg mindenkit, de gyakorlatban ezt nem túlságosan vették figyelembe. Kétségtelen, hogy ez az elv a református tanításban jobban érvényre jutott, mint a katolikus egyházében. Az elv nyilvánvalóan a katolikus tanításban sem hiányzott, de további fejlődésre volt szükség, hogy azt hivatalosan ki is mondják és gyakorlatban is elismerjék.

7. A *18. század végén* az az alapelv, ami a tizenhárom amerikai gyarmatot forradalomra indította Anglia ellen, a lelkiismereti szabadság elve volt. Minden embert egyenlőnek teremtett az Isten – vallották –, ezért valamennyinek elidegeníthetetlen joga a lelkiismereti szabadság. Ez nyilván politikai szabadságot is követel: a nép szabadon választja államformáját és kormányát. A francia forradalom is a szabadság, egyenlőség és testvériség elvét hirdette, bár ezt vérfürdőhöz vezető erőszakkal igyekezett érvényre juttatni. Végül is a lelkiismereti szabadság nevében radikálisan elválasztotta az egyházat az államhatalomtól.

8. A katolikus egyház vezetői csak lassan értették meg az idők szavát. *IX. Pius pápa* még 1864-ben, a Syllabus 77. pontjában tévedésnek minősítette és elítélte azt az állítást, miszerint "a mai időkben nem kívánatos, hogy a katolikus vallás legyen, minden más felekezetet kizárva, az egyetlen államvallás".

9. Ennek a gondolkodásmódnak eredménye az lett, hogy korunkban a katolikus egyház *ellentmondásos helyzetbe* került. Ahol a katolikusok kisebbségben voltak, ott egyenjogúságot követelt a többi vallással. Ahol viszont a katolikusok voltak többségben és politikailag befolyásosak, ott a többi vallástól megkülönböztetett kiváltságos helyzetet kívánt. A megokolás az volt, hogy az igazságnak jogai vannak, a tévedésnek viszont semmi joga sincs. Az igazság az, hogy csak személynek lehetnek jogai, elveknek nem, még akkor sem, ha azok jók és szentek. A katolikus tanítás különben sem kívánta soha, hogy más vallást tévesnek tartsanak hívei.

A belátás és megértés kora

1. A *II. vatikáni zsinat* 1965. december 7-én korszakalkotó nyilatkozatot adott ki. Hivatalos címe: "A személyek és közösségek joga társadalmi és állampolgársági szabadságra a vallással kapcsolatos dolgokban". Már az irat kezdő szavai is jelentősek: *Dignitatis humanae personae homines hac nostra aetate magis in dies conscii fiunt* – "Az emberi személy méltóságát korunk emberei egyre jobban értékelik". Ezzel az irattal olyan mértékben ismeri el az ember személyi méltóságát és szabadságát, amit előző hivatalos egyházi iratokban nem lehet megtalálni.

2. A nyilatkozat tartalmát talán úgy lehet a legjobban értelmezni, ha megkülönböztetjük a *személy fogalmának három jogi használatát.* Az első sajátos értelemben maga az *emberi személy*, érte van a másik kettő. A második az *állam*, mint közösségi személy, amit földi jólétünk érdekében emberek hoznak létre. A harmadik az *egyház*, szintén mint közösségi személy, amit azonban Isten hoz létre teremtményeinek evilági és másvilági jóléte érdekében. A keresztény bölcseleti és teológiai hagyományban az emberi személy a teremtés koronája. Az állam és az egyház azért létezik, hogy ezt a személyt fenntartsa és létében segítse.

3. Az ember személyi méltóságából következik az első tétel: *Egy felsőbb Lény keresése és annak megvallása emberi alapjog, amitől senki meg nem foszthatja az embert.* Ez személyi méltóságának alapja: ez alapozza meg személyi önállóságát.

Ez az alapvető jog alapvető kötelességet is von maga után: minden személynek kötelessége, hogy az igazságot keresse, főleg azt az igazságot, ami teremtett létét megalapozza és túlmutat ezen a világon. Ez a keresés hosszú folyamatot is jelenthet, mert az igazság fénye sokszor csak lassan hatol be az ember lelkiismeretébe. Az ember joga és kötelessége, hogy ebben a keresésben a lelkiismerete szavát kövesse és annak szabadon engedelmeskedjék. Lényegében ez a vallásszabadság. Ebbe a belső folyamatba senki erőszakosan bele nem avatkozhat, sem úgy, hogy erőltesse, sem úgy, hogy akadályozza.

Régebben így okoskodtak: az igazságnak van joga, a tévedésnek nincs. A zsinat ezzel szemben kijelentette, hogy nem elveknek és meggyőződéseknek, hanem csak az emberi személynek lehetnek jogai és kötelességei. Ám a végső és teljes igazság keresése – hangsúlyozzuk – kötelesség is, nem csak jog.

4. Az állam, mint közösségi személy, feladatát szabályozza a második tétel: *Az állam kötelessége, hogy elismerje a vallás értékét a személyek és a társadalom életében, de nincs se joga, se képessége arra, hogy az igaz vallást meghatározza.* Gyakorlatban ez annyit jelent, hogy az államnak olyan életkörülményeket kell teremtenie, amelyek közt a vallási értékek érvényesülhetnek, de nem dönthet abban a kérdésben, hogy melyik vallásnak van igaza. Az állam feladata tehát az, hogy lehetővé tegye az embernek az igazság keresését, vagyis olyan társadalmi körülményeket teremt-

sen, amelyek közt az ember hite szerint szabadon élhet, hitét megvallhatja, hívő társaival egyesülhet és vallását személyesen és közösen gyakorolhatja. Ezért a vallásszabadsághoz a szabad egyesülés joga, az egyházi közösség létrehozása is lényegileg hozzátartozik.

Meg kell jegyeznünk: mivel az állam kötelessége a közjóról gondoskodni és azt védeni, joga van arra, hogy az olyan vallási mozgalmakat, amelyek a természetes közjót fenyegetik, ellenőrizze és ha kell, be is tiltsa, például ha az állampolgárok egészségét vagy életét fenyegeti.

5. Az egyház, mint közösségi személy, feladatát szabályozza a harmadik tétel: *Az egyháznak tisztelnie kell az emberi személy lelkiismereti szabadságát, s ezért híveket csak igazságának és tanításának belső meggyőző erejével és szépségével vonzhat.* Ezt az egyház az evangélium hirdetésével, istentiszteletének, szentségeinek kegyelmi erejével és szentjei jó példájával teszi. Ezzel az államot is segíti a közjó megvalósításában, de állami ügyekben hatalma nincsen.

6. *Összefoglalva* tehát a vallásszabadság történelmi folyamat, amelyben a lényeges elemek mindig ugyanazok, de maga a folyamat a társadalmi és kulturális körülmények szerint változik és alakul. Ezért történelmi drámának tekinthető, amelyben az *emberi személy* a főszereplő, aki végső soron Istennek felelős azért, hogy hogyan él lelkiismereti szabadságával. Az *állam* feladata az, hogy kedvező környezetet teremtsen ehhez a drámai folyamathoz. Az *egyház* pedig arra hivatott, hogy tanításával és kegyelmi eszközeivel eszményt, tartalmat és erőforrást nyújtson az igazságkereső embernek.

Állami törvények alkotása vallási kérdéseket érintő ügyekben sohasem lesz könnyű feladat. A cél azonban világos: olyan társadalmi körülményeket kell teremteni, amelyek között a kereső, fejlődő, közösséget alkotó ember szabadon tudja érvényesíteni lelkiismerete belső indításait. A kölcsönös jóakarat és együttműködés végül az államnak is, az egyháznak is, de főleg az emberi személynek fog javára válni.

Értékelés, megjegyzések, kiegészítések

1. Mi a vallásszabadságról szóló zsinati irat jelentősége hittudományi szempontból? A zsinat óvatosan *declaratio*-nak nevezte, amit "nyilatkozat" szóval lehet legjobban lefordítani. Ez alacsonyabb rangú irat, mint a dogmatikai jellegű alkotmányos alapokmánynak tekintendő *constitutio*. Ebben az esetben tehát nem beszélhetünk dogmatikus jellegű iratról. De ha meggondoljuk, hogy mennyi időt és mekkora energiát fordított a zsinat ennek az iratnak a megvitatására és végső megfogalmazására, nyilvánvaló, hogy fontos egyházi megnyilatkozásról van szó, aminek *dogmatikai jelentősége* van.

2. Ez a jelentőség elsősorban a nyilatkozat tényében, s nemcsak a szövegében nyilvánul meg. Az a tény ugyanis, hogy az egyháznak hosszú időre volt szüksége, hogy ezen a téren az igazságot megértse és előző taní-

tását korszerűen módosítsa, azt bizonyítja, hogy az *egyház maga is fejlődik az igazság megértésében és tanításában.*

3. A nyilakozat a vallásszabadságról beszél, s ennek alapját az emberi méltóságban látja. A vallásszabadságról szóló tanítás tehát egyúttal *hitvallás is a keresztény emberképről.* Az emberi személy Isten képe és hasonlósága, de ez a kép, az értelem és szabadság tulajdonságaival, nem jelenik meg a maga tisztaságában a történelem folyamán. Magában az emberi személyben kell fejlődnie, hogy az emberi társadalomban is megmutatkozzék. S ez *a fejlődés lassú folyamat* eredménye, amit nagy megértéssel és türelemmel kell elősegíteni.

4. A nyilatkozatnak széles körű hatása van: a lelkiismereti szabadság elvével *bizonyos értelemben átrendeződik az egyház belső élete.* Ezen elv alapján a hívő embernek jogában áll, hogy egyéniségének ritmusát követve, maga keresse az egyházi tanítás hívő megértését és gyakorlati megvalósítását, feltéve, hogy ezzel építi és nem rombolja a közösség életét. Ezzel a szabadság fogalma kibővül és gyakorlatban is korszerű értelmezést nyer.

5. Ez a nyilatkozat, az ökumenikus nyilatkozattal együtt, *megváltoztatta a katolikus egyház viszonyát a többi egyházi közösségekhez,* mert ezeknek értelmében tiszteletben tartja hitvallás kérdésében a hívek szabad választását. A keresztények egységéért folyó munkában ennek nagy a jelentősége.

6. A nyilatkozat *új egyensúlyi helyzetet teremtett az egyház és az állam viszonyában.* A katolikus egyház ezzel kizárta magát bizonyos hatalmi helyzetekből, és nem keres többé olyan előnyöket, amiket más, rendezett vallási közösség ne kaphatna meg. Erejét nem politikai célokra, hanem az evangélium hirdetésére és híveinek lelki nevelésére fordítja.

7. Mivel mindkettő, az egyház és az állam is, az emberi személy jólétének biztosításáért létezik, kívánatos, hogy *barátságban együtt dolgozzanak,* mindegyik a maga módján. Sem a szoros egység, sem a teljes elválasztás nem helyes megoldás.

8. A vallásszabadság kérdésében nem túlzás az egyházi tanítás fejlődésének bizonyos paradox jellegéről beszélni. Azzal ugyanis, hogy az egyház kinyilvánította tanítását a vallásszabadságról, voltaképpen *önmagát tette szabaddá.* Ezt az új konkordátumok is bizonyítják, mert ezekben egyfelől nem kér politikai jellegű hatalmat az államtól, másfelől az állami hatalom befolyását is kizárja, például a püspöki kinevezések ügyében. Ezzel a szabadságával az egyház immár bátran hirdetheti az ember személyi méltóságát és védheti személyi szabadságát mindenütt, ahol erre szükség van. Így jelentkezik korunkban új formában az egyház evangéliumi küldetése.

Vallásszabadság az Amerikai Egyesült Államokban

Az Egyesült Államokról szólva, mindenekelőtt meg kell különböztetni a szövetségi és az állami törvényeket. A szövetségen belül ugyanis 51 önálló joghatósággal bíró állam létezik. Az alkotmány alapja mindegyik államban ugyanaz, de továbbfejlesztése és alkalmazása különbözött a múltban, s különbözik ma is, bár a fejlődés egyre egyöntetűbb.

1. *Elvi alapok a szövetségi alkotmányban.* A vallásszabadságra vonatkozó két alapelv a szövetségi alkotmány első két "kiegészítésében" (*emendments*, 1789) találhatók: "A kongresszus nem hoz olyan törvényt, amely államvallást vezet be, vagy olyant, amely megtiltja a vallás szabad gyakorlatát." A törvényhozó testületek és a bíróságok azóta is keresik az egyensúlyt a két rendelkezés között. Egyfelől ugyanis az állam nem ismer el semmilyen vallást, másfelől azonban védi a vallás szabadságát. Az elmúlt két század jogtörténete ezen a téren nem más, mint a két rendelkezés közt az egyensúly keresése.

2. *Gyakorlati alkalmazás.* Az eredeti rendelkezés csak a szövetségi kongresszusra vonatkozott. Egyes államokban még a 19. században is volt elismert államvallás. A legfelsőbb bíróság azonban úgy döntött, hogy az államoknak követniük kell a szövetségi alkotmányt. Ez a hivatalos álláspont végül is az egyházak és az államok teljes szétválasztásához vezetett, ami a mai napig érvényben van.

3. *A mai helyzetet* a gyökeres, csaknem teljes elválasztás tana jellemzi. Ez tételesen a következőkben foglalható össze:

– Az állam egyáltalán nem avatkozik vallási ügyekbe. Az állami szervek ennek még látszatát is óvatosan elkerülik. Magas rangú egyházi személyek semmiféle közjogi privilégiumot nem élveznek.

– Egyházi intézmények a jogi személyiséget úgy nyerik el, mint bármi más világi intézmény vagy egyesület.

– Egyházi intézmények adómentességet élveznek, mert karitatív intézményeknek számítanak.

– Egyházi iskolák elvben nem kaphatnak állami támogatást, mert az a segélyezett intézmény megkülönböztetett elbánásban való részesítését jelentené.

– Egyházi iskolák kifejezetten világi célra kaphatnak támogatást a szövetségi kormánytól, az ilyen segítség azonban erősen korlátozott. Rendkívüli esetekre, pl. orvosi kutatásokra adják, nem pedig az intézmény fenntartására.

– Az államok fele része minden segélyt megtagad, a többi követi a szövetségi kormány gyakorlatát.

– Az állam semlegességét a vallással szemben a bíróságok úgy értelmezték, hogy az állami iskolákból minden vallási megnyilatkoztatást ki kell zárni, vagyis vallási értékeknek nincs helyük az adófizetők pénzéből fenntartott iskolákban.

– A katolikus egyház súlyos összegeket költött és költ ma is iskoláira.

A szülők, akik egyházi iskolába küldik gyermeküket, ilyen körülmények közt kétszer fizetnek tandíjat: először adóban, másodszor tényleges tandíjban. Az egyházi iskolák száma az utóbbi 3–4 évtizedben erősen csökkent, mert az egyház nem képes eltartani azokat, a szülők keresetéből pedig nem telik.

4. *A helyzet értékelése:*

– A teljes szabadság bizonyos *előnyt* jelent az egyháznak; mivel ugyanis semmit sem várhat az államtól, minden segítségnek a hívektől kell jönnie. Ez erősíti a papság és a hívek közti kapcsolatot és ezzel aránylag erős egyházat hozott létre. *Hátránya* abban mutatkozik, hogy az egyháznak nincs közvetlen befolyása a hivatalos közéletre, politikai ügyekben nem foglalhat állást, ami az erkölcsi rendet érintő kérdésekben visszás helyzeteket teremthet, például a magzatelhajtás kérdésében. Vallási értékek fenntartására nem kap sem erkölcsi, sem anyagi segítséget.

– Az egyház és az állam elválasztása az államnak azt az *előnyt* jelenti, hogy nem kell vallási kérdésekkel foglalkoznia, a püspökök kinevezése például az államot nem érdekli. Társadalmi tekintetben a teljes szétválasztásnak az a *hátránya*, hogy a vallási értékek, mint hitoktatás, imádság, istentisztelet, kizárása az állami iskolákból könnyen gyakorlati nihilizmusra vezet, ami a humánum és az erkölcs szemszögéből ártalmas, mert aláássa a társadalmi élet rendjét.

– Végül is összefoglalva azt kell mondanunk, hogy az egyház és az állam teljes szétválasztása megfosztja főleg a szegényebb családok gyermekeit a vallási értékek megismerésétől és gyakorlásától. Kívánatos volna, hogy a vallás oktatása visszatérjen az iskolákba, vagy legalább az, hogy a szülők különösebb anyagi megterhelés nélkül egyházi iskolákba küldhessék gyermekeiket. Ez utóbbira, ami az egyházi iskolák állami támogatását jelentené, valószínűleg több lehetőség nyílik.

BALOGH ZOLTÁN

A protestáns "két birodalom elmélet" rövid ismertetése és egy lehetséges liberális egyházpolitikai helyzetelemzés

Miután elkötelezettségem is kettős – mint református teológus és mint a FIDESZ egyházügyi tanácsadója kaptam meghívást –, így előadásom is két, egymáshoz csak lazán kapcsolódó részből áll.

Első rész: A két birodalomról

1. Az ún. "két birodalom elmélet" a lutheri teológiában nem az állam és egyház viszonyának jogelméleti szabályozását kívánta annak idején megadni, hanem egy teológiai gondolkodási modell akart lenni, mely az egyes keresztyént segítette az eligazodásban.

A modell kiindulópontja az az eszkatologikus feszültség, melyet az Újszövetséget kutató exegéták a "már igen és a még nem" kettős meghatározottságának neveztek el. A keresztyén ember abban a bizonyosságban él, hogy Krisztus győzelme már megtörtént, így az egész élet az Ő uralma alatt folyik. Az Istentől ígért új égre és új földre mégis várni kell. Még nem jött el a beteljesedés. Az Újszövetségben, az első keresztyének életében megjelennek egyrészt a Hegyi Beszéd tanításai az ellenség szeretetéről, az erőszakmentességről, ugyanakkor a világi rendek és életstruktúrák ideiglenes jogosultságát is elismerik.

Ebből következik, hogy a keresztyén ember élete a kereszt jelében folyik. Vagyis hit által minden dolognak ura, a szeretetben pedig embertársának készséges szolgája. Arra törekszik, hogy egészen hitből éljen, ugyanakkor viszont ne vonuljon ki a világból, hanem az adott viszonyok között élje meg Krisztusba vetett hitét.

A két birodalom gondolat két véglet között próbálja megtalálni a keskeny utat:

– meg akar óvni a világ és az üdvösség szembefordításától, totális szétválasztásától

– meg akar óvni a világ és az üdvösség összekeverésétől, mert így vagy az üdvösséget tesszük világivá (lásd például az Isten Országát a földön megvalósítani akarók fanatizmusát), vagy a világ kap ideológiai magyarázatot (lásd a status quót mint Isten megvalósult akaratát dicsőítő "udvari" teológusokat).

A két birodalom képe tehát arra szolgál, hogy sem a világ és Isten üdvössége kapcsolatát, sem különbségeit ne tévesszük szem elől.

2. Krisztus birodalma az a hely, ahol az evangéliumot hirdetik és abban hisznek. Luther hangsúlyozza, hogy ez hely nem azonos egyetlen konkrét egyházzal sem.

A világi birodalom Isten teremtése, de a bűn által eltorzult formájában. Nem azonos tehát sem a pokollal, sem a paradicsommal. Ennek a világnak a legfőbb ismertetőjegye, hogy önmagából akar élni.

Ami összeköt:

A keresztyén ember mégis tudja, hogy mindkét területen Isten uralkodik, bár a világban rejtve, a világ számára felismerhetetlenül. Mindkét birodalom Isten birodalma tehát, a különbség abban van, ahogyan az Ő akarata érvényesül. Ezért nevezik a két birodalmat "Isten két regimentjének" is.

Isten regimentje Krisztus birodalmában az ember üdvösségét szolgálja.

Isten világi regimentjével a világ fennmaradását biztosítja a bűn ellenére.

Ami különböző:

A nyomasztó, az eszkatologikus feszültségből következő különbség az, hogy

– Isten nyilvánvaló szeretetével csak Krisztus birodalmában lehet találkozni. Itt hívő szeretetből él az ember

– a világi regimentre a harag, a követelés, a törvény a jellemző.

Isten a világba beírta azokat a rendstruktúrákat, melyek által a bűn ellenére fennmarad a világ. Ezeket a nem keresztyén ember is fölismerheti az emberi ész segítségével, de végső értelmüket, Isten szeretetét nem látja meg benne. Itt mindig csak viszonylagosan jobb megoldások születhetnek, a végső jó elérhetetlen és megvalósíthatatlan marad.

Itt jó esetben az ember az értelmes igazságosságból él.

A keresztyén ember életében úgy valósul meg a két regiment összetartozása, hogy ahol saját magáról, saját érdekeiről van szó, ott a Hegyi Beszéd tanítása szerint él (feltétel nélkül ad és szeret), ahol pedig az embertársak közösségéről van szó, ott elfogadja az értelmes igazságosságot mint eszközt a relatíve jobb megoldások megtalálására. A "már igen és még nem" feszültségét ő saját életében jeleníti meg.

– Nem akarja az evangéliummal kormányozni a világot, mert ez erőszak nélkül nem lehetséges. Az erőszaknak viszont nem lehet köze az evangéliumhoz.

– Egyetlen társadalmi rendre sem tekint úgy, mint az üdvösség megvalósulására. Tudja, és hirdeti, hogy a politika túllépi illetékességét, ha egyedül és kizárólag ő akarja boldoggá tenni az embereket, ha ő akarja megmondani, hogy mely gondolatok "üdvösek" és melyek károsak az emberek fejében.

Ennek a teológiai gondolatnak itt érzem leginkább az aktualitását. Óvatossá tesz bennünket azokkal a politikai erőkkel szemben, akik egyfaj-

ta messiástudattal akarnak beleavatkozni az emberek életébe, akik a politika és az állam feladatát túlértékelik. A két birodalom elméletből sokkal inkább következik egyfajta pragmatikus politizálás, ahol a politikusok tisztában vannak illetékességük határaival, ahol tudják, hogy az ember végső nagy kérdései, az emberek boldogsága nem rajtuk múlik. Ők legfeljebb a technikai feltételeit teremthetik meg annak, hogy az emberek egzisztenciális gondok nélkül kereshessék (vagy éppen ne keressék) a boldogságot, életük kiteljesedését.

Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a két birodalom elméletnek a történelem során éppen ez a kritikus, a politikát relativizáló és az evangélium végső érvényességét hirdető jellege halványult el. Sajnos csak az állam–egyház viszony szabályozását próbálták levezetni belőle. Ennek az lett a következménye, hogy a két regiment úgy jelent meg, mint két egyenrangú és önálló terület. Ebből végül is egyfajta keresztyén skizofrénia lett, mely teljes magátólértetődőséggel fogadta el a "világi rendek", a politika öntörvényűségét, és a keresztyén etikát csak a magánéletre korlátozta.

Eltűnt az a bizonyosság, hogy az utolsó szót Isten szeretete mondja majd ki, hogy Ő hozza majd el azt az új földet és új eget, ahol nem lesz többé erőszak, gyász és könnyek.

Második rész: Egy lehetséges liberális helyzetelemzés az egyházak, a társadalom és az állam viszonyáról

Bevezető

Gondolatmenetem kiindulópontja az a megváltozott szerep, mely az európai országokban az egyházaknak a társadalomban elfoglalt helyét jellemzi.

A keresztyénség – és a keresztyén vallásosság gyakorlását keretben tartó egyházak – Európában évszázadokon keresztül egyben tartották a társadalmat, őrködtek az állam és a társadalom rendjének erkölcsi alapjai fölött, vallási tartalmat és jelentést adtak az emberi élet és a történelem minden fontos eseményének. Ezt az összetartó cement funkciót hosszú ideig szinte kizárólagosan tölthették be, hiszen az ún. keresztyén társadalomnak nem volt alternatívája. Persze a keresztyénségen belül nem ez volt az egyetlen felfogás, hiszen a különböző megújulási mozgalmak (szerzetesrendek) – pl. Assisi Szent Ferenc és mások – egészen más szemlélettel és életmóddal viszonyultak a "világhoz", de az uralkodó, a társadalom egészét befolyásoló alapállás mégis a "trón és az oltár" szövetsége volt.

Ma már az egységes, kizárólag "keresztyén értékeket" elismerő társadalom nem létezik, még akkor sem, ha ezek az értékek szekularizált

formában beépültek a modern társadalom alapjaiba (pl. az emberi személy tisztelete). A 20. századi Európa nem keresztyén, hanem pluralista, ahol a társadalomban egyszerre vannak jelen a keresztyén és a nem vallásos értékek. Ezzel a folyamattal párhuzamosan az egyházak szerepe is megváltozott. A múltban a világi jogi intézményrendszer is direkt módon közvetítette az általuk képviselt erkölcsi normákat, ma viszont a modern jogállam törvényeinek nincs szüksége vallási-egyházi legitimációra, így az egyházak már nem az erkölcsi normák "kizárólagos őrei", hanem inkább híveiken keresztül próbálják megjeleníteni legsajátabb üzenetüket a társadalomban. Az egyházakon belül is egyre többen gondolják azt, hogy az egyházak éppen így válnak jobban egyházakká. (Előadásom II. részében fölsorolom ennek az egyházképnek néhány jellemzőjét.)

Bár különösen a római katolikus és a protestáns egyházak még mindig az egyik legfontosabb civil összetartóerőt jelentik, szerepük mégsem lehet a széthullott egység összecementezése a 20. század végén.

I. A magyarországi helyzet

Magyarországon a politikai rendszerváltással olyan új helyzet jött létre, melyben mindenki tanul: a parlament, az önkormányzatok, a politikai pártok, az érdekvédelmi szervezetek és maguk az egyházak is. Most vannak kialakulóban az együttműködés, a konfliktuskezelés új formái és lehetőségei.

1. A múlt terhei

Ugyanakkor az új helyzet és annak problémái a múltban gyökereznek. Az elmúlt negyven évet Magyarországon ugyanis nem elsősorban az európai társadalomfejlődésből szervesen következő szekularizációs folyamatok jellemezték, hanem sokkal inkább a vallásos élet és az egyházak erőszakos gettóba szorítása. A történelmi (nép)egyházak vezetőinek megtörésével – a hívek és a papság tevékenységének korlátozására – az államhatalom szervei a külső tiltás és ellenőrzés (Állami Egyházügyi Hivatal) mellett létrehozták az egyházak belső bomlasztásának feltételeit is (pl. az egyházi törvényalkotás és a személyi kérdések befolyásolásával).

2. A jelen helyzet kuszasága

Ma Magyarországon az egyházakban és velük kapcsolatosan sokszor egymásnak ellentmondó tendenciák érvényesülnek.

A. Az egyházak

– Egyrészt létezik a pártállam által korlátozott vallásszabadság gyakorlásának jogos igénye, törekvés az ehhez szükséges intézményes feltételek megteremtésére.

(Ennek az igénynek az alapja egyrészt az a pozitív elvárás, mely ma nálunk az egyházak kívánatos tevékenységét illetően megnyilvánul, másrészt az a történelmi szerep, amelyet a keresztyénség, az egyházak a magyar kultúrában eddig betöltöttek.)

– Másrészt megjelent egyfajta restauratív gondolkodás, mely az egyházak reintegrálását a társadalomba a két háború közötti sémák alapján képzeli el. (Erre a berendezkedésre jellemző volt a történelmi felekezetek közjogi státusa [pl. felsőházi tagság], a gazdasági hatalom [nagy földbirtokok elsősorban a római katolikus egyház kezében] és a közoktatásban betöltött meghatározó szerep [az egyházi iskolák kb. 60%-os részaránya].)

Általában jellemző, hogy az egyházi emberek tevékenységüket, intézményeik helyét és szerepét a civil társadalom más szerveződéseitől elkülönítve, exkluzívnak látják, és szeretnék, ha a politika is így tekintene rájuk.

Az egyházak vezetésének egyes megnyilvánulásaiból úgy tűnik, mintha először nem a társadalom, hanem az állami funkciók és a hatalmi jogosítványok irányába mozdulnának inkább. (Nevezhetnénk ezt egyfajta "egyházi etatizmusnak?") Az ilyen törekvések egyébként magukban hordozzák a nagy felekezetek és a "kicsik" versengését is.

Az egyházakon belül sokan azt gondolják, hogy miután úgymond "az értékválság, a társadalmi zavarok nálunk sokkal ijesztőbben jelentkeznek (az elmúlt negyven év miatt), mint Európa nyugatibb vidékein, ezért ebben a csődhelyzetben mégiscsak az egyházaktól kell várni az egyedül üdvözítő megoldást, őket kell felruházni olyan jogosítványokkal, melyekkel a társadalom minél szélesebb rétegeit elérhetik". Erről az aktivitásról valóban kár lenne lemondani, a kívánatos szerepvállalásnak azonban két fontos korlátja van:

– az egyházak nem követelhetnek maguknak kizárólagos illetékességet az "erkölcs megújításában",

– szolgálataikért nem követelhetnek maguknak kivételes, nem normatív (nem a jogegyenlőségen alapuló) elbánást.

Tudomásul kell venniük, hogy a fent vázolt szemléletmód a politika számára megnehezíti az egyházi kezdeményezések megítélését, illetve támogatását. A döntéshozóknak mindig fel kell tenniük a kérdést, hogy hol van szó valóságos igényekről, egyfajta öntevékeny "polgári kezdeményezésről", és hol sérthetik ezek a kezdeményezések mások jogait.

B. A politika

a, Egy másik – szerintem szélsőséges – fölfogás a közéletben, a politikában jelentkezik:

Ez a tévút abból a tetszetős jelszóból indul ki, hogy a "vallás magánügy", és arra a következtetésre jut, hogy az egyházakat egyszerűen úgy kell tekinteni, mint egyfajta "lelki szolgáltató intézményeket", melyek

éljenek meg ezen a sajátos piacon úgy, ahogy tudnak, és ne törődjenek mással, mint híveik lelki üdvével.

Ebben az álláspontban annyi igazság van, hogy az egyházakat nem lehet jogilag másként megközelíteni, mint más autonóm társadalmi szerveződéseket, viszont hiányzik belőle az egyházak sajátos önértelmezése és történelmi kialakulása iránti megértés.

– Ez a hiányzó megértés már a nyelvi kommunikáció zavaraiban tetten érhető. A kívülállók nehezen fogadják el, ha az egyházak úgy tekintenek magukra, mint akik különböznek a többi társadalmi szervezettől, hiszen ők elsősorban nem tagjaik érdekvédelmét, szakmai segítségét, szórakoztatását stb. akarják ellátni, hanem az egész világot akarják megszólítani az evangéliumi üzenettel.

Az egyházak viszont azt látszanak nehezen elfogadni, hogy a küldetéstudat nem politikai-jogi kategória, a szent, isteni üzenet alapján nem lehet a társadalmon belül kivételezett helyet igényelni. Hiszen más közösségeknek is lehet küldetéstudatuk, és joggal tarthatnak igényt arra, hogy ugyanazok a jogi lehetőségek illessék meg őket, amikor saját üzenetüket mondják, és saját értékeiket akarják nyilvánosan megjeleníteni. Az egyházaknak el kell fogadniuk, hogy a nekik oly drága és egyedülálló evangéliumra és evangelizációra a politika normális esetben csak a jog szemüvegén keresztül tud tekinteni. (Ezért például az egyházak működésének, gazdálkodásának törvényességi ellenőrzése nem valamilyen velük szemben megnyilvánuló bizalmatlanságból következik, hanem a jogállamiságból. Mert ha az egyházak valóban non profit szervezetek, akik nem haszonra, nem saját zsebre dolgoznak, akkor nekik is elemi érdekük, hogy ezt a közhasznúságot a törvényességi ellenőrzés a nyilvánosság felé is folyamatosan hitelesítse. Hiszen az ember esendő, és az egyházak ezt különösen jól tudják.)

– A történelmi múltból következik az a tény, hogy az egyházakhoz tartozás kritériumai nem határozhatók meg egyértelműen, illetve az egyházak "szolgáltatásaira" jóval többen tartanak igényt, mint amennyien teljesítik ennek a "speciális magántársulásnak" a tagsági feltételeit. Egyházi befolyás ott is jelen van, ahol ennek nincs intézményes kerete.

A vallást egyszerűen magánügynek bélyegezni már csak azért sem szerencsés, mert ez a jelszó rossz történelmi emlékeket ébreszt.

A vallás szerintem nem magánügy, hanem az ember egyik legszemélyesebb közügye.

b, De semmiképpen nem mindegy, hogyan lesz közüggyé a vallás és annak gyakorlása. Hiszen a politikában a vallás megjelenésére nemcsak elutasítással lehet reagálni, hanem megkönnyebbült fellélegzéssel is: "Végre itt van az a táncpartner, akivel a politika szebben, jobban táncol majd."

A mai magyarországi helyzetre jellemző, hogy az eltűnt, illetve elutasított pártállami szimbólumok, ünnepek, közéleti összejövetelek, szemléletmód helyén a közgondolkodásban vákuum keletkezett. Ebbe a vákuumba a politika és a közélet szinte "beszívja" a vallásos jellegű szertar-

tásokat, az egyházakat. Nekik kellene helyettesíteni a hiányzó ideológiát. Tőlük várják a legitimációt. Az egyházi szertartásokat, egyáltalán az egyházak erkölcsi tekintélyét igyekeznek a politika üzemzavarai esetén segítségül hívni. Jellemző esetnek tartom, amikor az ünnepségek szervezői úgy próbálják hitelessé, "mássá" tenni az október 23-i ünnepséget, hogy meghívják az egyházakat, akik liturgikus ruházatukkal és szertartásaikkal emelik az alkalom fényét.

A keresztyén alapelvekre hivatkozó politikai erők részéről erős az igény, hogy a nemzeti érzés mellett a vallással, az egyházakkal igazolják és hitelesítsék azokat a döntéseiket, azt a politikát, melyet meggyőző érvekkel nem mindig tudnak alátámasztani, melyet a szakértelem nem tesz elég indokolttá.

Ugyanakkor megpróbálnak az egyházak prókátoraiként föllépni, azt sugallva, hogy az ő támogatásuk és védelmük nélkül az egyházakat valamilyen "új egyházellenesség", a "fehér ateizmus" fenyegetné. Nem vitatom, hogy a közéletben a médiumokban valóban megjelenik az antiklerikalizmus. A kérdés csak az, hogy ellene védelmet valóban a "keresztény" pártoknál kell-e keresni.

Ezek a tendenciák azért is veszélyesek, mert az egyházakat az elmúlt 40 év nagyon megtörte, elbizonytalanította és legyengítette, ezért tisztségviselőik a politikában nem mindig képesek körültekintően tájékozódni, elképzeléseiket világosan megfogalmazni, így a közéletben kiszámíthatatlan és kiszolgáltatott partnerekké válhatnak.

II. A jövő egy lehetősége

Ezeknek a korlátoknak és sajátságoknak a figyelembevételével az egyházak ma Magyarországon – szerintem – nem lehetnek egyszerre társadalmi ragasztóanyag, és ugyanakkor egy lényegileg más közösség, ahogyan az önértelmezésükből következik.

Ennek a másságnak a tartalmát meg lehet fogalmazni nemcsak a teológia nyelvén, dogmatikai kategóriákban, hanem a kívülállók számára is érthetően.

Az egyház lehetne az a közösség, mely kritikus tükröt tart a társadalmi változások elé, jelzéseket ad a társadalmi feszültségekről, fölemeli szavát a változások kárvallottjainak, az áldozatoknak az érdekében. Egy ilyen egyház "sóként, kovászként" hatva megjeleníthetné azt a lényegileg más közösséget, ahol elsőbbsége van az örök emberi kérdéseknek, az erre adott válaszoknak, azoknak a céloknak és vágyaknak, melyekre a leghatékonyabban működő piacgazdaság sem jelenthet megoldást.

Ez az egyház egyike lenne az autonóm közösségeknek, egy olyan "oázis", ahol nem a pénzszerzés logikája diktál, ahová be lehet menekülni, ahol újra és újra meg lehet erősödni, amelyik puszta létével alternatívát

jelent az embertelenség (és ezért istentelenség) bármilyen formájával szemben, legyen az nyílt vagy burkolt erőszak, emberi jogokat sértő törvény, gyűlöletet szító propaganda, vagy éppen közöny. Ez az egyház úgy őrizné a nemzeti tudatot, hogy közben nagyon határozottan a mindenkori kisebbségek védelmére tanítana. (Gondoljunk pl. Tőkés püspök erőfeszítéseire a magyar–román megbékélésért.)

Ez az egyház nem használná társadalmi befolyását másra, minthogy "mindig és mindenütt éljen azzal a jogával, hogy valódi szabadságban hirdesse hitét, terjeszthesse szociális tanításait, akadálytalanul végezhesse szolgálatait az emberek között, és a politikai ügyeit is alávethesse az erkölcsi megítélésnek, ha azt az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdvössége megkívánja" (II.Vatikáni Zsinat Pasztorális Konstitúció 76,5).

Ez az egyház éppen ezért azt is természetesnek tartaná, ha az ő társadalmi elképzeléseit vetnék alá mások (egyének, társadalmi csoportok vagy éppen politikai pártok) saját elveiken nyugvó "megítélésnek", és nem tekintene minden kritikus kérdést valamifajta egyház- és vallásüldözés régi-új megnyilvánulásának.

KEREKASZTAL

MUNKACSOPORTOK

A kerekasztal résztvevői

(a felszólalás sorrendjében):

Boór János természetfilozófus és szerkesztő,
Gyulay Endre szeged-csanádi megyéspüspök,
Jelenits István SP bibliatudós,
Horváth Árpád filozófus és teológus,
Farkas Beáta közgazdász,
Merza József matematikus,
Csepeli György szociálpszichológus

SZABADSÁG AZ EGYHÁZBAN

"Az egyháznak az a sürgető feladata, hogy az európai emberhez újra elvigye az Evangélium felszabadító üzenetét. Ugyanez volt a célja a II. vatikáni zsinatnak és az ezt követő megújulási törekvésnek is, vagyis tehát az, hogy a »20. század egyháza mindinkább alkalmassá váljék az Evangélium hirdetésére a 20. századi embereknek« (Evangelii nuntianti, 2.)."

Az Európai Püspökök Rendkívüli Szinódusa zárónyilatkozatában olvassuk ezt a felhívást. Ezt hallva, rögtön felvetődik bennünk az első kérdés: miképpen hirdethetjük hitelesen az Evangélium felszabadító üzenetét, ha magában az egyházi közösségekben következetesen nem érvényesítjük? A további kérdések így hangzanak: beszélhetünk-e egyáltalán szabadságról az egyházban? És ha igen, akkor milyen értelemben kellene ezt kibontakoztatnunk?

Tulajdonképpen erről szeretnék itt beszélni, ez a mi mai témánk. Először a mellettem ülők 3-5 percben állást foglalnak. Ezután egymás véleményére reflektálnak a kerekasztal résztvevői, majd közös megegyezéssel kiválasztunk néhány témát, amelyről tovább beszélgetünk.

Ha ez a terv időben így lezajlik, munkacsoportokra oszlunk, mert egy témát a legeredményesebben és a legmélyebben kisközösségekben tudunk feldolgozni. E jó módszerről nem szeretnénk lemondani. Még mielőtt elkezdenénk a beszélgetést, az egész napnak mintegy jelszavaként, egy keresztény elvet szeretnék felidézni, amelyet sokan Szent Ágostonnak tulajdonítanak, s legjobb tudomásom szerint a reformáció idejéből származik, és egy lutheránus teológus fogalmazta meg. Így szól: "az egyházban a szükséges, a lényeges dolgokban legyen egység, a nem szükséges, a nem lényeges dolgokban legyen szabadság. Minden dologban érvényesüljön azután a karitász, a szeretet."

Szeretném, ha ez a beszélgetés ennek az elvnek a szellemében folyna, legyen egység közöttünk a lényeget illetően, de szabad vita mindarról, amely szabadon vitatható, egyházban és a modern világban. Mindvégig maradjon köztünk eleven a szeretet.

BOÓR JÁNOS

A RÉSZTVEVŐK ÁLLÁSFOGLALÁSAI

Gyulay Endre

Nem tudom, a filozófusok meghatározták-e már a konferencián a szabadság fogalmát, mert ha igen, akkor nagyon könnyű dolgom lenne. Nagyon sokféleképpen lehetne értelmezni. Én maradnék Jézus mondata mellett: "Ha ti kitartotok tanításom mellett, valóban a tanítványaim vagytok, megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá tesz titeket." Tulajdonképpen én ebben látom a szabadságot: Jézus tanításában. Épp három évvel

ezelőtt valaki azt fejtegette nekem, hogy Svájcban igazi szabadság van. Például. ha valaki részeg, s ott fekszik az út mellett, neki joga van arra, hogy ott feküdjön, nincs senkinek joga, hogy fölemelje, segítse, mert szabad. Mondtam, köszönöm szépen ezt a szabadságot...

Úgy gondolom, hogy a szabadságonak egyetlen komoly ellentéte van, ez a bűn. Szabad az abortusz? Ha kellemetlen nekem az eljövendő gyermek, akkor jogom van megölni? Biztos? Szabad letiporni a szomszéd országot, vagy a saját országunkban lévő ilyen-olyan nemzetiséget, vagy bárki mást, mert hiszen az illetők, ha szemben állnak velem, az én érdekeimet sértik? Tehát ki kell pusztítani, mi sem egyszerűbb, akár zsidó legyen, akár cigány, akár Erdélyben magyar, akár bárhol, bárki... Ha a szabadságot mindentől kötetlennek, teljesen függetlennek veszem, akkor a bűnnek, az elnyomásnak és sok más rossznak a forrásává válik.

Úgy érzem tehát, a szabadságnak egyetlen ellentéte van: az, amit bűnnek nevezhetnénk. És itt érkezem vissza a krisztusi mondáshoz, hogy "az igazság szabaddá tesz titeket", s ez az igazság Jézusnak a tanítása.

Ha tehát én elérkezem odáig, mint keresztény ember, hogy Krisztus tanításával próbálom azonosítani magamat és ezzel azonos módon viselkedni, gondolkodni, cselekedni, aktualizálva a XX. században, akkor tanusítottam a magam módján azt a szabadságot, amelyet Jézus Krisztus hozott el számunkra a saját példájával, a saját tanításával. Ha föladatomat nézem, akkor az nagyon egyszerű: egészen egyszerűen világossá tenni Jézus tanítását mindenki számára. Minél inkább az új evangelizálás munkáját végzem, annál inkább növelem a szabadságot, és annál inkább kibontakoztatom a szabadságot az emberiség életében... A szabadság határát nem az én önzésem szabja meg, hanem a krisztusi erkölcs és a krisztusi tanítás. Ez a krisztusi erkölcs, mint emberi alapnorma, tulajdonképpen mindenkit eligazít, nem csak a katolikus keresztényt, hanem minden keresztény embert, sőt minden embert, hiszen Jézus Krisztus nem római katolikus volt. Ember volt! S emberségében az embert határozta meg, követői próbálják megvalósítani így vagy úgy ezt a teljességet...

Összefoglalásképpen: Szabadság az, ami az ember vágyaiban van, megkötöttsége ennek a szabadságnak a jézusi tanítás. Ebbe a szabadságba belefér a saját vágyam, ösztönöm, de belefér a saját önfeláldozásom is a másikért. Valahol tehát a teljesség ott kezdődik, hogy nézem Jézus életét, figyelem Jézus tanítását, s a magam életében ezt megvalósítva szabaddá válok az egyházon belül, nem a saját lelkiismeretem kötetlen önzése alapján, hanem Jézushoz való azonosulásom alapján. Ennek ellentéte minden bűn: az ami már nem szabadság, hanem szembenállás az isteni törvényekkel, az isteni akarattal.

Ha az egyházban szabadságot akarok, ha az emberiségben szabadságot akarok, akkor az újraevangelizálás vonalán keresztül tudom bemutatni a szabadságot, illetőleg annak a határait,mert azokon túl már nincs szabadság.

Jelenits István:

A marxistáktól elég sokszor hallottuk, hogy az Isten és mindenféle istenfogalom az emberi szabadságnak a legfőbb ellenfele. De nemcsak a marxizmus hirdette ezt, hanem sokfajta modern gondolatrendszerben is ilyesféleképpen fogalmazódott meg ez a kérdés. Ha nagyon őszinték akarunk lenni, akkor elmondhatjuk, hogy vannak és voltak olyan helyzetek a történelemben, amikor az Istenre hivatkozva az emberi szabadságot megkérdőjelezték, és voltak vallások, amelyek valóban az emberek szabadságát nagyon erősen megnyirbálták. Ugyanakkor a Biblia Istene kétségtelenül úgy jelenik meg, mint aki éppen ellenkezőleg a szabadság oldalán áll, és nemcsak hogy szabadon hagyja az embert, hanem szabadságra kötelezi. Meghívja a szabadságra, s azokkal hajlandó szót érteni, s azokat hajlandó az ő népének tekinteni, akik a szabadság útján elindulnak. A Biblia Istenének ez a szabadító, és szabadságra kötelező magatartása Krisztusban teljesedik ki, aki szabad emberként lépett a világba, s ennek a szabadságnak a tanuja.

A Krisztus szabadságra vonatkozó felhívását nagyon izgalmasan és részletesen felidézi Szent Pál. Amikor az ő leveleit olvassuk, akkor ennek a krisztusi szabadságnak hallatlanul gazdag apológiája tárul fel előttünk. Pál nagyon mélyen átélte a keresztény szabadság természetét, mert hiszen akkor működött, amikor az Ószövetségből kilépett a fiatal egyház. Az a fajta szabadság, amelyet Krisztus hozott, az a maga egész gazdagságával megmutatkozott az életükben, úgy, ahogy még szinte Krisztus közvetlen környezetében sem mutatkozott meg. A tanítványok ugyan már Krisztussal együtt vallották, hogy nem az ember van a szombatért, hanem a szombat az emberért, de magától értetődő természetességgel Szent Pál körül bontakozik ki egy ilyen tapasztalat: a keresztény szabadság örvendező megtapasztalása... Ugyanakkor Pál, amikor ennek a keresztény szabadságnak a tartalmát vizsgálja, nemcsak abban látja a lényegét, hogy a megkötöttségek közül kilép az ember, hanem abban is, hogy maga számára elkötelezettséget vállal. Az a szabadság, amelyről a Biblia szól, akár az Ószövetség, akár az Újszövetség, az a Fiúnak a szabadsága a rabszolgával szemben.

Nagyon érdekesen elemzik ezt a biblikusok. A mi modern szabadságfogalmunk hajlik afelé, hogy az önkényt lássa szabadságnak, és mindenféle kötöttséget a szabadság korlátjának vagy veszélyének tekintsen. A bibliai szabadságfogalom nem ilyen. Az a fiúnak a szabadsága a rabszolga rabságával szemben, aki nem az otthonával szemben akar szabad lenni, hanem az otthonában. Ezért azokat a kötelékeket, amelyeket az otthona jelent, nagyon mély meggyőződéssel vállalja: belül és közöttük látja szabadságának beteljesülését... Egy modern filmrendező, amikor megkérdezték, hogy mi a viszonya az egyházhoz, akkor azt mondta, "hogyha az ember utazik és a hajó viharba kerül, előfordulhat, hogy tengeri betegséget kap, hányni lehet, de kiszállni nem." Valóban megrendítő ez: kiszállhatok a hajóból, de ha kiszállok, valójában sokkal kevésbé leszek szabad, mint hogyha vállalnám a hajó belső kötöttségeit...

Szent Pál óv attól, hogy lemondjunk szabadságunkról, de ugyanakkor figyelmeztet rá, hogy viseljük el egymást, mint ahogy Krisztus elvisel minket. Az a szabadság, amelyről a Biblia beszél, nem az emberek természetes adottsága, amely veszélyeztet mindenki mást, minden intézményt. Ez a szabadság ajándék, amelyet Istentől kaptunk az intézményen keresztül, s nem vele szemben, hanem benne kell szabadnak lennünk.

Horváth Árpád

Svájcról alig esett szó eddig. Pedig figyelemre méltó ennek a háromnyelvű országnak, egyben Európa legstabilabb országának idevonatkozó tapasztalata. Svájc hagyományosan annyira pluralista, hogy egységes gyakorlatról alig lehet beszélni. Minden kanton, azaz megye sajátos kulturális, nyelvi, politikai és vallási helyzetének és struktúrájának megfelelően rendezi el az általános állami és egyházi kérdéseket. Van olyan megye, amelyben az állam és az egyház elválasztva él, a másikban nem, ugyanazon ország területén. Lényeges különbség van a kétféle svájci gyakorlat között a hivatalos egyház, azaz egyházi hierarchia számára. Mind a két forma garantálja az egyház számára a teljes működési szabadságot, egyben relativizálja is tevékenységét...

Svájcban az egyház tevékenységének egyik fontos része, nevezetesen az egyházi adóból bejövő jövedelem, az egyházi vagyon kezelése kizárólag a világiak dolga. A pénzhez aránylag jól értő svájciak arra a különös és meglepő álláspontra helyezkedtek, hogy a papszentelésből nem következik az anyagi javak és a pénzkezelés karizmatikus készsége. A plébániák vagyonát és pénzét a hívek által demokratikus politikai választások útján kijelölt Egyházközségi Tanács kezeli. Ők fizetik a papjukat is, ők intézik a plébánia gazdasági ügyeit. Ahogy ez illendő, az egyházi adóból befolyt pénzről, az egyházi híveknek év végén mindenről pontosan elszámolnak.

Az egyházközségek fizetik a püspöki adminisztrációt is egyébként, így persze valahogy fogják a püspököt és a papságot. Ez a különbség. Példa erre: nemrég a nép és a papság nagy többségének akarata ellenére kinevezett új püspök esete, aki súlyos probléma elé került, alig tud már működni, mert az egyházközségek nem hajlandók működését finanszírozni. A hívek úgy vélik ugyanis, hogy Róma kinevezhet ugyan olyan papot püspöknek, akit Isten népe nem akar (teológusoknak nem ez a véleményük), de arra nem kötelezhetik őket, hogy azt még pénzükkel is támogassák. Ezt figyelembe véve az egyház és a szabadság kérdése Svájcban sokkal bonyolultabb, mint a világosnak tűnő elmélet.

A probléma az államot is képviselő világi hívek és az egyházi hierarchia kettős kötöttségére redukálódik. A kérdés bonyolultságából következik, hogy az egyház és az állam, ill. az egyházon belül a világiak és a hierarchia, permanens dialógusra kényszerül, így az élet hosszas beszélgetések és tárgyalások folyamata, mindaddig, amíg konszenzusra nem talál. Így előfordulhat pl. az, hogy az egyházközség menedzsere, az Egyházköz-

ségi Tanács képviselője, egy szociáldemokrata, a kereszténydemokrata államtitkárral szemben védje az egyház érdekeit, míg az államtitkár felelőssége az, hogy az állam érdekeit védje. A papságnak és a hierarchiának talán kellemetlen ez a világiakkal szembeni kiszolgáltatottság anyagi és pénzügyi vonalon, de nagy lelki hasznuk is van belőle. Nem kell foglalkozniuk olyan gazdasági, pénzügyi és adminisztratív kérdésekkel, amelyekhez nagy többségük úgysem ért, s ami sok pap erkölcsi, szellemi és lelki tekintélyének a rovására ment. Így persze az sem meglepő, hogy számtalan ún. egyházi funkciót világiak töltenek be. A svájci Karitász vezetője gyakorló katolikus közgazdász menedzser, előtte is az volt, a bázeli püspökségi iroda igazgatója pedig egy jogász hölgy, igaz szerzetesnővér, hogy azért a dolog csak a családban maradjon.

Egyház és szabadság? El lehet képzelni ezt a nagyon kedves, de szigorú jogász szerzetesnővért, akinek az irodája előtt plébánosok és esperesek néha idegesen sorban állnak... Svájc kis ország, mégis elgondolkodtató, hogyan valósította meg szabadságát a 180 éve változatlan, ugyanazon alkotmányával.

Farkas Beáta

Nehezebb helyzetben vagyok, mint Horváth Árpád, mert a magyar egyház másképp néz ki belülről, mint a svájci, Ha azt vizsgáljuk, hogy milyen korlátai vannak a szabadság kibontakozásának a magyar egyházban, akkor igazságtalanság lenne mindent a magyar egyházra fogni. A világegyházból is bőségesen érkeznek olyan hatások, amelyek nem ezt a folyamatot segítik elő.

Gondolom, hogy a természettudományokkal a katolikus egyház valóban kibékül, hogy a bibliai formakritika kezelhetővé teszi mindazokat a problémákat, amelyek annyi időn keresztül fejtörést okoztak teológusoknak, természettudósoknak. Sajnos a társadalomtudományok területén hasonló áttörés hiányzik. Mi az egész katolikus hagyományban az, ami valóban krisztusi hagyomány, és mi az, ami történelmi rárakódás, ami nem szükségképpen része a hagyománynak, de a modern világgal való kommunikációnkat korlátozza és gátolja? Ennek a tisztázása nem történt meg úgy, mint a másik területen. Erre egyetlen egy apró példát hadd mondjak, éppen a tekintélynek a problémáját. Nagyon sokszor hallani éppen püspök atyák szájából rezignált megjegyzéseket arra vonatkozóan, hogy hát ez a mai világ nem tekintélytisztelő, válogatás nélkül mindent kritika alá vesz, s mennyire nem hajlandó a tradíciókat elfogadni. Most, hogyha egy kicsit jobb viszonyban lennénk a társadalomtudományokkal, akkor elkezdenénk elemezni, hogy azért mennyiben volt más az a világ, amiben a tradíciónak, a tekintélynek az a szerepe volt, mint ami. És mennyiben más a mai világ? Csakhogy ezek nagyon földhözragadt kollégák. Mondjuk, ha a középkorban egy lány otthon nem tanult meg főzni, akkor eláshatta magát, mert nem tudott saját háztartást vezetni. Mi történik ma, hogyha egy középiskolás vagy egyetemista lány inkább tanulmányi versenyekre készül,

de utána bemegy a boltba, vesz egy szakácskönyvet, és ha saját háztartást vezet, remekül megtanul abból főzni.

Tehát az a fajta kiszolgáltatottság az idősebbek tekintélyének, ami régen mindennapi élettapasztalat volt, az megszűnt, mert a hagyományoknak, a lerakódott tapasztalatoknak a közvetítése személytelenné vált. Az embernek a szabadságtere megnőtt. Tehát akinek ez az élettapasztalata, az nyilvánvalóan értetlenül fog állni az előtt a tekintélykövetelés előtt, amivel ma a katolikus egyház a hívek felé fordul. Tehát nem arról van szó, hogy ma az emberek szemtelenebbek, tiszteletlenebbek, egyszerűen más az élményviláguk, és így rengeteg területen ezeket az elemzéseket el kellene végezni, és ennek fényében nagyon sokmindent újragondolni.

Ami a saját belső viszonyainkat illeti, nagyon fontos korlátait látom a szabadságnak. Nagyon kis tényező, nagyon fontos, megint nem belső természetű; egyszerűen a magyar társadalomból hiányoznak azok a polgárok, akiknek egyáltalán igényük van arra, hogy egyenrangú félként kezeljék őket; s ez az élettapasztalat a társadalomból is hiányzik. Nyilvánvalóan az egyházon belül sem úgy jelentkeznek a dolgok, ahogy Svájcban. Arról már rengeteget volt szó, hogy a II. vatikáni zsinat Magyarországon igazán nem hatotta át az egyházi közéletet. Így hát erről részletesebben nem akarok beszélni, inkább egy kicsit konkretizálni. Tehát azt hiszem, a szabadságnak ma nagyon fontos korlátja Magyarországon, hogy stratégiai szempontból igazában nem gondoltuk végig, hogy milyen egyházat akarunk. Most is sokszor elhangzik, hogy Nyugat-Európában a rádióban, televízióban, mennyi adásidő jut az egyháznak, milyen jogaik vannak a híveknek. De kérdés, hogy valóban jól működnek-e a nyugati egyházak. Úgy tűnik, hogy nem tudják megérteni az embereket. Nagy tömegekhez el se jutnak. Nagyon komolyan fel kellene tenni azt a kérdést, hogy mi tulajdonképpen milyen egyházat akarunk? A nyugatiaktól rengeteg mintát lehet megtanulni, de nyilvánvalóan nem kritika nélkül átvenni. Ha nincs világos képünk arról, hogy milyen egyházat akarunk, akkor a bizonytalanság érzése vehet erőt rajtunk. S ahol a félelem uralkodik, az nagyon könnyen arroganciát, agresszivitást szül.Akkor bárki, aki az én elképzelésemet megkérdőjelezi, már ellenségnek számít. Ha például csak azt nézzük, hogy Nyugaton hány percet adnak az egyházi adásnak a rádióban vagy a tévében, s nem azt, hogy szakembereink tudnak-e színvonalas műsort csinálni, s hogy a műsorokat hány százalék hallgatja, ez kritikát válthat ki, de a kritikus még nem az egyház ellensége.

Ez a társadalomtudományokban megszokott analizáló gondolkodásmód a papok számára a neveltetésükből, a szemináriumi tantárgyak összeállításából adódóan idegen marad. Én ezt mindig a saját bőrömön tapasztalom. Ha azzal a gondolkodásmóddal nyúlok problémákhoz, amit megszoktam a szakmámban, akkor egyházi emberek azt gondolják, a hívek is, hogy én már valami rosszat akarok, én már támadok, agresszív vagyok. Tőlem jobb három lépésre távol maradni.

Azt az utolsó gondolatot szeretném fölvetni, hogy a világos jövőképnek és a világos énképnek a hiánya erkölcsi magatartásban is előmozdítja

az arroganciát. Naprakész receptünk nincsen arra, hogy most hirtelen erkölcsileg meg tudjuk tisztítani a társadalmat. Márpedig ezen a téren is sokszor a szükséges alázat hiánya nélkül lépnek föl emberek, és messzemenően nemcsak papok.

Más dolog azt mondani elméleti síkon, hogy a hit elveszítése, az Isten elveszítése az emberhez méltó életet veszélyezteti, és más dolog azt lebontani az egyes emberre.Tisztességes dolog az, hogy csak úgy beszólunk az iskola igazgatójának, hogy most jövünk mi, keresztények, mert az erkölcsöt helyre kell állítani, mert aki ateista, nem erkölcsös? A gyermek hazamegy az iskolából s azt mondja: Apu, akkor mi erkölcstelenek vagyunk? Szóval, hogy viszonyulunk mi ehhez? Ha így gondolkodnánk, nem maradna hely a kérdések szabad megvitatására. Úgy gondolom, hogy ez a mentalitás az egyházon belül is a szabadság kibontakozásának nagy korlátja.

Merza József

Kedves vitatkozó barátaim! 40 év eredményeképp vagyok egy katolikus kisközösségnek tagja, szenvedélyes tagja, s vagyok a katolikus egyháznak tagja és szenvedélyes tagja.

Szabadság és remény – életem szorosan összetartozó fogalmai. Hogyan szóljak bármit is a szabadságról, ha előtte nem dicsérem a reményt, amely egy nehéz korszakon át vezetett és vezet ma is a szabadság felé? Nemzedékemnek nem kell magyarázni ezt a kapcsolódást, hiszen átéltük azokat az éveket, amikor nemcsak a szagbadság, hanem maga a hit is törékeny és esendő volt. Intézmények tűntek el, nevelőinket, barátainkat sodorta el az erőszak, társakból ellenfelek lettek. Mindennapos szorongásaink között tanultuk meg milyen nagy kincs a lélek függetlensége, s azt is, hogy e szabadság választása a fizikai szabadság kockáztatásával jár. Mindazok, akik nem akartak kompromisszumot kötni a tekintetben, hogy Istennek avagy az embereknek engedelmeskednek-e, inkább vállalták polgári jogaik korlátozását, semmint lemondtak volna lelkük szabadságáról. Ők átélték azt az állapotot, amikor az embernek nincs más támasza, csak a remény. Ez a mélyen gyökerező, mintegy konok remény azonban objektívvá nevelődött a felcsillanó lehetőségek és a rájuk következő kudarcok következtében. Megszabadult ábrándoktól, illúzióktól, nem kereste a szabadságot arra, amerre nem lehetett, s nem keresett olyan látszatszabadságot sem, amelyért a lélek függetlenségével kellett volna fizetni. Tárgyilagos reményünk nem hitt és többé már nem hisz a különféle ideológiák ajánlatainak, amelyek szabadságot ígértek gyarmatosítás, rabszolgatartás, szabadverseny, osztályharc, fegyverkezés, gondolati cenzúra, párthoz vagy valláshoz való kritika nélküli tartozás fejében. Bizonyos szabadságot, amelyért másfajta szabadságok feláldozásával fizetünk. Abszolut szabadság nyilván nincs, minden létező szabadságfokok világában él. Hitünk alapján el kell tudnunk dönteni, melyek a szabadság soha fel nem adható dimenziói. Azért fel nem adhatóak, mert létünk lényege, szeretetben való

fejlődésünk csorbul a róluk való lemondással. Nem tanulunk meg szeretni, s azért nem mehetünk be az Atya világába, – mondhatnám másképp.

Negyven év lelki feszültségétől megszabadulva most gondtalanul vethetnénk bele magunkat a közélet által kínált szabadságba és futhatnánk e szabadság pozícionális és anyagi ígéretei után – erre egyházi tisztségviselőnek és laikusnak egyaránt valóságos és erőteljes kísértése lehet – mégis, a szabadság megteremtése a lélek független, belső világából kiindulva a keresztény közösségen át haladhat a világ felé. A lélek békéje, ha erős, bármilyen külső vihar esetén is megmarad. A közösségen át, amelynek tagjai bármikor megvalósíthatják a Szabadság Országát, hiszen az bennük lehet, sőt inkább rajtuk fordul. Megtörténhet, hogy ez a bensőből kinduló és a közösségben testet öltött szabadság behatol a profán társadalomba és valamelyik szeletében átjárja, és ezt bármelyikünk munkálhatja. Látva azonban eddig volt társadalmak és társadalmi eszmék sorát, egyetlen és utolsó reményem abban van, hogy a szabadság a szerető, szolgáló és egymással szemben erőszakot nem alkalmazó közösség világában valósul meg.

Ez a krisztusi egyház. Nem biztos, hogy olyan egyház, amilyet ma látunk, hiszen a II. Vatikánum előtti egyház más volt, s nemcsak külsőségekben, mint a mai, s megint más, mint az apostoli atyák koráé. A jövő évezred közepén élő egyház is más lesz, mint a mai – ha élünk. S mindez csak aláhúzza reményem "egyetlen és utolsó" jellegét, hiszen korunk megpróbálja az ember hitét. Ebben az évszázadban sok okon válhatott hitetlenné az ember. Ugyanakkor beszűkültségnek sem érzem reményem egyetlenségét, mivel minden eddigi ismeretem, amit a világ vallásairól alkothattam, azt támasztja alá, hogy aki Krisztus szabadságában gondolkodik, az az egyetemes kinyilatkoztatás talaján álló, a Lélek által vezetett emberiséggel konvergenciában halad az életet egyedül biztosító emberi léttartalom és létforma felé.

Jézus kovászhasonlata a kicsitől a nagyobb felé való fejlődést mutatja. A kisközösségben élő ember úgy gondolja, hogy a "kicsiben" megvalósított szabadság valósága alapján tehet értékelhető ajánlatot a nagy egyház közössége számára. Minthogy számomra (nem képviselek semmilyen testületet, magam beszélek) a kisközösség semmi más, mint csoportok informálisan szervezett hálózata, a szeretet cselekedeteinek a megvalósítása abból következik, hogy tudunk beszélni: a szó szabadságáról, a gondolat szabadságáról, a lelkiismeret szabadságáról, a szerveződés szabadságáról, a cselekvés szabadságáról, és utána mindazok felelősségéről, akik ezt csinálják.

Az egyház nincs meg – ez nem tőlem van, ez egy mai teológiai szlogen, az az érzésem, – az egyházat csinálni kell! Csináljuk! Én úgy érzem 14 éves korom óta csináltam az egyházat, jól, rosszul, hibákkal, bajokkal, volt hogy örültem, sírtam, az egyházat tehát csinálni kell, mégpedig felelősséggel.

Csepeli György

Az elmúlt 20 évet azzal töltöttem, hogy megfigyeltem azt, hogy mi zajlik körülöttünk. A most következőkben arról kell beszélni, hogy milyen következményei vannak az elmúlt időszaknak, amelynek ugye vége van, és hogy az én megfigyeléseim, amelyeket tettem az elmúlt időszakban, milyen rejtett következményeket hordoznak magukban a várható eseményekre nézve, akár az egyház, akár a társadalom alakulását nézzük. Úgy gondolom, hogy az egyház, mint társadalmi képződmény, eleve emberekből áll, és ugyanazon szociológiai törvények szerint kell, hogy működjék.

A társadalomtudományok következményei sokkal súlyosabbak, mint a természettudományoké, ha nem vesszük őket figyelembe. Az elmúlt négy évtized a szabadság hiányának évtizede volt. Ha úgy tetszik, ennek van egy antropológiai oka is: az emberek menekülnek a szabadságtól. Ha teológiailag fogalmazunk, ha belegondolunk, azt kell mondjuk, hogy bűnben éltünk. Meg kell mondanom, hogy nagy a valószínűsége annak, hogy ebben a bűnben is maradunk, mert valójában a bűn sokkal jobban gyökerezik antropologikus pozíciókban, attól nehezebb megszabadulni, hiszen olyan vonzó és olyan csábító, és sokszor a szabadság álarcában jelentkezik. Tehát azt gondolom, a szabadság fogalmát kell valamilyen módon revideálnunk, hogy ha úgy tetszik a bűn évezredéből valamilyen módon átmenjünk az igazság évezredébe, a következő évezredbe. A szabadság egyszer és mindenkorra adott dolog, amit tulajdonképpen csak fel kell ismerni. Akik itt éltünk ebben az országban az elmúlt négy évtizedben, emlékezünk arra a híres meghatározásra: "a szabadság felismert szükségszerűség"; csak a madár lehet szabad. Az ilyen típusú szabadságdefinícióktól – azt hiszem – óvakodnunk kell. A szabadság fogalmát meg lehet fogalmazni más módon is, és meg lehet fogalmazni a felismerés parancsát más módon is, de az eredmény ugyanúgy tulajdonképpen a bűn lesz, a fel nem ismert vakságnak a bűne.

A megélt szabadság a választásban nyilvánul meg. A választással van a probléma. A választást elfelejtettük az elmúlt évtizedekben, a választásra képtelenné váltunk, vagy megtanultunk választani, de rosszul... A Nyugaton a jobb és mégjobb lehetőségek között kell választani (gyorsabb vagy biztonságosabb autó, tengerparti vagy hegyi klíma, stb. között), de itt nálunk csupa-csupa negatív alternatíva közül kell választanunk (Ózd, Miskolc, munkanélküliség problémája más városokban is), és mégis választanunk kell.

Választási kényszerben vagyunk, tulajdonképpen nem volna szabad választanunk, de nem tudunk menekülni a teher elől. És azt hiszem, a legborzalmasabb következményekhez hozzászoktunk. A szociálpszichológia nyelvén ez a tanult tehetetlenség, a tanult gyámoltalanság, amikor valamilyen módon belsővé tesszük a választásra való képtelenségünket, belsővé tesszük azt a várakozásunkat, hogy csak rossz alternatívák vannak, csak hibás választási lehetőségek vannak, s ebből következik a legrosszabb. Nem akarom már tovább fokozni, tehát, amikor megideologizáljuk a vá-

lasztásunkat, amikor azt mondjuk a választhatatlanra, a vállalhatatlanra, hogy ez helyes volt, mert ezt kellett tennünk, mert ez a kisebb rossz, akkor ez nagyon súlyos következmény. Mert ezzel tulajdonképpen fel tudjuk menteni magunkat és el tudjuk indítani a szociális csapdák olyan sorozatát, amelyekbe az elmúlt négy évtizedben hívők és nemhívők, papok és mindenki beleesett, üldözők és üldözöttek egyaránt.

Most ez borzasztó nagy teher. Történelmünk csodájaként – mert tisztában kell lennünk,hogy csoda történt, mármint hogy a mi életünkben megértük, amit megértünk –, hogy mindenekelőtt az vetődik fel, miként fogunk azzal gazdálkodni, hogy ezt a kegyelmet, amit a történelemtől kaptunk, ki fogjuk-e használni, hogy végre kiszabaduljunk ebből a bűvös körből, hogy ne meneküljünk a szabadság elől, hanem keressük a szabadságot, pozitív alternatívákat keressünk és merjünk választani.

A RÉSZTVEVŐK EGYMÁSKÖZT

Gyulay Endre

Úgy gondolom, hogy az, amit mondtam, igen elméletinek látszik, pedig a leggyakorlatibb, és ezt aprópénzre kell váltani. Reálissá kell tenni a dolgokat. Hogy csak Farkas Beátára utaljak vissza, kell-e pl. a Magyar Püspöki Karnak tárgyalni arról, hogy több időt kapjunk a rádióban, televízióban, s szükséges-e ez a megszólalás? Vannak olyan feladatok, amelyeket most kell végrehajtani, és vannak olyan felelősök, akiknek ezt végre kell hajtani, hacsak nem adják fel a küzdelmet azért, hogy az egyháznak a szabadsága és működőképessége nagyobb legyen.

Ugyanakkor viszont vannak bizonyos feladatok, s ez a megálmodása, helyesebben reális megtervezése a jövőnek. Ennek is vannak felelősei, pl. egy püspök, aki irányítja, de nem ő tervezi meg, hanem a hívek közössége adhatja össze a holnap egyházának a jelen időben megálmodott, vagy megtervezett képét. S ha most ez elmarad, akkor valóban nem élünk az adott szabadság lehetőségével, viszont a tervezés időszaka alatt is a napi feladatokat valakinek végre kellett hajtania. Csak nem szabad úgy tenni, mint az egyik korábbi elődöm Szegeden, aki a napi postára mindig válaszolt, de ugyanakkor 15–20 egyéb dolog ugyan elmaradt, de a napi posta meg lett válaszolva. Úgy érzem, hogy a szabadság kérdésében, tehát az egyházon belüli szabadság kérdésében, a jelen élet és a jövő élet párhuzamosan kell, hogy fusson. Csak nem szabad a jelenben elveszni, és nem figyelni a jövőre. Egyetlen dolog még. Nagyon kell vigyázni arra, hogy a saját magam által megélt egyházat ne képzeljem az egyháznak! Mert saját magam tévedése is benne lehet, és a saját kisközösségem tévedése, saját püspöki tévedésem is benne lehet. Ezért kell az egyháztanácsnak, a világi híveknek, egymásra figyelniük, ezért kell nyitottságukat egymás felé megőrizniük.

Merza József

Elsősorban Horváth Árpád megjegyzésére kívánnék reflektálni. Svájc egy kíváló ország. Jóval előttünk van, a szerencsétlen magyar vállalati törvényekre gondolok. Tudnánk-e esetleg laikusoknak, az Isten népének magasabb rangot biztosítani annál, minthogy a kasszát őrizze? Én nem szeretek kasszát őrizni, nem tehetek róla. Őszintén megmondom, hogy amikor az életemben kasszaügyekkel kellett foglalkoznom, mindig eszembe jutott: Júdás is a kasszát őrizte. Egy hitetlen menedzser volt! Lehetne-e Isten népe a plébánosnak egyenrangú partnere? Hiszen a népnek van hitérzéke (nem fatuskók ülnek a templomban, hanem a hitre érzékeny emberek!). Lehetne-e partnere a hitbéli kérdésekben és e plébániák stratégiájának a megalkotásában? Ezzel függ össze Gyulay püspök úrra vonatkozó reflexióm. Hát az kitűnő dolog, ha ő élesen látja, hogy a napi postának a felstócolása, megválaszolása, par excellence nem a legelsőrendű kötelessége a püspök úrnak (bár Európában illik a levelekre válaszolni). Tudom, Beátától és más szegediektől: Gyulay püspök úr beszélgetni szokott az emberekkel! A püspök úr par excellence elsőrendű kötelességének tartja, hogy legyen pl. hetente vagy kéthetente egy kávézó est, melyre meghívja azokat az embereket, akik "csinálják" az egyházat egyházmegyéjében. S azokkal kávé mellett megbeszéli, hogy mit csinálnak, hogyan csinálják, reflektál, észrevételezi, nem bántóan, lekicsinylően, azt, amit csinálnak. Akkor valami újszerű történt az egyházunk életében, amely valóban megemeli a hitre érzékeny Isten népét arra a szintre, amelyen a szolgálati pappal együtt kiáltjuk: "Abba, Atya!" E tekintetben valami talán meg fog kezdődni hazánkban. Itt szólnék tisztelettel megint püspök úrhoz: vigye tovább, amit még így kell tovább vinni, ami még bizonyos értelemben nincs meg: a szoros kapcsolatot nép és a hierarchia között. Meghirdettte Paskai bíboros úr az esztergomi főegyházmegyei zsinatot. Ugye amikor a II. vatikáni zsinatot befejezték, akkor általában az volt a "Központi Bizottságnak" az elképzelése, hogy a helyi "pártszervezetek" tartsák meg a maguk lokális zsinatát. Dehát ezek közül én csak a nyugatnémet zsinatot ismerem, amelynek 15–20 füzetben publikálták a különböző kérdésekben való megállapításait már a 70-es évek első felében. Azzal, hogy most Esztergomban zsinatot tartunk, egy óriási lehetőséget nyitunk meg magunk előtt, amelyben előbbre léphetünk. Én azt kérném szépen a püspök úrtól, hogy maga részéről tegye meg azt, hogy ez a zsinat oly demokratikus, oly széles, oly türelmes legyen, hogy amennyi érték, tapasztalat van ebben a magyar egyházban, azt bányásszuk ki, tárjuk fel, beszéljük meg, észrevételezzük. Egymást ne címkézzük meg ilyen vagy olyan címkékkel. Vegyük tudomásul, hogy Isten népe az elmúlt negyven év időszakában a maga útját járva, esetenként erre és erre a meglátásra, erre és erre a tapasztalati döntésre jutott. Ezek után reflektálok Beáta megjegyzésére. Milyen egyházat akarunk? Magyar egyházat akarunk!

Hölgyeim és Uraim, és Isten Népe! Hát itt tele vagyunk mártírokkal. Csomó ember van itt Magyarországon, aki kompetens módon hozzá tud

szólni ahhoz, hogy merre van a folytatás a magyar egyház életében. Tehát ezt az élő létanyagot, ezt a tapasztalati anyagot kell összehozni és ezek alapján a magyar egyházat létrehozni...

És végezetül a tekintélyre szeretnék reflektálni. Legkedvesebb evangéliumi szakaszom az emmauszi tanítványok. Tekintély: "lángol a szívünk, amikor magyaráz". Meg kellene találnunk az egészséges, karizmatikus mértéket és módszert, hogy megkeressük a magyar egyházban azokat az embereket, akiknek a szavára lángol a szívünk, és egyszerűen megértünk mindent, hogy ennek így kellett lenni az elmúlt negyven évben, és így kellett lenni az ezelőtti ezer évben, és ezután így lehet, ha jól csináljuk, a jövőben.

Horváth Árpád

Egyenrangú-e a pap a világival és fordítva? Ebben az összefüggésben alkalmazni lehet az egyenrangú szót, de nyilvánvalóan van egy másság, amit nem lehet elmosni. A pap egy felszentelt személy. Pappá szentelték, és engem nem, jóllehet teológiai doktorátusom van. Tehát biztos, hogy van egy lényeges különbség... A kérdés az, hogy mi következik ebből? Pl. hogy a világi pap csak pénzzel foglalkozhat? Nemcsak pénzzel, anyagi dolgokkal, az egyházközségnek, az egyháznak a vagyonával, és az ebből adódó jogi kérdésekkel. Én nem kicsinyelném le ezt a feladatot. Lényeg az, hogy ezt profi módon csinálják. Csak erről van szó! Profi módon legyen püspök, profi módon legyen pap, profi módon kezelje a pénzt, és ne amatőrködjön, és ne dilettánskodjon. Csak erről van szó!

És ha ezt profi módon csinálja az egyház életében, az egyházért, a saját feladatkörét profi módon tölti be, akkor megcsinálta a feladatát és ezért tud felelősséget vállalni. A dilettánskodásnak kell véget vetni! Pl. a papok pénzügyi dilettánskodásának, mert ezzel nem tudják vállalni a felelősséget azért, amit csinálnak. És az adminisztratív dilettánskodásért is ugye? Egy svájci példa, és ezt nem azért említettem, hogy ezt egy az egyben át lehet tenni a magyar egyházba, már csak azért sem, mert az állami magyar adószisztéma sem felel meg a svájcinak. A svájci ugyanis alulról fölfelé kezeli a pénzt, és alulról fölfelé gondolkodik. Ott a község szedi be az adót, és az összadónak a 40 %-a a községé, 40 %-a a megyéé, és 20 %-a fönt az államé. A község szedi be az adót, és a 40 %-át rögtön megtartja magának, 40 %-át átutalja a megyének, és a 20 %-ot az állam, a központi kormányzat saját magának szedi be.

Ehhez hozzátartozik a községek és a megyék autonómiája. Magyarországon sajnálatos módon túlzottan nagy még mindig az, ami felülről lefelé történik, és mindig nagyon kevés az, ami alulról fölfelé... Ezt nem lehet egy másik országban egyik napról a másikban megvalósítani – a svájciaknak 180 éves tapasztalata van ebben, de érdemes lenne ezen elgondolkodni, és ennek egy magyar változatát valamikor megvalósítani. Ezt szerettem volna az egyenrangúsághoz, az egyházon belüli feladatok elosztásá-

hoz mondani. Ez nem hatalmi kérdés, hanem az, hogy ki mihez ért, azon a fokon, abban a minőségben, olyan profi módon, ahogy azt tudja csinálni...

Gyulay Endre

Ígéretet teszek, hogy az esztergomi főegyházmegyei zsinatba nem fogok beleszólni. Igaz, nincs olyan nagy sajtója, és a televízióban sem mutatták be, de egy jó fél évvel ezelőtt a szeged-csanádi egyházmegye is elkezdte a maga zsinatját építeni. Abban viszont érvényesülnek ezek a szempontok. A zsinaton résztvevők 50 %-a, de legalább 45 %-a világi hívőkből fog állni. Ha minden szabályosan történne, akkor a plébánosok mellett ott kellene lenni a Lelkipásztori Tanácsnak, és a püspökök mellett ott kellene lenni a Lelkipásztori Tanácsnak. Nemcsak azért, mert legfeljebb egy káplán van a plébános mellett, de általában nincs, hanem azért is, mert az egyházi előírás szerint világi hívekből kell a Pasztorális Tanácsnak állnia. E tanács vezeti a karitászmunkát, hitoktatást, stb. az egyházközségen belül.

Ezeknek a kiépítése két ok miatt még nem történt meg. Az egyik ok, a súlyosabbik talán: nincs emberünk hozzá, nincs vállalkozó... Ott, ahol előírom, hogy újítsák meg az egyházközségi képviselőtestületet, mert a 70–80 és a halál között lévőkből áll, ott azt mondják, hogy nagyon szívesen, de nincs 30 éves, nincs 50 éves, akik vállalkoznék rá. Így nagy, alulról jövő nevelésre van szükség, amíg ez kiépülhet. A másik, sajnos ez is konkrét tény, hogy a papság egy jó része ahhoz szokott hozzá, hogy "csak az van jól elintézve, amit én intézek", mert az egyik fél, a másik nem csinálja, a harmadik rosszul csinálja. Most mindegy, hogy mi az ok; "én nem adom ki a kezemből". Ezen talán a jövő generációban, mert a mostani 60–80–90 éveseken nem hiszem, hogy lehet segíteni a papságban, de a többiekben talán lehet segíteni. Ezt az egymásra utaltságot, azt hogy az egyház ügyét ne csak a püspök, papság, hanem az egyház teljessége intézze, ezt okvetlenül érvényesítenünk kell, mert ez lenne a II. vatikáni zsinatnak a levegője, mert ennek megvalósulása eddig nem volt lehetséges... Szegeden elkezdődött 10–12 éve a laikusképzés, úgy 10 emberrel, rúgtak is innen-onnan bennünket, de ez most 350 emberrel folyik. Ebből lesz valami, de nem holnap...

Boór János

Feljegyeztem beszélgetésünkben néhány kulcsmondatot, amelyekről eszmét cserélhetnénk:

– Ne meneküljünk a szabadság elől.

– Milyen egyházat akarunk?

– Testvéri közösséget építsünk.

E kulcskérdésekkel kapcsolatban szeretném aláhúzni, hogy a II. vatikáni zsinaton új egyházkép érvényesült. Ha nem is győzött teljesen egyértelműen, mégis messzemenően elfogadásra talált a "kommúnió" ekkleziológiája az "ultramontán", zsinat előtti egyházfelfogással szemben. E szerint

az egyházat többé nem fogjuk fel a hűbéri társadalom mintájára a nem egyenrangúak (societas inaequalium) társaságának, hanem a hívek közösségének (communio fidelium). Ami azt is jelenti, hogy ebben a testvéri közösségben jobban kellene érvényesíteni a történelemben rárakódott monarchikus elemekkel szemben a demokratikus elemeket... Ebből persze nem következik, hogy az egyházban nem lesznek vezetők, természetesen mindig lesznek, akiknek karizmájuk az egyházban a vezetés. Mindig lesz szolgálati papság is. Még az új egyházjog 208. kánonja is kimondja: "...az összes krisztushívők között méltóságuk és cselekvésük tekintetében valódi egyenlőség uralkodik..." Így magában az egyházban is győzött a francia forradalom eredetileg bibliai eszméje: a testvériség és az egyenlőség (vö: Mérleg, 91/3. 241. sk., 92/1. 48. sk.) Lényeges lenne megvitatnunk itt együtt, hogy milyen egyházat akarunk? Milyen egyházért vállalunk mi itt közösen felelősséget? Nem kell a puskaport újra feltalálnjnk! Tulajdonképpen, amit a II. vatikáni zsinat megfogalmazott és amit II. János Pál pápa Magyarországon látogatása alkalmával hirdetett, hacsak azt megvalósítjuk (nem mindig azt, amit ő gyakorol a Vatikánban és a püspöki kinevezéseknél), akkor már hazánkban is testvéri közösséget alkothatnánk.

Szeretnénk, ha ebből a kerekasztal beszélgetésből a mi magunk számára gyakorlati konklúziókat is levonnánk. Nyilván többféle konklúzióhoz lehet jutni. Minden kereszténynek kötelessége részt venni a közéletben, de vannak, akik úgy gondolják, hogy egy kereszténydemokrata pártban. Vannak, akik úgy gondolják, liberális pártban kell a közéleti tevékenységet kifejteni. Ez mind lehetséges. De a mi mostani témánkban mégis szeretnénk egy-két konkrét igényt megfogalmazni, hogy miképpen tehetnénk a mi egyházunkat testvériesebbé. Arról szó nincs, hogy a mi egyházunk eddig nem volt testvéries, erre sok példát tudnék felsorolni...

A továbbiakban szeretnénk megbeszélni, hogy miképpen lehetne ebben a magyar egyházban a szabadság körét kiszélesíteni? Gondolom, legalább két dolgot lehetne itt sorra venni, s majd a munkacsoportokban tovább vitatni.

Az egyik, hogyan lehetne elérni, hogy a magyar egyházban az egyik ember jobban tisztelje a másik embert, a másik testvér önállóságát, autonómiáját, lelkiismereti szabadságát, személyiségét, emberi jogait, emberi méltóságát?: Hol vannak itt esetleg hibák és hiányosságok, hol lehetne esetleg ezen tovább javítani? Ebből következik, hogyan lehet tisztelni a másik ember véleményét e keresésre, a tévedésre és e megtérésre való jogát?

Nem is hisszük, milyen fontos,hogy az egyházban legyen közvélemény, legyen eszmecsere, egyáltalán véleménycsere. Ezt nem II. János Pál pápa, nem XXIII. János, hanem már XII. Pius pápa is sürgette... Másik vitatéma lehetne, hogy miképpen lehetne gyakorolni az egyházban a szubszidiaritás, a decentralizálás elvét, amely alapjában véve a szabadság elve? Ez magában foglalja a beleszólás jogát a vezetők kiválasztására, az ügyek intézésébe és magába a vezetésbe. Hogyan lehetne a mai egyházi

jogrend keretében ezt javítani és tökéletesíteni? Hogyan lehetne a helyi egyházaknak a súlyát és jelentőségét fokozni? (...) Ami a véleményszabadságot az egyházban illeti, én mint szerkesztő nap-nap után tapasztalom a következőket. Szerkesztő kollégáim is – tudom – megerősítenék, aláírnák, amit mondok, hogy egyszerűen lehetetlen őszinte könyvkritikákat közzétenni ma Magyarországon magyar szerzők műveiről. Lehetetlen, mert az érintettek minden kritikát személyes támadásnak fognak fel. Hogyan lehetne megváltoztatni ezt a magatartást, s a mi egyházunkban intézményesen kialakítani egy olyan kritikai szellemet (...), amelyik nem bántó, amelyik nem sérti a másikat, a testvért? Hogy tudunk egy olyan közvéleményt kialakítani a magyar egyházban, amely őszinte, kritikus, mert csak ez viszi előbbre a magyar egyházat? És csak ez teremti meg a szabadságnak gazdagabb, bővebb terét.

Gyulay Endre

Úgy gondolom, két dolgot kell először megkülönböztetni. Hogy melyik sajtóról van szó? S már a magyar katolikus sajtóra gondolva, s ebben a sajtóban kik az olvasók? Ha az "Új Ember"-re gondolok, amelyet kezébe veszi Mari nénitől, Józsi bácsitól, esetleg egyetemi tanárig vagy teológiai tanárig vagy teológusig mindenki, ott 40 év után nagyon meg kell gondolni a kritikai szellemet. Mert, mivel nincs egy kialakult fölvilágosult világnézeti vonala, sőt nyugodtan mondhatom, hogy aki a II. vatikáni zsinatnak a teljességét nem ismeri, ezt kifejezett támadásnak érezheti. Eddig támadták a Kádárék, meg a Miklós Imréék, most támadják ezek meg ezek az egyházat.

Ha e mellett az X vagy Y cikk mellett nem jelenik meg valamiféle iránymutatás, hogy ez miért van, és hogy mi ebből a kiút, ha csak a kritika lát napvilágot, akkor ott elég sok baj van. Ha ez a "Teológiá"-ban vagy a "Mérleg"-ben vagy olyan folyóiratokban, kiadványokban jelenik meg, amelyik már az értelmében fölnőtt, világnézetében kialakult, és a problémákat látó emberekhez szól, és problémát megoldásra segíti, akkor azt mondom, kell, hogy ilyen kritikai szellem kialakuljon. Ennyit a sajtóról.

A másik kérdés, az előbb már említettem a türelemnek a kérdését. Valahol már az iskolákban el kell kezdeni, azh óvodákban is, a másságnak a tiszteletét. És ennek a másságnak a tiszteletét hosszú évek során talán bele lehet nevelni az emberekbe. De nagyon nehezen tudom elképzelni a másság elfogadását és én nagyon szeretem cigány testvéreinket, amíg a börtönöknek a 2/3-a velük van megtöltve. Ez talán nem véletlen. Vagy nagyon tisztelem ezt vagy azt vagy amazt, de amikor a szegedi korzón azért, mert színes bőrű valaki – Szegeden, tehát nem valahol New Yorkban –, agyonverik, vagy félig agyonverik ezek a bőrfejűek, nem tudom azért annyira tisztelni őket, a másságukat sem. Szóval valahol ennek a határát meg kellene húzni, a kritikának is, a másságnak is, s ameddig józan, addig ezt is el kell tűrni és fogadni. Egyetlenegy dolgot azonban még hozzátehetek: a pápalátogatás Debrecenben, a kálvinista Rómában megtörtént, aminek va-

lamelyest én is részese vagyok, és ez a másságnak elismerése az egyház részéről. A külső jelei megvannak már ennek a másságnak, de ezeknek a másságoknak nem lehetnek olyan következményei, amelyek a másik szabadságát akadályozzák és veszélyeztetik.

Horváth Árpád

Szeretnék pár mondatot a tolerancia problémájához hozzáfűzni az én szempontomból. Az egyik: a tolerancia elsősorban nem erkölcsi kategória, hogy én a másik embert tolerálom a nézetéért, tolerálom, mert én jó ember vagyok, mert erkölcsileg elkötelezett ember vagyok. A tolerancia az ismeretelméleti kategória! Saját érdekemben tolerálnom kell a másik véleményt, meg kell hallgatnom, mert az a más vélemény ad nekem alkalmat arrra, hogy a saját véleményemet argumentatívabbá tegyem, a saját véleményemet a kritika serpenyőjében átvizsgáljam, átformáljam, jobbá tegyem és alkalmasabbá arra pl. hogy azt meg tudjam védeni. A másik véleményére nekem szükségem van, mert csak azon keresztül tudom saját magamat ellenőrizni, kontrollálni és tovább vinni, továbbá az ismereteimet, valamint az általam védett igazságokat valamilyen formában kiterjeszteni. Ez teljesen józan ismeretelmélet.

A másik szempont az, hogy a toleranciának vannak határai. Egyszerűen képtelenség mindent tolerálni. Soha nem fogok tolerálni egy fasiszta vagy kommunista haláltábort. A hóhérokat nem fogom tolerálni, azt sem fogom tolerálni, amit tesznek; s azt meg kell mondani, hogy ezt nem, ez nem út, s hogy nem mindegyik út egyforma. Erkölcsileg kötelezve vagyok arra, hogy ezt soha ne toleráljam. De mi következik ebből? A toleranciában, hogyha az elsőt és a másodikat összevetem, itt nyilván a vélemények sokaságának, sokféleségének, pluralizmusának olyan orientálódási rendszeréről van szó, amit ki kell terjeszteni az egyházon belül is. Nemcsak egy vélemény, egy zászló van és egy út van, hanem egy orientálódási rendszerről van szó, amelyen belül különböző nézőpontok, álláspontok vannak, és ezek az egyház történetében is mindig hermeneutikusan változtak. Az idő és a kor hatása alatt vagyunk. Az Isten szava abszolút, ez az egyetlen, amelyet abszolútnak lehet mondani. Minden teológia csak relatív, még az egyházi tanítói hivatal is, térben, időben és korban él, és különböző kultúrák hatása alatt áll. És semmiféle szava nem abszolút. Ez csak Istennek van fenntartva, és semmiféle embernek nem. S ezt tudni kell a pluralizmusnak a tételei értelmében. Minden teológia végeredményben relatív, korból, időből és térből nézi ugyanazt az isteni igazságot, amit próbál a saját maga formájában megérteni. Ez már eleve a pluralizmusnak az alapja, és enélkül nincs is emberi élet. S ez már a gondolatainkat, a szavainkat, a nyelvet magát relativizálja. Ennek következtében kénytelen vagyok ennek az értékelési rendszernek a határát kiszélesíteni, hogy azon belül tudjunk élni. Tudjunk egymással beszélni, tudjuk a másik véleményéből azt tolerálva tanulni, de a határt meghúzzuk, mert vannak, amit tolerálni keresztény embernek, sőt magának az embernek nem lehet.

Farkas Beáta

Az egyházon belül egymás tiszteletbentartása, a közvélemény kialakítása valahol a papságnál kezdődik. Nagyon sokszor megtapasztaltam a saját életemben, hogy akármennyit is beszélünk a II. vatikáni zsinatról, a papok identitása elbizonytalanodott. Nem látják pontosan azt, hogy mi is az ő helyük és szerepük ma az egyházban, illetve amit ők a szemináriumon belül leckéznek, az nincs összhangban azzal, amit utána a valóságban megtapasztalnak. És az, hogy nem tapasztalnak sokszor elfogadottságot, megértést, ami félelmet vált ki. És hogyha ír egy könyvet, akkor azt nem lehet a "Mérleg"-ben megkritizálni. Ez teljesen logikus folyamat. És ez megint nemcsak magyar ügy. Nagyon megrendítő élmény volt számomra: beszélgettem egy osztrák, 40-es éveinek közepében járó pappal, aki elmesélte, hogy annak idejében ő falusi fiú volt, azért mindenki tisztelte, hogy elmegy papnak, és ez neki micsoda önbizalmat, öntudatot adott. Azután Bécs városában rá kellett döbbennie, hogy őt kutyába sem veszik, s hogy messzemenően sem neki, sem annak a tanításnak, amit ő képvisel, nem tulajdonítanak jelentőséget az emberek. Tehát akkor nincs is rá szükség. Ő ezt nem agresszivitással vezette le, hanem sokkal inkább belső meghasonlottsággal. De világos, ha nem alakulnak ki a szerepek az egyházban, akkor nincs meg az a bizalom, az az elfogadása a másiknak, ami kell egy testvéri egyház kialakításához. Tehát a magyar papok legnagyobb részének az a baja, hogy nem szeretik őket.

Merza József

Fenákel Juditnak volt valamikor egy könyve, az volt a címe: "Egy regénye mindenkinek van". Itt olvasom, hogy legyen bátorító szavunk, amikor a másiknak gondjai vannak: "Mi fáj, gyere mesélj"! Na, ez a stílus nincsen a magyar egyházban elterjedve... Semmit sem fogunk megérteni, és nincs módunk a fejlődésre akkor, ha nem fogjuk egymásnak elmesélni az életünket. Legyünk szívesek az egyházon belül egymásnak elmesélni, hogy honnan jöttünk, mit éltünk át és hová megyünk! Az az érzésem, ha ezt ketten elmondjuk egymásnak, akkor tettünk már egy lépést a reménynek az útján. A teológusok, a lelki élet mesterei, szeretnek arról beszélni: kapcsolat az Isten és az ember között. Ugyanígy van ez az egyházon belül, ugyanúgy meg kell teremteni a kapcsolatot egymás között. Ha a másikban, legyen az akármilyen rendű és rangú tagja az egyháznak, felismerem a másikat, és elmondhatom neki az én dolgaimat, és ő elmondhatja nekem az ő dolgait, s ha megállapítom azt, hogy amit ő mond, az teljesen abszurd és számomra érthetetlen, akkor abban mégis kell lenni valami igazságnak. Ahogy egy fizikus Albert Einsteinnel egy vita során ezt így tette, és utána nem történt semmi. Az egyik nem állította a másikról, hogy nem jó fizikus. Démokritosz sem vált a Bohr-féle atommodell után pancserrá vagy sarlatánná. Lorentz-et nem nevezik eretneknek, mert élete végéig hitt az éter létezésében, akkor is, amikor a Michelson-Morley-kísérlet megcáfolta. Mi természettudósok azért mentünk bele az egyház életébe és a teoló-

giába, mert meg akarjuk menteni ezeket a szerencsétlen teológusokat, mert segíteni akarunk nekik. Mi tudunk tévedni és merünk tévedni, és becsüljük egynmást tévedésünk ellenére is. Egy egérke, ha egy elágazási ponthoz ér, többfelé mehet, annyi felé, ahány szabadságfoka van neki. És azt az egeret, ha rossz irányba ment, nem nézzük gazembernek, mert amikor már bejárt minden pontot, minden lehetséges tévedést, akkor jöhetek én, mert én vagyok a nagy ember, mert én már tudom, hogy merre kell menni. Butaságokra építkezünk, buta apostolokra építkezünk, Hölgyeim és Uraim, Isten szerelmére! Buta apostolokra, akik nem értették meg, miről van szó, akik miniszterek akartak lenni, akik helyre akarták állítani Isten országát, nem értették meg, hogy miről van szó! Nem véletlen szerintem az, hogy mostanában annyi természettudós jelenik meg a profán társadalmi életben – gondolok szaklapokra, vagy akármire – , aki jelentett valamit az emberi ismeretek előrevitele terén. Úgy érezzük, hogy valamit felismertünk, hogy számunkra a tévedés nem baj, mi hiszünk abban, hogy előbbre lehet menni, becsületesnek lehet lenni, építeni lehet, akkor is, ha tévedünk.

Ez az egyik dolog, amit meg tudok fogalmazni: jog a tévedésre. Még egy dolgot akarok mondani. Kicsit politizálni fogok. Nosztalgiával nézünk vissza mindnyájan az 1956-os események napjaira. Arról beszélünk, milyen felejthetetlen élmény volt számunkra Debrecenben, Miskolcon, Budapesten. Én nagyon hálás vagyok tulajdonképpen azért, hogy 56-ban nem értük el azt a szabadságot, amelynek az lett volna a vége, hogy konzervatív látásmódunkkal és konzervatív eszközeinkkel tönkre tegyük egymás életét. Az 56 után eltelt harmincegynéhány évben akár kommunista, Lukács-tanítvány, liberális vagy bigott vallásos, de mindenki valamit megtanult, ha semmi mást, azt, hogy pluralitás, azt, hogy türelem, azt, hogy a másság tisztelete. Ezek olyan szavak, amelyeket azelőtt nem hallottunk. A privatizációt sem hallottunk, de természetesen ezeket nem értettük meg. Szavakat tanultunk meg, és én abban a hitben vagyok, hogy ennek az eltelt időszaknak nem szabad kihasználatlanul maradnia, aki azt elfelejti, az valami ócskaságot fog restaurálni.

Csepeli György

Már elmondtam, hogy nagyon szabadság-hiányosnak értékelem az elmúlt időszakot. Amit meg kell tanulnunk, az sok szempontból a negatívok elkerülése. "Az államszocialista társadalom a hiányok társadalma" (Kornai János nevezte így). Én egészen másról kívánok beszélni. Én a kommunikáció hiánya társadalmának nevezem az elmúlt időszakot, és hogy azok a tünetek, amelyekről beszéltünk, ezeknek a hiányoknak a következménye. És ezektől sokkal nehezebb megszabadulni, mint egy esetleges gazdasági fellendülés esetén az áruhiánytól. Általában, mint a nemzeti lélek kutatójának, olyan vádaskodásokkal kell szembenéznem, hogy én följelentem a modern nemzetet Isten ítélőszéke előtt. Nagyjából szeretnék könyvelést vezetni az erényekről és a hibákról. Mert egy erényre szeret-

ném felhívni a frigyelmet, aminek nem vagyunk igazában tudatában. Túlságosan árvaságunk, európai testvértelenségünk tudata gyötör bennünket. Karácsony Sándornak van egy mélyértelmű megfigyelése a magyar nemzeti karakterről, a nyelvet elemezve. Ő azt mondja, hogy egy horizontális, mellérendelő nyelvi struktúra. Ennek következménye az, hogy a mi politikai tradíciónk sokkal inkább telítve van, anélkül, hogy azt tudnánk, a mellérendeléssel, egyfajta demokráciával. Nyelvünknek talán ez a szerkezete az, ami lehetővé teszi akkor, amikor magunkra vagyunk hagyva, és mert hála Istennek, ilyen korszaknak nézünk elébe, hogy megszabaduljunk a kommunikációhiánytól és meg tudjuk keresni a másikat. Itt volt egy fontos összefüggés, amit a svájci példából hallottunk, hogy beszélgetünk-beszélgetünk, és eltelik az idő. A beszélgetünk-beszélgetünk során nem üres és céltalan szavakat keresünk. Azért tesszük, hogy konszenzust keressünk. És ez a konszenzuskeresés lehet olyan típusú ún. gyüjtőmedencéje ennek a kommunikációs vákuumnak, ennek a hiánytársadalmi állapot felszabadulásának, amely akár egyházon belül, akár egyházon kívül, mert egy társadalomban élünk, valamennyi magyar embernek, s azt hiszem, minden embernek itt Kelet-Közép-Európában lehet egy olyan közös célja hosszú távon, aminek pl. nagyon fontos eseménye ez az összejövetel. Anélkül, hogy hízelegni akarnék, de jónak tartom, amikor különböző gondolkodású emberek összejönnek, és beszélnek, és konszenzusra jutnak. Ez a légkör a követendő.

És ez olyan konszenzus lehet, amely lehet a következő vitáknak a kiinduló pontja, aminek megint konszenzus lesz a vége. Ha ezt meg tudjuk tanulni, akkor ez normális folyamat. Véleményem szerint ez a feszültség meg fog szűnni, s ha egy szerző nem szereti, ha bírálják a könyvét, írjon egy másik könyvet.

Hafenscher Károly (a hallgatóság köréből)

Informatív jellegű a kérdésem, tulajdonképpen információt várok. Először Gyulay püspök urat zavarnám. Mint evangélikus teológusnak már az sem evidens, hogy a Katolikus Püspöki Karban van egy püspök, aki az ifjúsági munkáért felelős, nyilván a többi is felelős, de akkor ő méginkább egyenlő az egyenlők között.

Ebből kifolyólag szeretném kérdezni, hogy ő hogyan látja a mai magyar komoly katolikus ifjúságot, és ami igazán izgat: van-e a római katolikus egyház tudatában olyan rés, amin még az ifjúság hangja beszűrődhet?

Rendszerint, amikor az ifjúságáról szó van, mi nevelni akarjuk az ifjúságot. Itt is ilyen relációban került elő. Kell egy kortól késő egyetemi korszak. De minden nevelés kétirányú, és a szülők legalább annyira neveltetnek a gyermekek által, mint a gyermekek a szülők által. Néha sokkal inkább. Isten országában még inkább így van, hiszen Jézus a gyermekeket mintaként és tanítómesterként állította az írástudók elé. Ezért kérdezem a Püspök Urat, s említettem ezt a furcsa kifejezést: "rés" az egyház tudatá-

ban, mert úgy szoktuk mondani, a történelmi egyházakat a teológus veszélye fenyegeti, ami azt is jelenti, nehezen képesek a beszélgetés folyamán a másikat tiszteletben tartani, és a másik véleményét akceptálni. Ez a recepció a mai nagy ökumenikus kérdések egy szelete. Van-e mód, lehetőség, gyakorlat, hogy a mai magyar római katolikus ifjúság hangját az ifjúságért felelős püspökök vagy teológusok komolyan vegyék és ezzel nemcsak tanítani vagy nevelni akarják őket, hanem tanulni és nevelődni is akarnak. A kényes kérdést akkor feltettem!

Gyulay Endre

Én nem ismerek kényes kérdést, csak egyet, amire nem tudok válaszolni. Ez nem olyan!

Úgy gondolom, két részre kell osztani – sajnos – a magyar ifjúságot. Ha magyar katolikus ifjúságról beszélek, tehát amikor ifjúságot mondok, azon nem mindenkit értek. Ha azt mondom, hogy az értelmiségi fiatalok felé elég komoly nyitásunk van, és reményünk van, hogy az ő nyitásuk is komoly, ezt nyugodtan mondhatom. Ha munkásifjakról, vagy középiskolás szinten ipari tanulókról beszélek, akkor azokra az oktatóikra kell gondolnom, akik munkaidejükben legalább öt üveg sört bevételeznek, s ezt meg is tanítják a 12–14 éveseknek. – Ezzel az ifjúsággal sajnos nagyon kicsi a kapcsolatunk, és nagyon kevés a mi ráhatásunk. Tehát az egyik irányban az értelmiség felé, éppen azért, mert kérdeznek, keresnek, kutatnak, tudunk válaszokat adni. A válasz értelme a kiscsoportokba gyűjtés, és a kiscsoportokon belüli dialógus, azt hiszem, hogy nagyon-nagyon sokaknak ad eligazítást, amit az elméletben hallanak, azt a közösségi életben legalább 50–60–70 %-ban megvalósulva is látják. A másik irányban talán azzal kezdeném, és ezért mondtam a kisközösséget, hogy amikor én megboldogult ifjabb koromban kispap-nevelő voltam, azt szoktam mondani a fiataloknak, hogy a tanárok kb. 5 %-ot nevelnek, az elöljárók a másik 5 %-ot még rá, a spirituális az úgy nagyjából 10 %-ot, és a maradék 80 % egymás nevelésével történik. S hogy mennyire fontos a fiatalok hangja! Én elég sokat játszadoztam előző éveimben is fiatalokkal, és nagyon sokat tanultam tőlük. S hogy ha talán nem gondolkodom olyan nagyon rosszul, az annak köszönhető, hogy előző éveimben, gimnazista, teológus koromban minden nyáron dolgoztam és utána is mindig fiatalok között voltam.

Na most akár úgy, hbogy rajtam keresztül, akár az általam összefogott egyházmegfyei ifj úsági felelősökön keresztül a Püspöki Karba az ifjúség igénye, gondolkodása eljut. Természetesen nem kell bizonyítani, a konferenciák három napjából másfél nap erre jut. De az alapvető dolgok, határozataink, kívánságaink, írásban is. Hogy ez mennyire teljesíthető, mennyire látja át minden püspök, ezt azért már nem merném 100 %-osan mondani. Tehát, az eredmény az sosem annyi, mint az igény. Az alkalmazkodás sosem annyi, mint amennyinek kellene lenni. Nagyjából ezt tudnám mondani, ez a magyar katolikus ifjúsággal a helyzet.

Továbbá a kisközösségi munkákat nagyon komolyan szeretnénk venni, egyetemistákkal, főiskolásokkal, gimnazistákkal való foglakozást nagyon

komolyan kell venni, és a belőlük áradó visszahatásra reagálnunk kell, mert ha a jövőt akarjuk, akkor az ifjúsággal együtt kell haladnunk. S az ifjúság nagyon sok modern dolgot kíván az egyháztól.

Farkas Beáta

Ígéretünk van a püspök úrtól, hogy Szegeden az ifjúság párhuzamosan az egyházmegyei szinódussal külön fórumot kap. Ennek a konkrét szervezési részleteit még nem dolgoztuk ki. Ez arra válasz, hogy az egyetemisták hangja eljut-e püspök atya felé, vagy a Püspöki Kar elé. Az ifjúság ügye tehát kiemelt téma lesz a szinóduson, ahol maguk a fiatalok is részt fognak venni, és hangot adhatnak ügyüknek.

Boór János

Úgy látom, hogy egy jó értelemben vett szegedi gondolat hódításának vagyunk a tanúi. Nyilván a szubszidiaritás, a kisegítés elve alapján nagyobb beleszólást kellene adni a kisközösségeknek, a világiaknak, ott ahol errre szakmailag képesek, hivatottak. Van-e arra időnk, hogy erre egy kicsit itt rátérnénk? Nagy gondja ma a magyar katolikus egyháznak, hogy az egész pénzkezelése, adórendszere tulajdonképpen még megoldatlan. Nem lehetne-e arra gondolni, hogy itt kezdettől fogva világi szakemberek nagyobb szerepet kapjanak? Németországot nézve, az Egyházmegyék Szövetségének van egy Ellenőri Hivatala. Ezt nagy tekintéllyel bíró világi ember vezeti, ő ellenőrzi, nemcsak az egyházmegyéket, hanem magukat az érsekeket, püspököket is. Van-e erre terv hazánkban? Hosszú távon nem számíthatunk nyugati segítségekre, saját erőnkből kell a mi testvéries egyházunkat építeni. Ennek vannak anyagi feltételei is. Nem kaphatnának-e itt világiak szerepet? Fontos kérdés marad: hogyan lehetne az egyházat testvériesebbé tenni, s következetesen biztosítani szólási jogát?

Őrsy László S.J. (a hallgatóság köréből)

Az egyháznak tényleg az a szándéka, hogy a laikusok is komolyan részt vegyenek az egyház anyagi ügyeinek a kezelésében. Egy példát mondok. Ezt a püspök úr is meg tudja erősíteni. A püspök mellett különféle tanácsok vannak. És van egy Pénzügyi Tanács is. És ez a Pénzügyi Tanács állhat teljesen laikusokból, férfiakból és nőkből. Nemcsak ez. Hanem a Pénzügyi Tanács az egyetlen tanács, amely bizonyos esetekben azt mondhatja a püspöknek: nem! Ha a püspök az egyházmegyének a pénzét valamire el akarja költeni, akkor az egyházjog szerint a Pénzügyi Tanács megállíthatja... Ez a pénz nemcsak valami üzleti dolog. Régen, erről mindig úgy beszéltek, mint valami szent dologról. És azért volt az, hogy a diakónusok kezelték. A diakónus, nem volt pap. De mivel ő kezelte az egyház pénzét, ami elsősorban arra van, hogy az egyház az istentiszteletet fönntartsa, a szegényeket segítse, azért ez szent dolog, és amikor ezzel foglalkoznak a laikusok, s akkor ezen át, persze nem csak ezen át, az egyház életére nagyon komoly befolyásra tehetnek szert.

Nézetek, kérések, kritikák

1. Munkacsoport:
Vajon helyes-e a püspökök, papok kinevezési rendszere, amely jelenleg érvényben van?

2. Munkacsoport:
Az egyházmegyei zsinati előkészületeket a katolikus sajtó teljes egészében terjessze elénk. Szeretnénk a teljes információ birtokában lenni. Egy kérdés: a lelkipásztori tervet hol, kik készítik, hol lehet megismerni, hogyan reagálnak erre a magyarországi zsinatra, egyáltalán hogyan lehet a lelkipásztori terveket mihamarabb megtekinteni? Egy megjegyzés: a magyar katolikus sajtó ne a meditáció meghosszabbítása legyen, hanem a pontos információk áramlását biztosítsa. És még egy utolsó: egy anekdota, azt szeretném, ha a magyar katolikus sajtó kritikáit nem ez jellemezné, idézem: "Sosem olvasom el azt a könyvet, amelyről a kritkát írom, hogy ne befolyásoljon."

Az előadások időtartama, nagyon szeretnénk, ha max. 45 perc lenne. A mindenkori elnökök, vitavezetők, előadók és a hallgatóság egymás iránti tiszteletből és szeretetből tartsák magukat az időpontok szigorú betartásához és betartatásához.

A munkacsoportokban való megbeszélés kitűnő ötletnek bizonyult. Így a vélemények szélesebb palettát ölelhettek föl. A mi csoportunkban a részvétel 70 %-osnak mondható. A munkacsoportok személyi összetételére, színesebbé tételére javasoljuk lehetőleg, ha megoldható, minden országból, minden csoportba kerüljenek résztvevők.

A következő Pax Romana kongresszusra javasolt témák:
- keresztények felelőssége az ökumenében,
- keresztények felelőssége a fogyasztói társadalomban,
- a magyaraok történelemben vállalt felelőssége lehet-e az, hogy a Kárpát-medence népeit összekeresse?
- a kereszténység és az ifjúság viszonya az európai fejlett kapitalista országokban,
- nők szerepe az egyházban,
- a fiatalok igényeinek a felmérése, mit várnak az egyháztól?

3. Munkacsoport:
Jó lenne, ha ezeket a laikus törekvéseket, amelyek segítő szándékkal indulnak ki, egyenlően elfogadnánk. Mielőtt másoktól számonkérnénk a változást, próbáljunk magunk is erőfeszítést tenni a dolgok megváltoztatására. Vállaljuk az ezzel járó konfliktusokat és legyen meg bennünk civilkurázs. Javasoljuk hazai és külföldi szakértők bevonásával a kánonjog szellemében megvizsgálni, hogy miképpen lehetne hazánkban a katolikus egyház számára egy Pénzügyi Tanácsot felállítani. E javaslatunk sorsáról a jövő évi kongresszusunkon jelentést kérünk.

4. Munkacsoport:

Örömmel tapasztaltuk, hogy nem éleződtek ki mégsem az egyházon belüli szabadság problémái, ugyanakkor világosan megfogalmazódtak a problémák. Számunkra jelentős, hogy idehaza világiakat is igénybe vettek püspökök ún. szakértőként. Nagyon kiemelnénk azt a gondolatot, hogy az elmúlt időszakban valóban tehetetlenségre szocializáltak bennünket.

5. Munkacsoport:

Az egyházban való munkánál a hozzáértés, a professzionalizmus várható el az amatőrség helyett. A pénzügyek intézésével kapcsolatban érdekes információ, hogy Erdélyben régtől fogva létezett az ún. státusz, egy bizottság, intézmény, amelyik kétharmad részben világiakból, egyharmad részben papokból állt. Ez intézte a püspökségek anyagi ügyeit, sőt még alája tartozott a püspökök jelölése is. Ezt aztán a II. világháború után Márton Áron püspök politikai okokból feloszlatta. Gondoskodni kellene arról, hogy az Egyházközségi Tanácsot erősítsék meg különböző bizottságokkal és felelősökkel. Egyik a katekézissel, másik a liturgiával, a harmadik szociális segítésekkel, a negyedik az mások befogadásával foglalkozzék.

6. Munkacsoport

A vita akörül gyűrűzött, hogy minek kell olyan nagy jelentőséget tulajdonítani annak, hogy a rádióban és a televízióban minél nagyobb műsoridőt kapjon az egyházi adás. A minőségre kell fordítani a figyelmet: inkább kevesebbet, de jobbat.

Hiányérzetet keltett az, hogy a "keresztények és a szabadság" című kongresszus során egyáltalán nem került szóba a század közepe után kibontakozó katolikus teológiának egy rendkívül erős irányzata, a felszabadítási teológia.

7. Munkacsoport

A Pax Romana kongreszusok a külföldön élő magyaroknak egyfajta baráti találkozója volt, laza légkörben. Itt most az derült ki, hogy bizony drákói fegyelemmel, néhány szemináriumvezető buzgalmával, hallatlan hajtással mennek a dolgok. Hát ezt akartuk? Ezt akartátok? – kérdeztük. És nem hangzott el tiltakozás az ellen, hogy a kongreszusaink kemény munkaértekezletté váljanak. Ha tényleg tenni akarunk valamit hazai-külföldi öszefogással egyházunkért, akkor ezt a kemény munkát vállalnunk kell.

8. Munkacsoport

Mit kaptunk a Pax Romana-kongreszustól? Egy: erőt az egyházunk és önmagunk megtéréséhez, készséget és reményt a megváltozásra. Kettő: örömet az őszinte és testvéri hangvételért, valamint a kongreszus családias hangulatáért.

9. Munkacsoport

Nagyon könnyű a feladatom, mert nagyon aktív csoportban dolgozhattam. Igazán nem mondhatom, hogy nem alakult ki bármelyik kérdésben élményben gazdag, színes vita. Biztosan elősegítette az, hogy szerencsés módon más egyház tagjai is részt vettek a csoportomban, azonkívül a nyugati magyarság is arányosan képviselve volt, sajnos a határainkon túl élő magyarok közül nem voltak csoporttársaink. Csoportunk igen aktív, komoly vitáját nehezítette, hogy bizonyos fogalmakban egy hét után sem jutottunk egyetértésre. Tudatosan nem foglalkoztunk pártpolitikával. Általános tapasztalatunk volt a heti munka során, hogy a krisztushívőknek, mindennapi életpéldájukkal, életvitelükkel, környezetükben, családjukban kell az egyházi hierarchia segítségével tanúságot tenniük.

Nagyon fontosnak tartjuk, hogy ne maradjunk meg az elit szintjén. Ezt kritikának is fel lehet fogni. Jó lenne a szakmunkások, munkások, az elesettek kérdésével, problémáival is foglalkozni, hiszen a társadalom és a keresztények döntő részét is ezek az osztályok, rétegek, társadalmi kategóriák alkotják.

ISTEN IGÉJE

JÉZUS FELTÁMADÁSA ÉS A MI LELKI FELSZABADULÁSUNK

Kongresszusunk témája a keresztény ember viszonya a szabadsághoz. Ám hiányos volna e viszony merőben történeti vagy bölcseleti elemzése, ha nem törődnénk az emberi szabadság lelki vonatkozásával. A *teljes* szabadságra ugyanis keresztény meggyőződés szerint csakis Isten kegyelme vezetheti az embert, s ezt a kegyelmet Isten Jézus személyében, élete példájával és tanításával, kereszthalálával és feltámadásával ajándékozta nekünk. A húsvét nemcsak a keresztre feszített Jézus feltámadásának az ünnepe, hanem a mi felszabadulásunké is, mert az ő feltámadásának kegyelmi erejével mi is szabadok lehetünk mindattól, ami távol tart Istentől és elidegenít embertársunktól. Soha jobbkor nem elmélkedhetnénk a keresztény ember lelki szabadságáról, mint éppen húsvétkor, mert aki hittel magáévá teszi Jézus halálának és feltámadásának misztériumát, az felszabadul Isten és ember szeretetére. Jézus azért halt meg a keresztfán, hogy szerető odaadásával bocsánatot szerezzen a szeretet hiányában élő bűnös embernek, feltámadásával pedig új életre keltse: Isten és ember szeretetének üdvözítő útjára vezesse. Ez a lelki felszabadítás a húsvét evangéliumi értelme és célja.

Éppen ezért emberi szabadságunk nem juthat el arra a teljességre, amire Isten szánta, ha Jézus által nem engesztelődik ki Istennel és embertársával. Az Apostol helyesen értelmezi a húsvéti misztériumot, amikor a második korintusi levélben arról beszél, hogy Isten Jézus kereszthalála árán kiengesztelte magával a világot és az egyházra bízta a kiengesztelés igéjét. (5,19). Jézus hűséges volt mennyei Atyjához mindhalálig. Az ő szerető odaadása által Isten új és örök szövetséget kötött tékozló fiaival és az egyházban megnyitotta nekünk a bűnbánat, a megtérés és megigazulás, a lelki felszabadulás és üdvözülés útját.

Erre a szabadságra vagyunk hivatva, hirdeti az Apostol, de tüstént hozzáfűzi: "csak vissza ne éljetek a szabadsággal, inkább szeretettel szolgáljátok egymást" (Galata levél 4,13). Szabadságunk ugyanis nem önmagáért van, hanem azért, hogy önként oda tudjuk adni magunkat Istennek és szeretetétől indítva szolgálni tudjuk embertársunkat. Jézus az igazán szabad ember, aki teljesen Istennek él, s ezért egészen az emberért tud élni. Ő a "másokért élő ember", aki nem azért jött, "hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és váltságul adja életét sokakért" (Mt 20,28). Ez a kettős szeretet az ő életének igazsága, s ez a létét meghatározó egzisztenciális igazság az, ami szabaddá teszi. És az igazság, amiben Lelke által részesülünk, tesz minket is szabaddá (Jn 8,32). "Ahol az Úr lelke, ott a szabadság" (2Kor 3,17). Ha Jézus Lelke éltet, akkor úgy élünk és teszünk, "mint akik a szabadság törvényének – a szeretet kettős parancsának – felelősek" (Jak 2,8–12).

A lelki felszabadulásnak, a teljes emberi szabadság kegyelmének erről a húsvéti örömhíréről elmélkedtünk a *Veni Sancte* és a *Te Deum* eukarisztikus ünnepén, a homíliák, valamint reggelenként a bibliai gondolatok nyomán.

BÉKÉS GELLÉRT

A Veni Sancte homíliája

"Az igazság szabaddá tesz titeket"
(Jn 8,32)

"A keresztények és a szabadság" témáját célul tűző konferencia kezdetén Isten áldását kérjük a munkára és útbaigazítását várjuk, hogy eligazodjunk szabadságra éhes világunkban. Kérésünket az Eukarisztiában velünk imádkozó Jézus nevében mondjuk. Eligazításul a jeruzsálemi templomban tanító Jézus szavai szolgáljanak.

Jézus a sátoros ünnepre ment Jeruzsálembe. Ott mondta az irányában egyre ellenségesebb hallgatóinak: "Ha kitartotok tanításomban, valóban tanítványaim lesztek, megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá tesz titeket." – Mit jelent ez az akkor is magyarázatra szoruló megállapítás, amely a sugalmazott evangélium révén az idők végezetéig hozzánk is szól.

Azok, akik ki akarnak tartani Jézus tanításában, az ő tanítványai, akiket kicsivel később Antiochiában kezdtek elnevezni Krisztusról keresztényeknek. Ma tehát mi vagyunk mindnyájan, akik vállaljuk a keresztény nevet, akik minden külső zavaró tényező ellenére szeretnénk megmaradni Jézus tanítása mellett. Mi mindnyájan, akik az esetleg a bennünk is található bizonytalanságok ellenére nem mondunk le arról, hogy Krisztus szava adjon irányt gondolatainknak, tetteinknek.

Jézus ezeknek a tanításában kitartó keresztényeknek ígérte meg, hogy megismerik az igazságot. Kérdezhetjük: vajon az igazságnak, melyik értelmére vonatkozik a szabadító ígéret?

Az igazság lehet morális igazság, az igazmondás igazsága. Ott van jelen, ahol az igen igent, a nem nemet jelent. Enélkül még a családi élet is összeomlik. Ez minden emberi közösség alapja. – Jézus Krisztus igazmondásáért halt meg. Itt azonban többről van szó.

Az igazság lehet logikai igazság, az ismeret igazsága. Ez már nem csak a hazugságot zárja ki, de a tévedést is. Sajnos ezzel még a legjobb emberi tudás sem rendelkezik. Tudományaink történetét úgy is meg lehet írni, mint a tévedések történetét. Jézus Krisztus tanításában Isten mindentudása zárta ki a tévedést. Ő ha mondta: megbocsáthatta a bűnt és meggyógyította a bénát.

Végül igazság a metafizikai igazság, ami magát a valóságot teszi igazzá. (A valódi arany nem azért arany, mert mondják róla, nem is azért, mert igazat mondanak róla, hanem azért, mert magában hordja az arany meghatározó sajátságait.) Jézus Krisztusban az embert teremtő Isten vette magára az emberséget. Ezért Jézus Krisztusnál igazabb ember nincs, nem is lehet. Jézus Krisztus, azoknak, akik hallgatnak tanítására, ezt az igazságot ismerhetik meg. A megváltás lehetővé teszi, hogy minden ember ilyen igazzá váljék, megigazuljon. Mi ugyanis nem keresztény eszméket hirdetünk, nem törvényekre építjük az életet, hanem Jézus Krisztussal élünk. Törekszünk arra, hogy ő igazán éljen bennünk, és mi Isten gyermekei legyünk.

Ez az igazság teszi szabaddá az embert. Itt is látni kell, hogy a szabadságnak két értelme van. A szabadság egyrészt képesség. A tapasztalati világban az ember egyik kizárólagos képessége. Szemben áll a determináltsággal. A szabad ember sorsának kovácsa és ura élete alakításának. De nem erről beszél Jézus a mai evangéliumban, mert a hazug ember is ura tetteinek és a tévedőtől sem veszi el senki szabadságát. A szabadság azonban állapot is, éspedig a rabsággal szemben álló állapot. Így értették hallgatói is. Mi soha senkinek nem szolgáltunk – mondták. Így értette Jézus is: Aki bűnt követ el, az szolgája a bűnnek.

Jézus szavai tehát azt jelentik, hogy aki kitart Jézus tanításában, az megismeri, magáévá teszi az igazságot, birtokolhatja az igazi emberséget. Teszi ezt Jézushoz ragaszkodó, a megváltásából megigazuló életével. Így Jézus minden igazi humanizmus alapja, mely megment attól, hogy tudva vagy tudatlanul ellenségeié legyünk Istennek, embernek, világunknak.

Jézus Krisztusban Isten Fia lett igaz emberré és megigazulttá tevő Megváltóvá. Ő ment meg az élet elrontásának szorongásától, a bűn rabságától, a kárhozattól való félelemtől. Ő ajándékoz meg Isten fiainak szabadságával. Ő tesz felnőtté, hogy saját felelősséggel vállaljuk azt az igazi emberséget, amely nem fél már attól, hogy hiába született, kár volt élnie, aki el meri veszíteni életét a többi emberért, mint Jézus Krisztus a világban vándorlásunk társává lett isteni igazság. Isten adta, Fiában, hogy vele és benne élve Isten gyermekeiként éljünk, Isten gyermekeinek szabadságában, amelyet az ő lelke éltet.

Vannak ennek az igazságból szabaddá lett életnek tulajdonságai. Isten szabadságban élő fiai, akik igazságban élnek, úgy látszik Isten nagy népében, mindig kisded nyáj és mustármag voltak, lesznek. (Krisztus útja nehéz, kálváriás út. Nem elit járja, hanem az alázatos.) Ők azonban kicsiségükben is a világ világossága, amely másokat eligazít. Ők a föld sója, amely másokat is megóv a romlástól. Ők a kovász, amely jóízűvé teszi a világot. Nem félnek az élettől sem, a haláltól sem, mert életüket Krisztus igaz tettei igazolják, haláluk pedig hazatérés az atyai házba. – Tartozom-e hozzájuk? Amen.

SEREGÉLY ISTVÁN
egri érsek

Bibliai elmélkedések

1.

"Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság"
(2Kor 3,17)

Húsvét a keresztre feszített Jézus feltámadásának az ünnepe, de ugyanakkor a mi lelki felszabadulásunké is, mert az ő húsvéti misztériumának kegyelmi hatása nemcsak az, hogy a hívő embert megigazulttá teszi és tovább vezeti az örök üdvösség útján. Ez a kegyelem a földi életünkre is hatással van, mert szabaddá tesz minket attól, ami távol tart minket Istentől és elidegenít embertársunktól: felszabadít bűnös önteltségünk és önző érdekeink rabságából, és szabaddá tesz Isten és ember nagylelkű szeretetére.

Ez a keresztény szabadság nyilvánvalóan feltételezi az értelmes természetünkből eredő szabad választás lehetőségét. Képesek vagyunk felismerni, ami adott életkörülményeink között hasznos és jó, ami értéket jelent számunkra, s általában szabad döntésünktől függ, hogy választjuk-e vagy sem a felismert értéket. S mivel többnyire egymástól különböző, sőt ellentétes értékeket ismerhetünk fel egyszerre, az is szabad elhatározásunktól függ, hogy az egyiket vagy a másikat választjuk-e. Ám minden szabad választásnak erkölcsi vonatkozása is van: kérdés, hogy ami adott körülmények közt hasznosnak és jónak tűnik szemünkben, az az erkölcsi értékrendben is hasznos-e és jó, vagyis hiteles erkölcsi érték. A Teremtő ezt a tízparancsban kinyilatkoztatott erkölcsi értékrendet, az erkölcsi törvény követelményeit – az Apostol tanítása szerint (Róm 2,14–15) – lelkiismeretünkbe írta. Minden ember képes felismerni ezeket a követelményeket, s ezért Isten színe előtt felelős is szabad döntéseiért.

Nos, éppen ezen a ponton jelentkezik az az általános emberi tapasztalat, amit erkölcsi tudatunkban bizonyos belső meghasonlottság formájában ismerünk föl. Az Apostol ezt így fogalmazza meg a Római levélben:

> "Bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok kész. A belső ember szerint örömömet találom Isten törvényében, de más törvényt tapasztalok tagjaimban: ez küzd értelmem törvénye ellen és a bűn törvényének rabjává tesz, amely tagjaimban van" (7,21–23).

Ez az ellentétes kettősség a belső és a külső ember közt, a lelkiismeret és az ösztönös igények, a felelősség érzése és az önző törekvések közt nemcsak egyéni életünkben, hanem meghasonlottságunk következtében társadalmi síkon is jelentkezik. Az ember, mint a múltban, mai életkörülményei közt képes felismerni a tízparancsból eredő kötelességeit. Jól tudja, hogy a társadalmi életben is tiszteletben kell tartania embertársainak jogait, felelősséget kell vállalnia közéleti tetteiért, küzdenie kell a társadalom megbékéléséért és a javak igazságos elosztásáért, munkálnia kell a közösség javát és anépek közti békét. S ezt még akkor is meg kell tennie,

ha egyéni vagy csoportérdekei az ellenkezőt kívánnák. Ennek ellenére ösztönös indítást érez arra, hogy elhallgattassa lelkiismerete szavát. Ebből a meghasonlottságból ered egyéni és társadalmi síkon egyaránt az, amit a Biblia "a világ bűnének" nevez. Én szerencsétlen ember! – kiált fel az Apostol. – Ki szabadít meg e halált hozó testtől?", az ösztönös és önző emberi törekvésektől? (uo. 7,24). Válasza csak a halál szava lehet, mert Jézus húsvéti bűnbocsánatával megteremti bennünk az erkölcsi szabadság lelki feltételeit.

Igen, erkölcsi meghasonlottságunknak ez a megtapasztalása ébreszt bennünket annak tudatára, hogy emberi szabadságunk megváltásra, felszabadításra szorul. Jézus az igazán szabad ember, az ő "igazságát", az ő szeretetét Isten és ember iránt kell hittel magunkévá tennünk, hogy létünk gyökerében, igazán és teljesen szabadok lehessünk (Jn 8,32). Ezt fogalmazta meg Jézus a szeretet kettős főparancsában: aki ezt követi, az az erkölcsi értékek Isten adta rendjében él és megvalósítja a tízparancsot, hiszen Isten törvényének tökéletes teljesítése a szeretet (Római levél 13,10). Erre indít és erre ad erőt Jézus Lelke. S mivel az igazi szeretet felelősség vállalása magamért és a rám bízottakért, a szeretetnek ez a jézusi szabadsága felelős szabadság. Ezért mondhatjuk, hogy a szabadság felelős szeretete a szeretet felelős szabadsága. "Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság" – akit ez a Lélek éltet, az a szeretet felelős szabadságában él.

BÉKÉS GELLÉRT

2.

"A bűntől megszabadulva
az igaz élet szolgái lettetek"
(Róm 6,18)

Minden evangélikus teológusnak öröm, ha a Római levélből kap textust, amiről hirdetheti az igét. A mi egyházunk életében köztudottan nagy szerepet játszott a Római levél. Luther Márton ennek kapcsán ismerte fel a tiszta evangéliumot, ahogy írta: "az egyház legdrágább kincsét" (95 tétel, 62. tétele). Ő is megtapasztalta, hogy Isten ereje az minden hívőnek üdvösségére, ahogy Pál apostol is írta, elsőként zsidónak, de görögnek is, mert a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne, hitből hitbe, ahogyan meg van írva: az igaz ember hitből él. Ez utóbbi ószövetségi idézet többféle fordításban is ismerős (Habakuk 2,4 verse). Luther előszót írt a Római levélhez. Sokat jelentő szavak ezek egyházunkban, mert benne *a hit lutheri meghatározásával találkozunk:* "a hit valami eleven, tevékeny, hatalmas dolog, szüntelenül cselekszi a jót, nem is kérdezi, máris megcselekedte".

Nem beszélhetek itt arról a teológiai érdekességről részletesen, mit jelentett a levél például Szent Ágostonnak a *tolle lege* felszólítás után, és mit jelenthetett a 20. században az ún. újreformátori teológia kialakításá-

ban: Karl Barth a húszas évek elején a Római levélhez írt kommentárjában, amikor felfedezte, hogy nem tud beszélni Istenről és mégis állandóan Róla kell beszélnie lelkészként és teológusként. Azt is megemlíthetném, hogy több protestáns teológus érezte úgy, van mondanivalója ennek kapcsán – Anders Nygren, Paul Althaus, Emil Brunner stb. –, magyar protestáns teológusok is: Karner Károly, Mátyás Ernő stb. Megköszönöm, hogy ma reggel én is a Római levél alapján szólhatok ebben a grémiumban.

A mi szűkebb témánk a 6. fejezetből való, ahol a keresztség által nyert új élet elkötelezéséről van szó. Mi, akik meghaltunk a bűnnek, megszabadultunk a bűntől, nem vagyunk már többé arra kötelezve, hogy a bűnnek szolgáljunk. Sem a bűn, sem a halál már többé rajtunk nem uralkodik. Aki így él, Istennek él. A kegyelem állapotába kerültünk, többé már nem a bűnnek, hanem Jézus Krisztus igazságának szolgálunk. Már szabadok vagyunk erre a szolgálatra, tagjaink már nincsenek a bűn rabságában, sem a bűn, sem a törvény nem uralkodik rajtunk, hanem a kegyelem uralma alá kerültünk. *Jézus Krisztus valóban megszabadított.* Ez a keresztény ember csodálatos, a 20. században is átélhető szabadsága. – Luther zseniális kis iratában: "A keresztény ember szabadságá"-ban ezt a kettős tételt állítja fel: *a keresztény ember mindenkinek szabad ura a hit által, ugyanakkor mindenkinek szolgája a szeretet által.* Nem azért idézem reformátorunkat, hogy lutheránussá tegyek bárkit, hanem azért, hogy Christianusként erősítsen valamennyiünket. Luther 1983 óta a Római Egyházban is elismert bizonyságtevője Jézus Krisztusnak. (1. LVSZ–Vatikán Közös Nyilatkozat a reformátor 500. születési jubileuma alkalmából).

> A pontos szöveg új fordításban így hangzik: "Hogy megkönnyítsem az utat az egyszerű emberek számára, ezt a két tételt bocsátom előre a lélek szabadságáról és szolgaságáról:
> – *a keresztény ember szabad ura mindennek és nincs alávetve senkinek;*
> – *a keresztény ember készséges szolgája mindennek és alá van vetve mindenkinek.*
>
> Ezek a tételek látszólag ellenkeznek egymással, ha azonban kitűnik róluk, hogy összeillenek, akkor kitűnően igazolják tanításunkat. Mindkét tétel magától Pál apostoltól származik, aki ezt mondja (1Kor 9,19): »Ámbár szabad vagyok, mindenek szolgájává tettem magamat«, valamint Róm 13,8-ban: »senkinek semmivel ne tartozzatok, csak azzal, hogy egymást szeretitek.«. Mert a szeretet természeténél fogva készséges és engedelmes az iránt, akit szeret, így Krisztus is ámbár mindeneknek Ura, mégis asszonytól született, törvény alá vettetett, egyszerre szabad és szolga, egyszerre van Isten képében és a szolga képében."

Luther e szava is hívő bizonyságtétel arról, hogy ha megtértünk és Isten felé fordultunk, mivel Isten megragadott minket, akkor *Isten még egyszer megfordít: embertársaink felé,* hogy embertársaink javáért és üdvéért élve Néki szolgáljunk. Megfordítja az ember szemléletét és megtéríti mindenestül: önmagától embertársa felé. Hogy többé már ne azt nézze, amit nem tehet, ti., hogy feltornázza magát Istenhez, hogy adjon annak valamit,

akié minden, hanem azt teszi, amit tehet és tennie kell embertársaiért. Istent soha senki nem látta, de a másik embert naponta láthatja. Mindez nem speciális reformátori tanítás, hanem *biblikus, közös keresztény kincs.* Hiszen Jézus maga is azt mondja: aki bűnt cselekszik, szolgája a bűnnek, vagyis nem szabad ember, másfelől azt, hogy akit a Fiú megszabadít, valósággal szabad az" (Jn 8,35–36). A farizeusokkal történt nagy vitabeszédben kijelentésének mindkét része olyan felháborodást váltott ki a hallgatókban, hogy köveket ragadtak és meg akarták ölni Őt.

> *A szabadság és szolgaság ellentéte* újra meg újra előkerül Pál apostolnál is, nemcsak a Római levélben, a Galatákhoz írt levélben is (Gal 5,13): "Testvéreim, Ti szabadságra vagytok elhíva, csak vissza ne éljetek a szabadsággal, hanem szeretettel szolgáljátok egymást."

Jó tudatosítani magunkban, hogy ez a fajta szabadság, amiről az Újszövetség beszél, *nem azonos a francia forradalom, vagy a felvilágosodás szabadságfogalmával,* a *liberté* – az más. A *human rights* szabadságeszménye is más. Nem becsülöm le az említetteket, de megemlítem, hogy *itt más dimenzióról van szó.* Jó tudatosítani azt is, hogy Jézus Krisztus előbb szól tökéletes szabadságról, mint az említett mozgalmak, vagy az azokat megelőző filozófiai rendszerek, vagy az általános közvélemény, amely azt hiszi, hogy az egyén joga, a felvilágosult ember öröksége és tulajdonsága, hogy még Istentől is szabaddá teszi magát; úgy élhet, hogy Vele nem kell számolnia (*et si Deus non daretur* – írja Hugo Grotius 1606-ban és ezt nemcsak a jogalkotásra értette az európai ember). Hányszor hallottam ugyanezt marxista időkben is: a szocialista ember végre megszabadult minden kötöttségtől, béklyótól, a vallás vagy babona rabságából, ezért szabad, autonóm ember. Legfeljebb a társadalomhoz kötött, a kollektívum adja meg törvényeit, de végre megszabadult a vallás bilincseiből. Ilyen szellemi-lelki felszabadulás hirdetői magas egyetemi és vulgáris szinten egyaránt hallatták szavukat az elmúlt évtizedek Magyarországában.

A szabadításhoz, szabadsághoz tartozik az is, hogy ez a Jézus nyújtotta szabadság nem is ideológiai rendszerektől, esetleg világnézetektől való szabadságot jelent, problémákból való megszabadulást, hanem *bűntől való megszabadulást.* A híres református magyar igehirdető, Ravasz László írja könyve elején mottóként: "Az Ember Fia nem azért jött, hogy problémákat oldjon meg, hanem azért, hogy bűnök bilincsét törje szét." *Nagy különbség!* Értelmiségi gyülekezetben szolgáltam 35 évig, ahol híveink jó része abban a téveszmében élt, hogy csak problémáik vannak és ezeket van hivatva Isten vagy a kereszténység megoldani. Pedig az értelmiséginek: orvosnak, egyetemi tanárnak, ügyvédnek éppúgy bűnei is vannak, mint az egyszerű embernek, sőt evangélikus felfogás szerint egyes számban: *bűne* van elsősorban. *Ez nem morális kategória, hanem teológiai,* ami azt jelenti, hogy elsősorban Isten ellen vétkezik az ember, vagy aho-

gyan a Confessio Augustana hitvallási iratunk mondja: az a bűn, hogy Isten félelme és szeretete nélkül születünk. A *bűn hitetlenség,* Jézus búcsúbeszéde szerint: "Az a bűn, hogy nem hisznek énbennem" – így olvassuk, amikor a Szentlelket igérte, aki elvezet majd a teljes igazságra: "amikor eljön, leleplezi a világ előtt, hogy mi a bűn, mi az igazság és mi az ítélet. Az a bűn, hogy nem hisznek bennem, az az igazság, hogy az Atyához megyek, az az ítélet, hogy e világ fejedelme ítéltetett meg". A bűn tehát a hitetlenség. A bűn ellentéte nem a bűntelenség, hanem a hit. Ami hitből nincs, bűn az – olvassuk Pál apostolnál is. Amikor tehát Jézus megszabadít a bűntől, akkor a hitetlenség állapotából szabadít meg. Ez a tökéletes szabadság.

Micsoda jóízű szó a szánkban az utóbbi esztendőkben: *szabadság!* Micsoda jó csengésű, micsoda örömet szerző kifejezésként halljuk: szabadság. Nekünk kereszténynek ezt a jó ízű, jó csengésű szót még szebbé, még tartalmasabbá lehet és kell tennünk, ahogyan a Római Katolikus Püspöki Szinódus tavaly kifejezte:

> "A dolgok ilyetén állásánál az Egyház sürgető feladata az evangélium felszabadító üzenetét újra meghirdetni az európaiaknak" – köztük természetesen a magyaroknak is.

Vannak ma társadalmunkban a médiák szószólói, vagy egyes pártok hangadói között olyanok, akik nem átallják nyíltan kifejezésre juttatni, hogy éppen *a szabadságot féltik az egyháztól,* pontosabban a kereszténységtől, s nem akarják a vallás rabigájába hajtani ismét fejüket. Vannak jóhiszeműek, akik csupán egyfajta keresztény ideológiai kényszertől féltik a nehezen megszerzett szabadságot, de vannak olyanok is, akik el sem tudják képzelni azt, hogy a kereszténység nem erőszakot, agressziót, lelki terrort, lelkiismereti gúzsbakötést, elnyomást jelent, hanem *teljes szabadságot.* Ugyan miként képviseltük Jézus Krisztus ügyét, magát a kereszténységet, ha ez a benyomás alakult ki rólunk? Micsoda történelmi örökséggel kell számolnunk, ha ez a kereszténységről alkotott közvélemény? Ne gondolják, hogy most harci állapotot képviselek, nem is gúnyolódom e tudatlanság felett, csupán *önvizsgálatot* tartok, nem is egy felekezet, hanem az egész magyar kereszténység nevében. Ne féljünk tartani önvizsgálatot, és ne csupán keresztény álláspontunkat képviseljük vagy elveinket a keresztény tanításról a szabadsággal kapcsolatban, hanem hirdessük és tudatosítsuk az evangéliumot, amely az ember – az egyén és a közösség – valóban teljes szabadságát ajándékozhatja. És *itt ma nem érzek különbséget római katolikus és protestáns feladat között.* Semmiképpen sem szabad félnünk a szabadság szótól és a szabadság életformájától, mert ez éppen nem idegen az evangéliumtól, sőt abban gyökerezik és abból forrásozik. *A szeretetben nincsen félelem* (1Jn 4), a Krisztus iránti szeretet és elsősorban Krisztus szeretete irántunk kiűz minden félelmet, még a szabadság esetleges veszélyeitől való félelmet is (pl. zűrzavar, szabadosság, rendetlenség, tekintélytisztelet megcsorbulása, engedetlenség elburjánzása stb., ilyeneket szoktak emlegetni az egyházban). Sőt! *Krisztus evangéliuma megajándékoz az*

igazi szabadsággal a bűntől való szabadulással. Isten gyermekeinek tökéletes szabadságára hív. Valósággal szabadok lehetünk. Életünk csak egyetlen ponthoz kötött: Krisztushoz, szabadítónkhoz, Hozzá, aki bűnbocsánatot hoz, a Bárányhoz, aki a világ bűnét hordozza.

Ez a mi témánk egyik fele. Mondanivalóm, ha rövidebb is, de *nélkülözhetetlen másik fele sem hanyagolható el* a mai Magyarországon sem: *az igaz élet szolgái lettünk,* hangzik a Római levél 6,18. vers második része. Így igaz! Mi Isten szolgálatát a másik emberben és embernél tudjuk igazán bemutatni. Az említett lutheri tétel második fele is ugyanez: az igaz élet szolgái lettünk, mai protestáns fordítás szerint: *az igazság szolgái* lettünk. Ez a gyümölcs, a szent élet, ahogyan később ugyanebben a fejezetben olvassuk. A szabadság Lelke, az Úr Lelke erre indít. "Akit a Fiú megszabadított, az már nem él többé önmagának, hanem a másik embernek él." A modell megvalósult: Ő a *man for others.* Meghálálni Istennek úgysem tudja az ember, amit tett vele. De emberek között meg tudja mutatni háláját. Továbbá: sok tartozását engedte el az Úr, így ő is arra kötelezett, hogy mások tartozását elengedje, különben gonosz és hamis szolga, ítéletre méltó ember lesz. Emberek között csak egy törvény érvényes, a szeretet törvénye. Ez a szabadság tökéletes törvénye, ahogy Jakab levelében olvassuk. Semmi mással nem tartozunk a másik embernek, csak azzal, hogy szeretjük, így töltjük be a szeretet törvényét, erről olvasunk ugyanebben a páli levélben néhány fejezettel később (13,8 skk.): "Senkinek se tartozzatok semmivel, csak azzal, hogy egymást szeressétek, mert aki a másikat szereti, betöltötte a törvényt. A szeretet nem tesz rosszat a másikkal, a szeretet tehát a törvény betöltése." Ez az, amit Jézus Krisztus is *új parancsolatként* adott tanítványainak, ami *új minden máshoz képest,* és *új mindennap,* hiszen az egyik nap szeretete már nem elég a másikra. Szükséges, hogy a krisztusi tanítvány "napiparancsba" kapja a szeretetet. (Jn 13,34–35; 1Kor 13., mindkét szakasz napi katekizmusunk lehet.)

Nagyon *aktuális mai igénk Magyarországon,* a felolvasott szentírásbeli vers második fele is, az egoizmus, a mindent megkívánó és mindent önzően megszerezni akaró "új" világunkban is! Mi ennek a valóban új jézusi igazságnak szolgáivá lehetünk. A jézusi szeretet nagyobb, leleményesebb és maradandóbb mindennél. Nélküle új társadalmat építeni éppen úgy nem lehet, mint *nevelni* a következő nemzedéket. Szeretet nélkül az egyházon belül kibírható módon élni éppen úgy nem lehetséges, mint misszíót, evangelizációt végezni, reevangelizációt kezdeni, programozni és végrehajtani. A *szeress és tégy, ahogy akarsz* Szent Ágoston-i elv ma is időszerű ebben a huszadik századi világban. Ez az egyetlen keresztény egyenruhánk, uniformisunk, amiről ránk lehet ismerni. Ma újra divat jelvények hordása. De semmiféle jelvény, egyenruha, zászló, szimbólum nem határozhatja meg, ki a keresztény, a krisztusi tanítvány. Ezt nem én találom ki, ezt Ő mondja: "erről ismeri meg mindenki, hogy ti az én tanítványaim vagytok, ha egymást szeretni fogjátok". Ebben a pluriform világban, ebben a sokarcú és sokharcú társadalomban az egyetlen reálpolitika a

szeretet, amely komprehenzív módon átölel sokféle irányzatot, képes közösségbe vonni más gondolkozásúakat is. Ma találóan szoktuk mondani határainkon túl és belül élő magyarokról, hogy nem a tbc a mai *morbus hungaricus,* hanem a széthúzás, egymás lehetetlenítése, dezavuálása, pitiáner harcok sokasága. . . *Ez ellen a morbus hungaricus ellen* azonban *már Valaki feltalálta a biztos gyógyszert,* aki megszabadít a hitetlenségünktől, mint alapbűnünktől, az képes megszabadítani szeretetlenségünktől, mint alapbajunktól is. Pozitívan fogalmazva: az képesít a szeretetre, erre az igazi nóvumra.

Új Európa, Új Magyarország, új egyházi élet nem képzelhető el az új parancsolat komolyan vétele nélkül! Krisztus, aki azért jött, hogy szolgáljon másoknak, mindenkinek, aki életét adta barátaiért, bemutatta, mit jelent az igaz élet szolgájává lenni. Ettől a szolgaságtól sohase féljünk! Az a nép, amely Adyt is adta, a kesergő, szókimondó Adyt, aki keserűségében így fogalmazott: "minden igának barma voltunk", az a nép most értse jól, hogy ez a szolgaság a legszentebb szabadság, a krisztusi életstílus.

HAFENSCHER KÁROLY
evangélikus teológus

3.

"A fogadott fiúság lelkét kaptátok, melyben azt kiáltjuk: Abba, Atya!"
(Róm 8,15)

"Gyújtsd föl szívünkben emberszerető Urunk, istenséged ismeretének tiszta világosságát, hogy minden rossz kívánságot legyőzvén lelki életet éljünk, mindent tetszésed szerint gondolva és cselekedve. Mert Te vagy lelkünk és testünk megvilágítója, Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdet nélküli Atyáddal, legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor örökkön-örökké. Ámen."

Ezen a szép, napfényes, tavaszi reggelen, húsvét ötödik napján, vagy ahogyan mi, görög katolikusok mondjuk: "fényes hét" csütörtökén hadd köszöntselek benneteket a mi húsvéti köszöntésünkkel, amelyik így szól: Feltámadt Krisztus! – Valóban feltámadt!

Tegnap Hafenscher Károly barátom és kedves kollégám azon örvendezett, hogy ő éppen a számára annyira kedves Római levélből kapott egy textust, melynek kifejtése és átmeditálása az ő feladata volt, most én is azon örvendezem, hogy szintén a Római levélből kaptam egy csodálatosan szép szeletet, morzsát, amely a Szent Pál-i teológiának, vagy ha szabad ezt mondanom, Szent Pál evangéliumának a legközepét, a szívét jelenti. Ez az ige így hangzik: "A fogadott fiúság lelkét kaptátok, melyben azt kiáltjuk: Abba, Atya!" (8,15).

Nem akarom Ádámnál-Évánál kezdeni az elmélkedést, de úgy érzem, hogy ezzel a vallástörténeti ősjelenséggel, az Atya-Isten fogalmával kell egy keveset foglalkoznunk. Nincs olyan ókori pogány vallás, hit, amelynek himnuszaiban, verseiben, imádságaiban meg ne találnánk az Istennek, mint atyának a képét. Számtalan ékiratos agyagtábla és egyéb felirat került elő, melyek mind arról tanúskodnak, hogy az emberek lelkében ősidőktől fogva ott élt a meggyőződés: az Isten a mi Atyánk. Csak egy példát hozzak fel: Gudea király így imádkozik a helyi istenhez:

"Nekem nincs anyám, Te vagy az én anyám,
nekem nincs apám, te vagy az én apám,
Te fogantál engem szívedben,
Te nemzettél templomodban."

A korabeli "udvari teológia" természetesen azon fáradozott, hogy a király isteni leszármazását bizonyítsa, de emellett az egyes embernek is atyja az Isten. Egyiptomban Amon-Re a mindenek atyja, Zeusz "az istenek és emberek atyja". Szent Pál is így idézi Kleantheszt, az ókori költőt: "Az ő fiai vagyunk" (ApCsel 17,28). Az Ószövetségben kezdetben az "Isten fia" kifejezést az angyalokra értették (MTörv 32,8). Majd Izrael népére és a királyra is, természetesen a pogány népek istenítése nélkül. A "Jahve fia" később messiási címmé válik (Zsolt 2,7).

Az Újszövetség "Isten-Atya" fogalmával most csak az idézett Szent Pál-i ige alapján foglalkozunk. Külön kellene a szinoptikusok, és külön János evangéliumának idevonatkozó tanításával foglalkozni, de erre most nincs idő.

Pál apostol is kétféle atyaságról beszél: a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyja, és a mi Atyánk. Ez a szóösszetétel: "Abba-Atya" tudomásom szerint háromszor fordul elő az Újszövetségben: Márk evangéliumában a nagycsütörtöki jelenet: "Abba, Atyám!... Vedd el tőlem ezt a kelyhet..." (14,36) és Pál apostolnál két helyen szerepel ez a megszólítás: a Galata levélben és az idézett Római levélben. Ahogy az előbb említettem, a Szent Pál-i evangéliumnak a szíve ez az Abba-Atya gondolat, vagy nem is gondolat, hanem tény. Már a legelső levelekből kitűnik, hogy a hívők valami egészen új kapcsolatban vannak az Istennel. Mindkét Thesszaloniki levél kezdete: "Pál, Szilvánusz és Timóteus a thesszalonikaiak egyházának, amely az Atyaistenben és Urunkban, Jézus Krisztusban áll fenn. Kegyelem nektek és békesség." És az összes többi levél kezdete: "Kegyelem és békesség nektek Atyánktól, az Istentől, és Urunktól, Jézus Krisztustól". Kegyelem és békesség Atyánktól – nem is tudnánk rövidebben összefoglalni az üdvösséget, melyet Jézus Krisztus hozott nekünk.

A mi fordításunk a szöveget így adja vissza: "általa szólítjuk: Abba, Atya". Egy kicsit vérszegénynek érzem ezt a kifejezést: "szólítjuk". A régebbi fordításokban ez van: "kiáltjuk". Ez egy olyan kiáltás, amely Jézus ajkáról az Olajfák hegyén hangzott el, ami a bűnbe ragadt emberi lelkünkből szakad fel. Kiáltjuk. A mi liturgiánkban így énekli a pap a "Szent,

szent, szent" előtt: "Győzelmi éneket énekelvén, kiáltván, hangoztatván és mondván...": a négy, Isten trónját hordozó lénynek a kiáltása, az ökörnek a bőgése, ordítása ia benne van egy kicsit ebben az Abba-Atya kiáltásban.

A Galata levélnek az Abba-Atya része a mózesi törvény alóli felszabadulásról szól. Az üdvösség a Jézus Krisztusban való hitből, nem pedig a törvény tetteiből fakad. A keresztények Isten fiai és örökösei. Íme a Galata levél részlete:

> "Isten fiai vagytok ugyanis mindnyájan a Krisztus Jézusba vetett hit által. Hiszen mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusra, Krisztust öltöttétek magatokra... Ha pedig Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai is, s az ígéret szerint örökösök... Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte fiát, aki asszonytól született, s a törvény alattvalója lett. Ki kellett ugyanis váltania a törvény alá rendelteket, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük. Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe, aki ezt kiáltja: Abba, Atya..." (Gal 3,26 skk.)

A felolvasott rész két mozzanatot tartalmaz: az első része szakramentális, a keresztségre vonatkozik, a második pedig üdvösségtörténeti. A kettő kiegészíti egymást: magunkra öltöttük Krisztust, akinek a Lelke kiáltja: Abba, Atya! – Az Abba szó is, azzal, hogy atyának fordítjuk, egy kissé afféle ódondász szónak hangzik, hiszen ezt a szót, hogy "atya", a civil életben ritkán halljuk. Csak az egyházi szóhasználatban maradt meg, akár a Bibliában, akár ilyen formában pl.: Kovács atya, Kiss atya. Azt az ízt, tartalmat sajnos nem hordozza, amit az Abba kifejez. Ha merész lennék, így fordítanám: apuka, édes apukám.

A Galata levélben Krisztus Lelke kiált. A Római levélben a fogadott fiúság lelke kiált. Felolvasnám a Római levél idevonatkozó részét, nemcsak az idézett verset, hanem egy kicsit bővebben:

> "Testvérek, nem tartozunk a testnek azzal, hogy test szerint éljünk. Ha ugyanis test szerint éltek, meg fogtok halni, de ha lélekkel megölitek a test cselekedeteit, élni fogtok. Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljetek, hanem a fogadott fiúság lelkét kaptátok, melyben azt kiáltjuk: Abba, Atya! Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösei is: örökösei Istennek, Krisztusnak pedig társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk" (Róm 8,12–17).

Számomra valami csodálatos összhang van a három "Abba, Atya!" felkiáltás között: kezdődik az Olajfák hegyén, nagycsütörtökön, folytatódik a Római és Galata levélben Pál apostolnál, és ezzel zárja: "előbb azonban szenvednünk kell vele együtt..." Úgy tűnik, hogy az istenfiúsághoz, az Atya–Fiú kapcsolathoz csak a kereszt által tudunk eljutni.

Közbevetőleg legyen szabad megjegyeznem, hogy a Lélek működése bennünk, számunkra, görög katolikusok számára talán egy kicsit jobban

"érthető", mert liturgikus szövegeinkben ez jobban ki van hangsúlyozva. A Szentlélek, aki bennünk is tanúságot tesz arról, hogy Isten fiai vagyunk, aki kiáltja bennünk, hogy Abba, Atya, nos a Szentlélek működése nagyon kihangsúlyozott pl. a szent liturgiában: amikor elmondtuk az Eucharisztia alapítási igéit: "Vegyétek, egyétek..." "Igyatok ebből mindnyájan...", s a hívő közösség rátette a pecsétet a maga ráénekelt Ámenjával, a pap csenben imádkozik az Atyához, hogy tegye ezt a kenyeret Krisztus testévé, s a bort Krisztus vérévé, "átváltoztatván a te Szentlelkeddel". A Szentlélek szerepe az Eucharisztia-szerzésben nagyon ki van emelve. – Keresztelésnél sem mondjuk, hogy "én megkeresztellek téged...", hanem egy kissé ugyan régiesnek tűnő, passzív formában: "Kereszteltetik Isten szolgája..." S ez nem a régihez való túlzó ragaszkodás miatt van így, hanem a pap háttérben marad, a Szentlélek viszi végbe a fiúvá fogadtatást.

Még csak annyit említenék meg a Szentlélek működésével kapcsolatban, egy kicsit önmagunk vigasztalására, hogy a mindennapi imánkban is mit jelent a Szentlélek működése. Mindannyian küszködünk figyelmetlenséggel, szórakozottsággal ima közben. Ebben is segít a Szentlélek, aki "kimondhatatlan sóhajtásokkal" imádkozik bennünk: s az a kis, semmi ima, amit én elmondok, a Lélek működése által igazi, Istenhez méltó dicsőítéssé válik, mire az Atya elé ér.

Végezetül a feladatainkat szeretném vázolni, azokat a feladatokat, amelyek ebből az Istenfiúságból származnak.

Az első az lenne, hogy mi magunk tartsuk magunkat Isten gyermekeinek. Ez annyit jelent, mint a krisztusi magatartást felölteni. Azt a magatartást, melyet Ő az Atyával szemben tanúsított, hiszen "Krisztusba öltözött" emberek vagyunk. Ez a magatartás pedig az Atyával szemben: az alázat, a bizalom, a hála és a szeretet.

A második istengyermekségből fakadó feladatunk a testvériség. Szent Ciprián mondja: "Annak nem lehet atyja az Úr, akinek nem anyja az egyház". Ezt így merném átfordítani a mi viszonyainkra, hogy annak nem lehet atyja az Úr, akinek embertársa nem testvére.

A harmadik feladatunk, ami krisztusi feladat volt, hogy ti. megmutassa, kinyilatkoztassa az Atyát a világnak. Mégpedig azt az Atyát, akit a mi liturgiánk számtalanszor így szólít: az emberszerető Úr. A filantrópia, az emberszeretet, Pál apostolnak ez a szép gondolata nagyon sokszor előkerül imáinkban. Szinte minden liturgikus imánk így kezdődik: "Emberszerető Urunk..." Az emberszerető Atya emberszerető fiakat és gyermekeket akar. A mi szabadságunk erre való: az emberszeretet által kinyilatkoztatni az Atyát a világnak. Hiszen mi vagyunk a világ világossága, amely világít, a föld sója, amely ízesít és megóv a romlástól, a hegyre épült város, a biztos menedék. Ezek a krisztusi példázatok mutatják meg, hogy mi a teendőnk.

"Akik Krisztusba keresztelkedtetek, Krisztusba öltözködtetek" szoktuk énekelni a nagy keresztelő ünnepeken. Ez a Krisztusba öltözés a keresztség és a bérmálás által történik (nálunk együtt van a keresztelés és a

bérmálás). Amikor a teológiát tanultam, egy kicsit úgy éreztem, hogy féltünk kimondani, hogy e kettős szentség felvételénél ugyanaz történik, mint a Jordán partján Krisztus keresztelésekor: mi is megkapjuk a Szentlelket. Énrám is úgy szállt a Szentlélek keresztelésemkor és bérmálásomkor, mint Jézusra. És ez a Jézussal való azonosulásomnak a záloga, a pecsétje, ahogy mondjuk is bérmáláskor: "A Szentlélek ajándékának pecsétje".

Az Atya–Fiú kapcsolat, ahogyan Pál apostol mondja, most csak csírájában van meg bennünk, a teljes megvalósulás eszkatologikus, az idők végezetén történik majd meg. Most a várakozás idejében vagyunk. Itt még ez az élet számunkra a nagyszombat. A húsvétvasárnap ugyan ránk virradt öt nappal ezelőtt, de az igazi nagy húsvét majd a feltámadáskor virrad ránk, amikor egészen megnyilvánul nekünk az ABBA, a drága, jó édesapa. Ámen.

BACSÓKA PÁL
görög katolikus paróchus

4.

"Mert ti , testvéreim, szabadságra vagytok elhíva;
csak a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek,
hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak."
(Gal 5,13)

A felolvasott textus: a keresztyén/keresztény szabadság alapelve, a Kisázsia szívében fekvő galáciai gyülekezetekben dúló szenvedélyes elvi harcok és fájdalmak után fogalmazódott meg Pál apostol ajkán.

Pál akkor írta e sorokat, amikor távol volt Galáciától, a Római Birodalom e késői szerzésű tartományától, mely magába foglalt mindenkit, aki a római uralom alá tartozott, az antiochiai arisztokratáktól kezdve az ikóniumi kis rabszolgalányokig. Az apostol messzi híveit méltatlankodó hangú levéllel keresi fel, melyben harag, fájdalom, csodálkozás és gyöngédség keveredik egymással. Azóta, hogy Galáciában járt, a gyülekezeteken belül viszály támadt, illetve viszályokat támasztottak.

A régi júdeaiak, a gyülekezetek zsidókeresztyén csoportjai szembefordultak a hellenista, görögös, pogánykeresztyén gyülekezeti tagokkal. A zsidókeresztyének Jézus tanításából, munkásságából – érthetően – a zsidó nép szeretetét és szellemi örökségét emelték ki: a templomot, a zsidó üdvtörténetet, Mózest, a prófétákat, az ünnepeket és főleg a körülmetélkedést, valamint a Törvényt, a Tórát. A keresztyénséget a zsinagógán belül akarták tartani. Míg a másik csoport azt hangsúlyozta, hogy Jézus meghalt, feltámadott, és ezzel teljesen megszűnt a Törvény érvényessége. Krisztusban Isten egészen újat adott, semmi közünk most már a Törvényhez. S közben ezeket az atyafiakat – nyilván hellenista, görögös gondolkodásuk

következtében is – megkísértette a szabadosság. A szabadságot jelszóvá téve, a megromlott testi örömök diktálta útra csábították a gyülekezet tagjait. Mert a Törvény számukra nem volt többé tükör, amibe belenézhettek volna.

Az ellentét akkor éleződött ki, amikor a kevert etnikai, kulturális hátterű gyülekezetekbe ravasz ügyvédek – vagy Károlyi Gáspár szép szavaival: hamis atyafiak – érkeztek, hogy lejárassák Pált, kétségbe vonva apostolságát. Tehették és tették ezt, mert Pál apostol – figyelembe véve a gyülekezetek szociológiai összetételét, gondolkodását, a társadalmi környezetet – újrafogalmazta az evangéliumot. A zsidó teológia és a korabeli vallásos műveltség szövetébe csomagolva, a görögös műveltség fogalmait is felhasználva – kihozta az evangéliumot a zsinagógából. Kiszabadítva az örömüzenetet a törvény rabságából.

A hamis atyafiak, a körmönfont jogászok ügyesen érveltek a gyülekezetek görög-pogánykeresztény csoportjai előtt. Nyilván hivatkoztak a *religio licita* előnyeire, amely biztosította a zsidóság védelmét a birodalom valamennyi idegen városán belül. *Hieronymus* szerint a rómaiak minden körülmetélt embert zsidónak tartottak, akiket az állam védelemben részesített. Pál ellenfelei, a judeaisták azzal érvelhettek, hogy mennyivel bölcsebb volna elfogadni a mózesi törvényeket és a körülmetélést, s hozzátartozni egy védett és különféle jogokkal felruházott társadalomhoz.

Röviden ez volt a helyzet, amely Pált a Galatákhoz szóló levél megírására késztette. Ez a levél válasz ellenfelei rágalmazására és egyben – különösen a fent idézett ige – a keresztyének nagy szabadságáról szóló nyilatkozat, dekrétum is.

1. Az ige első üzenete az, amiért az megszületett, megfogalmazódott. Nevezetesen az, hogy az első húsvét után a keresztyénség hamarosan teológiai irányzatokra, csoportokra hullott szét. S bizony ezek a csoportok – lett légyenek zsidó avagy pogánykeresztyének, gnosztikusok, pneumatikus libertinisták – csakhamar egymás ellen kezdtek küzdeni. Jézus Krisztus ügyeinek legfőbb ellenségei nem a farizeusok, a főpapok, nem a megszállók, a birodalom korifeusai, nem az ateisták voltak, hanem az egymás ellen acsarkodó, a másikat megsemmisíteni akaró keresztyén csoportok. Az első húsvét után és a mindenkori húsvétok, így a mostani után is ez a kérdés tétetik fel: kizárólagosan csak a reformátusok, a római katolikusok, a lutheránusok avagy az egyházon, a felekezeten belüli teológiai csoportok jelenítik meg a teljes Krisztust? Nemde akkora szabadságot, pluralizmust kaptunk, hogy ki-ki az egyetemes keresztyén alapelveken nyugvó, de hite szerint jelenítse, fogadja be Krisztust? Nemde csak rész szerint van bennünk a Krisztus és a Krisztus-ismeret? A római katolikusban, reformátusban, evangélikusban és a többiekben egyaránt? Nemde azért szakadozik, hull szét a keresztyénség – különösen a szabadság mellett szabadosságot is nyújtó nyugati és közép-európai demokratikus társadalmakban –, mert a különböző felekezetek maguknak akarják kisajátítani Krisztust, egymást akarják legyőzni, nem a bűnt, az istentelenséget?

2. Igénk központi üzenete mindkét csoportnak szól, a más–más teológiai felfogást valló galáciai "bázisközösségek"-nek – vagy protestáns nyelven fogalmazva – hívőközösségeknek egyaránt.

Igénk felszabadító üzenete ez: *Krisztus szabadságra* hív. A szabadságról Szent Pál nem külső, politikai értelemben, hanem belső, lelki értelemben beszél. Az eredeti fogalom, *eleutheria:* szabadságot, függetlenséget jelent. A szövegösszefüggésben azonban nem függetlenséget fejez ki, hanem szolgából fiúvá tételt – tehát szorosabb, bensőségesebb függést az Atyától.

Az apostol nyilván arra utal, hogy ahogyan egykoron Isten kihozta népét Egyiptom földjéről, a szolgaság házából, most Jézus Krisztus váltséghalála által felszabadított bennünket a titkos és nyilvánvaló bűneinkből, hatalomvágyból, pénzimádatból, a testiségből, az önzésből, irigységből, és új élettel ajándékoz meg.

A megváltás szó eredeti jelentése akár a héberben, akár a görögben: *kiszabadító*. Jézus szabadító úgy, hogy szabadságra vezet, szabaddá tesz minket. Az egész újszövetség és a keresztyénség/kereszténység nagy korszakai erről a szabadságról tesznek bizonyságot.

> Aki befogadta Jézust, azt
> – nem akadályozta a római impérium és egyetlen birodalom elnyomása, sem társadalmi hovatartozása, hogy keresztyén/keresztény emberként teljes életet éljen: lásd a rabszolga Onésimust (Filemonhoz írt levél);
> – akinek a röghöz kötött – hajójához, munkaeszközeihez, az elmúláshoz kötött – gondolkodását felszabadítja Jézus, minden értékét ott tudja hagyni és életét áldozza az ügyért: lásd Szent Pétert, Pált és a többieket;
> – aki féltette a státusát, miniszteri állását, egzisztenciáját, a Jézussal való találkozás után újjászületik: lásd Nikodémust (Jn 3,1–21);
> – akinek mindene a harácsolás, saját fajtájának kizsákmányolása, amikor Jézussal találkozott, az elorzott értékeinek többszörösét adja vissza jogos tulajdonosainak: lásd Zakeust (Lk 19,1–10);
> – akinak a szex, a test volt a mindene, Jézussal való beszélgetés után megszabadul bűneitől, szenvedélyétől: lásd a samáriai asszonyt (Jn 4,1–19).

Ez a krisztusi szabadság! Szabadok vagyunk az áldozatra, az életünk feláldozására, a vagyonunk, értékeink: szabadidőnk, tehetségünk Istennek tetsző használatára. Szabadok vagyunk állásunk, egzisztenciánk görcsös elengedésére, szabadok vagyunk a szeretetre, örömre, békességre, türelemre, szívességre, jóságra, hűségre, szelídségre, önmegtartóztatásra (Gal 5,23). De nem magunktól, hanem a Jézus Krisztusban kapott Szentlélek által.

A lényeg az, hogy tudjuk: a keresztyén szabadságot nem magunk szerezzük, vívjuk ki, hanem felülről kapjuk. Isten leereszkedő, aláhajló szeretete által. Nem a mi erőlködésünk, vallásosságunk, misére, istentiszteletre járásunk száma, egyházfenntartói járulékunk maradéktalan befizetése, a parancsolatok betartása jutalmaként kapjuk a szabadságot, hanem Isten kegyelméből.

Szent Pál az előző részekben a galaták emlékezetébe idézi: amikor közöttetek voltam, nem a törvényt, a parancsolatokat prédikáltam, hanem Jézus Krisztust, úgy, mintha közöttetek feszíttetett volna meg.

Emlékezzetek csak esztelen galaták – írja az apostol a 3. részben – hogyan vettétek a Szentlelket? Ti a törvényt akartátok betölteni és úgy gondoltátok, hogy a törvény cselekvése alapján kapjátok a Lelket. Holott Isten a bizonyságtételemet, a prédikációmat áldotta meg. Miközben a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusról prédikáltam: öröm töltötte el a szíveteket, Isten kiárasztotta rátok a Lelkét. Új életet nyertetek.

Isten nem újabb törvényt, hanem a Szentlelkét akarja adni. Ma is – neked. A keresztyén élet erőforrása nem törvény – hanem a Szentlélek: "Nincsen azért immár semmi kárhoztatásuk azoknak, akik Krisztus Jézusban vannak, kik nem test szerint járnak, hanem Lélek szerint. Mert a Jézus Krisztusban való élet lelkének törvénye megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől (Róm 8,1–2).

3. Az ige következő üzenete, hogy a keresztyén ember szabadsága nem lehet *aformé:* "alkalom", ürügy a testnek a bűnre. Az eredeti görög szöveg szerint: a szabadság nem lehet támaszpont, katonai bázis a tisztátalan portyázásra. Az alattomos életvitelre. A támaszt jelentő isteni szeretettel, bizalommal nem lehet visszaélve vétkezni.

4. Igénk utolsó üzenete: szeretetben szolgáljatok egymásnak. Szent Pál ajkán a szolgálat szónak még az az értelme volt: úgy szolgáljatok egymásnak, mint a rabszolgák uruknak. Teljes egzisztenciájukkal. Nem kevesebbről van itt szó!

S ez a szolgálat szeretetben menjen végbe. Csak a szabadságra elhívott ember tud szeretetelvű lenni. Aki átélte már a megbocsátást. Akinek a szívét Isten összetörte. Aki átélte: ó én nyomorult ember, a Te erőd, kegyelmed nélkül semmi vagyok, boldogtalan, pillanatnyi célokért vegetáló lény.

Az egyetemes keresztyén vallás – vagy ahogy ti mondjátok: katolikus keresztény vallás – lényege: nem azért töltjük be, tartjuk be a parancsolatokat, mert rettegünk a paragrafusoktól, hanem azért, mert szeretjük azt, Aki adta a Törvényt.

Őt, aki előbb szeretett minket úgy, hogy belehalt ebbe a szeretetbe. E szeretet által vagyunk szabadok: szabadok a szolgálatra. Az evangéliumból, az örömüzenetből fakadó keresztyén magatartásra. Ma is. Te is. Én is.

TENKE SÁNDOR
református teológus

5.

"Úgy cselekedjetek,
mint akik a szabadság törvényének felelősek."
(Jak 2,12)

Keresztény embernek meggyőződése, hogy azt a teljes szabadságot, amire a Teremtő szánta, csakis Jézus által, az ő kegyelmével érheti el. Az örömhírt, hogy a szó evangéliumi értelmében teljesen szabad lehet az ember, Jézus hozta nekünk. Ő az igazán szabad ember, mert teljesen Istennek él, s ezért tud egészen az emberért élni. Ez a kettős szeretet életének igazsága, s ez a létét meghatározó igazság az, ami szabaddá teszi. Erre az igazságra, létünk végső értelmére: Isten és benne az ember szeretetére ő tanított meg minket, s ez tesz minket is szabaddá (Jn 8,32). Ez az ő Lelkének ajándéka. "Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság" – minél jobban eltölt az ő Lelke, annál szabadabb emberek leszünk.

Ám ez a szabadság, amit Krisztus Lelke ad, nem akármilyen, merőben evilági lehetőség vagy képesség. Meghasonlottságától szabadítja meg az embert ez a Lélek: legbensőbb énjét teszi szabaddá. Megszabadítja mindattól, ami távol tartja Istentől és elidegeníti embertársától, sőt igazi énjétől is: önmagától. "A bűntől megszabadulva, az igaz élet szolgái lettetek" – hirdeti az Apostol a Római levélben (6,18). Isten hűséges szolgája, az egyszülött Fiú, tett minket Isten fogadott fiává, akik az igazi élet szolgái. Jézus Lelke indít arra, hogy atyánkként ismerjük és szeressük az Istent, és így szólítsuk: "Abba, Atyánk!" (8,12).

Ez a fiúi viszony abban nyilvánul meg, hogy Teremtőnk szent akaratát, az erkölcsi értéket és a létrendi jót nem szolgai lélekkel, a büntetéstől való félelemből tesszük, sokkal inkább Isten fiainak szeretetből eredő szabadságával. "Ti szabadságra vagytok hivatva – kiáltja az Apostol –, csak ne éljetek vissza a szabadsággal, inkább szeretettel szolgáljátok egymást!" (Gal 5,13). Még Jakab apostol sem vonakodik kijelenteni, pedig némi aggodalommal tekinti Pál tanítását az ószövetségi törvény alóli felszabadulásról: "Úgy cselekedjetek, mint akik a szabadság törvényének felelősek" (2,12).

A "szabadság törvényéről" beszélni kétségkívül merészen hangzik egy ószövetségi törvényen felnőtt bibliai bölcs ajkáról. Különben is ellentmondásnak tűnő paradoxon. A törvény ugyanis sajátos fogalma szerint valamire kötelez, vagy valamit tilt. Isten tízparancsa is vagy parancsol: "Atyádat és Anyádat tiszteld!" – vagy tilt: "Ne ölj!" Kötelezésével vagy tiltásával tehát korlátoz szabad választásomban. Ugyanakkor mégsem foszt meg szabadságomtól, mert akár kötelez, akár tilt, megmarad a lehetőségem arra, hogy megtegyem, ami tilos, vagy ne tegyem meg, ami kötelező. Hogyan lehet hát " a szabadság törvényéről" beszélni, amikor a törvény korlátozza szabadságomat, szabadságom viszont lehetőséget ad a törvény áthágására? Nem fából vaskarika az ilyesmi?

Nos, a kettő, a törvény és a szabadság közti ellentétet Jézus a szeretet kettős parancsával oldja fel. Kijelenti, hogy Istent teljes mivoltunkkal szeretni, embertársunkat pedig, mint önmagunkat, ez az a kettős parancs, ami az egész ószövetségi törvénynek, Isten tízparancsának és a próféták erkölcsi tanításának veleje (Mt 22,34–40). Aki úgy szereti Istent és embertársát, ahogy Jézus tanítja és teszi, az nem tesz rosszat, s ezzel valamennyi isteni törvényt és parancsot teljesíti. Ezért állíthatja az Apostol is, hogy "az (ószövetségi) törvény tökéletes teljesítése a szeretet" (Róm 13,10).

A "szabadság törvénye" tehát nem más, mint a jézusi szeretet parancsa. Ez a parancs azért tartja tiszteletben a szabadságot, mert önkéntes tettre képesít, vagyis ahelyett, hogy megfosztana szabadságomtól, arra indít, hogy szabadon tegyem a jót. Ám mivel ez a szabadság a Teremtő szándéka szerint nem öncélú, mert a tízparancsban előírt erkölcsi jóra irányul, magával a parancs önkéntes teljesítésével lesz teljessé. Szabadságunkat az Isten-szolgálatra: a szeretet szolgálatára adta.

Mindebből az következik, hogy a szeretet, mint a szabadság törvénye, felelősséggel jár: magának a Teremtőnek vagyok felelős a szeretet parancsának megvalósításáért, mert ez nem valami önkényes rendelkezés, hanem a lét erkölcsi rendjének lelkiismeretünkbe írt parancsa. Felelős vagyok azért, hogy szabadságomat az erkölcsi értékek megvalósítására, a Teremtő szándékának megfelelő jóra használtam-e vagy sem. Az Örök Bíró végül is szeretetemről, annak gyakorlatban megvalósult tetteiről ítél meg (Mt 25,31–40).

Ehhez csak azt lehet még hozzáfűznöm, hogy keresztény ember szemléletében ez a szeretet Jézus személyére összpontosul. Meggyőződésem, hogy csak általa, az ő Lelkétől indítva vagyok képes arra, hogy teljes mivoltommal szeressem az Istent, s ezzel a szeretettel tudjam elfogadni önmagamat és embertársaimat úgy, mint önmagamat. Jézus nem az erkölcsi hiányt, a rosszat szereti bennünk, hanem Isten belénk oltott és általa újjáteremtett képét és hasonlóságát. Ezzel a legbensőbb emberrel azonosította önmagát, s ezért amit ennek a belső embernek törvényétől, a szeretet parancsától indítva teszünk, azt voltaképpen magával Jézussal tesszük. "Amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, azt velem tettétek" (Mt 25,40). Ő szeretett minket, s ezért felelősséget vállalt értünk Isten színe előtt, nekünk az ő szeretetétől indítva felelősséget kell vállalnunk önmagunkért és a másik emberért, családunkért és munkatársainkért, amennyiben rajtunk áll, az egész társadalomért, hiszen ma – VI. Pál pápa szavaival – felebarátunk az egész emberiség, vagy egyszerűen az ember. Ha felelősségem tudatában szabadon megteszem, ami a Teremtő Jézusban megnyilvánult szándéka szerint jó, megvalósítottam életemben a szeretet felelős szabadságát, mert a szabadság felelős szeretete a szeretet felelős szabadsága.

BÉKÉS GELLÉRT
katolikus teológus

A Te Deum homíliáját Gyulay Endre szeged-csanádi püspök mondta a Jakab-levél következő igéje alapján: Aki a szabadság tökéletes törvényének "tevékeny megvalósítója, az boldog lesz tetteiben." (1,25)

A kongresszus előadói, kötetünk szerzői:

Alapy-Szabó Emese pszichiáter, Innsbruck
Bacsóka Pál görögkatolikus paróchus, Máriapócs
Balogh Zoltán református lelkész, szerkesztő, a FIDESZ egyházpolitikai csoportjának vezetője, Budapest
Békés Gellért OSB katolikus teológus és szerkesztő, Róma
Bence György filozófus, Budapest
Boór János természetfilozófus és szerkesztő, München
Csepeli György szociálpszichológus, Budapest
Csorba László történész, Budapest
Farkas Beáta közgazdász, Szeged
Galambos Gyula építész, Bázel-Arlesheim, a MPRF és a KMÉM elnöke
Gyulay Endre szeged-csanádi megyéspüspök, Szeged
Hafenscher Károly evangélikus teológus és szerkesztő, Budapest
Horváth Árpád filozófus és teológus, Luzern
Isépy Tamás kereszténydemokrata igazságügyi államtitkár, Budapest
Jelenits István SP bibliatudós, Budapest
Kamarás István szociológus, Budapest, a munkacsoportok szervezője
Katus László történész, Budapest-Pécs
Kertész Lajos zongoraművész, Budapest
Mensáros László színművész, Budapest
Merza József matematikus, Budapest
Nagy Endre szociológus, Budapest
Nyíri Tamás filozófus, Budapest
Őrsy László SJ egyházjogász, Washington
Pomogáts Béla irodalomtörténész, Budapest, kongresszusi sajtószóvivő
Seregély István egri érsek, a Magyar Püspöki Kar elnöke, Eger
Surján László népjóléti miniszter, a Kereszténydemokrata Néppárt elnöke, Budapest
Tenke Sándor református teológus és szerkesztő, Budapest
Tomka Miklós vallásszociológus, Budapest
Vajda Mihály filozófus, Budapest-Debrecen
Weissmahr Béla SJ filozófus, München-Szeged

ZÁRÓNYILATKOZAT

A Katolikus Magyar Értelmiségi Mozgalom – Pax Romana, a Magyar Pax Romana Fórummal és az Országos Lelkipásztori Intézettel karöltve "Keresztények és a szabadság" címmel a húsvétot követő héten Lillafüreden rendezte meg a 34. kongresszusát. A több mint 500 résztvevőt egybegyűjtő találkozón nemcsak a hazai és a nyugati magyarság, hanem a Kárpát-medencében nemzetiségi sorban, sőt a keleti szórványokban: Ukrajnában és Kazahsztánban élő magyarok képviselői is részt vettek. A találkozó nyitott volt mindazok számára, akik az evangéliumot egymástól eltérő módon, mégis keresztény felelősséggel képviselik, és nyitott volt minden más becsületesen gondolkodó ember előtt.

A Magyar Pax Romana kongresszusa az evangélium szellemében kívánt küldetést vállalni és teljesíteni. Hitet tett a szabadság evangéliumi eszméje mellett, abban a meggyőződésben, hogy a szabadságnak egyaránt érvényesülnie kell az egyéni életben, a társadalomban és a keresztény közösségben. Az egyház tiszteletben tartja az állam és a társadalom autonómiáját, de a szabadságjogok értelmében igényt tart arra, hogy küldetésének megfelelően értékrendjét képviselhesse és terjeszthesse. Legyen jelen a szabadság a magyar kisebbségek és szórványok életében és szabja meg kapcsolatukat az anyanemzettel. Az egyház érje el, hogy a moldvai csángó magyarok anyanyelvükön kapjanak lelki gondozást.

A magyar Pax Romana hitet tett a szolidaritás, azaz a szeretet evangéliumi eszméje mellett, abban a meggyőződésben, hogy a politikai mozgalmak szerint tagolt társadalomban – a politikai doktrínák és pártok felett, az indulatok intoleranciájával szemben – a nemzet összefogásának kell érvényesülnie. A hazai és a nyugati magyarságnak e nemzeti összefogás jegyében kell a magyar kisebbségeket és szórványokat támogatnia. Közép- és Kelet-Európa népeinek a keresztény szolidaritás szellemében kell egymás iránt kiengesztelődniük és egymásra találniuk.

A magyarság, legalább az anyaországban, az elmúlt három esztendő során visszaszerezte szabadságát, belső szolidaritásának eleven és működő rendjét azonban még nem alakította ki. A magyar Pax Romana mozgalom a szervezet keretében és a körülötte kiépülő kis közösségek révén a szabadságnak azt a terét kívánja szolgálni, amely a történelmi fordulat következtében létrejött, hogy azt az emberi szolidaritás és az evangéliumi szeretet töltse be.

Így válik valóban lélek- és társadalomalkotó erővé a szabadság felelős szeretete és a szeretet felelős szabadsága. A szabadság és a szeretet együttesen hozhatja meg azt a társadalmi és lelki békét, amelyet mozgalmunk választott nevének szellemében hirdetni és szolgálni akar.*

*Ezt a zárónyilatkozatot, a tanulmányi hét közös megbeszélése és kiértékelése nyomán a megbeszélés vezetője, Pomogáts Béla fogalmazta meg.

TARTALOM

BOÓR JÁNOS: Bevezető 5
GÖNCZ ÁRPÁD: Üdvözlő szavak 11
ANDRÁSFALVY BERTALAN: Európaiság, mint műveltségi forma 13

TANULMÁNYOK

NYÍRI TAMÁS: Kereszténység és szabadság 21
KATUS LÁSZLÓ: Keresztények és szabadság – történész szemmel 35
CSORBA LÁSZLÓ: Liberális katolicizmus és szabadelvűség a polgárosuló Magyarországon 53
SURJÁN LÁSZLÓ: Kereszténység és szabadság – gondolatok a tolerancia égető hiányáról 61
NAGY ENDRE: Szabadság vagy szabadság 69
BENCE GYÖRGY: A modern állam vallási semlegessége 107
WEISSMAHR BÉLA: A szabadság filozófiai fogalma 111
VAJDA MIHÁLY: Igazság és/vagy szabadság 117
TOMKA MIKLÓS: Az állam és egyház elválasztása. Nemzetközi tapasztalatok 125
ISÉPY TAMÁS: Az állam és egyház kapcsolatrendszerének jogi kérdései 143
ŐRSY LÁSZLÓ: Az egyház és állam viszonya a szabadság jegyében 161
BALOGH ZOLTÁN: Egyház és politika a protestáns teológiában ... 169

KEREKASZTAL

BOÓR JÁNOS: Szabadság az egyházban 179
Résztvevők: GYULAY ENDRE, JELENITS ISTVÁN, HORVÁTH ÁRPÁD, FARKAS BEÁTA, MERZA JÓZSEF, CSEPELI GYÖRGY

ISTEN IGÉJE

BÉKÉS GELLÉRT: Jézus feltámadása és a mi lelki felszabadulásunk 205
SEREGÉLY ISTVÁN: "Az igazság szabaddá tesz titeket" (Jn 8,32) 206
BÉKÉS GELLÉRT: "Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság" (2Kor 2,17) 208
HAFENSCHER KÁROLY: "A bűntők megszabadulva az igaz élet szolgái lettetek (Róm 6,18). 209
BACSÓKA PÁL: "A fogadott fiúság lelkét kaptátok..." (Róm 8,15) 214

TENKE SÁNDOR: "Ti, testvéreim, szabadságra vagytok elhíva..." (Gal 5,13) 218
BÉKÉS GELLÉRT: "Úgy cselekedjetek, mint akik a szabadság törvényének felelősek" (Jak 2,12) 222

A kongresszus előadói, kötetünk szerzői 225

ZÁRÓNYILATKOZAT 226

A Katolikus Szemle

1992/3–4. száma előkészületben.
Régebbi és újabb évfolyamai megrendelhetők a következő címen:

Bencés Kiadó

Pannonhalma, Vár 1. 9090.
Tel: 96/70–024, Fax: 96/70–011

Megvásárolhatók:

Bencés Könyvesbolt

Budapest V. Ferenciek tere 2.
Tel: 11–73–703