

KERESZTÉNYEK A PLURALISTA DEMOKRÁCIÁBAN

Tanulmányok XVI. Benedek pápa munkásságáról

Szerkesztette
Jancsó András – Darabos Ádám



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Keresztények a pluralista demokráciában

Keresztények a pluralista demokráciában

Tanulmányok XVI. Benedek pápa
munkásságáról

Szerkesztő

Jancsó András – Darabos Ádám



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2024

Szerzők

Baritz Sarolta Laura OP
Botos Máté
Érszegi Márk Aurél
Geréby György
Görföl Tibor
Hörcher Ferenc
Jancsó András
Kránitz Mihály

Lukács László SchP
Máté-Tóth András
Nagypál Szabolcs
Nyirkos Tamás
Pápai Lajos
Portella, Mario Alexis
Vellankal, George Joseph
Zachar Péter Krisztián

Szakmai lektor
Ujházi Lóránd

Kiadja a Nemzeti Közszerzői Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1084 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadványok@uni-nke.hu
Felelős szerkesztő: Kamarás-Vida Krisztina
Olvasószerkesztő: Gergely Zsuzsanna, Nagy Judit
Korrektor: Kutas Éva
Tördelőszerkesztő: Fehér Angéla

DOI: https://doi.org/10.36250/01190_00

ISBN 978-963-653-019-8 (nyomtatott)
ISBN 978-963-653-020-4 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-653-021-1 (ePub)

© A szerkesztők, 2024
© A szerzők, 2024
© A kiadó, 2024
Minden jog védve.

Tartalom

Előszó	7
Köszöntő (Dr. Pápai Lajos)	11
I. Teológiai viszonyulások	17
Lukács László SchP: Joseph Ratzinger teológiai életútja	19
Geréby György: Joseph Ratzinger a népek teológiájáról: Órigenész és Ágoston	33
Görföl Tibor: Szabadság és felszabadulás: Joseph Ratzinger és a latin-amerikai teológia	53
Kránitz Mihály: XVI. Benedek pápa ökumenizmusa	65
Nagypál Szabolcs: A vissza nem vont szövetség: XVI. Benedek és a zsidó-keresztény párbeszéd	81
Botos Máté: <i>A peritus synodalistól az emeritus pápáig</i> : XVI. Benedek és a tradicionalisták	93
Nyírkos Tamás: „Absztrakt, negatív, új”: XVI. Benedek a világi vallásról	109
II. Egyház és társadalom	119
Zachar Péter Krisztián: XVI. Benedek és az egyház társadalmi tanításának történelmi hagyományai	121
Baritz Sarolta Laura OP: Tágabb értelem – XVI. Benedek pápa tanítása a gazdaságról	137
Érszegi Márk Aurél: XVI. Benedek és a Szentszék diplomáciája	151
Jancsó András: „Ami a világot összetartja”: megjegyzések egy történelmi vitához	167
Ferenc Hörcher: Natural Law in Pope Benedict's Thought	177
Mario Alexis Portella: Natural Law within the Political Teachings of Benedict XVI	189
András Máté-Tóth – George Joseph Vellankal: Relativism According to Joseph Ratzinger: An Attempt to Understand Central and Eastern Europe	205

Vákát

Előszó

Keresztények a pluralista demokráciában – e címmel rendezett ünnepi konferenciát 2022. május 27-én az akkor 95 éves Joseph Ratzinger tiszteletére a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpontján belül működő Vallás és Társadalom Kutatóintézet. A konferencia címe a későbbi XVI. Benedek pápa egyik nagy jelentőségű előadására reflektált, amelyben a szekuláris, pluralista demokráciák jövőjét – s benne a keresztények szerepét – vizsgálta. Jelen kötet az e konferencián elhangzott előadások kibővített, szerkesztett változatait tartalmazza. Ezúton is hálásan köszönjük valamennyi szerző áldozatos munkáját. Itt szeretnénk megemlékezni – konferenciánk neves előadójáról – Lukács János piarista atyáról is, aki Joseph Ratzinger munkássága magyar nyelvű tudományos vizsgálatának kiemelkedő alakja volt, és aki e kötet megjelenését már nem élhette meg. Tanulmányát posztumusz közöljük.

A kézben tartott kötet több, mint egy konferenciakötet. Sok szempontból egyedülállónak is mondható. Egyfelől magyar nyelven még nem adtak ki átfogó, többszerzős tanulmánykötetet Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa sokrétű munkásságáról. Másfelől e kötet szerzőihez (és a konferencia résztvevőihez) intézte az emeritus pápa – vélhetően – utolsó magyar vonatkozású üzenetét. A konferencia előtti napokban a szervezők (e kötet szerkesztői) sem sejtették még, és csak titkon reménykedtek, hogy Öszentsége megörvendezteti az esemény résztvevőit pár gondolattal. Végül közvetlenül a konferencia előtt jött a hír: üzent a pápa! Habsburg–Lotharingiai Eduárd, Magyarország szentszéki nagykövete keresztül érkezett meg a pápai üdvözlét:

„Az emeritus pápa felettébb örül, hogy 95. születésnapja alkalmából ezt a témát választották a konferencia tárgyául. Érdekes kérdéskörnek tartja, és tisztában van vele, hogy ez egy kényes téma egy olyan országban, amely korábban a keleti blokk részét képezte. Sok sikert kíván a konferencia résztvevőinek. Megértést kér, hogy jelenleg nincs ereje hosszabb írásos hozzászólást írni.”

E pár sor akár rövidnek is tűnhet az egyszeri olvasó számára, mégis felvillan benne az egykori egyetemi professzor elmélyült alaposága. XVI. Benedek pápa ugyan nem járt apostoli úton Magyarországon, de ahogy ebből a pár sorból, úgy több beszédéből is feltárulkozik a magyarok iránti szeretete.

Már pápasága előtt – a Hittani Kongregáció prefektusaként – is megnyilatkozott Magyarországról Ratzinger bíboros. 1998-ban a Szent István Társulat Stephanus-díjjal tüntette ki a bíborost, aki az elismerés átvételekor Szent István

királyhoz fűződő gondolatait osztotta meg: „Szent István király napján minden évben meghatottan olvasom a papi breviáriumokban az ő fiához, Imréhez intézett Intelmeit, amely írás a keresztény humanizmus egyik legszebb dokumentuma, és egy mindig új aktualitás politikai etikája” (RATZINGER 2005: 190). Sőt, országalapító királyunkat „a keresztény Európa egyik alapítójának” (RATZINGER 2005: 190) nevezte, aki képes volt a keresztény hitet és a politikai gondolkodást összeegyeztetni.

A kommunista elnyomásra, a keleti blokk hányattatott sorsára is mindig felhívta a figyelmet. 2006-ban – immáron pápaként – az 1956-os forradalom ötvenedik évfordulója alkalmából küldött levelében úgy fogalmazott, hogy a magyar nép „az évszázadok során megtapasztalt sok-sok elnyomatás – legutóbb a szovjet kommunista diktatúra – ellenére, bármely ideológián túl, mindig helyesen értékelte az államnak és az állampolgárnak egymáshoz való viszonyát” (XVI. Benedek 2006).

A magyar püspökök 2008-as ún. „ad limina” látogatásán is így kezdte beszédét: „a kommunista rendszer hosszú időszaka rendkívül nyomasztó örökséget hagyott a magyarság számára. Ennek még mindig érezzük következményeit [...]” (XVI. Benedek 2008). Beszédében kiemelte, hogy a szekularizáció terjedése a magyar családokat is súlyos válságba taszította. Felkészültségét mutatja, azon megjegyzése, hogy a helyzetet súlyosbítja „a nagycsaládok támogatási rendszerének hiányossága a születések számának drasztikus csökkenéséhez vezetett [...]” (XVI. Benedek 2008).

Ennek fényében különösen figyelemreméltó 2010-es beszéde, amelyet Magyarország új szentszéki nagykövetéhez intézett. Ebben – azon túl, hogy rögzítette: a politika és a keresztény hit „átfedi egymást” – kifejezte érdeklődését az alkotmánymódosítás kapcsán: „Remélhető, hogy az új alkotmányt a keresztény értékek fogják inspirálni, különösen a házasság és család társadalomban elfoglalt helye és az élet védelme tekintetében” (XVI. Benedek 2010a).

Szent István mellett egy másik magyar szent is többször visszatért a pápa beszédeiben. XVI. Benedek 2010 októberében egy általános audiencián egy teljes beszédet szentelt Árpád-házi Szent Erzsébetnek. Szent Erzsébetet példaként állította minden vezető elé: „a hatalom gyakorlását minden szinten az igazságosság és a szeretet szolgálataként kell élni, a közös folyamatos keresésében” (XVI. Benedek 2010b). 2007-ben, Szent Erzsébet születésének 800. évfordulóján pedig „igazi »európai« szentként” hivatkozott rá, aki „kora társadalmi viszonyait tekintve éppúgy, mint napjainkban, az evangelizáció követendő példája” (XVI. Benedek 2018: 815).

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek emeritus pápa 2022. december 31-én visszaadta lelkét Teremtőjének, de a hozzánk intézett tanítása ma is aktuális. E kötet az elhunyt pápa munkásságának tanulmányozásához kínál tudományos háttérrel, hiszen életművét különböző – történeti, teológiai, filozófiai – megközelítésekben vizsgálják a kiváló szerzők nagyívű tanulmányai.

A szerkesztők

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2006): *Őszentsége levele Magyarország Köztársasági Elnöke részére a budapesti felkelés 50. évfordulója alkalmából*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/hu/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20061007_president-hungary.html
- XVI. Benedek (2008): *Őszentsége beszéde a Magyar Püspöki Konferencia püspökeihez az „ad limina apostolorum” látogatáson*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/hu/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080510_hungarian-bishops.html
- XVI. Benedek (2010a): *Őszentsége beszéde Győriványi Gáborhoz, Magyarország új szentszéki nagykövetének*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101202_amb-ungheria.html
- XVI. Benedek (2010b): *Általános audiencia, Szent Péter tér*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101020.html
- XVI. Benedek (2018): *Őszentsége levele eminenciás Erdő Péter bíboros úrnak Magyarország primásának, tübingiai vagy magyarországi Szent Erzsébet születésének 800. évfordulója alkalmából*. In DIÓSI István – CSABA Györgyné (szerk.): *XVI. Benedek pápa megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 2005–2013*. I. kötet. Budapest: Szent István Társulat, 815–816.
- RATZINGER, Joseph (2005): *Ratzinger bíboros beszéde és nyilatkozata a Stephanus-díj átvétele után*. In RATZINGER, Joseph: *Életutam. XVI. Benedek pápa önéletírása (1927–1977)*. Ford. Egleszné Sarbak Zsófia. Budapest: Szent István Társulat, 190–192.

Vákát

Köszöntő

Hölgyeim és Uraim!

Joseph Ratzinger, a teológusprofesszor, a bíboros és XVI. Benedek néven a pápa 1927. április 16-án született. 95. születésnapja adta az ötletet, hogy egy konferencia keretében vegyük számba teológusi munkásságát és azt, hogy miként gondolta el a keresztények jelenlétét egy pluralista demokráciában.

Pápai címerében ez a jelmondat szerepel: „Cooperatores Veritatis”, vagyis „az igazság munkatársai”.

Híres regensburgi beszédének is ez volt a témája. Itt mondta: „Szent János, módosítva a Teremtés könyvének, az egész Szentírásnak az első versét, e szavakkal kezdte evangéliumának előszavát: »Kezdetben volt a Logosz« (...). A logosz egyszerre jelenti az értelmet és a szót, – egy olyan értelmet, mely teremtő és képes arra, hogy közölje magát, de pontosan úgy, mint értelem” (XVI. Benedek 2018: 113).

Majd utal az Apostolok Cselekedeteire (16,6–10): „Jöjj át Macedóniába és segíts rajtunk!” Úgy tekinthetjük ezt, írta, mint a bibliai hit és a görög érdeklődés belsőleg szükséges közeledésének „sűrűsödését”.

E közeledés már régen elkezdődött – írja. Az égő csipkebokornál elhangzott titokzatos neve Istennek, az „Én vagyok”, tiltakozás a mítoszok ellen. Ezzel belső analógiában van Szókratész kísérlete, magának a mítosznak a legyőzésére és felülmúlására.

A mélyben ugyanis a hit és az értelem, a hiteles felvilágosodás és a vallás közötti találkozásról volt szó.

Az Egyház hite mindig tartotta azt a meggyőződést, hogy Isten és köztünk, az Ő örök teremtő Lelke és a mi teremtett értelmünk között valóságos analógia van, amiként 1215-ben a IV. lateráni zsinat kimondta: „a különbözőségek kétségtelenül végtelenül nagyobbak, mint a hasonlóságok, de nem semmisítik meg az analógiát és a róla szóló beszédet” (XVI. Benedek 2018: 115).

„Ezt fordítva is kifejezhetjük: ez a találkozás, melyhez folytatatólagosan még Róma öröksége is kapcsolódott, teremtette meg Európát és marad annak az alapja, melyet értelmesen Európának lehet nevezni” (XVI. Benedek 2018: 115).

 https://doi.org/10.36250/01190_02

Hasonló gondolatokat fejtett ki párizsi látogatásakor a Szent Bernát Kollégiumban elmondott beszédében is. Szent Pálnak az areopagoszi beszédét említve kijelentette: „Pál nem ismeretlen isteneket hirdet, hanem Őt, akit az emberek nem ismernek és mégis ismerik: Az Ismeretlen Ismerőst; azt, akit keresnek, akiről alapjában tudnak, és mégis Ő az Ismeretlen és Megismerhetetlen. Az emberek gondolkodásuk és érzéseik mélyén valamilyen módon tudják, hogy Neki léteznie kell. Hogy mindennek eredeténél nem az értelmetlenségnek, hanem a teremtető Értelennek kell lennie; nem a vak véletlennek, hanem a szabadságnak. Mindazonáltal, hogy azt valamilyen módon mindenki tudja, ahogyan azt Szent Pál a Római levélben hangsúlyozza (1,21), ez a tudás valószínűtlen marad: egy csupán elgondolt és kitalált isten, nem Isten. Ha Ő maga nem mutatkozik meg, nem jutunk el hozzá. A keresztény igehirdetés újdonsága éppen az, hogy az összes népnek elmondhatja: Ő megmutatkozott. Ő személy szerint. És ezáltal megnyílt az út feléje. (...) De ez nem egy vak tény, hanem egy olyan tény, mely Ő maga, a Logosz – az örök Értelen jelenléte a mi testünkben” (XVI. Benedek 2018: 367).

Szent Pál idejében a pogány értelmiség már nem hitt a mitológiák igazságában, de még megtartotta mint szép szokást. Vagyis a hitet a szokás és nem az igazság kategóriájába helyezte. Ez a lelki-szellemi skizofrénia aztán lassan felőrölte a pogány vallásokat.

A kereszténység forradalma ezzel szemben – mint a pogány gondolkodók felvilágosodása is – a hitet az igazság kategóriájába helyezte. Érthető, hogy a keresztény hit, amely magát egyetemesnek tartotta, mindenkihez szólónak, csak az olyan filozófiák segítségével tudta megfogalmazni önmagát, amelyek elfogadták az abszolút igazságot és annak megismerhetőségét.

II. János Pál írta a *Fides et Ratio* kezdetű enciklikájában: „A filozófiát, mely többé nem teszi föl a lét értelmének kérdését, az a nagy veszély fenyegeti, hogy pusztá eszközzé fokozza le az ész és kiöli belőle az igazság szenvedélyes keresésének készségét” (81).

Ratzinger idézte Tertullianus csodálatos tömör megfogalmazását: „Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavi” (Foi chrétienne hier et aujourd’hui, Paris, Marne, 1969. 83).

Joseph Ratzinger mindenekelőtt egy reformer volt. „Ahogy mondja Aidan Nichols, Ratzinger úgy gondolta, hogy az utolsó néhány század Egyháza magába zárkózott teológiailag és lelkileg, és így a II. Vatikáni Zsinat feladata az volt, hogy »beleléptesse a katolikusokat egy nagyobb helységbe«” (WEIGEL 2005: 237).

Számára a reform két dolgot jelentett:

1.

Mindenekelőtt szükségessé tette a „ressourcement”-t, („vissza a forrásokhoz”) a katolikus teológia számára, visszatérve a Bibliához és az egyházatyákhoz, ahol Nichols szerint: „a keresztény vallás megkapta klasszikus formáját” (WEIGEL 2005: 238).

Arra törekedett, hogy felszabadítsa a teológiát a neoskolasztikus vértelen állítások hideg logikájából, és így képessé tegye arra, hogy új életet adjon a katolikus életnek.

Ugyanígy gondolta Hans Urs von Balthasar is, kifejtve, hogy „az Egyházat a maga emelte bástyák már beszorítják, keresni kell a szélesebb alapokra helyezett kapcsolatokat a világgal” (VANYÓ 1968: 56).

2.

Ennek a reformnak aztán a következő, második lépése a híres „aggiornamento”, vagyis az Egyház gyakorlatának, struktúrájának és módszereinek „naprakészé tétele”. De ennek Krisztus kell hogy legyen a középpontja, vagyis hogy Krisztus érthető legyen (WEIGEL 2005: 238).

A bibliai és patrisztikus „ressourcement” teszi lehetővé, hogy az Egyház valódi dialógust folytathasson a mai világgal. Így lesz világos, hogy az Egyház nem önmagáért létezik, hanem „folytatása Istennek az emberrel való kapcsolata történetének” (WEIGEL 2005: 238).

De mindjárt problémás lesz ez, ha az „aggiornamento” elszakad a „ressourcement”-től, amikor a modernizáció nem a forráshoz való visszatéréssel kezdődik. Akkor a keresztény hit csak egy lesz a vélemények közül. Így az „aggiornamento” könnyen elvezethet a Katolikus Egyház dekonstrukciójához egy generáció után. Erre a veszélyre hívta fel a figyelmet Hans Urs von Balthasar is *Cordula oder der Ernstfall* című művében. S valóban láttuk, hogy a zsinat utáni könnyű, naiv optimizmus hogyan fordult át az ellentétébe, egy radikális pesszimizmus és reménytelen nihilizmus felé.

Henri de Lubac a *Le Drame de l'humanisme athée* című művében már 1943-ban leírta, hogy „nem igaz, ahogy néha mondják, hogy az ember nem képes

megszervezni a világot Isten nélkül. Viszont ami igaz, az az, hogy nem képes megszervezni, csak az ember ellen. A kizárólagos humanizmus egy embertelen humanizmus” (DE LUBAC 1950: 10).

Joseph Ratzinger, mint tisztán látó ágostonos, szemben áll a neotomizmus bizonyos naivitásaival, ami a zsinat után is jelen volt, és hangsúlyozta, hogy van egy antagonizmus az Egyház és a világ között.

Ezért szólított fel megtérésre, megkülönböztetve a keresztt „elsődleges botrányát” a keresztények magatartásának „másodlagos botrányától”. Ilyen „másodlagos botrányok”, amelyek elkerülhetők lehetnének, a következők:

- azzal az ürüggyel, hogy Isten jogait védjük, csak egy meghatározott szociális helyzetet és az erő helyzetét védjük;
- amikor azzal az ürüggyel, hogy védjük a hit érinthetetlenségét, csak múltbeli nosztalgiánkat védjük;
- amikor azzal az ürüggyel, hogy védjük az igazság teljességét, örökké érvényes jelleget adunk iskolás állításoknak, amelyek magától értetődtek egy adott korban, de már régóta revízióra szorulnának.

Viszont „a zsinat nem akarta elhagyni a keresztt botrányát; igyekezett azt tisztán világosabbá és érthetővé tenni azzal, hogy megkülönböztette a »másodlagos botrányoktól«. Ez az igazi értelme a kereszténység »aggiornamento«-jának. Ezen a módon a zsinat nem akart egy leszállított árú keresztény hitet, hanem egy egyszerűbb hitet, a szó mély értelmében, semmit el nem véve hiteles nehézségeiből, ami egyedül képes elvezetni az embert hiteles nagyságához” (RATZINGER 2011: 282).

Ahogy Ignace Hazim metropolita szellemesen megfogalmazta: „Mi nem leszünk sem egy régi kereszténység archeológusai, sem egy forradalmi egyház szociológusai. Mindez radikálisan régi. Mi az Új-nak prófétái leszünk: a Feltámadt Krisztus látói” (DOZE 1993: 61).

Végül az így megértett hitből kiindulva fordult Joseph Ratzinger az agnosztikus és ateista gondolkodók felé, akikkel személyesen is, és intézményesen is párbeszédet kezdett, gondoljunk csak az ún. „pogányok udvara” kezdeményezésre.

Kifejtette, hogy az erkölcsi válság Európában egy betegség, amely érinti az ideákat és az értékeket, ezt a „felejtést” úgy lehetne nevezni, hogy „relativizmus”, ami pedig az ember azon képességét illeti, hogy megismerje a dolgok igazságát, nevezhetnénk „szkepticizmusnak, amely már súrolja az irracionálist”.

Bármilyen kifejezéssel illetjük is, ez a betegség az amnézia rendjéhez tartozik: „megfontolt és akart elfelejtése az igazságnak, amit az ember »nem maga talál föl«, hanem inkább felismer, mint már jelenlévőt a dolgok lényegében” (WEIGEL 2005: 302–303).

Így kezdett párbeszédet Marcello Perával, aki egyetértett vele abban, hogy az alapvető elvek és értékek relativista dekonstrukciója vezetett a Nyugat válságához.

A Jürgen Habermasszal folytatott vitájában is kiderült, hogy az alapvető különbségek ellenére nézeteik számos ponton találkoztak egymással (LUKÁCS 2016: 396–406).

Joseph Ratzinger teológiájának hangsúlyos pontjait felsorolni is nehéz. Ez a konferencia bizonyára hozzásegít minket ennek megértéséhez. Érdeklődéssel várjuk az előadásokat.

Köszönöm, hogy meghallgattak!

Dr. Pápai Lajos
püspök

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2018): Találkozás a tudományos élet képviselőivel a Regensburgi Egyetem nagy aulájában. In DIÓSI István – CSABA Györgyné (szerk.): *XVI. Benedek pápa megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 2005–2013*. II. kötet. Budapest: Szent István Társulat, 112–118.
- DE LUBAC, Henri (1950): *Le Drame de l’humanisme athée*. Párizs: Spés.
- DOZE, André (1993). *Josepf, gardien du Sabbat*. Paris: Béatitudes, 61.
- LUKÁCS László (2016): *Az igazság munkatársa*. Budapest: Szent István Társulat.
- RATZINGER, Joseph (2011): *Mon Concile Vatican II*. Saint-François: Artege.
- VANYÓ László (1968): H. Urs von Balthasar a vértanúságról. In *Győregyházmegyei Almanach*. Győr: Győri Egyházmegyei Hatóság.
- WEIGEL, George (2005): *Benoit XVI. Le choix de la Verité*. Paris: Edifa-Mame.

Vákát

I. Teológiai viszonyulások

Vákát

Joseph Ratzinger teológiai életútja

Joseph Ratzinger nem alkotott teológiai rendszert, mint világhírű teológus kortársai, Hans Urs von Balthasar vagy Karl Rahner. Balthasar egy életen át építette föl monumentális opusát, Rahnernek megadatott, hogy élete végéhez közeledve egyetlen könyvbe sűrítve foglalja össze gondolatvilágát. Ratzinger nem hozott létre ilyen rendszert, mégis nyomon követhető teológiai gondolatvilágának következetes fejlődése doktori disszertációjától kezdve a szeretetről szóló enciklikákig. Pedig élete során egymástól erősen eltérő feladatokat kellett vállalnia: a teológusprofesszor a Hittani Kongregáció prefektusa lett, majd II. János Pál halála után pápává választották. Ráadásul életének első korszakára esett a II. Vatikáni Zsinat, amelyben fiatal teológusként része lehetett. Ahhoz tehát, hogy teológiáját nyomon követhessük, két utat kell végigjárnunk. Látni fogjuk, a kettő végül összetalálkozik, harmonikusan egybesimulva. Az egyik út azé a teológusé, aki a testvériesség gondolatától eljut a Krisztus testéből részesedők eucharisztikus asztalközösségének bemutatásáig. A másik út pedig azé, aki szinte véletlenül belecsöppen a zsinatot megelőző tájékozódásba, peritusként végigkíséri a zsinat folyamatát, majd vigyáz annak recepciójára a „kontinuitás és reform hermeneutikájában”.

A teológus

Fiatalon írt egy értekezést a keresztény testvériességről. Az ebben leírtak már elővételezik azt az alapgondolatot, amely vörös fonalként végighúzódik egész életén (RATZINGER 1987: 209–271). A szöveg először előadásként hangzott el 1958-ban (31 éves volt ekkor).² Szent Pál nyomán mutatja be a keresztény testvériesség fogalmát.³ Az ezt követő fejtegetés már teológiájának alapvonásait

¹ Lukács László SchP (1936–2023), a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a Vigilia folyóirat főszerkesztője 35 éven keresztül.

² A szöveget annak publikálásakor látta el jegyzetekkel.

³ Vö. Róm 8,14; 8,29; Zsid 2,11.

mutatja: „A keresztyén testvériesség középpontjában az eucharisztikus testvéri lakoma áll. (...) Isten atyasága jelöli ki a keresztyén testvériesség szilárd helyét. (...) Krisztus tanította meg az embereket a »Mi Atyánk« elmondására, és ebben a »mi« az »atyánál« nem kevésbé fontos” (RATZINGER 1987: 236). „A keresztyénnyé válás a Fiúba, Krisztusba való beletestesülést jelent: »fiúvá válunk a Fiúban«” (RATZINGER 1987: 238). Az így létrejövő közösség kultuszközösséget alkot, amely az Eucharisztia ünneplésében válik igazán egyházzá. „Az Eucharisztia: testvérkultusz, testvérszentség” (RATZINGER 1987: 246). „Csak az eucharisztikus közösségben való részvétel tesz valakit a keresztyén testvérközösség tagjává” (RATZINGER 1987: 249).

Ratzinger később rövid utószót fűz a tanulmányhoz, egy alapvető szemponttal kiegészítve az eddigieket. „A keresztyén testvériesség lényege a hívők asztalközössége a feltámadott Úrral, (...) beletestesülés az Úr testébe, a feltámadt Krisztus valóságos terébe.” Pál merész szava szerint „mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,28) – írja, de óv a szó lejárátásától. A testvériesség a szó keresztyén értelmében nem pusztán filantróp fogalom, ahogy az utóbbi századokban különböző összefüggésekben szinte jelszóvá lett: „A testvériesség, akárcsak a szeretet, mély emberi adottság, része »Isten emberségének« (Tit 3,4), amely megjelent Krisztusban, hogy igazi emberré – Isten gyermekeivé tegyen bennünket” (RATZINGER 2015: 105).

Látszólag más oldalról elemzi az eddigieket az egyház eredetéről és lényegéről tartott előadásában (RATZINGER 2015: 140). Bellarmin Szent Róbert meghatározása nyomán a teológia az egyházat sokáig jogi szervezetnek tekintette. Ratzinger ezzel szemben az eucharisztikus asztalközösségből indul ki: „Az utolsó vacsora Jézus tulajdonképpen egyházalapító aktusa. (...) A Páskalakoma az Isten népe forrása és középpontja” (RATZINGER 2015: 146). „Isten új népe Krisztus testéből való nép, azáltal, hogy ők Krisztus teste.” Pál az egyházat „Krisztus testének” mondja, az egyház nem „misztikus”, hanem „valóságos” teste Krisztusnak, a keresztyének Krisztus testének tagjai: „Mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Ratzinger így ír erről: „Az egyház Krisztus teste és mindig újra azzá lesz az Eucharisziából” (RATZINGER 2015: 149).

Henri de Lubac patrisztikus fölfedezését követi Ratzinger is: az első századokban az egyházat nevezték valóságos testnek, az Eucharisziát pedig misztikus testnek, és csak a középkorban cserélték meg az elnevezéseket. Az eredeti szóhasználatban: „corpus verum: az egyház (valóságos test); corpus mysticum (misztikus, azaz szakramentális test) az Eucharisztia” (RATZINGER 2015: 149). „Krisztus a szentségi teste által vonja magába a keresztyéneket, akik ezáltal

élik meg az ő egzisztenciáját a történelemben. (...) Bennük folytatódik a megtestesülés, bennük válik Jézus az »egész Krisztussá«, amely »Főből és testből« áll. (...) Jézus a szentségi testét az egyház középpontjává tette, az Eucharisztia ünneplését pedig az egyház önmegvalósító lényegévé” – írja az egyház eredetéről és lényegéről tartott előadásában (RATZINGER 2015: 151). „Krisztus odaadja a testét a hívőknek, és így őket is testévé teszi. Az eucharisztikus asztalközösségekben jelenik meg konkrétan a helyi egyház, amelynek tagjai belétestesülnek Krisztusba, eggyé válnak Krisztus testében. (...) Krisztus a szentségi teste által vonja magába a keresztényeket, akik így tovább folytatják az ő egzisztenciáját. (...) Az egyház az a közösség, amely az Eucharisztia ünneplésében megerősíti és beteljesíti láthatatlan lényegét mint Krisztus teste” (RATZINGER 2015: 151).

Ratzinger Aranyszájú Szent Jánost idézi: „Mi a kenyér? Krisztus teste. Mivé lesznek azok, akik magukhoz veszik? Krisztus testévé. Nem sok test, hanem egyetlen test” (RATZINGER 2015: 154). „A szeretet, amely a kereszténység szellemi lényege, ebben a konkrét valóságban gyökerezik, Krisztus testének ünneplésében” – írja. Felhívja azonban a figyelmet arra, hogy az egyház ugyanakkor hierarchikusan rendezett közösség. „Az egyház úrvacsoraközösséggként definiálta önmagát: Krisztus testének titka, a püspök és a presbitérium vezetése alatt.” Az egyes helyi közösségek azonban tagjai az egyetemes egyháznak, végső soron a római egyházzal vannak közösségben. Ezt mutatja az ún. „kommuniólevelek” gyakorlata. Ha valaki másik városba költözött, kommuniólevelet állítottak ki részére: új közössége így sajátjaként fogadta be őt: aki valamelyik közösséghez tartozott, tagja lett az egész egyháznak: aki Rómával közösségben van, az mindegyikkel.

Ratzinger újabb és újabb tanulmányokban mélyíti el elgondolását a kommunio-egyháztanról (RATZINGER 2002: 58). Az ApCsel 2,42-re hivatkozik: a hívek „állhatatosan kitarattak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban. (...) A kommunio tehát az apostolok tanításához kötődik. (...) Az egyház imájának középpontjában a »kenyértörés« áll – az egyház életének szíveközepe az Eucharisztia.” „A »profán« asztalközösséget az úrvacsora-közösség váltja fel. A kommunio alapja a hit Krisztusban, egységben a Megfeszített-Feltámadottal, megmaradva az apostolok tanításában. (...) Az Isten testté lett Igéjével való közösség, mely halála által az ő életének részesévé tesz, látható és élő közösséghez vezet” (RATZINGER 2002: 60–62).

„A testté lett Ige a »kommunio« Isten és ember között. Az egyház és az Eucharisztia, a szentségi és közösségi kommunio elválaszthatatlan egymástól” (RATZINGER 2002: 68) – írja, Szent Pált idézve: „Ugye az áldás kelyhe, amelyet

megáldunk, Krisztus vérével való közösségünk? Ugye a kenyér, amelyet megtörünk, Krisztus testével való közösségünk? Mivel egy a kenyér, egy test vagyunk mindannyian, akik az egy kenyérből részesedünk.” (1Kor 10,16 skk.) Hozzáteszi: „Aki ezt a kenyeret magához veszi, beléje asszimilálódik. Mert egyetlen kenyér, egy test vagyunk. (...) Az eucharisztikus kommunió feltöri az ember egész énjét és új Mi-közösséget teremt.” Végkövetkeztetése: „Az egyház lényege szerint kapcsolat, amely Krisztus szeretete által jön létre, és megalapozza az emberek új kapcsolatát egymással.” „Ha az áldozásban magunkhoz vesszük az Urat, akkor belépünk Krisztus létközösségébe, az emberi lét belenyílik Istenbe” (RATZINGER 2002: 69–70).

Az egyház tehát kommunió Krisztus testével, Krisztusnak az Eucharisziából táplálkozó teste. „Az Eucharisziában az Úr testét vesszük magunkhoz, és így egy testté leszünk vele. Az egyház eucharisztikus testvérközösség, az Eucharisztia az egyházi kommunió csúcsa és forrása. (...) Az egyház nem más, mint az eucharisztikus kommunió által létrehozott egység: a sokak egyek az egy Krisztusban és Krisztus által.” „Az egyház az Eucharisziában épül fel, az egyház maga Eucharisztia. Az áldozás azt jelenti, hogy egyházzá leszünk, hiszen egy testté leszünk vele. Az Eucharisztia teremti meg a kommuniót és nevel a kommunióra.”⁴

Ha végigjárjuk Ratzingerrel azt a szellemi utat, amely a keresztény testvérieségből indult el, kirajzolódik előttünk teológiájának fejlődése: az egyház Krisztus teste, az Eucharisziából, Krisztus testéből táplálkozók testvérközössége. Előre pillantva pedig nem ér meglepetésként, hogy pápai szolgálatának első három enciklikájából kettő a szeretetről szól. Még teljesebbé válik azonban a kép, ha áttekintjük azt a két monográfiát, amely noha egészen más témával foglalkozik, mégis az eddig mondottakat mélyíti el.

Bevezetés a keresztény hit világába

A fenti címmel megjelent könyv a Tübingenben 1967-ben tartott előadásai nyomán készült önálló monográfia az apostoli hitvallásról. 1968-ban jelent meg, azóta tucatnyi nyelvre fordították le (RATZINGER 2007). A könyv sikerét monográfusa, Hansjürgen Verweyen Ratzingernek a zsinaton betöltött szerepében látja

⁴ Kár, hogy a magyar nyelvben az áldozást egészen más eredetű szóval fejezzük ki, ezért a „kommunizieren” (áldozni) és „Kommunion” (közösség) szavak nyelvi hasonlóságát nem tudjuk jelezni.

(VERWEYEN 2007: 44). A zsinat utáni években – írja Verweyen – sokan nem tudtak eligazodni a zsinat gondolatvilágában, és örömmel fogadták Ratzinger higgadt, a zsinat tanítását közérthetően összefoglaló publicisztikai írásait. Az eddig mondottak ismeretében olvasva a könyvet jól kirajzolódik a teológus gondolatvilágának következetes fejlődése. Alaptétele: „Létünk körülölelt lét. Létünknek az ad értelmet, hogy minket átölel. (...) Jézus magának az Örökkévalónak jelenléte a világban. Szeretéként mutatkozik meg, aki engem is szeret, és aki az elmúlástól, az egoista törekvésektől mentes szeretet felfoghatatlan ajándékával megtanít arra, hogy érdemes élni” (RATZINGER 2007: 66–67). Ratzinger eljut arra a gondolatra, hogy a hit a „Te” megtalálása, annak megtalálása, „aki a létemet hordozza, aki (...) elpusztíthatatlan szeretetet ad ajándékba, nemcsak az örökkévalóság vágyát, hanem magát az Örökkévalót, aki maga a teremtető szeretet” (RATZINGER 2007: 123). Itt fejti ki teológiájának egyik alapgondolatát: „A hit Istenének alapvető kategóriája a reláció (viszony, kapcsolat): a lét legmagasabb fokát éppen a kapcsolat eleme jelenti. – A hitben megismert Isten gondolkodó szeretet. A róla alkotott elgondolás hátterében az a meggyőződés áll: a szeretet isteni” (RATZINGER 2007: 126).

„A Megfeszített Krisztusban egy ember azonosult az önátadás tétével – ez köti össze a hitet a szeretettel. (...) Ez a Logosz (igazság) és a szeretet azonossága, amely a szeretetet teszi a lét Logoszává, az emberi lét igazságává. Aki az így megértett Krisztusban hisz, az a szeretetet tartja a hit lényegének. Ezek után egyenesen azt is mondhatjuk: a szeretet egyenlő a hittel” (RATZINGER 2007: 183–186).⁵

Ebből a szemléletből adódik a halhatatlanság keresztény értelme, amely Ratzinger elgondolása szerint „dialogikus halhatatlanság”: „Az ember azért nem tud teljesen megsemmisülni, mert Isten ismeri és szereti. (...) A Krisztusban való részesedés, vagyis a hit által az ember belép abba a világba, ahol Isten ismeri és szereti – ez pedig a halhatatlanság” (RATZINGER 2007: 311–314). Szembeötlő, hogy habár részletesen szól a dialogikus halhatatlanságról, nem tesz említést arról a két gondolkodóról, Martin Buberrel és Ferdinand Ebnerrel, akik az emberi lét alapvető kategóriájának éppen a dialogikus jelleget tartották.

A Hitvallás mondatait követve eljut a pokol valóságához is: „alászállt a poklokra” – valljuk. Hamisítatlanul Ratzinger szeretetközpontú teológiájára bukkanunk az ilyen mondatokban: „A halál a végső magány. Az a magány viszont, ahová a szeretet már nem tud behatolni, a pokol. De Jézus átlépte az ember végső

⁵ Lásd VERWEYEN 2007: 47.

magányának kapuját: a halálba élet költözött, mert megjelent benne a szeretet. A halál kapuja felnyílt, amióta a halálban az élet: a szeretet lakik. A szeretet alapozza meg a halhatatlanságot – halhatatlanság csak szeretetből fakadhat. (...) A mennyet kizárólag ajándékba lehet megkapni. A »menny« akkor valósul meg, amikor az ember egyesül Istennel. (...) A feltámadást és a mennybemenetelt úgy határoztuk meg, mint az ember lényegének végérvényes egyesülését Isten valóságával, ami által megnyílt az ember előtt az örökké tartó lét lehetősége. Mindkettőt úgy értelmeztük, hogy bennük a szeretet erősebbnek bizonyult a halálnál. (...) A halhatatlanság »dialogikus« (=feltámasztás!): annak megmentő tette, aki szereti és akinek ehhez hatalma van. Az ember azért nem tud teljesen megsemmisülni, mert Isten ismeri és szereti. (...) A Biblia szerint a halhatatlanság (...) a Teremtővel folytatott dialógus eredménye, emiatt nevezi feltámasztásnak. (...) Az ember megkülönböztető vonása az, hogy Isten megszólította, hogy Istennel párbeszédet folytat, tehát Isten által megszólított létező. (...) Az, hogy szellemi természetű lelke van, azt jelenti, hogy Isten örök párbeszédre hívja, Isten párbeszédre szólított partnere» (RATZINGER 2007: 309 skk.). Ennek nyomán teszi fel a – sokak, sokunk számára fájdalmas – kérdést Ratzinger: „Egészen készen lehet egy ember, amíg még miatta szenvednek a földön, amíg még a vétkei a földön továbbparáználnek és az embereknek fájdalmat okoznak?” A Krisztusban való lét egyáltalán nem zárja ki Isten világának kapcsolatát a történelemmel. Hozzáteszi azonban, hogy „nemcsak a hátrahagyott vétkeink akadályozzák, hogy végleg helyet foglaljunk az eszkatologikus végső lakomán, részt vegyünk a zavartalan ünneplésben, hanem a vétkeket legyőző szeretet is”. A szeretet szabadsága a feltámadottak számára kaput nyit a történelemre. Érvelésében Kis Szent Terézre hivatkozik: „Hogyan lehetne egy édesanya teljesen és maradéktalanul boldog, amíg gyermekei közül egyetlenegy is szenved?” (RATZINGER 2017: 197).

Végidő – a halál és örök élet kérdései

1976-ban Ratzinger kiadta *Eszkatológia* című monográfiáját, amelyet a Johann Auer professzorral közösen tervezett *Kis katolikus dogmatika* című sorozat részeként írt meg.⁶ 1957-től rendszeresen tartott ilyen kurzust az eszkatológiáról,

⁶ A könyv *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (magyarul *Végidő. A halál és örök élet kérdései*) címen jelent meg (lásd RATZINGER 2017). Hansjürgen Verweyen szerint könyvével az eszkatológiáról akkortájt folyó vitákban kívánt állást foglalni (VERWEYEN 2007: 70).

számos kisebb-nagyobb írást publikált is ebben a témában: szócikkeket, önálló tanulmányokat, recenziókat. Amikor 2006-ban a könyvet újra kiadták, Ratzinger – ekkor már XVI. Benedek pápa – új előszót írt hozzá, amelyben megismétli az „örök élet párbeszédes felfogásáról” kialakított nézetét.

Könyve valójában a *Bevezetés a keresztény hit világába* utolsó fejezeteiben kifejtett elgondolását részletezi: „Isten szeretetközössége az emberrel, kettjük szeretet-párbeszéde Jézus Krisztusnak, az Istenembernek személyében vált teljessé. Jézus Krisztus megnyitotta az utat a lehetetlen felé, Isten és ember közössége felé, hiszen Ő, a megtestesült Szó, maga a közösség” (RATZINGER 2002: 35).

Jézus Krisztus személyében az isteni élet beleoltódott az emberiség életébe. Jézus a halálát a szeretet aktusává változtatta, az Atya pedig feltámasztotta őt, és ezzel megteremtette az ember feltámadásának lehetőségét is. Ratzinger nem a lélek halhatatlanságából indul ki, hanem a szeretetkapcsolat törvényéből, elgondolását ezért nevezi dialogikus halhatatlanságnak. A földi életnek vége szakad. Mivel azonban Isten azért teremtette az embert, hogy szentháromságos szeretetközösségének részesévé legyen, magához emeli őt a halálból (vö. RATZINGER 2002). „A halhatatlanság utáni vágy nem az elszigetelt, önmagába zárt létezésből születik, hanem a szeretet, a közösség, a »Te« megtapasztalásából” (RATZINGER 2017; VERWEYEN 2007: 74). „Minden szeretet öröklétre vágyik – Isten szeretete nemcsak vágyódik erre, hanem létre is tudja hozni. (...) A személy kapcsolatokban él, Istennel és embertársaival. Amikor a velünk folyamatos szeretetkapcsolatban álló Isten átemeli az embert az öröklétbe, akkor részesévé teszi a Szentháromság örök szeretetközösségének, amely a szentek közösségének otthonát adja” (RATZINGER 2012: 356–357).

Ide kívánczik Gabriel Marcel szállóigévé lett mondása: „Ha valakit szerettek, akkor valójában ezt mondom neki: ezért Te nem halhatsz meg.” A szeretet párbeszéde Isten és ember között Krisztusban vált teljessé – folytatja a gondolatot Ratzinger. – A keresztény ember Krisztus halálában részesedik. Az életünket lehatároló halált beburkolja a szeretet ki nem kényszeríthető ajándéka, amely fölemeli az embert Isten öröklétű közösségébe. A halált Krisztus akkor győzte le, amikor a határtalan szeretet aktusává tette. Őt követve feltámadásának erejéből mindazok legyőzik a halált, akik Krisztussal hálnak meg, és hozzá hasonlóan halálukat a szeretet aktusává teszik (vö. VERWEYEN 2007: 74 skk.).

Még a túlvilágról és az örök életről folytatott elméleti vitákban is érezni lehet, hogy Ratzinger elsősorban nem valami túlvilági földrajz megrajzolására törekszik. Elsősorban azt keresi, hogy mindennek mi a jelentősége a mostani,

földi életünk számára. Hiszen a keresztény élet lényegénél fogva az örök élet és a feltámadás reményéből táplálkozik, állandó kapcsolatban áll vele. A keresztény ember – Szent Pál szava szerint – már most „eszkatologikusan él”, a feltámadottak életében. „Ha tehát feltámadtatok Krisztussal, azt keressétek, ami odafönn van, ahol Krisztus ül az Isten jobbján. Ami odafönn van, arra irányuljon figyelmetek, ne a földiekre” (Kol 3,1). Az örök élet nem valami időtlen végtelenség, „hanem a létnek új minősége, amelyben minden összefolyik a szeretet Mostjában”. Ezért jelenvalóvá válhat a földi életben is, „mint az Új, a Más, a Nagyobb, még ha mindig csak töredékesen és tökéletlenül is”. „A választóvonal az időbeli és az örök élet között a mi időbeli életünkön húzódik keresztül” (RATZINGER 2012: 452).

Ezután Keresztes Szent János, Kis Szent Teréz és más szentek példájára hivatkozik: „Az ő jámborságuk semmit sem vesz el a pokol rettenetes valóságából; annyira valóságos, hogy behatol a saját létükbe is. Avval szemben a reményt csak úgy tudják fenntartani, ha mellette, vele együtt szenvedik végig ezt az éjszakát, aki azért jött, hogy minden éjszakánkat átszenvedje. Ez a remény azonban nem válik önhatalmú állítássá; kérését az Úr kezébe helyezi. A dogma megtartja valóságos tartalmát; az irgalmasság gondolata, amely egyik vagy másik formájában az egész történelmet végigkísérte, nem elméletté válik, hanem a szenvedő és reménykedő hit imádságává” (RATZINGER 2017: 226).

A feltámadásban nekünk ajándékozott öröklét és a földi élet egymást átjáró valóságát a legteljesebben az Eucharisziában élhetjük át, amikor Krisztus saját – feltámadt – testét és véréát ajándékozza nekünk. Az eucharisztikus lelkület az örök élet boldogító reményéből táplálkozik, éppen az Eucharisziából születő egyház közösségében. Amint már az őskeresztények megfogalmazták, ők a feltámadásból, „az Úr napjából”, a vasárnapból élnek (RATZINGER 2001: 150; VERWEYEN 2007: 76).

A dialogikus halhatatlanság látszólag elméleti tétele étellel telik meg, ha meglátjuk, hogy létünk Isten szeretetének pillantásában koncentrálódik, és ez emel át az öröklétbe, Isten örök jelenébe. Ez teremti meg mindazok testvériségét, akiket ugyanez a szeretet emel magához. „Ahol Isten minden mindenben, ott mi mindnyájan mindenben vagyunk, és minden mibennünk, egyetlen testben vagyunk, Krisztus testében” (RATZINGER 2017: 150).

Aki komolyan törekszik Krisztus követésére, arra, hogy egyre jobban teljesítse Krisztus parancsát, aki megpróbál „eszkatologikusan élni” (RATZINGER 2017: 23), annak nagy segítséget jelent, ha megpróbál belepillantani a végső, isteni

szeretetközösségbe, a szentek közösségébe: „Az örök élet, amely az Istennel való közösségben már itt és most elkezdődik, felszakítja az itt és most határait, és fölemeli az igazi valóság tágasságába. (...) Itt már megszűnik az Én és a Te átjárhatatlansága, amely szorosan hozzátartozik az idő feldaraboltságához. Valóban – aki a saját akaratát beléhelyezi Isten akaratába, az oda helyezi, ahol minden jóakarat megtalálja a helyét. Akaratunk így egybeolvad mindenki másnak az akaratával is. Ahol ez megtörténik, ott igaz lesz a szó: Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (RATZINGER 2017: 153). A földi életben megélt örök életet, az együttlétet Istennel Krisztus tette lehetővé. „Krisztus Istennek a velünk léte”, folytatja Ratzinger: „A Fiú teste a híd a lelkünk számára.”

Élete folyamán az ember párbeszédet folytat, a dialógus kapcsolatában van az őt megszólító Istennel, aki nem engedi, hogy az így létrejött szeretetkapcsolat megszakadjon a biológiai halállal. Ezért részesíti őt Krisztus feltámadásában, hogy élete így teljessé legyen a végső beteljesedésben.

Ennek fényében érthetjük igazán XVI. Benedek pápa beszédét, amelyet 2007-ben nagyszombat éjszakáján mondott el a Szent Péter-bazilikában. Szokatlan ez a költői, szinte érzelmes hangvétel: „Jézus föltámadásakor a szeretet erősebbnek bizonyult a halálnál és a gonoszságnál. Jézus szeretetből szállt le, és ugyancsak a szeretet erejével emelkedett föl. És e szeretettel visz magával minket is. Urunk, mutasd meg nekünk ma is, hogy a szeretet erősebb a gyűlöletnél. A szeretet erősebb a halálnál. (...) Segíts minket, hogy kimondjuk a szeretet igen-jét, mert csak e szeretetből tudunk leszállni, és onnan veled együtt fölemelkedni” (XVI. BENEDEK 2012: 118).

A zsinat peritusa, majd őre

1958-ban, XII. Piusz pápa halála után Angelo Roncalli velencei pátriárkát választották meg pápának, aki a XXIII. János nevet vette föl. Néhány hónappal megválasztása után, 1959 januárjában bejelentette, hogy egyetemes zsinatot hív össze. Ezt követő intézkedései és nyilatkozatai hamarosan jelezték, milyennek képzei el a zsinatot. Nyisson a világ felé („*aggiornamento*”), úgy azonban, hogy visszatér a forrásokhoz, a Bibliához és az egyház kétezer éves hagyományához („*ressourcement*”). Legyen pasztorális jellegű, ne jelentsen ki új dogmákat, ne hozzon elítéléseket, hanem szolgálja az egyház megújulását. A pápa ennek szellemében hozott váratlan döntéseket. Jó néhány, egyházi tilalommal sújtott,

a tanítástól és a publikálástól eltiltott teológust rehabilitált, sőt kinevezett zsinati tanácsadónak. „A múltban az egyház szigorúan elítélte a tévedéseket, ma azonban Krisztus jegyese inkább az irgalmasság üdvösséges eszközeit alkalmazza, mint a szigor fegyverét – jelentette ki” – idézi Otto Hermann Pesch (PESCH 1993: 76).

A zsinat meghirdetése általános megdöbbenést váltott ki, hamarosan megindult azonban a tájékozódás az új helyzetben. Így történt a kölni egyházmegyében is. A bensbergi Katolikus Akadémia előadás-sorozatot tartott a kérdésről. Joseph Ratzinger is meghívást kapott egy előadás tartására *A zsinat teológiája* címmel. A hallgatóságban ott ült a nagy tekintélyű Frings bíboros, az egyházmegye érseke. A bíborosnak tetszett az előadás, annyira, hogy megkérte a fiatal teológust, készítsen számára a vázlatot egy Genovában tartandó előadásához. Megelőlegezett bizalmához az is hozzájárulhatott, hogy a bíboros titkára, Hubert Luthe szintén Münchenben tanult teológiát, jó barátságban volt Ratzingerrel: ő ajánlotta főnöke figyelmébe a fiatal teológust, vegye maga mellé a zsinatra teológiai tanácsadónak. Ratzinger később már peritusként is aktív részese lett a zsinatnak.

A bíboros számára előkészített előadásban Ratzinger hatalmas panorámaképben vázolja fel, hogyan változott a világ szellemi horizontja az I. Vatikáni Zsinat óta. A két világháború borzalma, az új, eddig szinte ismeretlen vallások és nemzeti kultúrák megjelenése egyre inkább csökkentette Európa és vele a kereszténység dominanciáját. Az erősödő globalizáció viszont esélyt ad a kereszténységnek arra, hogy valóban katolikus, vagyis egyetemes legyen. Fontos változást hozott az is, hogy a világ egyre inkább elszakad a természettől, és a technika hatása alá kerül. A technicizálódott ember előtt újra fel kell tárni a hit értelmét: az ember a végtelenre van teremtve, szíve mélyén ismeri fel Istent, aki a végtelen szeretet. A zsinattól azt remélhetjük, hogy az egyház a mai ember számára házát újra megnyitja atyai házként. A zsinatnak nem annyira az lesz a feladata, hogy tantételeket fogalmazzon meg, hanem sokkal inkább az, hogy a keresztény életéről tanúságot tegyen a mai világban.

A történeteket részletesen bemutatja Peter Seewald XVI. Benedekről írt monumentális műve (SEEWALD 2021: 340 sk.). Tőle tudjuk, hogy a pápa olvasta Frings előadását, és annyira tetszett neki, hogy magához hívatta a bíborost. Ezzel fogadta: „Ön elmondta mindazt, amit én gondoltam, de én magam nem mondhattam el.” Seewald szövegszerű párhuzamokat is kimutat a genovai előadás és a pápának a zsinat megnyitásakor mondott beszéde között.

A zsinaton – főleg Frings bíboroson keresztül – Ratzinger szoros kapcsolatba került azokkal a bíborosokkal és püspökökkel, akik kezdettől oroszlánrészt vállaltak az ülések lebonyolításában, javaslatok megfogalmazásában. Azt viszont mikrofilológiai elemzéssel sem lehet kimutatni, hogy a végső szövegekben melyik kifejezés kitől származik, hiszen annyi átdolgozáson-módosításon ment át egy-egy megfogalmazás. Annál érdekesebbek viszont Ratzingernek az egyes ülőszakokról készített följegyzései – elemzésük külön tanulmányt érdemelne.

A zsinat befejezése után Ratzinger folytatta professzori munkásságát, de közben előadásokban, cikkekben értelmezte-magyarázta a zsinat tanítását, figyelemmel kísérve a zsinat utáni évek fejleményeit. Az egyháztörténelem távlatában tekintve az egyetemes zsinatokat, kimutatta, hogy szinte mindegyikük először az egyensúly megbomlásával, válságjelenségekkel járt együtt. Így történt a II. Vatikáni Zsinattal is. A zsinat szinte új pünkösdeknek indult. A kezdeti lelkesedés után azonban negatív jelenségek is felbukkantak. Ahogy teltek az évek, Ratzinger új és új összegzésekben foglalta össze a zsinat utóéletét, egyre inkább személyes felelősségének érezve a zsinat recepcióját. A liturgia megújításában például megjelent a nyakló nélkül újítók egyénieskedő barkácsolása, másrészt a régihez makacsul ragaszkodók ellenállása. Ez a kettősség másban is megmutatkozott. Az egyik tábor mindenben ragaszkodott a zsinat előtti állapotokhoz, és az egyház elárusításának tartotta a változtatásokat, a másik viszont még radikálisabb reformokat sürgetett. Ratzinger határozottan tiltakozott az ellen, hogy különbséget tegyenek a régi és az új között. Egy újságíró, Vittorio Messori 1984-ben lehetőséget kapott arra, hogy interjút készítsen Ratzingerrel. A könyv formájában megjelent kötetben mondja Ratzinger: „Az úgynevezett progresszizmus, de az úgynevezett tradícionálisizmus is elfogadhatatlan” (RATZINGER 1990: 24).

2005 karácsonyán, immár néhány hónapja megválasztott pápaként éértékelő beszédet tartott a kúria tagjai előtt, újra megfogalmazva álláspontját a 40 évvel azelőtt befejeződött zsinat utóéletéről, annak helyes értelmezéséről. „A problémák a zsinat két ellentétes interpretációjából fakadnak. Az egyik a diszkontinuitás és törés hermeneutikája, a másik pedig a kontinuitás és reform hermeneutikája, a megújulásé – de az egyház folytonosságában.” Csak ez az utóbbi fogadható el, s ennek őrzését tekinti pápai szolgálata legfontosabb feladatának: „az egyház a folytonosságban újul meg, növekszik és fejlődik az időben, miközben ugyanaz marad: Isten vándorló népe” – mondta (XVI. Benedek 2005b). Azt ismételte el tehát, amit a megválasztása után a bíborosokkal együtt celebrált szentmisén mondott (XVI. Benedek 2005a).

Ahogy Messori, mások is föltették a kérdést Ratzingernek, miért marad az egyházban, amely a zsinattól várt megújulás helyett ennyi hibával küszködik. Válasza: „a hit egy előfeltételhez van kötve: a szeretet merészségéhez. Az ember csak annyit lát, amennyire szeret. Szeretet nélkül nem láthatunk semmit. (...) A valódi szeretet nem statikus és nem kritikátlan. Azért maradok az egyházban, mert szeretetre méltó, és mert a szeretet által mindig képes a megújulásra. Azért maradok az egyházban – mert az Övé. Keresztény lét csak az egyházban lehetséges, rajta kívül nem. A hit vagy egyházas vagy nincs.” Újra megismétli figyelmeztetését: „a zsinat valódi recepciója még nem kezdődött el” (RATZINGER 2010: 1183).

Összegzés: enciklikák a szeretetről

Látszólag kanyaroktól, akadályoktól és kitérőktől sem mentes Joseph Ratzinger élete; teológiája azonban világosan kirajzolódik a keresztény testvériességtől a pápai enciklikákig. Egyetlen szóba sűrítve teológiai útját: a szeretet áll gondolkodásának középpontjában. Zárszóként szövegezzük meg a szeretetről szóló enciklikáit.

Valószínűsíthető, hogy Ratzingert már korábban foglalkoztatta a három isteni erény, hiszen a szeretetről szóló, *Deus caritas est* kezdetű enciklika még pápaságának első évében megjelent, tehát néhány hónap alatt készült el. Korábbi írásainak gondolatai visszacsengenek az enciklikában (XVI. Benedek 2006): „A Logosz, az őserő, az igazi szeretet egész szenvedélyével szerető szerelmes. Kereszthalálában (...) Isten önmagát ajándékozza oda, hogy az embert újra fölemelje és megmentse – ez a szeretet legradikálisabb formája. (...) Az önátadás ezen aktusát maradandóan jelenvalóvá tette azzal, hogy megalapította az Eucharisziát az utolsó vacsorán. Az Eucharisztia egyesít bennünket Jézus önátadásának aktusával, részeseivé válunk önátadása dinamikájának. A szeretet parancsa nem pusztán követelmény: a szeretet azért parancsolható, mert előzőleg ajándékba kaptuk.” „A kereszténység találkozás, szerelmes történet, esemény.” A mondatot idéző teológus, Tracey Rowland hozzáteszi: „Díóhéjban ez az enciklika üzenete. Az ember méltósága a Szentháromság szeretetéből fakad. A személyek csak a kölcsönös önátadás kapcsolatában érthetőek” (ROWLAND 2008: 67).

Az enciklika azonban nem valami teológiai okoskodás vagy éppen jámbor elmélkedés: a szeretet misztikáját szembeállítja korának társadalmi-politikai-gazdasági valóságával. Mindez még határozottabban kidomborodik a *Caritas in*

veritate enciklikában (XVI. Benedek 2009). Az enciklika címét így magyarázza: „Az igazságosság a szeretet első útja, (...) a szeretet alapfoka. (...) Csakis az ész és a hit fényével megvilágított szeretettel lehetséges a fejlődésben emberibb és emberibbé tevő célokat elérni.” Elődeinek szociális enciklikáit követve a pápa radikális kritikát mond kora társadalmáról, tágas panorámaképben összegezve az egyéni és társadalmi bűnöket. Új távlatokat nyit azonban azáltal, hogy az igazi fejlődésben központi szerepet tulajdonít a szeretetnek, végső soron Istennek. „Az igazságot és az azt felmutató szeretetet csak befogadni lehet, nem létrehozni. Végső forrásuk ugyanis nem az ember, hanem Isten, aki maga az Igazság és a Szeretet” (XVI. Benedek 2009).

Meghökkentő javaslatot tesz, amely szinte lehetetlent kíván: „A szeretet az igazságban az ajándékozás döbbenetes megtapasztalásával szembesíti az embert” – írja. „Az ajándékozás logikája nélkül nincs gazdasági, társadalmi és politikai fejlődés – szükséges, hogy abban teret kapjon az érdeknélküliség elve, mint a testvériség kifejeződése.” (...) „A politika logikája mellett szükség van a feltétel nélküli ajándékozás logikájára. Mind a piacnak, mind a politikának szüksége van az ajándékozás felé nyitott emberekre.”

Áttekintve Ratzinger teológiai útját a keresztény testvériességtől a szeretetről szóló enciklikákig, megkockáztathatjuk talán a végkövetkeztetést: a nagy műveltségű professzor, prefektus, egyházfő teológiájának középpontjában a szeretet áll. Barátjának, Hans Urs von Balthasarnak szavával ő is elmondhatja: „Egyedül a szeretet hiteles.”

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2005a): *Missa Pro Ecclesia. First Message of His Holiness Benedict XVI at the end of the Eucharistic Concelebration with the Members of the College of Cardinals in the Sistine Chapel*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html
- XVI. Benedek (2005b): *Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia, Offering Them His Christmas Greetings*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

- XVI. Benedek (2006): *Deus caritas est (Az Isten szeretet)*. Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2007): *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hitvilágról. Új bevezető tanulmánnyal*. Budapest: Vigília.
- XVI. Benedek (2009): *Caritas in veritate (Szeretet az igazságban)*. Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2012): *Isten velünk van minden nap*. Budapest: Vigília.
- XVI. Benedek (2017): *Végidő. A halál és örök élet kérdései*. Budapest: Jel.
- PESCH, Otto Hermann (1993): *Das zweite Vatikanische Konzil (1962–65)*. Würzburg: Echter.
- RATZINGER, Joseph (1978): *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet.
- RATZINGER, Joseph (1987): A keresztény testvériesség. In GUARDINI, Romano – RATZINGER, Joseph – RAHNER, Karl – VON BALHASAR, Hans Urs – VANIER, Jean: *A szeretetről*. Budapest: Vigília.
- RATZINGER, Joseph (1990): *Beszélgetés a hitről Vittorio Messori-val*. Budapest: Vigília
- RATZINGER, Joseph (2001): *Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein. In Gott ist uns nah*. Augsburg: Sankt Ulrich.
- RATZINGER, Joseph (2002): *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Augsburg: Sankt Ulrich-Verlag.
- RATZINGER, Joseph (2010): *Gesammelte Schriften 8/2*. Freiburg: Herder.
- RATZINGER, Joseph (2012) [1967]: A hús feltámadása. In RATZINGER, Joseph: *Gesammelte Schriften 10. Auferstehung und ewiges Leben*. Freiburg: Herder.
- RATZINGER, Joseph (2015): Vom Geist der Brüderlichkeit; Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche. In RATZINGER, Joseph: *Gesammelte Schriften 8/1*. Freiburg: Herder.
- ROWLAND, Tracey (2008): *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press.
- SEEWALD, Peter (2021): *XVI. Benedek. Egy élet*. Budapest: Szent István Társulat.
- VERWEYEN, Hansjürgen (2007): *Joseph Ratzinger – Benedict XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Primus Verlag.

Geréby György¹

Joseph Ratzinger a népek teológiájáról: Órigenész és Ágoston

Joseph Ratzinger teológiájának egyik meghatározó pontján a kereszténység és az egyház üdvtörténeti küldetése áll. Már pályájának elején, az 1951-ben írott disszertációjában ezt a kérdést tárgyalta Ágostonnál (Aurelius Augustinus, 354–430), értekezésének címe: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (RATZINGER 1954). Habilitációjában a történetteológia problémáját a skolasztika, pontosabban Szent Bonaventura (1221–1274) Hexaameron-kommentárjainak kontextusában vizsgálta, címe: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (RATZINGER 1959). Bonaventura ezen beszédeiben a nagy hatású ciszterci szerzetes teológus, Joachim da Fiore (kb. 1135–1202) kritikáját fogalmazta meg a Párizsi Egyetem teológushallgatói előtt.

Végül 1971-ben kiadta az 1962-ben tartott előadásain alapuló könyvét, amelynek eredeti címe *Die Einheit der Nationen*, ebben a történetteológia alapvető kérdését, a népek és az Egyház viszonyát vizsgálva nyúlt ismét Ágoston, illetve a nagy hatású görög teológus, Órigenész (kb. 185–253) gondolataihoz. A rövidke könyv, vagyis inkább teológiai esszé alig száz B5-ös formátumú oldalon a korai kereszténység két meghatározó gondolkodójának teszi fel azt a kérdést, hogy miben áll a népek, vagyis a nemzetek („nationes”) jelentősége a kereszténység számára. Habár történeti kommentárnak látszik, Órigenészre és Ágostonra támaszkodva Ratzinger közvetve a keresztény teológia egyik alapvető és égető problémáját, a nacionalizmust tárgyalja.

Fenti két könyvének, illetve előadásainak témaválasztásához tudni kell, hogy mind a három a II. Vatikáni Zsinat előtt született, amikor elvileg még a neotomizmus volt a római katolikus teológia fő iránya. A fiatal Ratzinger témaválasztása viszont visszatérés a korai egyház teológiájához, ami csendes vita a domináns absztrakt teológiai spekulációkkal, illetve a történelem feletti „természetes teológiával”. A neotomizmus történetfelettségével szemben a fiatal Ratzinger a forrásokhoz nyúlt, és rámutatott az egyházatyák korának mély teológiai belátásaira, amelyekre a tomista irányzatok kevésbé voltak érzékenyek.

¹ Egyetemi docens, Central European University, Középkori Tanszék.

Az egyik ilyen probléma a történelem mint az isteni gondviselés által irányított világ értelme, ami a kereszténység súlyos problémái közé tartozik mind a mai napig. Mi a világidő, a saeculum, azaz az emberiség társas formáinak, azaz államainak, politikai berendezkedéseinek helye a teremtet világban? Ez a kereszténység politikai teológiájának központi kérdése.

Az 1962-es előadások ezért maradhattak aktuálisak évtizedekkel később is. Ezek az előadások összefoglalják Ratzinger történetteológiáját, és megpróbálják felhívni a figyelmet az egyház küldetésének alapvető politikai vonatkozásaira. Ezek azonban nem az akkoriban még divó elképzelés, az *ecclesia triumphans*, a napi politikába beavatkozó és azt befolyásolni törekvő egyház politikai aktivitását akarják igazolni. Ennél sokkal mélyebbre hatolva azokat az alapvető teológiai eszméket törekszik Ratzinger feltárni, amelyek a keresztény történetiszemlélet, vagyis az üdvtörténet alapvetései, és amelyek következményeinek az egyház világban betöltött szerepét kellene meghatározniuk.

A továbbiakban tehát Ratzinger történetteológiáját törekszem összefoglalni, kiegészítve azt a szélesebb háttérrel, amire a kis könyv terjedelménél fogva nem tudott kitérni, viszont ami szükséges a sokszor csak utalásszerűen megfogalmazott állítások jelentőségének megértéséhez.

Már a cím is érdekes. Ratzinger feltehetően szándékosan használja fel a „nemzetek” (a német Nation a latin *natio* szóból ered) antik és modern jelentése közötti áthallásokat. A „nemzetek”, így, többes számban nem ártatlan fordulat. A *natio* antik közegben egyszerűen népet jelent, mindenekelőtt nyelvi, nem pedig területiális identitást. A Bibliában azonban, a héberben éppen úgy, mint a görög Szeptuagintában (LXX) vagy a latin Vulgátában mindenütt, ahol a szó többes számban fordul elő, ott „a népeket” („*amim*” vagy „*goyim*”, „*τὰ ἔθνη*”, „*οἱ λαοὶ*”, „*gentes*”, „*populi*”), azaz a pogányokat jelenti. Az egyes szám mindig Izráelre, „a” Nép-re utal, míg a „népek” a pogányokra.

Ezt Ratzinger nem magyarázza el, mert nyilván feltételezi, hogy ezeknek a fogalmaknak a története ismerős teológus olvasói számára. Ez a célközönség magyarázhatja azt is, hogy – a lábjegyzetekben legalábbis – a hivatkozásokat mindig eredeti görög és latin formájukban idézi.

Mint fentebb említettem, a tárgyalt szerzők kiválasztása nem véletlen. Órigenész a görög egyházatyákat hivatott képviselni, míg Ágoston a latin Nyugatot. Ágoston jelentőségét a Nyugat számára felesleges hangsúlyozni. Ahogy tanárom, Vidrányi Katalin összefoglalta nagyszerű tanulmányában: „Mindannyian Ágoston köpönyegéből bújtunk elő” – utalva Gogol (Hohol) és az orosz irodalom kapcsolatára (VIDRÁNYI 1998: 326).

Órigenész választása problematikusabb. Órigenész csak a latin Nyugaton számít a görög hagyomány legfőbb képviselőjének. Tekintélye a görög patrisztikában kevésbé egyértelmű, ugyanis teológiája viták középpontjában állt. 553-ban, a 2. konstantinápolyi zsinaton elítélték az „órigenezmust” vagy legalábbis annak valamilyen formáját. Hogy pontosan mit és miért is ítélték el Konstantinápolyban, az most kevésbé érdekes, mint az, hogy Órigenész neve Keleten egészen másképp cseng, mint Nyugaton. Habár Órigenész elítélése természetesen ismert volt a nyugati egyházban, Róma ezt a döntést sohasem tette igazán magáévá, olyannyira, hogy Órigenész munkáinak jelentős része latinul maradt fenn az utókor számára. Bizonyos gyanú körüllepte a teológiáját, de ez teljesen megszűnt a patrisztikus tanulmányok 20. századi reneszánsza során. Itt nincsen mód kitérnem a bikkfakeményességű neoskolasztika alternatívájaként kialakuló patrisztikus kutatásokra – ehelyütt ismét Vidrányi Katalin egy publikált előadására utalnék –, de fontos, hogy az egyházatyákkal foglalkozó teológusoknak, mint például a Ratzinger által is sokat idézett Jean Daniélounak nagy szerepe volt Órigenész legújabb kori nyugati felértékelésében (VIDRÁNYI 1998: 360–375).

A Nyugatnak a múltból kialakított képe szempontjából Órigenészt nemcsak az tűnteti ki, hogy a korai egyház legnagyobb írásmagyarázója, hanem az is, hogy filozófiailag is képzett teológusként volt jelentős hatása, és első között gondolta végig mérvadóan a világidő, a *saeculum* és az egyház (innen kezdve mindig normatív értelemben vett) viszonyát. Ezért választhatta tehát jogosan Ratzinger Órigenészt a görög hagyomány képviselőjének.

A probléma

Ratzinger írásának témája a nemzetek (tehát fontos, hogy többes számban) és az egyház (egyes számban) teológiai viszonya. Ezt a kérdést kevesen vizsgálták kellő mélységben a legújabb kor teológusai közül, amit magyarázhat a probléma súlya, és hogy a felmerülő lehetséges következmények riasztólag hatnak (újabbban: TUGÈNE 2001).

Ratzinger a hatvanas éveket megelőző irodalomból egyik legkedvesebb szerzőjének, Erik Petersonnak két nagy jelentőségű írására támaszkodik. Az első a *Der Monotheismus als politisches Problem* (PETERSON 1935), míg a második egy rövid, de annál jelentősebb tanulmánya, a *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum* (PETERSON 1959). Harmadikként fontos forrása egy alig ismert alapvető munka, amelyet az Angliába emigrált Arnold Ehrhardt bocsátott

közre: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* (EHRHARDT 1959). Végül pedig ebbe a sorba illeszkedik hivatkozása Martin Buber 1954-es írására is (BUBER 1954).

Peterson a 20. századi teológusok közül a legmélyebben gondolta át a kereszténység széles értelemben vett politikai jelenségét, és ő adta egyúttal briliáns teológiai cáfolatát Carl Schmitt politikai teológiájának is (GERÉBY 2008).

Habár Peterson híres *Monotheismus* könyve szintén főleg Órigenész és Ágoston politikai elemzésére fókuszál (de persze másokra is, mint Euszebioszra, akit Ratzinger éppen csak megemlít), Ratzinger könyvének alapgondolatát Peterson nacionalizmustanulmánya ihlette, ami a jegyzetek alapján világosan kiolvasható. Persze Peterson egyháztörténész-patrológusként elsősorban történeti és filológiai feltárást végez, miközben implicit módon sugallja a történeti anyag teológiai következményeit is. Ratzingernél ez éppen fordítva áll, hiszen ő elsősorban teológus, miközben természetesen a történeti háttérrel is professzionálisan ismeri.

Ratzinger tehát teológusi szemmel használja fel Peterson és Ehrhardt hatalmas anyagot mozgó és mélyreható elemzéseit, de – teljesen érthetően – az egyház magas rangú képviselőjeként a következtetéseket óvatosan vonja le. Ennek fő okát abban látom, hogy a római katolikus egyház vezető teológusaként tudatában van annak, hogy az egyház (nemcsak a római, hanem lényegében minden keresztény felekezet is) az újkor kezdete óta birkózik a nemzeti önállóságot nemzeti egyházakkal megerősíteni törekvő nacionalizmussal. Az angol, a német, a lengyel, az ír, a gallikán és más nemzeti egyházi törekvések régóta feszítik az „egy egyetemes egyháznak” a nikaiai–konstantinápolyi hitvallásba foglalt gondolatát. A szekuláris politika szempontjából a konfliktus világos: az egyház mint a társadalmakat mélyen befolyásoló vallási intézmény nemzetek feletti lojalitási igénye ellentmond a nemzeti önállóság hirdetésének. Az egyház saját küldetésének lényege viszont éppen az, hogy „egyetemes” intézmény, ami a sok tagot egyetlen – ne feledjük, intézményes – testben fogja össze (1Kor 12,12–20).

Ratzinger óvatosan, történeti köntösben, az első keresztény évszázadok két mérvadó teológusára, Órigenészre és Ágostonra támaszkodva fejti ki, hogy mit gondolt a nép voltról, a népek szerepéről és az egyházzal a korai kereszténység teológiája szerint. Eközben közvetett módon az újkori nacionalizmus problémáját is érintette.

Ehhez azonban több fontos momentumot előre tisztázni szükséges. Tudvalevő, hogy a kereszténység a hellenisztikus világban születik meg, és pedig

gyakorlatilag egy időben a római principátussal. Róma ekkor már a birodalmi gondolat ígézetében él, és Nagy Sándor örökségét viszi tovább és alapozza meg így a küldetését.

A „birodalom” fogalma Nagy Sándor mítosszá növekedett alakjával fonódik össze. „Világbíró” Alexandroszt, a kozmokratort az egész lakott világ (görögül az „*oikoumené*”) mitikus urának és ekképp a világuralom szimbolikus megtestesítőjének tekintette Róma éppúgy, mint a zsidóság, a kereszténység vagy az iszlám. Ennek a mitikus Nagy Sándor-képnek csak távoli háttere a birodalmat létrehozó hadvezér tényleges történeti alakja.

Az antik politikai világfogalom, az oikoumené ideális politikai egységként tételeződik a hellenisztikus gondolkodásban, és Alexandrosz ennek a politikai és kulturális értelemben vett „világegységnek” a létrehozójaként nőtt mesze túl a történeti személyiségen. Róma világuralmi küldetése természetesen egy normatív, ha tetszik, idealizált önkép volt. Emlékeztetnék itt arra, hogy a Lukács-evangélium a Nativitást ennek az oikoumenének a békéjével, kontrétan a római *pax Augustának* a békéjével kapcsolja össze.

A Római Birodalom bizonyos értelemben „pluralista” volt, abban a pontosított formában, hogy a gigantikus birodalom valláspolitikája valóban megengedően, sőt befogadóan viszonyult a helyi vallási hagyományokhoz. Minden nép követhette a saját vallási hagyományait, természetesen addig a határig, amíg az a Birodalom normatív eszméjével nem szegült szembe. A népek önállóságát vallási hagyományaik egésze jelentette, ami az egyes városállamok, illetve népcsoportok saját belső törvényekkel körülírt szokásjoga volt. Ez volt az antik „politikai teológia”, ami lényegében a város vallási szokásjogát jelentette, ideértve a kultikus hagyományok jogilag szabályozott rendjét (FUSTEL DE COULANGES 2003: 206–346). Ezek a helyi törvények, a *nomoi* (*νόμοι*), a polgárjoggal járó kötelezettségeket is meghatározták. Egy polgárnak a városához, illetve népéhez való tartozását, magyarul lojalitását e törvények és szokások betartása igazolta. A város vallása tehát a politikai egységet biztosító védőistenységnek vagy védőisteneknek a kultuszát jelentette. A szokások megtartása biztosította a városhoz tartozó égi hatalom jóindulatát. Ugyanakkor a szokások megsértése a védőistenek megsértését is jelentette, ami a város pusztulásához vezethetett. Ezt a viszonyt, az istenekkel való békét, a *pax deorum*ot minden állampolgárnak kötelessége volt tiszteletben tartani. Mint a Szókratész elleni per esete, sok más hasonló esettel együtt mutatja, hogy az államrendet garantáló helyi teológiai rend megsértése az egész közösséget veszélyeztette, és ezért főbenjáró bűnnek számított.

A Római Birodalom egyszerre gondolkodott abban, hogy a természet szempontjából az emberiség egységes (ez a korban legerősebb filozófiai irányzat, a sztoa alapvető álláspontja), másrészt adottnak vette a szokásjogok, azaz a helyi politikai alakulatok eredendő különbözőségét (RATZINGER 1971: 13–20). Ezt a kettősséget a hellenisztikus világ elhelyezte egy olyan kozmikus képben, amelyben az isteni világ rendje analogikusan legitimálta a világidő, a *saeculum* ideális politikai berendezkedését. Ez az ideális rend a monarchia, az egyeduralkodó volt. Ahogy egy isten uralkodik az ezerféle istenségek, daimónok és égi hatalmak csúcsán, úgy egy uralkodó kell hogy uralkodjék az emberiség sokszínű világán, az ezerféle népből álló oikoumené egészén is (PETERSON 1935). Ezt a borzasztóan erős eszmét Arisztotelész *Metafizikájának* 12. könyvétől kezdve a pszeudo-arisztotelészi *A Világrendről (De mundo)* és más késő antik szerzők sokasága képviselte. Számtalanszor hangzik el a homéroszi hivatkozás: „nem jó a sokfejűség, egy legyen a király” (ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika* 1075b35–76a4).

Ennek a hellenisztikus teológiának az a sajátossága, hogy az egyetlen legfelsőbb istent együttesen tartja fenn a népek sokféle szokásjogának legitimálásával. A hellenisztikus teológiában a hierarchia csúcsán álló istenség csak uralkodik, de nem vesz részt a kaotikus alsó világ dolgaiban, nem igazgat, azaz nem gyakorol gondviselést, éppen úgy, mint később majd egy alkotmányos monarcha („*Le Roi règne mais ne gouverne pas*”, Adolphe Thiers jogi aforizmájában, 1830). Ahogy Platón írja az *Államban*: „Az istenség nem felelős” (PLATÓN, *Állam* 617e5). Az isteni monarcha a sokszínű, soknépű világot, a helyi világok viszontagságos dolgainak intézését kormányzókra, helytartókra, illetve gondnokokra hagyja. (A gondolat eredetije valószínűleg Platónnak a *Timaios* című dialógusában, az ott szereplő „fiatal istenek” alakjában keresendő.) Ezek lesznek a világon belüli („*enkozmosz*”) istenek, státusukat tekintve leginkább daimónok. Ők lesznek a városok és a népek védőistenei, géniuszai. Magyarul a Róma által átvett hellenisztikus felfogásban egyszerre van a világnak monarchikus struktúrája és legitim sokistenhitű sokfélesége.

Ez az isteni világ még abban a formájában is, ahol a hierarchikus istenpiramis csúcsán egy legfelső istenség uralkodik, megfelel annak, hogy a világot a népek, a városállamok sokasága alkotja, amit egyetlen birodalmi uralkodó fog egységbe. Az egység pedig a béke előfeltétele. Fontos, hogy ez a világrendből levezethető, természettől való adottság. Mint láttuk, a politikai egységekre védőisteneik viselnek gondot, ők a rájuk bízott városok sorsának intézői, akikkel a kapcsolatot a hagyományok ápolása tartja fenn. Ez a már említett *pax deorum*, amelyet Rómában az Augustus által alapított békeoltár, az *Ara Pacis Augustae* szimbolizál.

Ezért hivatkozik majd Kelszosz, a birodalmi gondolat filozófusa Pindarosra, amikor az egyetemességre törő keresztényekkel szemben érvel: „A szokás a király mindenben” (Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς Pindaros, frg.169a1).

A fenti hellenisztikus birodalom és világbéke gondolattal ugyanis tökéletesen ellentétes a zsidó-keresztény népfogalom. De miben gondolkodott másképp a népekről a hellenizált zsidóság környezetéből származó korai kereszténység? Az alapvető különbség a kereszténységnek a nemzetfogalomhoz kapcsolódó *teológiai* viszonyából érthető meg. Ez a megkülönböztető sajátosság lesz Ratzinger könyvének lényege.

A kereszténység a kezdetek kezdetétől a népfogalom ószövetségi megfogalmazásából indul ki, amely a népek létét nem magától értetődő természetes adottságnak, még csak nem is „a társadalmi lét formájának”, még kevésbé szabad egyének társadalmi szerződésének tekintette. A herderi „kultúrnemzet” fogalmi világa csak a Biblián kívül lehetséges, ott, ahol – mint láttuk – az a dolgok alapvető rendje, hogy különböző népek vannak, amelyek – mint Théba alapító története mutatja – „sárkányfog-veteményként” a helyi földből kelnek ki. Ezt a származtatást persze már Platón is hasznos, bár szép hazugságnak tartotta, és ironizál az „édes anyaföld” mítoszában, amelynek egyesek még a szíve lüktetését is hallani vélik – arra utalva, hogy az „édes anyaföld” korántsem ártatlan kifejezés, hanem eszmei alap a népek történetében (PLATÓN, Menexénosz 237e–238a, illetve Timaios 24c–d).

Ezzel szemben a biblikus gondolkodás számára a népek születése az Isten-ember viszonyról szóló üdvtörténet egy meghatározó eseményének következménye. A kezdeti egység ugyanis valahol megtörik, hiszen eredetileg minden ember az ősszülektől, illetve Noé három fiának családjaitól származik. Minden ember egy vérből ered (ApCsel 17,26), mi több, az emberiség valaha egy nemzetséget alkotott és egy nyelvet beszélt (Ter 11,1).

A döntő esemény Bábel története. Ekkor születnek meg a *népek*. Figyeljük meg, mit mondanak a Sineár síkságán tornyot építő lázadók: „És mondanak: Jeretek, építsünk magunknak várost és tornyot, melynek teteje az eget érje, és szerezzünk magunknak nevet, hogy el ne széledjünk az egész földnek színén.” (Ter 11,4) Ez az a pillanat, amikor az Úr közbeavatkozik. „Nosza szálljunk alá, és zavarjuk ott össze a nyelvüket, hogy meg ne értsék egymás beszédét” (Ter 11,7). A többes számot az intertestamentális irodalom, a rabbinikus és a patrisztikus hagyomány egyaránt úgy értelmezte, hogy Isten az angyalaival, egészen pontosan hetven angyallal szállt alá. E hetven angyal azt a feladatot kapta Istentől, hogy zavarják össze az embereket azzal, hogy mintegy részekre felbontva az emberiséget,

ezeket az elkülönülő csoportokat külön-külön nyelvekre tanítsák. Az angyalok szimbolikus hetvenes száma a középkor végéig élő hagyomány szerint a világ *összes népét* jelenti.

Fontos Ratzinger számára, éppúgy, mint az egész kora keresztény hagyomány számára, hogy a nyelvek kialakulása a bábéli nagyravágyás *büntetése*. Noé leszármazottai még nem alkottak népeket a Babel utáni értelemben: egyetlen nyelvet beszéltek, és tökéletesen értették egymást (Ter 11,9). *Egymás meg nem értése*, a nemzeti hagyományok elkülönbözése lesz a büntetés maga.

A Biblia számos helyen utal erre a pillanatra, például a Második Törvénykönyv egy kiemelkedően fontos versében, Mózes énekében. Ezt mondja a Septuaginta (LXX) szerint: „Mikor a Fölséges elosztá a nemzeteket, mikor elkülönzé Ádám fiait, akkor állapítá meg a népek határait *Isten angyalainak száma szerint*” (MTörv 32,8). Ezt a verset a modern fordításokban hiába keressük, mert a Vulgata, illetve a mai héber szöveg így hangzik: „Mikor a Felséges örökséget osztott a népeknek; mikor szétválasztá az ember fiait: megszabta a népek határait, *Izráel fiainak száma szerint*.” Az LXX szövegvariánsa azonban nem áll egyedül. Jézus, Sirák fia erre a variánsra utal: „Minden nemzetnek rendelt (Isten) kormányzót; de Izráel nyilvánosan az Isten része lőn” (Jézus Sirák 17,14 és 17, 17 LXX). Így ismeri a helyet továbbá a parabiblikus irodalom jelentős része, a palesztinai targum, Philón, vagy az apostoli kor és az apologeták iratai éppúgy, mint Órigenész és a későbbi görög atyák.

Babel története azonban itt még nem ér véget. A parabiblikus irodalom kiegészíti az eseményeket. Eszerint az Úr próbára tette az immár saját nyelvüket beszélő népeket. Követségbe küldte hozzájuk Mihály arkangyalt, akinek meg kellett kérdeznie őket, hogy kit fognak imádni. A népek azonban Nimród vezetésével annyira megőrülnek annak, hogy az angyalok megtanították nekik a nyelvüket, hogy az angyalok imádatát választják (PETERSON 1959). Amikor azonban Nimród és a többi nép az angyalt választja, akkor súlyos következményekkel járó teológiai döntést hoztak. A lázadás az identitás kialakításának igényéből fakad, de eredménye egy teremtmény, a népanyal imádata a Teremtő helyett. Nimród szimbolikus döntése a pogányság, a bálványimádás lényege: elfordulás a Teremtőtől idegen istenek, azaz az angyalok imádása kedvéért. Az angyalok azonban *teremtmények*, és teremtmény imádása, azaz a bálványimádás a legnagyobb bűn az egyedüli Szenttel szemben. Babel után egyedül Ábrahám dönt helyesen, aki Teremtőjét akarja imádni. Ahogy a Ratzinger által is hivatkozott Martin Buber fogalmaz, Isten választott népe valójában nem „nemzet”, hiszen

Ábrahám utódjaiként ez az egyetlen nép, amelyik nem esett a „nemzetvölt” fogságába (RATZINGER 1971: 44; BUBER 1952).

Ezért lesz az egyes népeknek angyala, míg Izráel „az Úrnak az ő része neki kimért öröksége” (MTörv 32,9). Az Úr „öröksége” a „szent nép”, a „királyi pap-ság”. Ez a három gondolat kapcsolódik össze Péter első levelében, amely a Kivonulás könyvét idézi (Kiv 19,6; 1Pt 2,9–10). A keresztények számára az Egyház lesz az Úr öröksége, amint azt Aranyszájú Szent János liturgiájának kétszer is megismételt fordulata mondja a liturgia elején és végén, idézve a Második Törvénykönyvet: „Urunk, Istenünk, üdvözítsd a Te népedet és áldd meg a Te örökségedet!”

A biblikus-parabiblikus gondolat lényege, hogy a népeknek és az embereknek saját felelősségük van, és sorsukat az Úrhoz való viszonyuk dönti el. A történelem Ura és Bírája Isten, de a népeken múlik a Hozzá való viszonyuk.

Órigenész

A népekre vonatkozó két felfogás, a hellenisztikus és a keresztény gondolkodásmód vegytiszta formában csap össze a 2. századi „birodalmi teológus”, Kelszosz és a neki válaszoló keresztény Órigenész vitájában (RATZINGER 1971: 41–57).

Kelszosz igen jól ismerte a korai kereszténység alapvető tanításait. A második század végén írt vitáiratában azt a fontos kifogást emeli az új vallási irányzat ellen, hogy a minden népnek szóló üzenetük a helyi istenek elhagyását kívánja meg az ő istenük kedvéért. Ezzel kétségbe vonják a helyi hagyományok létjogosultságát. Márpedig a hagyományok sokfélesége, a vallási pluralizmus, mondanák ma, a világ alapvető szerkezetének következménye.

„(Az emberek) mindannyian tiszteletben tartják azt, ami atyáiktól rájuk hagyományozódott, legyen az olyan, amilyen. Úgy látszik, hogy ez a célszerű, s nem csupán azért, mert a felbukkanó kérdésekről mindenki másképp vélekedik, de ahhoz ragaszkodni kell, amit közösen határoztak el, hanem azért is, mert a jelek szerint a föld különböző részei kezdettől fogva más és más fennhatóság alá kerültek, meghatározott hatalmi övezetekre lettek osztva, és igazgatásuk ennek megfelelően történik. (...) Tehát nem jótalan, ha mindegyik nép a saját felfogásának megfelelő kultuszt gyakorolja.”²

² Órigenész, *Contra Celsum* V, 25. *Contre Celse* vol. III. ed. M. Borret (Paris: CERF, 1969), 75. SC 147.

Kelszosz az antik felfogás záróköveként Pindaroszt idézte fentebb: „a szokás (*nomosz*) a királya mindennek”. Kelszosz álláspontja szerint minden népnek a saját tradíciói szerint kell élnie. A népeket a szokásaikért nem érheti elvi bíráló. Ezért a fent említett hellenisztikus gondolat szerint a népeknek különféle „daimónjai”, vagy ahogy ő fogalmaz, „felügyelői” (azaz az adott néphez tartozó, azért felelős istenei) vannak, és minden népnek hozzájuk kell fordulnia.

Mind a zsidó, mind a keresztény teológiában vannak hasonló szerepet betöltő angyalok, de a döntő különbség e hatalmak szerepének értelmezésében áll. Ratzinger rámutat, hogy Órigenész a kereszténység álláspontját Bábel fent elemzett történetére alapozza. A Bábelnél vétkező népek az angyalaik felügyelete alá kerülnek, annál távolabbi pontjaira szóródnak szét a világnak, és annál szigorúbb lesz az angyaluk, minél több téglával és szuokkal járultak hozzá a bábeli torony felmagasításához. Mivel nép voltuk büntetés, mondja Órigenész, „nem érthetünk egyet Kelszossal abban, hogy az egyes régiókban a felügyelők jelenléte alatt kialakított szokások ezáltal mindjárt helyesek is.”³ Órigenész hosszan sorolja a korabeli néprajz alapján a különféle népek elfogadhatatlan, barbár szokásait az emberevéstől az incesztusig.

Krisztus az, aki jobb törvényt ad a népeknek, aki „kiszabadít minket e jelenvaló gonosz világból” (Gal 1,4), aki „nem e világnak, sem e világ veszendő fejedeleinek bölcsessége” szerint szól (1Kor 2,6). (Ebben az összefüggésben egészen különös értelmet kap Petőfi teológiaiilag reflektálatlan esküvése „a magyarok istenére”. Persze mi érdekelhette volna a liberális nacionalista Petőfit kevésbé?)

A fentiekből talán érthetővé válik az a különös, de a korai kereszténységben sokszor megtalálható gondolat, hogy összesen két nép van. Az egyik ugyanis ama egyetlen *nép*, amelyik helyesen döntött Ábrahám személyében. A másik nép pedig a *népek*, amelyek azért alkothatnak egyetlen népet, mert ők azok, akikkel az Úr *nem* kötött szövetséget.

E két, egymással ellentétben álló nép azonban új lehetőséget kap az egyház formájában. Ez a gondolat áll Pál apostol efezusiaknak írt levele mögött: „Ő (Krisztus) a mi békességünk, ki egyé tette *mind a két nemzetséget*, és lerontotta a közbevetett választófalat, az ellenségeskedést az ő testében, a parancsolatoknak tételekben való törvényét eltörölvén; hogy ama kettőt egy *új* emberré teremtsen ő magában, békességet szerezvén; és hogy megbékéltesse az Istennel *mind a kettőt* egy testben a keresztfa által (...) És eljövén, békességet hirdetett

³ Órigenész, Contra Celsum V, 32.

néktek, a távol valóknak és a közel valóknak. Mert általa van menetelünk *mindkettőnknek* egy lélekben (*»pneuma«*) az Atyához” (Ef 2,14–15).

Órigenész számára a kereszténység új hazáját Isten megtestesült Igéje, Krisztus alapította meg. Ez az új haza az Egyház (a normatív értelemben véve), ami (ebben Ágoston is egyet fog vele érteni) valójában eszkatologikus haza, mert ez az idők végén a földre leereszkedő égi Jeruzsálem lesz (Jel 21,2). A hazaszeretet tehát az égi Hazának, Isten országának a szeretetét jelenti, amit az egyház a világidőben képvisel, azaz reprezentál. (A kifejezésben a latin *„praesens”*, jelen idő húzódik meg.)

Órigenész értelmezését Ratzinger maga is „radikális forradalmi éthosznak” nevezte (RATZINGER 1971, 61). Órigenész világosan azt mondja, és Ratzinger is elismeri, hogy „a nemzetinek Krisztus után nincs legitimitása” (RATZINGER 1971, 57). A népangyaloknak Krisztus előtt még lehetett egyfajta kétértelmű szerepük, amennyiben egyfelől ugyan bálványimádásra csábították a népeket, másfelől számos tudást osztottak meg velük, megtanítva őket a különféle mesterségekre és tudományokra, mint például a filozófiára. Végző soron a feladatuk mégis okafogyottá vált a Krisztusban megjelenő isteni igazság fényében. Innentől kezdve a népangyalok szerepe csak a krisztusi tanítással való szembenállásra terjedhet ki, hiszen teremtményként állnak szemben az isteni igazsággal. Ők a világ „hercegei”, az e világ arkhónjai, és velük kell a népeknek megküzdeniük (Ef 6,12).

Mivel azonban a népvolt az üdvtörténeti múltból visszamaradó örökség, mindenekelőtt a nyelvek különbsége révén, a népek népként csatlakozhatnak az egyházhoz. Ezt a pünkösdi nyelvcsoda teszi lehetővé (ApCsel 2,2–13), ami visszaveszi Babel megosztottságát a Lélek közös szellemi nyelve révén. Ratzinger ezt a komplex helyzetet úgy foglalja össze, hogy Órigenész szerint „az egyház meg tudja őrizni az igaz patriotizmus egy bizonyos értékét” (RATZINGER 1971, 65–66).

Ágoston

Ágoston a másik tekintély, akire Ratzinger hivatkozik, különösen kései nagy művére, az *Isten városára* (De civitate Dei). Ágoston ebben a „nagy és nehéz munkában” lényegében felfedezi és kidolgozza a történelemteológiát (RATZINGER 1971: 86–87, 93–103). Hasonlóan vélekedik nagy Ágoston-tanulmányában Vidrányi Katalin is, aki szerint Ágostonhoz fűződik „a katolikus ekkleziológia

és történelemteológia megalapozása”, illetve hogy „ő az első, aki az embert valóban történelemben létező lényként interpretálja” (VIDRÁNYI 1998: 300). Ágoston ugyanis „az üdvtörténetet a valóságos történelemhez csatolja”, és ezáltal „kiszabadítja a lactantiusi és euszebioszi »politikai teológia« bilincseiből” (VIDRÁNYI 1998: 326). Habár Ágoston művéhez az indítékot Róma Alarik általi elfoglalását (410) követő keresztényellenes teológiai reakciók adták, az Isten városának alapgondolatai valójában régóta érlelődtek Ágostonban. A művet hosszú évekig írta, nagyobb részét jóval később, amikor már Róma elfoglalásának megrázkódtatása veszített jelentőségéből.

Ágoston valamelyest eltérő módon jut el hasonló célhoz, mint Órigenész. Ágoston számára az egyház Isten városát reprezentálja. A reprezentáció azt jelenti, hogy az eszkatologikus „Isten városát” már a világidő jelenjében elővételezi, még ha tökéletlen formában is. Isten városa egyrészt Isten jelenlétének Szentélye, amely összegyűjti a hozzá hűséges népet (a szenteket). Ez a város az Isten királysága. Ekként az Isten Városa azonos jelentésű Isten Országával. Ő a mennyei Jeruzsálem. Ezt hirdette Krisztus, és ennek előképe az üdvtörténetben Izráel, illetve a földi Jeruzsálem, Krisztus feltámadása után pedig az egyház.

Isten uralkodása felől a földi uralom, állam, királyság vagy bármilyen politikai berendezkedés új értelmet kap. Egyik sem előképe Isten Városának, mert a világidőbeli berendezkedések is az örökkévalóságot célozzák, és ekként a Mennyeek Országának riválisai akarnak lenni. (Ezt fejezi ki az „örök Róma”, a „*Roma aeterna*” eszméje.) A Birodalomnak vagy bármely földi királyságnak a tisztségviselői, adminisztrátorai, bármilyen sikeresek is legyenek, a földi Babilon fogságában vannak.

Ágoston nyomán Ratzinger világosan megmutatja, hogy a kereszténység bonyolult, de határozott viszonyt feltételez az eszkatológia és a jelen idő között. Legfontosabb állítása az, hogy Isten eszkatologikus uralma felől nézve Ágoston elveti Róma politikai teológiáját, és a Birodalom ideáljától függetleníti a kereszténység küldetését.⁴

A kereszténység evilági formája az Egyház (ismét: a normatív értelemben vett egyház), küldetése pedig az eszkatologikus „mennyeek országának” reprezentálása az evilágban. Ágoston a leghatározottabban szétválasztja Róma mint az evilági legitimációjú Birodalom politikai küldetését és történetét a kereszténység istenének gondviselésétől. Az Írások Teremtő Istene számára Rómának

⁴ Fő referenciái: Ágoston: Enarrationes in Psalmos 51, 4 PL 36:602; 61, 8 PL 36:735-6; DcD 15, 2. Lásd CRANZ 1972.

nincs kiemelt teológiai jelentősége. Az Írások nem emlékeznek meg valamely Rómának tett isteni ígéretről. Isten használja Rómát, mint minden más népet, mint az asszírokat, de csak ostorként, illetve hatalmának tanújelét adó eszközként. (Például ez a formula, „Attila az Isten ostora”, nem azt jelenti, hogy Attila Isten kiválasztottja lett volna, hanem azt, hogy őt használta fel Isten a büntetés eszközeként.) Ily módon lehet Augustus császár békéje is az isteni gondviselés műve, amennyiben ez tette lehetővé az apostolok hithirdető küldetését.

Ágoston sokat idézi Varrót, a Kr. e. 1. századi római enciklopédistát, akitől átveszi a hellenisztikus kor hármas osztatú teológiáját. A korban háromfajta teológiát különböztettek meg. Ezek a következők: a költői teológia („*theologia poetike, fabulosa, mythicon*”), a tudományos vagy filozófiai teológia („*theologia physike, naturalis*”) és a politikai teológia („*theologia politike, civilis*”) (PÉPIN 1956).

Közös e három hellenisztikus vallási formában, hogy egyike sem követeli meg az igazságot. A költői művek teológiáját csak a szerzői fantázia és az esztétikum, illetve a közönség igényei alakítják, mint Homérosznál vagy Arisztophanésznál. A „természetes teológia” voltaképpen a tudományos teológiát, mai szempontból a filozófiai teológiát jelenti, ami a premisszák alapján jut el következtetésekre. Itt az alapelvek, illetve az érvelések formái számítanak, és ez a kevesek privilégiuma, ezért nem jelentős a hatalom szempontjából. Ezekkel szemben a „civil” teológiának (eredete a „*polis*”, illetve a „*civitas*”), mint azt már láttuk, súlyos jelentősége van, ugyanis ezen a ponton kapcsolódik a politikához. Mint láttuk, ez a religio, azaz a város, különösképpen Róma prosperitásának biztosítója.

Ágoston látja, hogy a vallás Rómában állami intézmény – csakúgy, mint a hellenisztikus világ más politikai alakulataiban –, és a politikai berendezkedésnek van alárendelve. Róma legitimitásának mítosza és a kereszténység teológiájának ellentéte abban áll, amire Ágoston nyomán Ratzinger rámutat, hogy Róma számára a vallás szerepe instrumentális. Róma vallásai valójában intézmények az „állami abszolútum” szolgálatában. Ezzel szemben az igaz vallást nem valamely földi város alapítja meg, hanem éppen a vallás alapítja meg a mennyei várost (Augustinus 1979, VI, 4 és RATZINGER 2005: 75, 78. l.).

Ágoston a földi „várost”, azaz a népek létét másképp értelmezi, mint Órigenész. Mint láttuk, Órigenész a népeket a népangyalok felforgató művének látja. Ágostonnál is van szerepük a démonoknak (azaz a bukott angyaloknak), de legalább akkora szerepe van az evilági hatalom vágyától vezérelt emberiségnek (RATZINGER 2005: 76–79). A „földi város” („*civitas terrena*”) egyes száma megtevéstől lehet, mert Ágoston ezzel a névvel valójában az „evilági várost”

vagy „államot” jelöli, az összes evilági városokat, a népek és államok sokaságát, azaz az Ágoston szerinti „városon” bármely evilági *államalakulat* értendő (RATZINGER 2005: 94). A sokféle hatalmi törekvésnek a verseny, a harc, a háború a közös jellemzője. A világi államalakulatoknak a sokasága elkerülhetetlenül egymás elleni harcokhoz vezet, és ezért a béke, ami a legnagyobb jó, az „evilági városok” között elérhetetlen (Augustinus De Civitate Dei XIX, 11 és 13). Az is fontos továbbá, hogy Ágoston szerint még a kereszténnyé lett Római Birodalom is evilági hatalmi forma, tehát az Isten Városa felől nézve esendő és esetleges evilági jelenség. „Elmúlik e világ alakja” (1Kor 7,31).

Akár az angyalok hatalma, akár a népek hatalmi mámora okán, de végül minden nép a különállásának akaratával fordul Isten ellen. Ratzinger itt talál rá Órigenész és Ágoston érintkező gondolatmenetére. Órigenész a népek sokféleségét és ekként az evilág harcait a népangyalok uralmával magyarázza, ami az egyház küldetésével, a nemzetitől a nemzetek feletti egyházba mint Isten népébe való megtéréssel ér véget.⁵ Ratzinger Ágoston álláspontját lényegében Órigenészével azonosnak tartja, azzal a különbséggel, hogy Ágoston nem metafizikai-teológiai magyarázatot keres, hanem szerinte a „földi várost” az önistenítés tartja igézetében. A népangyalok akarata egybeesik a népek önálló akaratával. Az angyalok éppen úgy, mint a népek, önmaguk felé fordulva az elkülönülést, az Isten népéből való kiválást választják (RATZINGER 1971, 46–47). A démonok kísértése is jelen van tehát, de a felelősség valójában a népeké. A démonok csak biztatják az emberiséget arra, hogy mintegy önmagukat felstilizálva istenítsék az identitásukat. A lázadó angyalok tehát valójában az emberiségnek az eredendő bűn által megromlott természetét használják ki. Ezzel a sokféleséggel állítja szembe a maga elgondolása szerint a kereszténység igazságát mind Órigenész, mind Ágoston. Krisztus a népeket a megromlott világhelyzetből hívja vissza. Ez egyedül neki sikerülhet, mert egyedül Istennek van hatalma az „e világ hatalmassága” felett (Jn 12,31; Róm 13,3).

⁵ „Wie dieser [Origenes] die religiöse Verabsolutierung des Nationalen als Werk der dämonischen Völkerengel und die übernationale Einheit der Christen als Befreiung aus dem Gefängnis des Völkischen verstanden hatte, so führt auch Augustinus das Politische im antiken Sinn, das heißt die Vergöttlichung der Polis auf die Kategorie des Dämonischen zurück und sieht im Christentum die Überwindung der dämonischen Macht der Politik, die die Wahrheit niedergehalten hatte.” RATZINGER 2005: 78.

Az Egyház

A népek történelme tehát Bábel eseményével veszi kezdetét. Létrejöttük Bábel büntetése. Ezt követi a pogányság megszületése, azaz a népangyalok imádata Órigenésznél vagy a megromlott emberi természet önistenítése Ágostonnál. Immár a paradicsomi törvényszegésen túl Istentől magától fordul el Nimród és a többi nép.

Órigenész számára a népek nem a véletlen szülöttei, hanem metafizikai-teológiai entitások (RATZINGER 1971, 50–51). Ágostonnál a népangyalok teológiáját az emberi természet teológiája, a teológiai antropológia váltja fel, ami az uralmi törekvés („*libido dominandi*”) következménye.

A pünkösdnél megszülető egyház az emberiségnek a Lélekből születő új egysége. A pünkösdöt a patrisztikus teológia mindig is a Bábel lezárásaként értette. Órigenész a latinul fennmaradt 35. és 36. Lukács-homiliákban azt a feladatot tűzi a keresztények elé, hogy kemény munkával szabaduljanak meg az „evilág hercegétől”, azaz a népangyaloktól. A második helyen hozzáteszi, hogy a népeknek Isten örökségének kellene alávetniük magukat, hogy Isten országának részévé váljanak (Órigenész 1899b). A létrejövő új egység Nüsszai Gergely (meghalt 395 körül) szerint azt jelenti, hogy a „nép” szót igazából már nem is lehet többes számban használni.⁶

Nyugaton Hrabanus Maurus, a 9. század első felének nagy karoling teológusa szerint „nem szabad, hogy különbség legyen a népek sokféleségében, mert egy az egyetemes egyház, amely az egész világon elterjedt”.⁷ Kortársa, Lyoni Agobardus pedig egyenesen úgy fogalmaz a keresztényekről, hogy „mindannyian újra egyesültek Istennel egy testben, és olyannyira egy testté váltak egy lélekben, hogy inkább Krisztusnak, mint krisztushívőknek neveztetethetnek”.⁸

A népvolt tehát az a büntetés, amelyből az ember megváltásra szorul. Az Isten egyetlen népébe való visszatérés csak a pogányságból, azaz a népvolt állapotából való kilépéssel kezdődhet el. Órigenész egy helyen arról beszél, hogy Krisztus eljövételével megszűnik a népek angyalainak hatalma⁹ – habár a visszaesés

⁶ De hominis opificio PG 44: 185BD; Contra Eunomium 1, 3. 1, 74 ed. Jaeger.

⁷ „Differentia non debet esse in diversitate nationum quia una est ecclesia catholica per totum orbem diffusa.” Hrabanus Maurus Ep. ad Odogar, 829, MGH Ep. V. Fragm. 11. 520.

⁸ „Et omnes reconciliati sunt in uno corpore Deo, et in tantum unum corpus effecti in uno spiritu, ut Christus potius quam Christiani dicantur.” PL 104: 115.

⁹ Órigenész, *Contra Celsum* 7, 15, In Joh. 13, 50.

veszélye fönnmarad.¹⁰ A népvoltot legkésőbb az eszkhaton, a végítélet fogja felszámolni. Ezt jelenti a Jelenések könyvének himnusza: „És éneklének új éneket, mondván: méltó vagy, hogy elvedd a könyvet és megnyisd annak pecségeit: mert megölettél, és megváltottál minket Istennek a te véreddel, minden törzsből és nyelvből és népből és nemzetből” (Jel 5,9).

E teológiai helyzetből nyeri értelmét az Egyház fogalma. A Krisztus megváltó tette nyomán létrejövő egyház üdvtörténeti feladata, hogy közvetítse a pogányok számára az Isten által tett gesztust. Isten, az „egyedül emberszerető” szeretetéből és „névének dicsőségére” felkínálja az üdvösséget a pogányoknak a Krisztus áldozata nyomán megszülető egyháza formájában.

Az Egyház azonban nem azonos a korábbi népek egyikével sem. Ekként a két biblikus népből valójában három lesz: a Nép (Izráel), a Népek és az Egyház, amit a korai kereszténységben a harmadik népnek („*triton genosz*”) nevezték. Az „egyház”, az ecclesia új teremtés („*kainé ktiszisz, nova creatura*”, 2Kor 5,17, Gal 6,15) (GERÉBY 2019).

Az Apostolok Cselekedetei erre utal: „hogy a pogányok közül támasszon népet az ő nevének” (ApCsel 15,14). De Isten eme népe (Zsid 4,9; 11,25; 2Kor 6,16) nem leszármazás alapján alakul, hanem hívás alapján. Ezt jelenti a Rómaiaknak írt levél rejtélyes passzusa: „Hívom a nem én népemet én népemnek; és a nem szeretettet szeretettnek” (Róm 9,25), ami összehangzik Péter első levelével: „A kik hajdan nem nép voltatok, most pedig Isten népe vagytok; akik nem kegyelmezettek voltatok, most pedig kegyelmezettek vagytok” (1Pt 2,10).

Kereszténynek lenni tehát nem születési előjog.¹¹ A keresztény Krisztus egyetlen testének tagjává *válik*, a keresztségtől, tehát nem születéstől fogva az. Ez az új nép pedig természeténél fogva egyetlen és egyetemes lehet csak, hiszen a két másik népet egyesíti magában.

Mi következik ebből? Úgy tűnik, hogy a fenti gondolatok nem arra irányulnak, hogy a népek ténylegesen meg fognak szűnni népeknek lenni, bár az nyilvánvaló, hogy üdvtörténeti feladatukat végső soron úgy tölthetik csak be, ha népvoltukat feladva megtérnek Istenhez. Egyetértés volt azonban az egyházatyák között abban, hogy a teljes megszűnés csak az idők végén, az eszkhatonban

¹⁰ Órigenész, In Luc. hom. 35, vö. Hermász, Pastor 94 (9, 17).

¹¹ „A keresztény lesz, nem születik.” Tertullianus, *Apol.* 18, *De anima* 1, Augustinus, *De peccat. merit. et rem.* L.3, c.9.

történhet meg, amikor valóban minden nép, így a zsidók is felismerik Krisztust. A népvoltból való megtérés a Babel következményeként létrejött *különállásból*, a „nemzeti hagyományból” vált meg. A hetven nyelv megmarad, de leomlik mindaz, amiben Nimród reménykedett. Nimród azt hitte, hogy nyelve angyalának imádatával fog „nevet szerezni magának”, és majd ez menti meg attól, hogy „szétszóródna a föld színén”. Ez a terv azonban csak az Úr elleni lázadásra vitte. Az Egyház küldetése viszont azt mutatja meg, hogy Krisztus neve az, amely „minden név fölött áll” (Fil 2,9), és ez lesz az a név, amely akkor is megtartja Isten népét, ha az szétszóródva él az egész föld színén.

Ratzinger mind Órigenész, mind Ágoston elemzése kapcsán megerősíti, hogy a korai kereszténység üdvtörténeti szemlélete határozza meg a világ-időhöz, a saeculum politikai berendezkedéséhez való viszonyt. Órigenészt követve kimondja, hogy Krisztus feltámadása után a népek angyalainak csak az igazsággal szemben álló szerep juthat. A népek angyalai a Babel utáni, de a Megtestesülés előtti helyzet konzerválóiként Krisztus ellenségeivé válnak. „A nemzet-voltnak a Krisztus után nincs igazi legitimitása” („*Das Nationale nach Christus ohne echte Legitimität darsteht.*”) (RATZINGER 1971, 57).

Ratzinger ugyanakkor azt is mondja, hogy Órigenész és Ágoston fenti gondolatai nem azt állítják, hogy a népek már ma ténylegesen megszűnnek népeknek lenni, annak ellenére, hogy üdvtörténeti feladatukat végső soron úgy tölthetik csak be, ha nép voltak feladva megtérnek Isten egyetlen népébe. Egyetértés volt az egyházatyák között abban, hogy a teljes megszűnés csak az idők végén történhet meg, amikor valóban minden nép meghajlik Krisztus neve előtt (és nem a saját nevüket akarják) (Fil 2,10–11).

Ratzinger kétszer idézi az Efezusi levél második fejezetét (RATZINGER 1971, 31, 59). A teljes versek összefoglalják a kereszténység fentiek értelmében vett feladatát. „Mert nem vér és test ellen van nekünk tusakodásunk, hanem a fejedelemségek ellen, a hatalmasságok ellen, ez élet sötétségének világbírói ellen, a gonoszság lelkei ellen, melyek a magasságban vannak” (Ef 6,12). Pál apostol a népanyalokról és Ágoston démonjairól beszél.

A teológus Ratzinger világosan látja, hogy a kereszténység eredendő küldetése kerül veszélybe akkor, amikor a világi hatalom felé fordulás utat enged az identitásképző népvoltnak, és újra a népanyalok foglalják el az oltárokat.

Irodalomjegyzék

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Ed. M. Hayduck, Berlin: Reimer, 1891, 25–30.
- Aristotelis (1957): *Metaphysica*. Werner Jaeger (szerk.). Oxford: Oxford University Press.
- Augustinus (1984): *Concerning the City of God Against the Pagans*. Ford. Bettenson, Henry. London: Penguin Classics.
- Augustinus (1979): *Der Gottesstaat. De civitate Dei. Ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam anno MCMXXVIII-MCMXXXIX curaverunt Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Augustinus (1865): *Enarrationes in Psalmos. Patrologia Latina* (PL) 36.
- BOYANCÉ, Pierre (1955): Sur la théologie de Varron. *Revue des Études Anciennes*, 57(1–2), 57–84.
- BUBER, Martin (1952): Der Geist Israels und die Welt von Heute. In BUBER, Martin (szerk.): *An der Wende. Reden über das Judentum*. Köln–Olten: Jacob Hegner.
- CICERO, Marcus Tullius (1928): *De republica*. Ed. Clinton W. Keyes. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- CRANZ, Edward F. (1972): De civitate Dei XV, 2 and Augustine’s Idea of the Christian Society. In MARK, R. A. (szerk.): *Augustine. A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, 404–421.
- EHRHARDT, A. A. E. (1959): *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- FREDE, Michael (1999): Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In ATHANASSIADI, Polymnia – FREDE, Michael (szerk.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: OUP, 41–68.
- FUSTEL DE COULANGE, Numa Denis (2003): *Az antik városállam*. Ford. Bartal Antal. Budapest: ELTE Eötvös.
- GERÉBY György (2004): A „párthus nyíllövés”. Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról. In DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum, 201–220.
- GERÉBY György (2008): Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*, 35(3), 7–33.
- GERÉBY György (2009): *Isten és birodalom. Politikai teológia*. Budapest: Akadémiai.

- GERÉBY György (2019): The angels of the nations. Is national Christianity possible? In BÁCS A. Tamás – BOLLÓK Ádám – VIDA Tivadar (szerk.): *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*. Budapest: Akadémiai, 819–848.
- LIEBERG, Godo (1973): Die „theologia tripertita” in Forschung und Bezeugung. In TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen. Philosophie und Wissenschaften, Künste*. Berlin–Boston: De Gruyter, 63–115.
- MARTENS, Peter W. (2012): On the confusion of tongues and Origen’s allegory of the dispersion of nations. *The Studia Philonica Annual*, 24, 107–127.
- NICHTWEISS, Barbara – PETERSON, Erik (1994): *Neue Sicht auf Leben und Werk*. Zweite Auflage. Basel–Wien: Freiburg Herder.
- Órigenész (1862): *Homiliae in Lucan*. Paris: Migne. Patrologia Graeca (PG) 13, 1801–1902.
- Órigenész (1899a): *Werke I.1. Gegen Celsus I-IV*. Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Heinrichs.
- Órigenész (1899b): *Werke I.2. Gegen Celsus V-VIII*. Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Heinrichs.
- Órigenész (1976): *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg. H. Görgemans, H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PÉPIN, Jean (1956): ‘Théologie tripartite’ de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources. *Revue des Études Augustiniennes*, 2(3–4), 265–294.
- PETERSON, Erik (1959): Das Problem des Nationalismus im alten Christentum. In PETERSON, Erik (szerk.): *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Rome: Herder, 51–63.
- RATZINGER, Joseph (1954): *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: Karl Zink.
- RATZINGER, Joseph (1959): *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München: Schnell und Steiner.
- RATZINGER, Joseph (1971): *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*. Salzburg–München: Anton Pustet.
- TUGÈNE, Georges (2001): *L’idée de nation chez Bède le Vénérable*. Paris: Institute d’Études Augustiniennes.
- VIDRÁNYI Katalin (1998): *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Budapest: Osiris.

Vákát

Görföl Tibor¹

Szabadság és felszabadulás: Joseph Ratzinger és a latin-amerikai teológia

Joseph Ratzinger gondolkodásában kezdettől fogva meghatározó szerepet játszott a történelem kérdésköre. Ez a korai érdeklődés egyrészt életműve szerkezetének szempontjából érdekes, hiszen teológiájának genezisében meghatározó szerepet töltöttek be olyan témakörök, amelyek egyetemi tanulmányai idején háttérbe szorultak: elsősorban a történelem, de hasonlóképpen a szépség is (ROWLAND 2008: 9). A történelemre irányuló reflexiójának korai felbukkanása másrészt azért is figyelemre méltó, mert nem véletlen, hogy a felszabadítási teológiával foglalkozó írásai összegyűjtött műveinek tizedik (eszkatológiai tárgyú) kötetébe kerültek, vagyis abba a gyűjteménybe, amelynek szövegei az idő és a történelem végével, az idő és a történelem végpontjának történelmen belüli jelentőségével foglalkoznak. Ebből a szempontból beható figyelmet érdemelne a Bonaventurának szentelt habilitációs értekezése, amely részben a 13. századi ferences szerző kinyilatkoztatásról alkotott felfogását, részben történelemteológiáját elemzi, s elsősorban a kinyilatkoztatás és a történelem közötti összefüggést domborítja ki az igazság és az idő vonatkozásában. E megközelítésmód jelentősége pedig nyomban kitűnik annak a későbbi megjegyzésének a fényében, amely szerint korának alapvető válsága a történelemmel, konkrétan az igazság megismerésének történelmi közvetítésével, a történelmi közvetítés és a metafizika kapcsolatával függ össze (RATZINGER 1982: 159–199).² E „válság” megoldásának kísérlete egészen a Bonaventuráról szóló műig visszavezethető. Az 1959-ben megjelent értekezés, amelynek ma már egy 1955-ben készült terjedelmesebb szövegváltozata is ismert, az idő végtelenségének problémájától Assisi Szent Ferenc egyháztörténeti jelentőségéig egész sor tényezőkön keresztül világítja meg Bonaventura „profetikus és eszkatologikus antiarisztotelizmusának” (RATZINGER 2009: 627–644) természetét, és tagadhatatlanul háttérét képezi szerzője valamennyi

¹ Egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia Tanszék; főszerkesztő, *Vigilia* folyóirat.

² *A Heil und Geschichte*, illetve *Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie* című írások az egész problematika talán legmélyrehatóbb elemzését nyújtják az életműben.

későbbi történelmi tárgyú írásának. A mai napig csekély figyelemben részesülő habilitációs értekezés „ismeretlen Ratzingerjének” (VERWEYEN 2010) tehát nem lenne szabad hiányoznia érett eszkatológiájának kontextusából.

Mindenesetre a felszabadítási teológiával folytatott vitája nehezen érthető e nélkül a háttér nélkül. Ami magát a felszabadítási teológiát illeti, talán joggal minősíthető „az elmúlt évszázad legtöbbet vitatott teológiai áramlatának”, sőt „talán az egyház egész eddigi történelmében is ritkaságszámba megy, hogy egy teológiai irányzat annyi torzításnak és félreértelmezésnek esett volna áldozatul, mint éppen a felszabadítás teológiája”, amiben „nagy valószínűséggel nem pusztán elszánt ellenzői, de forrófejű szimpatizánsai is vétkesek” (PATSCHE 2013: 658). Patsch Ferenc utóbbi megjegyzése nemcsak arra vonatkozik, hogy a felszabadítási teológia megítélését általában torzítások és félreértések egész sora terheli, de arra is vonatkoztatható, hogy Joseph Ratzinger és e teológiai irányzat viszonya sem mentes efféle téves beállítástoktól. Abban, hogy ilyen helyzet alakult ki, nem csekély szerepet játszottak Latin-Amerikával rokonszenvező szerzők, nem utolsósorban Hans Küng, aki saját legendájának (az üldözött szabadságharcos legendájának) megalkotása közben egyúttal Ratzinger negatív legendáját is megalkotta.

Ezeknek az egyházpolitikai és életrajzi szálaknak a felgöngyölítése e helyütt természetesen nem lehet feladat. Ám ezektől függetlenül is fontos tény, hogy a felszabadítási teológiáról alkotott ratzingeri véleménynek javarészt *szелеktív* recepciójára került sor az elmúlt szűk öt évtizedben, s az a benyomás vált uralkodóvá, hogy a német teológus, a Hittani Kongregáció prefektusa és XVI. Benedek pápa kérlelhetetlen ellensége volt az *egész* felszabadítási teológiának. Erről azonban szó sincs. Ezt igazolja az idevágó viták történetének kezdetén, hogy bírálatai kizárólag meghatározott szerzőkre és meghatározott elgondolásokra irányultak, és szintén ezt igazolja nyilvános tevékenységének utolsó szakaszában, hogy 2007-ben részt vett a latin-amerikai püspökök ötödik általános tanácskozásán (a braziliai Aparecidában), elfogadta a felszabadítási teológia kulcsfogalmát, a „szegények mellett hozott alapvető döntést” számos helyen említő záródokumentumot. A következők során mindössze arra nyílik lehetőségem, hogy nagy vonalakban bemutassam e kezdő- és végpont között tett legfontosabb állásfoglalásait.

Mindenekelőtt magáról a felszabadítási teológiáról érdemes néhány szót ejteni. Önértelmezése szerint a felszabadítás teológiája annak az emberi katasztrófának a tapasztalatából született, amelyet a kapitalizmus különböző formái és a kudarcral végződő (főként észak-amerikai) segélyprogramok okoztak a latin-amerikai

országokban. Azzal együtt, hogy kezdettől fogva magának a keresztény gondolkodásnak az átalakítására, megváltoztatására, „felszabadítására” törekedtek (SEGUNDO 1976), elsősorban inkább mégis az foglalkoztatta őket, hogy mit tud mondani és tenni a keresztény hit a strukturális igazságtalanság, az elnyomás, a kizsákmányolás és az embertelen társadalmi viszonyok okainak feltárásával és megváltoztatásával kapcsolatban (GUTIÉRREZ 1971).³ Az elnyomásról beszélni kell, emelték fel szavukat a latin-amerikai keresztények, mert senki sem gondolhatja, hogy az emberi kibontakozásnak embertelen körülmények között is komoly esélyei lehetnek. És igenis beszélnie kell róla magának a kereszténységnek, máskülönben ugyanis annak a hamis dualizmusnak a zsákutcájában végzi, amely elszakítja egymástól a történelem konkrét valóságát és az embernek szánt teljességet (az üdvösséget). Ha az emberi élet végső teljessége nem testesül meg valamiképpen a történelemben, ha nincs pozitív hatása az emberhez méltó életkörülmények kialakulására nézve, akkor semmi fedezete nem marad annak a keresztény meggyőződésnek, amely szerint Isten átalakító jelenléte ténylegesen hatást fejt ki a történelemben.

A felszabadítási teológiával kapcsolatos európai nehézségek forrásánál az az elgondolás fedezhető fel, hogy az ember társadalmi világának igazságtalanságai miatt elengedhetetlen a társadalomtudományi elemzések teológiai felhasználása. Európában ez keltett először gyanút a felszabadítás teológiájával szemben: úgy tűnt, hogy Latin-Amerikában a marxista szemlélet meghódítja a teológiát, és olyannyira rabul ejti, hogy az már nem is tud többet nyújtani teológiai nyelven kifejtett szociológiánál.

Az 1989-ben lemeszárolt El Salvador-i jezsuiták közé tartozó Ignacio Ellacuría is ezt emlegette panaszként, amikor 1976-ban a Nemzetközi Teológiai Bizottság igen kritikus hangvételű dokumentumot tett közzé a felszabadítás teológiájával kapcsolatban. Ellacuría szerint a latin-amerikai kereszténységnek nagy fájdalma, hogy az európai teológusok egyrészt nem hallják meg az elnyomott és kibontakozni nem tudó ember kiáltását, másrészt nem ismerik fel, hogy dél-amerikai kollégáik nem lettek marxisták, hanem csak a tényleges társadalmi

³ Mint ismeretes, Gutiérrez *Teología de la liberación* című művének 1971-es kiadásával vált ismertté az azonos nevű teológiai „mozgalom”, ugyanakkor Gutiérrez oly szervesen kötődik szellemi elődeihez, a nép „névtelen” tagjaihoz és más kortárs latin-amerikai gondolkodókhoz, hogy alakja csak valamiféle „kollektív életrajz” keretében helyezhető el megfelelőképpen, és a megismerésével érne fel, ha másoktól elszigetelve kerülne az érdeklődés középpontjába. BROWN 2013: 1–21.

helyzet bevett és általános értelmezését átható hazugságok leleplezésére használják fel a marxizmus szellemi ajánlatát⁴ (és nyilván nem véletlen, hogy 1985-ben, egyháztani könyvének vatikáni elítélése után közzétett nyilatkozatában Leonardo Boff először is azt szögezte le: „nem vagyok marxista”). Ellacuría nem győzte hangsúlyozni: a felszabadítás teológiája arra törekszik, hogy az ember szabad lehessen a bűntől (beleértve a bűn objektiválódott, strukturális, társadalmi formáit), a törvényektől (ha a hatalom a törvények segítségével lép fel azokkal szemben, akiknek nincs hatalmuk) és a haláltól (azoktól a folyamatoktól, amelyek eltiporják és idő előtt kioltják az életet). Ebben az a meggyőződés vezette, hogy hiába tartotta lehetségesnek, sőt kíváncsúnak a világegyház szempontjából centrális helyzetű európai katolicizmus a kapitalizmus korrekcióját, mert a létező szocializmus rosszabb megoldásnak tűnt a szemében, Latin-Amerikából másként látszott a helyzet. Itt, a periférián úgy tűnik, hogy a kapitalizmus lényegénél fogva ellentétes az evangéliummal, s ezért nem korrigálható, nem módosítható, hanem csak az eltörlése lehet elfogadható. Az emberi együttélés másféle formájára van szükség, olyanra, amely támogatni tudja a szegények ügyét; saját fejlődésének biztosításához a kapitalizmusnak ugyanis mindig érdekében áll a „fejlődés visszájának” (BOFF 1981), a szegénységnek és az elnyomottságnak a fenntartása.⁵

A szegények oly lényeges szerepet játszanak a felszabadítási teológiában, hogy akár a szegények teológiájának is nevezhetnénk (vö. GUTIÉRREZ–MÜLLER 2017). Azzal az igénnyel lép fel, hogy a szegények Isten világbeli jelenlétének legerőteljesebb, botrányos és prófétai közegét alkotják, s ezért a keresztény cselekvés és gondolkodás privilegizált iránypontjának tekintendők. Úgy véli, a bibliai történelemből egészen világosan kitűnik, hogy a keresztény üzenet csak a szegények számára lehet valóban örömhír (a gazdagoknak valójában inkább rossz hírt jelent), s ezért a keresztény teológia kiárusításával érne fel, ha a keresztény szellem nem fordítana figyelmet az isteni ajándék privilegizált címzettjeire, a szegényekre. A teológia Latin-Amerikában azt hangsúlyozta, hogy a gazdagságot és a hatalmat senki sem tarthatja Isten áldásának, s a jellegzetesen nyugati perspektívával szakítva azt az egész világegyház szempontjából prófétai súlyú üzenetet helyezte középpontba, hogy „a szegények valóban boldognak tarthatják magukat, mert az örömhír elsődlegesen hozzájuk érkezett el, s valóban az övék Isten országának ígérete” (ELLACURÍA 2011: 57).

⁴ Ignacio Ellacuría teológiájának geneziséről tájékoztat LUCIA 2013.

⁵ Ellacuría gondolkodását a magam részéről elsősorban a következő fordítás- és válogatáskötet révén tudtam rekonstruálni: ELLACURÍA 2011.

A latin-amerikai katolikus gondolkodás legnagyobb alakjai azt várják a szegényektől, „a világ szemetétől, akiket keresztre feszítenek e világ struktúrái” (SOBRINO 1988: 143), hogy megszüntetik mindannyiunk evangéliumi analfabétaságát, azt az állapotunkat, amelyben nem tudjuk helyesen olvasni az evangéliumokat, mert nem azon a ponton vagyunk, ahol az evangélium elsődleges címzettjei: a szegények. A keresztyén üzenetnek vissza kell kerülnie abba a közegbe, amelyben megszületett, a szegények világába, mert csak így lehet áttetsző és befogadható mindenki számára. Ezért mondhatta Szent Irenaeus jól ismert tételének átfogalmazásával az országának diktatúrája ellen nyíltan fellépő San Salvador-i érsek, az 1980-ban az oltárnál meggyilkolt Óscar Romero, hogy „gloria Dei vivens pauper” (Isten dicsősége az élő szegény).

A szegények azonban csak úgy privilegizált kiválasztottjai Istennek, ha ténylegesen tehetnek valamit a saját felszabadulásukért. A latin-amerikai teológia ugyanis nem akarja gyámság alá venni a szegényeket, nem az a célja, hogy a keresztyénség a szegények helyett cselekedjen, hanem arra törekszik, hogy a szegényeknek kellő szabadságuk legyen az emberhez méltó élet kialakításához, ahhoz, hogy valódi és teljes értékű személyek lehessenek az emberek között és Isten színe előtt. A nélkülözés, a megvetettség, a kínzás, a betegség, az alultápláltság és a kétségbeesés fizikai halálhoz is vezet, de általánosabb értelemben is halált szül, kulturális halált, mert „az elnyomók mindannak a megsemmisítésére törekednek, ami egységbe kovácsolja és erővel ruházza fel a nincsteleneket, hogy még kiszolgáltatottabb játékszerévé tegye őket az elnyomó mechanizmusoknak”.⁶

A felszabadítás teológiája nemcsak azért viszonyul látszólag paradox módon a szegényekhez, mert úgy nyilvánítja őket Isten történelmi jelenlétének kitüntetett helyévé, hogy a szegénységük megszüntetéséért akar küzdeni, hanem azért is, mert a szegények felszabadításától általában a szegénység civilizációjának és konkrétan a szegények egyházának, sőt a szegény egyháznak a kialakulását reméli. Olyan politikai, gazdasági és társadalmi rendszert, amely mindenben a szegények ügyét támogatja (miközben a dél-amerikai keresztyénség körében az európainál komolyabb és lényegében egészen józan szkepszis uralkodik azzal kapcsolatban, hogy létezhet-e keresztyén politika és létezhetnek-e keresztyén politikusok), és olyan egyházat, amely nemcsak tenni igyekszik a szegényekért, hanem privilegizált helyet is biztosít nekik a saját közösségében, és az egyház bevett jellemzőit (egy, szent, katolikus, apostoli) ki meri egészíteni

⁶ Ez a kiindulópontja Gutiérrez *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* című második fő művének (Lima, 1983).

a szegénységgel. A szegénység civilizációjának és a szegények egyházának eszményképe pedig még egyszer meggyőzően igazolja, hogy a latin-amerikai teológia nem utólag keres támaszt a keresztény hitben valamiféle szociológiai program számára, hanem eleve a hitből indul ki: olyan integráns felszabadítást tart elrendőnek, amely nem alternatívája a felszabadítás többi (politikai) formájának, hanem átalakítja valamennyit.⁷

Ugyanakkor e ponton jelentkeztek Joseph Ratzinger bírálatai, már viszonylag korán, nem sokkal Gustavo Gutiérrez első fő műve, a *Teología de la liberación* megjelenése után. „A megváltás politikai folyamattá vált” – ez kritikájának lényegi foglalatja (RATZINGER 1997: 151), és azt az aggályát fejezi ki, hogy a felszabadítási teológia programja szerint a kizárólag „felülről”, Istentől érkező és az ember részéről elfogadást igénylő megváltás „alulról” létrehozható, és az ember részéről erőfeszítést kívánó földi megoldássá válik. Ennek az alapvető aggálynak és bírálatnak Ratzinger esetében élettrajzi és elvi következményei egyaránt nagy számban voltak: az előbbiek közé tartozik, hogy megromlott a kapcsolata azokkal a kollégáival, akik a latin-amerikai teológia európai megismertetésében voltak érdekelték (főként Peter Hünermann volt ilyen), a Hittani Kongregáció vezetőjeként elmarasztalta Leonardo Boff egyháztanát, *Libertatis nuntius* (1984) és *Libertatis conscientia* (1986) címmel külön dokumentumban foglalkozott a felszabadítási teológia programjával, és már a 2000-es évek elején hivatalosan is megkezdte Jon Sobrino teológiájának vizsgálatát (a Sobrino nézetivel kapcsolatban kiadott *Notificatio* már csak 2006-ban jelent meg); az elvi következmények közé sorolható, hogy megélné a társadalmi és politikai fejlemények iránt tanúsított érdeklődése, s több ízben teológusi minőségében is erőfeszítést tett a felszabadítási teológia meggyőződéseinek kritikai értékelésére. A következők során az utóbbi területtel kapcsolatban szeretnék kiemelni három tényezőt.

Először is, a felszabadítási teológiával szemben megfogalmazott fenntartásai egy olyan általánosabb kontextusba ágyazódnak be, amelyet főként a keresztény igazság és a keresztény közösség politikai átértelmezését kifogásoló figyelmeztetési jelölnek ki. Igen jellemző, hogy a hetvenes években visszásnak ítéli annak az „új generációnak” a tevékenységét, amely a katolicizmusról először Henri de Lubacnál kidolgozott, majd a II. Vatikáni Zsinaton is képviselt értelmezést olyan „politikai teológiává” alakítja át, amely szerint csakis „politikai természetű

⁷ A hetvenes és a nyolcvanas években azonban pontosan ez képezte viták tárgyát, amiről részletesen tájékoztat LUKÁCS 2014, különösen 20–27. („A felszabadítási teológia értékelése”).

egység” kialakítása révén valósítható meg a katolicizmus közösségi természete (RATZINGER 1982: 52). Henri de Lubac *Catholicisme* című könyve (1938) ókori és középkori forrásokra támaszkodva sokak szemében egészen újszerűen mutatta be a „dogma”, vagyis a katolikus tanítás közösségi természetét, s nem csekély mértékben erre támaszkodott később az a „*communio*” jegyében álló egyháztan, amelyet a mai napig a zsinatnak szokás tulajdonítani. Joseph Ratzinger fenntartásai azoknak a törekvéseknek szóltak, amelyek ezt a katolikus közösséget közvetlenül politikai síkra próbálják helyezni. Minden bizonnyal ezzel magyarázható, hogy idevágó írásaiban egymással párhuzamosan eshet szó a politikai teológiáról, a felszabadítási teológiáról, a forradalom teológiájáról és a „fekete teológiáról”, mintha ezek az irányzatok lényegében ugyanazt képviselnék – ami nem igazán tűnik védhető álláspontnak. Már a hatvanas évek végén óva intett attól (jellemző módon Johann Baptist Metz kapcsán), hogy a katolikus teológia „az egész világ és minden területe egyházivá alakítását” („*Verklichung*”) tartsa kívánatosnak: a világ kereszténnyé válásának („*Verchristlichung*”) igénye ugyan egyenes következménye a megváltás egyetemességének, de nem járhat együtt vele a világ és az egyház összemosása, hanem el kell választania a két szférát (RATZINGER 1969: 297). A felszabadítási teológián gyakorolt bírálata pontosan ebbe a kritikai kontextusba ágyazódik be, és úgy tűnik, hogy a felszabadítási teológia és az (új) politikai teológia hetvenes évek után megfigyelhető fejlődési és módosulási folyamatait már nem kísérte figyelemmel.⁸

Másodsorban fontosnak tűnik, hogy a felszabadítási teológiát illető bírálatainak kifejezetten metafizikai gyökerei vannak: diagnózisa szerint ugyanis Gustavo Gutiérrez metafizikai síkra emeli a szabadság és a felszabadulás témáját, azaz nem abban az összefüggésben taglalja, ahová tartozik, vagyis az etika szintjén. Ratzinger szerint ezzel a megközelítésmóddal a felszabadítási teológia a még meg nem lévő, a még nem létező „ontológiáját” próbálja kidolgozni, mivel pedig a történelmi cselekvéstől várja annak létrehozását, ami még nincs, és pedig nemcsak politikai vagy morális téren, hanem ténylegesen a lét szintjén, irracionálissá válik, hiszen a nem létező lételméletének megalkotására vállalkozik. Elméleti szempontból ez Ratzinger leg súlyosabb kijelentése, és közvetlenül az igazság és a történelem viszonyának ahhoz a kérdésköréhez kapcsolódik, amelyről fentebb, a bevezetésben már esett szó. Némi leegyszerűsítéssel fogalmazva: Ratzinger értelmezésében a felszabadítási teológia metafizikai

⁸ A hatvanas és a hetvenes évek teológiai légkörének efféle abszolutizálását illetően tanulságos elemzésekkel szolgál KUCER 2014, főként 221–258.

dinamikává alakítja át a történelmet, egy olyan valóság megalkotásának igényévé formálja, amely még nem létezik, és teológiai szempontból nem is létezhet földi körülmények között; ebből következően metafizikai eszközökkel próbál betölteni politikai üroket, így pedig óhatatlanul irracionálissá válik, mivel nem vet számot a nem metafizikai természetű történelmi dinamika és a ténylegesen létező metafizikai igazság differenciájával. Ezért is lehet, hogy Ratzinger rendszeresen „mítoszokat” és „csodás fordulatokat” emleget a latin-amerikai teológiával kapcsolatban. Álláspontja teljesen klasszikus alapokon nyugszik, azon a meggyőződésen, hogy a szabadság csak akkor hiteles, ha az igazsághoz kötődik, azaz nem torzul önkényességgé, abból következően pedig, hogy keresztény meggyőződés szerint az etika nem semleges terület, hanem a kinyilatkoztatásban feltáruló igazsághoz kell igazodnia, a szabadság végső soron csak teológiailag értelmezhető (RATZINGER 2012: 562–581).

Harmadsorban érdekesnek tűnik, hogy a felszabadítási teológia értelmezési és gyakorlati ajánlatát Ratzinger pontosan úgy viszonyítja a nézete szerint helyes teológiai gondolatisághoz, ahogyan 1949-ben Karl Löwith viszonyította a szekuláris történelemfilozófiákat a keresztény történelemteológiához.⁹ Mint ismeretes, Löwith egészen részletesen, pontról pontra megpróbálta kimutatni, mivé alakulnak a szekuláris történelemfilozófiákban az eredeti keresztény tartalmak (a Biblia helyét a Kommunista kiáltvány veszi át, a választott nép funkcióját a proletariátus tölti be), és Ratzinger fejtegetései ugyanezt a szekularizálódási mintát követik. Elemzéseinek tükrében a felszabadítási teológia keretei között a keresztség helyét a visszas társadalmi viszonyok közül való kivonulás veszi át, a pászkamisztérium helyét a politikai remény ünnepe, a megváltás helyét az osztályharcon alapuló felszabadítási cselekvés, az igazság helyét a gyakorlat, a szeretet helyét az osztályharc, az igazság helyét pedig a történelmi megvalósulás (RATZINGER 2012: 521–522). Ezért állíthatja Ratzinger, hogy a latin-amerikai teológiák nem csupán a keresztény gondolkodás valamely területét érintik (nem regionális teológiák), hanem a kereszténység teljes köre és átfogó hermeneutikáját kínálják: Ratzinger szerint természetesen téveset. Csak ennek alapján érthető, hogyan fogalmazhat

⁹ Szintén érdekes tény, hogy Löwith *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* című (magyarul a német kiadás alapján *Világtörténelem és üdvörténelem. A történelemfilozófia teológiai gyökerei* címen ismertté vált) klasszikus művének német kiadása elsősorban annak a Robert Spaemann-nak köszönhető, aki igen szoros kapcsolatban állt Joseph Ratzingerrel (a Löwith érdekében tett kiadói erőfeszítéseiről Spaemann részletesen beszél az önéletrajzában (SPAEMANN 2012).

meg olyan súlyos vádakat, amelyek szerint a felszabadítási teológia veszélybe sodorja a katolikus tanítóhivatal szerepét, tévútra futtatja a Biblia értelmezését, megszünteti a természet és a természetfeletti kettősségét, és tagadja a kegyelem elsőségét. Ezek a vádak egészen egyszerűen azt fejezik ki, hogy a felszabadítási teológia alapjaiban válik hűtlenné a katolikus gondolatisághoz.

Ezek a bírálatok javarészt megmaradnak a hetvenes évek teológiai világánál, és mint már említettem, nem követik a nyolcvanas és a kilencvenes évek fejleményeit. Ettől függetlenül végül legalább három olyan tényre érdemes felhívni a figyelmet, amely árnyalja a Joseph Ratzinger és a felszabadítási teológia kérlelhetetlen szembenállásáról kialakult általános képet. Az első ilyen tény, hogy legfontosabb vonatkozó írásaiban a német teológus egyértelműen elfogadja a felszabadítási teológia alapvető kérdésfeltevésének legitimitását, sőt azt állítja, hogy a társadalmi és gazdasági életben észlelhető „megváltatlanságból” kiinduló reflexiója „nemcsak legitim, hanem nélkülözhetetlen problémafelvetéssel” szolgál (RATZINGER 2012: 524). Nem a felszabadítási teológia kiindulópontjának helyességét vitatja tehát, hanem a megoldási javaslatát. Szintén jelentős, hogy – mint már említettem – 2007-ben XVI. Benedek részt vett a latin-amerikai püspökök ötödik általános tanácskozásán, amelyet a braziliai Aparecidában tartottak meg. Kijelenthető, hogy a modern egyháztörténetben az aparecidai záródokumentum kínálja az „idők jeleinek” legmélyrehatóbb és legdifferenciáltabb elemzését, és a dokumentumot nem kisebb személy szerkesztette, mint Jorge Mario Bergoglio – aki azt nyugtázhatta, hogy az aparecidai dokumentumgyűjteménybe bekerülhetett XVI. Benedek latin-amerikai püspökökhöz intézett levele, megnyitóbeszéde és homíliája, s ezekben a szövegekben nyíltan és egyértelműen beszélt a szegények kitüntetett státuszáról, egyúttal elfogadva azt a záródokumentumot, amely hitet tesz a felszabadítási teológia kulcsfogalma, a szegények mellett hozott alapvető döntés mellett. Túlzás lenne kései megbékélésnek nevezni XVI. Benedek eme gesztusát (Aparecidában ugyanis a felszabadítási teológia mellett a nép teológiája, ez az argentin gyökerű teológia is jelentős szerepet játszott), de az esemény jelentőségét vitatni sem lehet. Végül pedig szintén nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Gerhard Ludwig Müller, aki nemcsak a Hittani Kongregáció élére került XVI. Benedek idején, de összes művének szerkesztője is, szoros barátságot kötött Gustavo Gutiérrezzel, akit másfél évtizeden át rendszeresen felkeresett Peruban, s részt vett lelkipásztori tevékenységében. Közös könyvük nemcsak egy barátság dokumentuma, hanem egy sajátos teológiai közeledésnek is fontos lenyomata (GUTIÉRREZ–MÜLLER 2017).

Aki a hivatalos egyház legmagasabb szintű állásfoglalásainak tükrében kívánja vizsgálni a felszabadítási teológia és a Vatikán viszonyát, nem érheti be azzal, hogy a *Libertatis nuntius* és a *Libertatis conscientia* megfontolásaira hivatkozik, sőt Joseph Ratzinger teológiai elemzéseire sem korlátozhatja érdeklődését. II. János Pál pápa 1986. április 9-én a brazil püspökökhöz intézett levelében ugyanis úgy fogalmazott, hogy „a felszabadítási teológia nemcsak időszerű, de hasznos és nélkülözhetetlen is” („*non solo opportuna, ma utile e necessaria*”), és a teológiai reflexió új szakaszát kell bevezetnie. Úgy vélem, az egész kérdéskör felgöngyölítésének valójában erről a pontról kellene elindulnia.

Irodalomjegyzék

- BOFF, Leonardo (1981): *Iglesia: carisma y poder*. Santander: Sal Terrae.
- BROWN, Robert McAfee (2013): *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Eugene (OR): Wipf and Stock.
- ELLACURÍA, Ignacio (2011): *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*. Ford. Raul Fornet-Ponse. Freiburg: Herder.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1971): *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- GUTIÉRREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard Ludwig (2017): *A szegények oldalán. A felszabadítási teológia*. Ford. Török Csaba. Budapest: Magyar Kurír.
- KUCER, Peter Samuel (2014): *Truth and Politics. A Theological Comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*. Minneapolis: Fortress.
- LUCIA, Jose Sols (2013): *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- LUKÁCS László (2014): A keresztény szabadság politikai dimenziói a felszabadítási teológia tükrében. *Sapientiana*, 7(2), 1–31.
- PATSCH Ferenc (2013): „A szegények – a szegény Jézus teste”. A felszabadítás teológiája egyházas olvasata. *Vigilia*, 78(9), 657–664.
- RATZINGER, Joseph (1969): *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- RATZINGER, Joseph (1982): *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag.
- RATZINGER, Joseph (1997): A hit és a teológia mai helyzetéről. Ford. Harmathné Szilágyi Anna. *Mérleg*, 34(2), 148–165.
- RATZINGER, Joseph (2009): *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bovenanturas*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.

- RATZINGER, Joseph (2012): *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- ROWLAND, Tracey (2008): *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- SEGUNDO, Juan Luis (1976): *The Liberation of Theology*. Ford. John Drury. Eugene (OR): Wipf and Stock.
- SOBRINO, Jon (1988): *Spirituality of Liberation: Towards Political Holiness*. Maryknoll: Orbis.
- SPAEMANN, Robert (2012): *Über Gott und Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- VERWEYEN, Hansjürgen (2010): *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*. Regensburg: Pustet.

Vákát

XVI. Benedek pápa ökumenizmusa

Az ifjú Ratzinger és az ökumenizmus kezdete

Joseph Ratzinger 1927-ben született, így élete nagyrészt átível a 20. századon, amely a keresztény egységtörekvésekben gyökeres változást hozott. A katolikus egyház a múlt század első felében a kibontakozó ökumenizmust kezdetben fenntartásokkal kezelte, és a korábbi századok elutasító magatartása következtében nem tudott megfelelően válaszolni a protestáns közösségek egységet szorgalmazó törekvéseire. A 19. századtól az egyház szellemi energiáit lekötötte a modernizmussal való küzdelem, ami egyszerre nyilvánult meg a teológiában és a liturgikus életben. A protestantizmus azonban a missziók során felismerte, hogy nem lehet egységes az az ígéhirdetés, amely a felekezetekhez való tartozás hangsúlyozásával jut el az evangélium által még nem érintett területekre.

Először fiatal egyetemisták – férfiak és nők – érezték meg, hogy botrány a kereszténység szétszakítottsága, és nem lehetünk hűek Jézus Krisztushoz, ha nem valósítjuk meg utolsó vacsorai kérését: „Legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21). Egyéni kezdeményezések is erősítették azt az egyre inkább elfogadott meggyőződést, hogy „bár szétszakadva él az egyház, Jézusban mégis egy lehet”.² Az 1895-ben megalakult Keresztény Egyetemisták Világszövetsége (WSCF) célként tűzte ki a látható egység elérését. Elnöke a keresztény egység mellett elkötelezett metodista John Mott (1865–1955), a neves Nobel-békedíjas volt.

A 20. század első nagy keresztény eseménye az Edinburgh-i Világmissziós Konferencia (World Missionary Conference) volt. Ennek következtében jött létre két nagy ökumenikus mozgalom: a teológiai (Faith and Order) és a gyakorlati (Life and Work) irányzat. E két szervezet 1937-ben egyesült Londonban, majd 1938-ban Utrechtben ideiglenes jelleggel, 1948-ban pedig Amszterdamban végérvényesen megalapították az Egyházak Világtanácsát (World Council of Churches).

¹ Tanszékvezető egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Alapvető Hittan Tanszék.

² Vö. Digitális evangélikus énekeskönyv. Online: <https://enekeskonyv.lutheran.hu/enek268.htm>.

Joseph Ratzinger az ökumenizmus intézményi formálódása idején látott napvilágot, éppen akkor, amikor a Faith and Order Lausanne-ban rendezte konferenciáját (1927). Rá egy évre azonban, 1928-ban XI. Piusz pápa *Mortalium animos* címmel körlevelet adott ki, amely elítélte az ökumenikus törekvéseket, és a protestáns egységet pánkrisztianizmusnak nevezte. Joseph Ratzinger ekkor egyéves volt (vö. XI. Piusz 1928).

Ugyancsak ezekben az években, 1921-ben Angelo Giuseppe Roncalli (1881–1963), a későbbi XXIII. János pápa lett a római központú Nemzeti Külmissziók igazgatója, és ő lesz majd az a pápa, aki a II. Vatikáni Zsinat kiemelt céljaként jelöli meg a keresztény egység helyreállítását (LOSSKY 2002: 620). 1921 egyben a Nemzetközi Missziós Tanács (International Missionary Council) létrehozásának éve is.

Jóllehet katolikus területen tiltás és visszafogottság volt érzékelhető az ökumenizmussal szemben, de éppen ez időben jött létre pápai engedéllyel először 1926-ban a belgiumi Amay-sur-Meuse-ben, majd 1939-ben Chevetogne-ban az az ortodox-bencés perjelség, amely több tekintetben előfutára lett a katolikus ökumenizmusnak. Ugyancsak ekkor, a 20. század elején, az 1908-ban Paul Watson (1863–1940) által létrehozott „imaoktáv a keresztények egységéért” mozgalomhoz csatlakozott Paul Couturier (1881–1953) lyoni egyházmegyes pap, s ezzel a katolikus egyházban is teret nyert a lelki ökumenizmus kezdeményezése.³

Franciaországban egyéb egységmozgalmak is megjelentek (Les Avents – Amitié entre chrétiens), amelyek közül a legismertebb a Roger Schütz által 1940-ben alapított taizéi közösség. A teológia szintjén jelentős volt a Groupe des Dombes közösség megalakulása 1937-ben, amely egyaránt befogadott protestáns és katolikus teológusokat. Szintén kiemelkedő fontosságú volt Yves Congar (1904–1995) *Chrétiens désunis* (Megosztott keresztények) című műve, amely 1937-ben a lehetséges katolikus ökumenizmus alapelveit vázolta (CONGAR 1937). A papi szemináriumokban ugyanakkor a neotomizmus és a neoskolasztika irányzata érvényesült, ami szűk lehetőséget adott a más egyházakkal való teológiai párbeszédre. Joseph Ratzinger ekkor tízéves volt.

A katolikus egyházban ezek voltak a főbb ökumenikus kezdeményezések Joseph Ratzinger ifjúkora és a szemináriumban eltöltött évei idején. Nemcsak a társadalmi, hanem az egyházi légkört is meghatározták a két világháború súlyos következményei, valamint az ezeket követő szellemi irányvesztés a gondolkodás

³ Az ökumené katolikus úttörőjéről lásd VILLAIN 1957; CLÉMENT 2015.

és a művészetek világában. A protestáns oldalról egységesülő kereszténység a Krisztusban való összetartozás jeleként az imádság, a testvériség és a szolidaritás jegyeit mutatta fel.

Még a Joseph Ratzinger születése előtti években, 1921–1926 között a belgiumi Brüsszel-Malines-i főegyházmegyében Désiré Mercier (1851–1926) bíboros érseki palotájában több alkalommal tanácskoztak katolikus és anglikán teológusok a papszentelésről (*Conversations de Malines*) (WILLIAMS 2021). Az egyik katolikus tanácsadó Dom Lambert Beauduin (1873–1960) volt, aki később a chevetogne-i közösség vezetőjeként ökumenikus központot hozott létre, ahol 1926-tól folyamatosan, évente négyszer jelenik meg az *Irénikon* című ökumenikus szellemű folyóirat.

Joseph Ratzinger teológusi pályája a keresztény egységmozgalom idején

Mind a lelki, mind a teológiai ökumenikus szempont, jóllehet csíraszerűen, de már érvényesült bizonyos katolikus közösségekben, és mire a huszonnégy éves fiatal Joseph Ratzingert 1951-ben pappá szentelték, az egyházzal és a keresztény egységről szóló gondolat általánosan napirenden volt. Ratzinger 1953-ban doktorált Gottlieb Clemens Söhngen⁴ (1892–1971) fundamentálteológusnál *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* című disszertációjával, majd ugyancsak Söhngennél habilitált 1957-ben *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* című habilitációs dolgozatával. Ezekben az években több németországi egyetemen is tanított (Freisingben dogmatikát, Bonnban, Tübingenben, Münsterben és Regensburgban pedig fundamentálteológiát oktatott).

Az 1950-es években a katolikus egyházban az ökumenikus mozgalom „csöndes” megismerése és elfogadása ment végbe, figyelve az Egyházak Világtanácsának tevékenységére, amely épp 1954-ben tartotta második nagygyűlését Evanstonban (USA) *Krisztus a világ reménye* címmel, amelyen mintegy 163 protestáns egyházi közösség vett részt. Így nem is meglepő, hogy 1957-ben Paderbornban alakult meg a II. Vatikáni Zsinatot megelőzően a későbbi ökumenikus intézet (Institut für Ökumenik), de akkor még Institut für Konfessions- und

⁴ Söhngen a tübingeni iskola képviselőjének, Johann Adam Möhlernek (1796–1838) a *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus* (1825) című műve alapján ökumenikus szellemben oktatta a teológiát. Vö. art. Gottlieb Clemens Söhngen. ERNESTI–THÖNISSEN 2010: 213–215.

Diasporakunde néven Lorenz Jaeger (1892–1975) paderborni érsek alatt, aki később fontos szerepet játszott a zsinati Keresztény Egységtitkárság (Einheitssekretariat) létrehozásában. Joseph Ratzinger ekkor harmincéves.

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus nyitása

Így jutunk el a II. Vatikáni Zsinat küszöbéig, vagyis meghirdetésének időpont-jáig. A keresztények egységéért végzett imahét utolsó napján XXIII. János pápa bejelentést tett, amelyre 1959. január 25-én került sor a római falakon kívüli Szent Pál-bazilikában, ahol a három hónappal korábban, 1958. október 28-án pápává választott Angelo Giuseppe Roncalli sokak meglepetésére kinyilvánította, hogy egyetemes zsinatot kíván összehívni.

Ebben az időben a fiatal bonni professzort, Ratzingert a kölni érsek, Joseph Frings (1887–1978) zsinati tanácsadójának (peritus) kérte fel. Ettől kezdve Joseph Ratzinger a zsinati sessiók idején létrejött német teológuskör tagja lett (LUKÁCS 2016: 223).⁵ A megbeszélések a római Piazza Navona közelében lévő Anima-templomhoz (Päpstliches Institut Santa Maria dell’Anima) tartozó kollégiumban zajlottak, ahol a vendégkönyvben mind a mai napig megtalálható Joseph Ratzinger bejegyzése. A fiatal, de elismert teológus számos zsinati szöveg pontos megfogalmazásához járult hozzá, s így közvetlen közelségtől volt tanúja az egyházzal szülő dogmatikus konstitúció, a *Lumen gentium* és az ökumenizmus katolikus alapelveiről szóló *Unitatis redintegratio* kezdetű határozat egyazon napon való (1964. november 21.) megjelenésének (TRIPPEN 2007). A keresztény egység felé megnyilvánuló katolikus „fordulat” évében a már érett teológus Ratzinger 37 éves volt.

Joseph Ratzinger 1963-tól a Münsteri, 1966-tól a Tübingeni, majd 1969-től az újonnan alakult Regensburgi Egyetemen tanított dogmatikát. Ebben az időben számos könyvet írt, amelyek közül az egyik legnépszerűbb az *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis* (1968) lett.⁶

⁵ „Ratzinger a haladó teológusok közé számított. Örömmel fogadta XXIII. János pápa kezdeményezését, aki a zsinatot megnyitó beszédében kijelentette, hogy nem egyes tantételek skolasztikus finomíthatóságát várja a zsinattól, hanem az egész Egyház megújulást.”

⁶ Első kiadása 1976-ban jelent meg magyar nyelven, címe: *A keresztény hit*. Ford. Tamás Pál. Bécs: OMC.

A zsinat utáni évek meghatározóak voltak a katolikus teológia új megfogalmazásában, s ebben jelentős feladatot vállalt a regensburgi professzor (lásd: RATZINGER 1969; RATZINGER 1973). Művei tekintélyes „zsinati” teológussá tették. 1979-ben kinevezték münchen–freisingi érsekké, és még ugyanebben az évben VI. Pál, a zsinat pápája bíborossá kreálta. 1981-ben lett a Hittani Kongregáció prefektusa, valamint a Pápai Biblikus Bizottság és a Nemzetközi Teológiai Bizottság elnöke. Ezek a beosztásai és az egyház tiszta tanítása érdekében tett „hitvédő” megnyilatkozásai miatt gyakran „Panzer Kardinal” névvel illették. A vatikáni dikasztériumba történt meghívása évében 57 éves volt.

Joseph Ratzinger, a tanítóhivatal vezetője

XVI. Benedek pápa ökumenizmusához hozzá kell számítanunk azt a mintegy 25 évet, amelyet a Hittani Kongregáció élén eltöltött. Ez az időszak egybeesett Szent II. János Pál pápaságával is, és azt teljesen meghatározta. Wojtyła pápa és Ratzinger bíboros olyannyira egységben voltak, hogy a pápa minden megnyilatkozásához kikérte a Hittani Kongregáció prefektusának véleményét. Ratzinger bíboros pedig egy teológiaiilag megalapozott és a lelkipásztorkodásban is jártas kuriális vezetővé vált, meghatározó, sok esetben nélkülözhetetlen tanítóhivatali tekintéllyé. Német származású teológusként teljes egészében ismerte a reformációból kiindult két jelentős irányt, a később felekezetekké váló lutheranizmust és kálvinizmust.

A II. Vatikáni Zsinat után a Lutheránus Világszövetséggel megbeszélések kezdődtek, amelyek eredményesen jutottak el 1999-ben a megigazulásról szóló közös nyilatkozat (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*) elfogadásáig.⁷ A mintegy 30 éven át tartó teológiai párbeszéd után 1999. október 31-én írták alá a közös nyilatkozatot, éppen abban a városban, Augsburgban, ahol 1530-ban megfogalmazták az ágostai hitvallást (*Confessio Augustana*), amely a reformáció és azon belül az evangélikus egyház ősi hitvallási alapszövege.⁸ Katolikus részről a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács elnöke,

⁷ Vö. Lutheránus Világszövetség – Római Katolikus Egyház: Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról (1999).

⁸ A Metodista Világtanács 2006-ban, a Református Egyházak Világközössége pedig 2017-ben csatlakozott a Nyilatkozathoz. Szintén 2017-ben az anglikán közösség jelentette be az elfogadást, így eddig öt nagyobb egyház támogatja a Közös Nyilatkozatot.

Edward Idris Cassidy bíboros és Walter Kasper püspök, evangélikus részről pedig a Lutheránus Világszövetség elnöke, Christian Krause és a főtitkár, Ishmael Noko írták alá a dokumentumot.⁹ Ezzel párhuzamosan folyt a római katolikus-anglikán párbeszéd (Anglican-Roman Catholic International Commission) is a tekintély („*auktoritas*”) kérdéséről (1998) (vö. ARCIC 1999).

Ratzinger bíboros idején jelentős megbeszélések folytak az ortodoxokkal is. Szent II. János Pál pápa 1995-ben adta ki *Orientale lumen* kezdetű apostoli levelét a keleti lelkiség jelentőségéről. Ezt megelőzően 1993-ban az uniatizmusról szóló ún. balamandi nyilatkozat (1993) félreértésekre adott okot, és hosszú évekig hátráltatta a római katolikus-ortodox kapcsolattartást és párbeszédet.¹⁰ A folytatás csak a 21. század első éveiben vált lehetségessé az egyesült államokbeli Baltimore-ban.¹¹

A 20. század végének legjelentősebb katolikus megnyilatkozása az egységkeresés szintjén kétségtől Szent II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) kezdetű körlevele volt, amely egyértelműen kimondta, hogy a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja (UUS 7). A pápa ebben a körlevélben fogalmazta meg, hogy pápai primátusát a többi keresztény közösség figyelembevételével szeretné gyakorolni, „mely kitárul az új helyzet felé” (UUS 95). Ezt az eddigi legmagasabb rangú pápai körlevelet az ökumenizmusról nem csak a pápai tanács, hanem személyesen Ratzinger bíboros közreműködésével készíthette el a pápa. A jelentős ökumenikus enciklikát az I. és a II. Ökumenikus Direktórium alapozta meg, amely a római katolikus egyházon belül részletesen meghatározta a keresztény egység előmozdításának katolikus szempontjait.¹²

A 21. század kezdetét a katolikus ökumenizmus területén árnyak és fények jellemezték. A Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemes voltáról 2000-ben kiadott nyilatkozat protestáns oldalról falakba ütközött, mert a dokumentum a reformációból fakadó keresztény közösségeket egyházi vagy egyházi jellegű közösségeknek, de nem egyházaknak írta le. A testvér- vagy nővéregyház

⁹ Amikor kérdések merültek fel a közös teológiai megbeszélések során, Ratzinger bíboros személye jelentette a továbblépést.

¹⁰ A balamandi nyilatkozatot lásd: KRÁNITZ 1999.

¹¹ Joint International Commission for the theological dialogue between the Roman Catholic church and the Orthodox church (8th plenary session), USA, Emmitsburg–Baltimore, 2000. július 9–19.

¹² Vö. Ökumenikus Direktórium 1983; II. Ökumenikus Direktórium 1993; Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról 1996.

fogalom csak az ortodox egyházaknak járt ki, mert ott rendelkeztek az apostoli szukcesszió és az érvényes eucharisztia meglétével (Hittani Kongregáció 2000). Mindemellett ugyancsak 2000-ben a nagy jubileum ünnepségének keretében Szent II. János Pál pápa nyilvánosan bocsánatot kért a katolikusok által elkövetett bűnökért az egység előmozdítása érdekében (II. János Pál 2000).

XVI. Benedek és II. János Pál pápa „közös” dokumentumai

Mint a Hittani Kongregáció elnöke, Joseph Ratzinger valamennyi pápai megnyilatkozás létrejöttében közreműködött. Ezek az egyház tanítását adták tovább, és a pápa neve alatt jelentek meg. A dokumentumok mögött a pápa segítségére mindig van egy szakértői kör. Így a II. János Pál idején megjelent szövegekből szinte kézzelfoghatóan érzékeljük Joseph Ratzinger hatását, amelyre mindig jellemző a világos megfogalmazás és a mély tartalom.

1993-ban látott napvilágot a II. Ökumenikus Direktórium, amely átfogó módon írja elő az ökumenizmus elveinek alkalmazását az egyházban (Vö. II. Ökumenikus Direktórium 1993). Maga a dokumentum öt fejezetből áll, először megfogalmazza a keresztény egység lényegét (I. fejezet), majd szól azokról a szervezetekről (II. fejezet), amelyek a keresztények közötti egység ügyét szolgálják. Ezután kiemelten foglalkozik az ökumenikus képzés fontosságával, amely kiterjed a hívekre, a lekipásztorokra és sajátosan a katolikus egyetemekre (III. fejezet). Ezt követően a lelki élet jelentőségét emeli ki a megkereszteltek körében (IV. fejezet), és végül az egyházak közötti együttműködés és közös tanúságtétel szempontjait világítja meg (V. fejezet). Negyed évszázadon keresztül ez a II. Ökumenikus Direktórium adott útmutatást a katolikus egyház híveinek és felelős vezetőinek.

2020 decemberében jelent meg a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács új dokumentuma *A püspök és a keresztények egysége. Ökumenikus Vademecum* címmel (vö. Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács 2021). Ezt Kurt Koch bíboros és Brian Farrell püspök-titkár fogalmazta meg. A dokumentum nem tesz mást, mint újraolvasa az előbb említett II. Ökumenikus Direktóriumot, és annak részletesebb végrehajtását adja. A címzett az egyház-megyes püspök, az ordinárius, akinek kiemelt felelőssége van az ökumenikus szellem előmozdításában.

A II. Ökumenikus Direktóriummal majdnem egy időben, de két évvel később jelent meg II. János Pál *Ut unum sint* kezdetű körlevele (UUS). Ebben és e mögött is felismerhetjük Joseph Ratzinger teológiai szemléletét, amelyben egyszerre nyilvánul meg az egyházi tanítás hitletéteményének változatlan volta és ugyanakkor a nyitottság a keresztény egység keresésében. A körlevél 1995-ben jelent meg. Viszonylag rövid szövegének célja a közelgő 2000. év megünneplésére való felkészülés ökumenikus javaslatokkal. A dokumentum három fejezetből áll: először a katolikus egyház ökumenikus elkötelezettségét emeli ki (I. fejezet), majd a már meglévő párbeszéd eredményeit gyűjti össze (II. fejezet), végül a keresztény egység jövőjére tekint, ahol II. János Pál pápa – egyeztetve a Hittani Kongregáció prefektusával – a pápai szolgálat ökumenikus gyakorlatát vetíti előre (III. fejezet).

Egy évvel később, 1996-ban Joseph Ratzinger riportot adott Peter Seewald-nak, amelyben a keresztény egységről fejtette ki gondolatait: „Az egység modelljeinek kérdése nagy és nehéz kérdés. Először azt kell kérdeznünk: mi lehetséges? Mit remélhetünk és mit nem remélhetünk? S másodszor: mi az, ami valóban jó? A kereszténység abszolút, történelmen belüli egységét nem merem remélni. Látnunk kell a megosztott kereszténység közeledését, másrészt azt, hogy miként támadnak újabb belső törések. Óvakodni kell az utópista reményektől. Nagyon fontos, hogy valamennyien újra a lényegre figyeljünk, tudniillik, hogy mindegyikünk próbálja meg átugrani a saját árnyékát, és hittel megragadni a tulajdonképpeni lényegét. Már azzal sokat tettünk, ha nem keletkeznek újabb törések, s ha felfogjuk, hogy a megosztottság közepette sok dologban egyek lehetünk. Én nem hiszek abban, hogy hamarosan egy nagy »felekezeti megegyezésre« juthatunk. Sokkal fontosabb, hogy nagy belső tisztelettel, sőt szeretettel fogadjuk el egymást, ismerjük el egymást kereszténynek, s próbáljunk a lényeges dolgokban közös tanúságot tenni a világban” (vö. RATZINGER 1997).

Ugyancsak II. János Pál pápa egyik utolsó írásában, az *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításban (2003) találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek fontosak ökumenikus szempontból (II. János Pál 2003), és itt volt szükséges Joseph Ratzinger teológiai tisztánlátása. Az egyház létének és ígéhirdetésének eredményessége ugyanis függ a keresztény egység megvalósításától (*Ecclesia in Europa*, 54).

Joseph Ratzinger XVI. Benedek pápáként immár a teljes lelki hatalom birtokában volt képes megnyilatkozni a keresztény egységről. Megválasztása másnapján, 2005. április 20-án a Sixtus-kápolnában említette az „emlékezet megtisztítása” kifejezést, amely minden ökumenizmus előfeltétele: „Fontos a teológiai

párbeszéd, de még fontosabb az emlékezet megtisztítása, amelyre gyakran utalt II. János Pál, mert egyedül ez készíti fel a lelkeket arra, hogy Krisztus teljes igazságát befogadják.”¹³

Jól tudjuk, hogy két fontos ökumenikus jellegű irat is meghatározta a keresztény egység menetét épp a 21. század fordulóján, amelynek alakításában Joseph Ratzingernek jelentős szerepe volt. Ez az *Evangélikus-katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról* (1999), majd a *Dominus Iesus* nyilatkozat (2000), amely dogmatikus módon mondta ki a II. Vatikáni Zsinat tanítását, s ez bizonyos sebeket okozott a keresztény egyházak számára. Jóllehet ez a dokumentum nem ökumenikus jellegű volt, és semmiképpen sem irányult a protestáns teológia ellen, hanem csak újra áttekintette az ekkleziológia katolikus szempontjait, mégis meg nem értést szült a keresztény egységért elkötelezett körökben. Elképzelhető, hogy ez a dokumentum is hozzájárult ahhoz, hogy a lemondása után már emeritus pápaként eléggé visszafogottan nyilatkozott egy leendő egység létrejöttéről (Vö. XVI. Benedek 2016).

A Dominus Iesus nyilatkozat utóhatása

A Hittani Kongregáció prefektusának realizmusa szülte meg a millenniumra, vagyis a 2000. évre való ünnepségek keretében a *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatot. Ahogyan ezt Peter Seewald – Ratzinger életrajzírója – lejegyzí, a dokumentumot nem ő írta, de azt a legalaposabban ellenőrizte: „Természetesen együtt dolgoztunk, kritikusan át is alakítottam, de én magam nem írtam egyetlen dokumentumot sem, a Dominus Iesust sem” (SEEWALD 2021: 89). A rövid nyilatkozat (32 oldal) 4. fejezete szól az egyház egyetlenségéről és egységéről. Valójában semmi újat nem tartalmaz a zsinati ekkleziológia *Lumen gentium* kezdetű konstitúciójában megfogalmazottakhoz képest, hanem a krisztológiában fellépő új tanításokkal szemben – amelyek „Krisztust csak korlátozott történeti személynek tekintették” – mondta ki a Hittani Kongregáció irata az „ismert hittételeket”.

¹³ Vö. „*Missa pro Ecclesia*”, a Sixtus-kápolnában mondott első üzenet 2005. április 20-án, n. 5, AAS 97 (2005), 694–699, itt: 697–698. A kölni Ifjúsági Világtalálkozón az ökumenikus találkozó alkalmával még egyszer elővette XVI. Benedek pápa az emlékezet megtisztítása kifejezést, majd pedig 2007. január 24-én az imahét bezárásakor is hangsúlyozta, hogy a keresztények közötti egység keresése különböző szinteken és számos körülmények között valósulhat meg, különösen azokon a helyeken, ahol a testvér felé a jóakarató gesztus nagyobb erőfeszítést kíván és az emlékezet megtisztítását is. Vö. Insegnamenti di Benedetto XVI, 3.1 (2007), 103–106, itt: 104.

Az alapvető szándék tehát Krisztus személyének tisztázása volt az egyház számára (vö. SEEWALD 2021: 88–89). A zsinati tanításban, amelyet a *Dominus Iesus* nyilatkozat megismétel, teljesen egyértelmű, hogy a Krisztus által elgondolt egyház a katolikus egyházban áll fenn.¹⁴ Ezt fejt ki jobban a *Dominus Iesus*, hangsúlyozva, hogy „a II. Vatikáni Zsinat két tantételt akart összhangba hozni: az egyik az, hogy Krisztus Egyháza a keresztények megoszlásai ellenére a maga teljességében csak a katolikus Egyházban létezik; a másik, hogy »a megszentelés és az igazság sok eleme létezik határain kívül«, vagyis azokban az egyházakban és egyházi közösségekben, melyek még nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal. De ezen utóbbiakra vonatkozóan állítanunk kell, hogy hatékonyságuk a kegyelemnek és igazságnak abból a teljességéből ered, amely a katolikus Egyházra van bízva” (Hittani Kongregáció 2000: 30–31).

A *Dominus Iesus* nyilatkozat (elnevezése hitvalló jellegének ellenére) mind a mai napig ökumenikus részről vitatott dokumentum lett. A megnyilatkozást egyébként II. János Pál pápa „biztos tudással és a maga apostoli tekintélyével jóváhagyta és megerősítette” (Hittani Kongregáció 2000: 23). A megfogalmazás a korábbi tévedhetetlen hitigazságok jellegére utal. Ide kapcsolódik az a tény is, hogy a *Dominus Iesus*t megelőzően, 1998. május 18-án II. János Pál pápa *Ad tuendam fidem motu proprio*jában felszólította a katolikus teológusokat hűség- eskü letételére. Ezzel szemben több ellenkezés is megnyilvánult mind a pápa, mind a Hittani Kongregáció felé.

A *Dominus Iesus* így csak megerősítette a már korábban kialakult külső és belső fórumon való vitát. Ugyanakkor a Hittani Kongregáció semmiképpen sem irányult a protestánsok ellen, mivel csak a saját, katolikus egyháztani hagyományát fejtette ki, ezért a dokumentum senkit nem sértett meg (vö. SEEWALD 2021: 89). Habár a szöveget katolikus részről olyanok is kritikával illették, mint Walter Kasper, Karl Lehmann és Hans Küng, protestáns részről pedig Margot Käßmann evangélikus püspöknő, Manfred Cock, a Németországi Evangélikus Egyház Tanácsának elnöke és Johannes Friedrich bajorországi evangélikus püspök, megfogalmazott tanításában teljesen hűséges az egyház mindenkori teológiájához. A dokumentum stílusáról a kritikusok úgy nyilatkoztak, hogy „belső római katolikus jellege van”, és „megírásakor kifejejtették a szükséges érzékenységet”, illetve hogy „üzemi baleset” volt, s „a középkori maradiság és vatikáni nagysági hóbort kombinációja”, valamint „a Ratzinger-éra újabb

¹⁴ Lumen gentium, 8. Az itt szereplő „subsistit in” (‘fennáll, megvalósul’) kifejezéssel a protestánsok is elégedettek voltak, mivel nem kifejezetten római katolikus egyház szerepelt.

mélypontja”. Ennek ellenére semmit nem veszített jelentőségéből, sőt II. János Pál pápa 2001 februárjában az új bíborosok avatása alkalmával a Szent Péter téren noha elismerte a nyilatkozat által kiváltott nemtetszéseket, mégis védelmébe vette a dokumentumot (vö. SEEWALD 2021: 89–90). A világi sajtó úgy értelmezte, hogy II. János Pál megrovásban részesítette Ratzinger bíborost. Egy évvel később a pápa viszont a bíborosi testület dékánjává emelte Joseph Ratzingert, ami a pápával való kapcsolatát csak szorosabbra fűzte.

Valószínűleg ennek is köszönhető, hogy Joseph Ratzinger pápaként nagyobb figyelmet szentelt az anglikánoknak. 2009-ben jelent meg az *Anglicanorum coetibus* kezdetű apostoli konstitúció, amely lehetővé tette az anglikánok jelentős csoportjainak, hogy egyesüljenek Rómával.¹⁵

Összegzés

XVI. Benedek emeritus pápa *Utolsó beszélgetések* címmel 2016-ban jelentetett meg interjúkötetet, amelyben a keresztény egység kérdéséről is szó esik. Ismerve XVI. Benedek ökumenikus realizmusát, illetve épp az ő ideje alatt a protestánsokkal és az ortodoxokkal történt megbeszélések eredményeit, nem meglepetés számunkra, amikor kijelenti: „Aki ismeri a realitásokat, nem várhatja, hogy itt a szó valódi értelmében egyházi egyesülés történjék. Azért küzdhetünk, hogy újra meg újra meghallgassuk egymást, és tanuljunk egymástól. A lényeg az, hogy a Jézus Krisztusba, Isten Fiába vetett hit el ne vesszen.”¹⁶

Joseph Ratzinger/XVI. Benedek ökumenikus alakja maga Jézus Krisztus, aki nemcsak egy része az igazságnak, hanem maga a teljes igazság. Az emeritus pápa általános meggyőződése, hogy egyedül a párbeszéd viszi közelebb az egyes egyházakat egymáshoz, ennek része a már említett krisztológiai hangsúly, s ez

¹⁵ Anglicanorum coetibus 1. Vö. [Anglicanorum coetibus Providing for Personal Ordinariates for Anglicans Entering into Full Communion with the Catholic Church \(November 4, 2009\) | BENEDICT XVI \(vatican.va\)](#) (megjelenés: 2009. november 12.) és Note der Kongregation für die Glaubenslehre zur Einrichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die katholische Kirche eintreten wollen, in L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 39. Jahrgang, Nummer 44, 30. Oktober 2009, 8 és L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 39. Jahrgang, Nummer 48, 27. November 2009, 10.

¹⁶ Vö. XVI. Benedek 2016: 234. A szöveget a megjelenés előtt ő maga áttanulmányozta, jóváhagyta és engedélyezte. Lásd még Pákozdi István recenzióját: SEEWALD 2007: 76.

nemcsak egy egyszerű, közös úton való járásban fejeződik ki, hanem a Krisztus felé való közös útítársi kapcsolatban is (BOCCOLESI 2020: 144).

Ehhez kapcsolódik az igazság párbeszéde, amely vonatkozik a hit tartalmának teljességére. A szeretet párbeszéde, vagyis a lelki ökumenizmus itt találja meg súlypontját. Egy korábban másként vagy helytelenül értelmezett teológiai hittételt alaposabban megvizsgálva az egyházak és egyházi közösségek nyugvópontonra juthatnak. Mindezeknek együtt egy kimagasló példája a római katolikusok és anglikánok között létrejött egyezség a tekintély kérdéséről (1998), illetve az evangélikusokkal közösen kiadott nyilatkozat a megigazulás tanításáról (1999).

Ezek a teológiai jellegű megállapodások mind Joseph Ratzinger hittani kongregációs prefektusi idejéből valók, és történelmi jelentőségűek a több évszázados szembenállás után. Az anglikán egyházban bekövetkezett változások (a nők pappá, majd püspökké szentelése, valamint az azonos nemű párok megáldása, illetve mindezen személyek pappá és püspökké szentelése) az anglikán egyházon belül szakadást eredményeztek. A római katolikus egyház immár XVI. Benedek pápasága idején tette lehetővé anglikánok csoportjainak a katolikus egyházba való felvételét. Az *Anglicanorum coetibus* apostoli konstitúció 2009-es megjelenésével egy, az egyetemes egyház számára is lehetséges páratlan kánoni modell nyújtott lehetőséget ahhoz, hogy egy egyház a közös hitalap elfogadásával a katolikus egyházban találja meg helyét, ha egy ilyen belátásra eljutott (MANCINI 2015: 48).¹⁷

Joseph Ratzinger, vagyis XVI. Benedek pápa teológiai alapossága megkérdőjelezhetetlen. Küldetése a hit tanításának megfogalmazásában mértékadóvá vált. Mint a II. Vatikáni Zsinat peritusa, teológiai szakértője a legközelebből tudta végigkísérni az egyház megnyílását a keresztény egység irányába, és lett közvetlen tanúja a meginduló ökumenikus párbeszédnek. A megbeszélések eredményei megjelennek a pápai körlevelekben és egyéb iratokban, és ez a közeledés egy páratlan kapcsolatot hoz létre katolikusok és protestánsok, katolikusok és ortodoxok között.

¹⁷ A III. Európai Ökumenikus Nagygyűlés (Nagyszeben, 2007) idején Benedek pápa már a keresztény egysége elérésének gondolatával fogalmazta meg, hogy Európának újra fel kell fedeznie keresztény gyökereit, ismét helyet adva a lelki örökség etikai értékeinek. Benedek pápa szerint ehhez valamennyi keresztény bátorságára van szükség, hogy eltökélten haladjunk a kiengesztelődés és az egység útján. MANCINI 2015: 49.

Joseph Ratzinger prefektusi szolgálata idején és XVI. Benedekként pápai hivatalából fakadóan az egyház küldetését volt képes közvetíteni. Nem rejti el ugyanakkor, hogy a kinyilatkoztatásra épülő teológia teljességével mégis egyedül a katolikus egyház rendelkezik (LG 8; *Dominus Iesus* 17). A katolikus ökumenikus mozgalom mintegy hat évtizede már kiépítette a lelki egységkeresés szempontjait, de még hátravan a teológiai jellegű egység megtalálása. Erre a legnagyobb esély az ortodox egyházzal van, illetőleg a Rómához kapcsolódott anglikánokkal, hosszas teológiai megbeszélések után pedig a protestáns egyházakkal is fennáll.

Ezen a területen nem szabad engedni a „hamis irenizmusnak”, amely pusztán külső formában biztosítaná a keresztények egységét, ezért szükséges a teológiai ökumenizmus a látható egység eléréséhez. Mivel azonban a keresztények közötti egység hiánya kétségtelenül „seb az egyház számára” (*Dominus Iesus* 17), fontos egymás egyháza tanításának mély megismerése és az igazságra való eljutás után a teljes egység kialakítása. Ez a fajta magatartás semmiképpen sem kicsinyli le a többi egyházat és egyházi közösséget, hanem épp ellenkezőleg, alázattal tölti el a katolikus egyházat, hálát adva Istennek, hogy az üdvösség eszközeit a maga teljességében őrizheti, amit végső soron szeretne megosztani más, nem katolikus egyházi közösségekkel is.

Ebben a munkában akkor tudunk részt venni, ha megismerjük a II. Vatikáni Zsinat tanítását, a pápák megnyilatkozásait és nem utolsósorban az ökumenikus úton eddig elért eredményeket. Az egység mindig a Szentlélek műve, ezért fontos, hogy kérjük a Szentlelket a látható egység eléréséhez, de mindig a Benedek pápa jelmondata által kifejezett szellemben, hogy „mi csak az Úr szőlőjében dolgozó munkások”, vagyis a *cooperatores veritatis*, az igazság szolgálói vagyunk.

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2005): „Missa pro Ecclesia”. A Sixtus-kápolnában mondott első üzenet. *Acta Apostolicae Sedis*, 5.
- XVI. Benedek (2016): *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal*. Budapest: Szent István Társulat.
- BOCCOLESI, Stefano (2020): *L'unità attraverso la diversità. La prospettiva ecumenica di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*. Sierra: Cantagalli.
- CLÉMENT, ANNE-Noëlle (2015): *L'abbé Couturier. Unité des chrétiens et unité de l'humanité*. Lyon: Olivétan.

- CONGAR, Yves (1937): *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*. Párizs: Cerf.
- ERNESTI, Jörg – THÖNISSEN, Wolfgang szerk. (2010): *Personenlexikon Ökumene*. Herder: Freiburg.
- Hittani Kongregáció (2000): *Dominus Iesus. Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról (nyilatkozat)*. Budapest: Szent István Társulat.
- II. János Pál (1995): *Ut unum sint – Hogy egyek legyenek*. Budapest: Szent István Társulat.
- II. János Pál (2000): *Bocsássunk meg és kérjünk bocsánatot!* Budapest: Szent István Társulat.
- II. János Pál (2003): *Ecclesia in Europa – Az Egyház Európában*. Budapest: Szent István Társulat.
- Keresztény Egységtitkárság (1983): *Ökumenikus direktórium. Lelkipásztori instrukciók*. Budapest: Szent István Társulat.
- Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács (1993): *II. ökumenikus direktórium*.
- Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács (1996): *Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról*. Budapest: Szent István Társulat.
- Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács (2021) [2020]: *A püspök és a keresztények egysége – Ökumenikus Vademecum*. Budapest: Szent István Társulat.
- KRÁNITZ Mihály (1999): *Az Egyház. Alapvető Hittan*. Budapest: Szent István Társulat.
- LOSSKY, Nicholas et al. szerk. (2002): *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications.
- LUKÁCS László (2016): *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve*. Budapest: Szent István Társulat.
- Lutheránus Világszövetség – Római Katolikus Egyház (1999): Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról. In REUSS András – GÖRFÖL Tibor (szerk.) *Úton az egység felé. A római katolikus-evangélikus párbeszéd dokumentumai, 1972–2013*. Budapest: Luther–Vigilia, 403–430.
- MANCINI, Marco (2015): *Benedetto XVI. Un papa totale*. Todi: Tau Editrice.
- RATZINGER, Joseph (1969): *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- RATZINGER, Joseph (1973): *Dogma und Verkündigung*. München–Freiburg: Wewel.
- RATZINGER, Joseph (1997): *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón. Beszélgetés Peter Seewalddal*. Budapest: Szent István Társulat.
- SEEWALD, Peter (2017): XVI. Benedek. Utolsó beszélgetések. *Vigilia*, 82(1), 75–76.
- XI. Piusz (1928): *Mortalium animos*. Online: www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html
- SEEWALD, Peter (2021): *XVI. Benedek. Egy élet*. Budapest: Szent István Társulat.

- Anglikán-Római Katolikus Nemzetközi Bizottság (ARCIC) (1999): *The Gift of Authority (Authority in the Church)*. London: Catholic Truth Society.
- TRIPPEN, Norbert (2007): Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője. *Communio*, 15(1–2), 3–7.
- VILLAIN, Maurice (1957): *L'abbé Paul Couturier*. Tournai–Párizs: Casterman.
- WILLIAMS, Rowan (2021): *The Malines Conversations. The Beginnings of Anglican-Roman Catholic Dialogue*. Mahawa: Paulist Press.

Vákát

A vissza nem vont szövetség: XVI. Benedek és a zsidó-keresztény párbeszéd

Egy sokszínű népuradalomban, vagyis pluralista demokráciában a különböző *valóságok közötti párbeszéd* elengedhetetlen, nemcsak a társadalmi béke, valamint az összhang, a harmónia érdekében, továbbá az esetleges viszályok, összetűzések, konfliktusok kezelésére, hanem a vallásoknak a feladatkörébe tartozó kérdéskörök mélyebb, többlátószögű, már-már szinoptikus szemléletű átbeszélése végett is.

A vallásközi párbeszéd módszertanával foglalkozó doktori (PhD-) dolgozatot, amely annak idején könyv alakjában is megjelent, Kránitz Mihály professzor úrhoz írtam (NAGYPÁL 2013). Nem történész vagyok, hanem rendszeres teológus, azon belül is a fundamentális teológia, az alapvető hittan művelője, ezért tanulmányomban elsősorban a zsidó-keresztény párbeszédnek, dialógusnak a teológiai, hittudományi vonatkozásaival foglalkozom, különösen ahogyan azok kapcsolatba hozhatók Joseph Ratzinger életművével.

A vallásközi párbeszéd összefüggésrendszerében

Különösen is igaz a vallásközi párbeszéd jelentősége két olyan vallás esetében, amelyek tulajdonképpen és messzemenően elválaszthatatlanok egymástól, vagyis a *zsidóság és a kereszténység* találkozására. Vallástörténetileg van, aki a zsidóságot egyenesen a kereszténység anyavallásának tartja, de talán pontosabb megfogalmazás, ha a jeruzsálemi templom lerombolása (Kr. u. 70) és a szétszóratás, a diaszpóra utáni, rabbinikus zsidóságot, illetőleg a kereszténységet ugyanazon fa két nagy ágának, egymás vértestvérének tartjuk (NAGYPÁL 2011: 7–16). A római katolikus hagyomány számára olyannyira jelentős pontosan

¹ Iskolavezető, Mathias Corvinus Collegium, Jogi Iskola; egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar, Jog- és Társadalomelméleti Tanszék.

eme kétoldalú párbeszéd, hogy nem is a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa (VPPT) foglalkozik vele, hanem az ökumenikus, felekezetközi kapcsolatokat ápoló Keresztény Egység Pápai Tanácsa (KEPT) (KASPER 2011: 25–40).

A vallásközi párbeszédnek sohasem lehet az a *célkitűzése*, hogy a két vallás valamiképpen egyesüljön, netán összeolvadjon, még talán az sem föltétlenül, hogy a két nagy vallási hagyomány és tanítás bizonyos mértékben közeledjék egymáshoz tartalmában, például a dogmatikáját tekintve. Ez fölösleges, lehetetlen és sok esetben botrányos is volna. A vallásközi párbeszéd során sokkal inkább a félreértések tisztázásáról, egymás jobb megismeréséről, a közös célok megfelelő kitűzéséről, az egymásra esetlegesen használt helytelen, bántó, sértő nyelvezet kigyomlálásáról, a tanítás terén pedig részben a másik jelentőségének a fölismeréséről, részben pedig a másakra vonatkozó teológiai tanításoknak az alkalmas helyesbítéséről és illő elmélyítéséről van szó (NAGYPÁL 2009).

Teológiai értelemben véve egy adott vallás számára akkor mondható *megkerülhetetlennek* egy másik (világ)vallással folytatott komoly párbeszéd, ha történetileg a másik vallás valamiképpen nélkülözhetetlen a saját vallási tanainknak a megértéséhez és értelmezéséhez. A kereszténység számára ez a vallás maga a zsidóság: tehát a kereszténység értelmezhetetlen Istennek az emberrel folytatott története legelső, eredeti részének a beható, alapos, közeli ismerete nélkül.

Az *őszövétségi* kutatások (ideértve most a markionita kísértésnek a folyamatos elutasítását is, vagyis a gondolatnak, hogy a kereszténység megáll a lábán a zsidóság megalapozása nélkül is), a zsidó Jézus és Jézus zsidósága, az Isten népe kérdésköreinek kapcsán a kereszténység már egy jó ideje teljesíti is e párbeszédes teológiai feladatait, az elmúlt mintegy száz esztendőben pedig nemcsak egyedül helytállva, hanem a zsidó tudósokkal és a kutatókkal közösen is munkálkodva, velük együttműködve.

A vallásközi párbeszédnek talán a legfájóbb hiánya mind ez idáig az, hogy a találkozásnak a legmélyebb szintjéig, vagyis magáig a *lelkiségi, spirituális párbeszédig* meglehetősen ritkán jutnak csak el a felek: a lelkiségi, például misztikus irodalom (a zsidóságban ennek a csúcsa a haszid hagyomány) közös tanulmányozásán kívül elsősorban a közös imádságos alkalmak, valamint a jelképes, szimbolikus erejű cselekedetek tartozhatnak ide.

Ez pontosan azon szintje a vallási párbeszédnek, ahol a másik fél, esetünkben most a zsidóság, nem akképpen van komolyan véve, mint a múltnak egy darabja, a kereszténységnek a legfontosabb előzménye, hanem a saját, *jelenkori* valóságában is, mint egy *élő*, virágzó és terméseket is hozó *közösség* és hagyomány.

Joseph Ratzinger a Hittani Kongregáció élén

Jelen tanulmányban egy fontos, *nagy gondolkodó* és jelentős egyházvezető, Joseph Ratzinger életművét járjuk körül, mégpedig három szempontból: a teológiának, a társadalomnak, valamint a közéletnek az oldaláról megközelítve azt. Ezen első, teológiai részben beszélünk a keresztény felekezetek közötti, a római katolicizmuson belüli irányzatok közötti, valamint a két vallás, a zsidóság és a kereszténység közötti találkozásról, az ellentétekről és magáról a párbeszédről.

A soá, a holokauszt, vagyis a *vészorszak után* a zsidó-keresztény párbeszéd egy nagyszerű, új lendületet kapott, és immáron addig soha nem tapasztalt gyümölcsöket is hozott. A döntő fordulatot tulajdonképpen – most már visszatekintve ez mindenféleképpen elmondható – az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló 1965-ös Nostra Aetate nyilatkozat híres negyedik pontja hozta, amely még akkor született, amikor Joseph Ratzinger teológiai tanácsadóként szolgált a II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965) (II. Vatikáni Zsinat 1965).

A világegyházra kiható érvénnyel ő akkor bocsátkozott belé a zsidó-keresztény párbeszédbe, amikor a Hittani Kongregáció prefektusa, eljárója lett, vagyis 1981-ben. Erre az időre tehető az általa vezetett Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű, 2000-es megnyilatkozása, amely (különösen a 13–14., valamint a 21–22. pontjaiban) szintén foglalkozik különböző üdvösségtani, szótériológiai, valamint kegyelemtani kérdésekkel is, noha külön egyetlenegyszer sem nem nevesíti a zsidóságot mint vallást (A Hittani Kongregáció Dominus Iesus nyilatkozata 2000).

A *Dominus Iesus* megnyilatkozásnak ilyesféle kérdéskörei például, hogy a Szentlélek kegyelme miként munkálkodik más vallásokban, más vallások hogyan és milyen módon készíthetnek föl az örömhírnék, az evangéliumnak a befogadására, miben áll a hithirdetésnek, a misszióknak a kötelessége az üdv-történet egyetemessége miatt, mit jelent a részt vevő felek egyenrangúsága mint egyenlő személyi méltóság, valamint hogyan jelenik meg az Egyház életében egyre inkább fokozódó mértékben a vallásközi párbeszéd kötelessége és felelőssége.

A szöveget rendkívül sok, gyakran egészen túlfűtött támadás és bírálat, kritika is érte amiatt, hogy nem a tanításnak az egészét, a teljességét fejtí ki, hanem a feladatából kifolyólag bizonyos vallási túlkapásokra fogalmaz meg egy mérséklő, moderált választ, ekképpen a hangvételében mindvégig valamelyest

egyoldalú marad: a teljes kép érdekében tehát mindig érdemes együtt olvasnunk a zsinati határozatnak a más vallások és felekezetek szinte csak előremutató oldalait méltató szövegével, vagyis a *Dominus Iesust a Nostra Aetate*val.

Szintén Joseph Ratzinger prefektusi, elöljárói szolgálatának az idejére esik a Pápai Biblikus Bizottság (PBB) 2002-es megnyilatkozása, amely *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* címet viseli. Ennek a megalkotásában ugyan ő maga közvetlenül nem működött közre, a jelzett hivatalából fakadóan azonban a legvégső változatnak a kialakításában igenis tevékenyen részt vett (Pápai Biblikus Bizottság 2002).

Rendkívül nagy erénye eme szövegnek, hogy a Szentírás zsidó megértését és értelmezését nemcsak a kereszténység előtti zsidóságnak a szempontjaira és a fölfogására szűkíti le, hanem helyet kapnak benne a jelenkori zsidóság élénk, élő szempontjai is: „idősebb testvéreink”-nek ezáltal nemcsak az eddigi, történelmi jelentősége tárul föl előttünk, hanem a jelenben is élő, működő, lelki eredményeket is termő közösségként állnak végre előttünk, akiknek a párhuzamos megértései és szövegértelmezései minden bizonnyal termékenyen hathatnak a különféle keresztény megközelítésekre is.

XVI. Benedek pápa péteri szolgálata

Prefektusként, elöljáróként még nem, pápaként azonban már nagyon is lehetősége nyílik egy egyházi vezetőnek arra, hogy az egyes teológiai kérdéseken, valamint a különböző szakmai kapcsolatokon túl a *jelképes cselekedeteket*, szimbolikus gesztusokat is hatékonyan gyakorolja más vallások, ekképpen a zsidóság felé is. A római katolikus egyházban Szent II. János Pál pápa (pápasága: 1978–2005) volt a nagymestere a résztvevőknek és a nézőknek az emlékezetébe, szívébe is beleégő, valamint a szemléletébe is messzesemenően beépülő, igen nagy hatású tetteknek, föllépéseknek és megszólalásoknak.

Elegendő a szent pápának a római nagyzsinagógában tett, 1986-os esztendőbeli látogatására, valamint az ott elmondott emlékezetes beszédére gondolnunk (II. János Pál 1986); vagy arra, amikor 1979-ben ellátogatott a lengyelországi, auschwitzi náci megsemmisítőtáborba (II. János Pál 1979); illetőleg amikor 2000-ben a szentföldi zarándokútja részeként imádkozott a jeruzsálemi Siratófálnál, és utána üzenetet mondott a Világ Igaza („*Jád Vášem*”) múzeum épülete előtt is (II. János Pál 2000). 1993-ban pedig a Szentszék mint nemzetközi

jogi jogalany végre hivatalos diplomáciai kapcsolatokat is létesített a már jóval korábban, egészen pontosan 1948-ban létrehozott Izrael állammal (NAGYPÁL 2009: 80–88).

Szent II. János Pál pápa mindezekkel mintegy hagyományt is teremtett az utódai számára, hiszen XVI. Benedek pápának az egyik legelső dolga az volt 2005-ben, hogy a tiszteletét tette a kölni zsinagógában (XVI. Benedek 2005); majd – 2006-ban – elment az auschwitzi táborba is, ami a finoman szólva is terhelte német múltat tekintve sokkal-sokkal különösebb és megrázóbb jelenlét volt, mint ugyanez a tett a lengyel származású pápa esetében (XVI. Benedek 2006).

A 2008-ban, az Amerikai Egyesült Államokban (USA) tett utazása során pedig nem mulasztotta el XVI. Benedek pápa azt, hogy New York városában el ne menjen az egyik zsinagógába (XVI. Benedek 2008). Hasonlóképpen 2009-ben a Szentföldre és Jeruzsálembe is ellátogatott (XVI. Benedek 2009); 2010-ben pedig a római nagyzinagóga épületébe (XVI. Benedek 2010). Gyaníthatjuk azt, hogy az összes ezután következő római katolikus egyházfő is igyekszik majd mindezen alkalmakat az utazási, látogatási naptárába időben beépíteni.

Különböző személyes ismeretségek és kiépülő barátságok terén is mindketten igen sokat tettek a két vallás egyre szorosabbra fonódó kapcsolataiért: II. János Pál pápa egészen a haláláig ápolta a viszonyt a lengyel hazájából ismert rabbi barátaival és a többi zsidó gondolkodóval. XVI. Benedek pápa pedig különösen is Jacob Neusner rabbival ápolt mély és jó szakmai kapcsolatokat, akinek az *Egy rabbi beszélgetései Jézussal* című, 1993-ban megjelent könyvét a maga részéről az egész zsidó-keresztény közeledés egyik legkiválóbb könyvének tartotta (NEUSNER 1993).

A *történelem* mindig is alaposan rányomja a bélyegét a kétoldalú kapcsolatokra az egyes vallások között, a zsidóság és a kereszténység viszonyánál terheltebbet pedig – legyünk őszinték – igencsak keveset ismerünk. Elég, ha csak a gettókra, a különböző ismétlődő, vissza-visszatérő pogromokra, a vallási és a világi zsidóellenességre (vagyis az antijudaizmusra és az antiszemitizmusra), a keresztes háborúk hosszú évszázadaira, illetőleg a megvetés tanítására gondolunk ehelyütt.

Nem véletlen, hogy a kétoldalú, azaz bilaterális kapcsolatok tekintetében különösen is három nagyobb kérdéskör, vagyis az antiszemitizmus, a soá, illetőleg Izrael állam uralja nagyrészt a közbeszédet – teológusként azonban általában és most sem elégedhetünk meg pusztán eme fontos politikai témáknak a főlemlegetésével.

Pápaként és egyházfőként – többek között – akkor futott bele XVI. Benedek az igencsak megterhelt közös történelem kérdésébe, amikor a II. világháború pápájának, vagyis XII. Piusznak az igen hosszú ideig tartó boldoggá avatási ügyeit felügyelte: 2009-ben ugyanis „tiszteltetreméltó” címet kapott XII. Piusz a római katolikus egyházban. Miután ezen egyházfőnek a történelmi megítélése finoman szólva korántsem egységes, meglehetősen heves és érzékeny viták övezték eme lépést még a zsidó oldalról is.

Egy másik Piusszal kapcsolatban is meglehetősen gondoljai támadtak XVI. Benedeknek, mégpedig amikor a tradicionalista Szent X. Piusz Társaság négy püspökének a kiközösítését végül visszavonta, a 2009-es esztendőben (X. Piusz 2009). Ez nem kis méretű feszültségeket okozott az Egyházban a zsidósággal fennálló viszonyt illetően, minthogy a tradicionalista vallási vonalnak néhány kiemelkedőbb résztvevője nem támogatja a kétoldalú vallásközi párbeszédet, ellenzi a kettős szövetség teológiáját, még mindig főlemlegeti az istengyilkosság vádját, bizonyos összeesküvés-elméleteknek a burjánzását megengedi, és még holokauszttagadó tag is jelen van a körükben.

A 2007-es esztendőben pedig a *Summorum Pontificum* kezdetű hivatalos egyházi megnyilatkozás váltott ki különböző ellenérzéseket (XVI. Benedek 2007), amikor a tradicionalistáknak olyannyira kedves, hozzájuk nagyon közel álló, úgynevezett tridenti, latin nyelvű szentmisével kapcsolatban engedélyezett XVI. Benedek pápa olyasféle szófordulatokat, amelyek előnytelen színben tüntetik föl a zsidóságot, olyannyira, hogy a vakságra és a sötétségre vonatkozó ezen utalásokat – a heves tiltakozások hatására – végül teljesen ki is kellett venni az ünnepélyes szövegből.²

XVI. Benedek pápának a názareti Jézusról írott, 2011-es könyve több teológiai tanítást és hittudományi állítást is helyretett a zsidóság vonatkozásában, különösen is az *istengyilkosság* szörnyű – és már nagyon régtől fogva hangoztatott – vádját, amely a továbbiakban már teológiailag egyáltalán nem bizonyul tarthatónak (RATZINGER 2013). A továbbiakban egyetértés van arról, hogy sem a zsidóság egésze a történelemben, sem pedig a kortárs zsidóság akármelyik képviselője nem tehető testületi, kollektív módon felelőssé az egyik nagy tekinthető tagjuknak, vagyis Jézusnak a (kereszt)haláláért.

² A tradicionalista mozgalommal például Botos Máté, MCC-s munkatársam dolgozata is foglalkozik.

Az emeritus pápa

Jelen tanulmányomnak a címét részben az a tény is ihlette, hogy Görföl Tibor kollégámmal, a *Vigilia* jelenlegi főszerkesztőjével, valamint Dobos Károly Dániellel, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (ORZsE) oktatójával és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kara (BTK) tanszékvezetőjével *A vissza nem vont szövetség* címmel szerkesztünk egy háromkötetes, bevezetőkkal ellátott szöveggyűjteményt, amely a zsidó-keresztény párbeszédnek tulajdonképpen valamennyi jelentős, ma már mérföldkőnek számító teológiai eredményét végre magyar nyelven is összefoglalja. E fordításkötetünkben számos, e helyütt is említett megnyilatkozás szerepel majd.³

XVI. Benedek pápa 2013-ban végül – hosszas gondolkodás után – lemondott a pápai trónról. Immáron emeritus pápa volt akkor, amikor – a 2015-ös esztendőben – beérett a hosszú évekkel korábban megkezdett munkája a Vallási Kapcsolatok a Zsidósággal Bizottságnak (VKZsB), és a Nostra Aetate negyedik pontjának az ötvenedik évfordulója alkalmából megjelentek a megfontolások a zsidó-katolikus kapcsolatokat érintő egyes teológiai kérdésekről (VKZsB 2015). Eme megnyilatkozás a Rómaiaknak írt levél szövegéből (Róm 11,29) veszi a címét: „Isten adományai és meghívása visszavonhatatlan!”

Ez a kiváló szöveg – többek között – az *üdvösség* történetével is foglalkozik, és kijelenti, hogy az *üdvösség* magának a zsidó vallásnak is a sajátja, hiszen Isten – Aki nyilvánvalóan ugyanaz az egyetlen Isten mindkét közösség számára – soha nem vette el az *üdvösség* lehetőségét eme közösségtől. Az *üdvösség* közelsége nemcsak történelmileg és történetileg jellemezte a zsidóságot, hanem a jelenben is, sőt Isten egész *üdvtervének* a beteljesedése, a közös végidőtani, eszkatológiai várakozás (mégpedig a Messiás első, illetőleg második eljövételére a két vallásban), amikor majd Isten lesz minden mindenben (lásd 1Kor 15,28), a végidőbeli jövőre nézve is szorosan összeköti a két vallási közösséget.

A zsidók felé gyakorolt *hithirdetés*, misszió is jelentősen más fénytörésbe kerül immáron, mindezen meglátások nyomán. Az újkori hithirdetést tanban, a modern missziológiában háromféle, igencsak markáns hozzáállás különíthető el a zsidósághoz mint valláshoz és néphez. Egyfelől vannak olyanok, akik kulcsfontosságúnak tartják a zsidóságnak a krisztushívővé megtérését ahhoz, hogy az *üdvösség* történelmi útja végezetül beteljesedjék. Másfelől vannak,

³ Az első kötet előreláthatólag a 2024-es esztendőben jelenik meg, a Szent István Társulat (SztIT), valamint az MCC Press közös kiadásaként.

akik pontosan ugyanolyan fontosnak tartják a zsidóság megtérését, mint bármelyik másik népet a múltban, a jelenben, valamint a jövőben. Harmadrészt pedig vannak, akik szerint a zsidó vallás és közösség egyáltalán nem célpontja a hit hirdetésének, minthogy Istennel már most is egészen különleges a viszonyuk. A harmadik fölfogás és álláspont van erőteljesen képviselve eme 2015-ös szövegben is.

Az emeritus pápa csupán igen kevés szöveget jelentetett meg a végleges visszavonulása után. A 2018-as esztendőben írott tanulmánya azonban, amely a *Communio* folyóirat oldalain látott napvilágot (XVI. Benedek 2018), mégis kiemelkedik ezek közül. Ezen írásában XVI. Benedek pápa a Nostra Ætate megnyilatkozásnak a már korábban is említett jelentős szakaszát elemzi behatóan a zsidó-keresztény párbeszéd egészének az összefüggérendszerében. Az írásnak a negyedik, vagyis az utolsó része pedig szintén *A vissza nem vont szövetség* címet viseli.

Írásában a *helyettesítés* tanítását (vagyis hogy a kereszténység immáron mindenben a zsidóságnak a helyére lépett, azt mintegy fölőlegessé téve a valástörténetben) mind a templomi szertartásnak, mind a szertartással kapcsolatos törvényeknek, mind pedig az erkölcsiségnek a tekintetében cáfolja, rámutatva mindazonáltal a kereszténység gyökeres újdonságára is ezeken a területeken.

A vissza nem vont szövetségnek, más szóval a *kettős szövetségnek* a tanítása még nem szerepel a Nostra Ætate megnyilatkozás szövegében, hanem legelőször II. János Pál pápa használta ezt, mégpedig 1980-ban, Mainzban. Azóta pedig már belékerült a Katolikus Egyház – 1997-es kiadású – *Katekizmusába* is, amelynek összeállításában egyébként Joseph Ratzingernek kulcsszerepe volt: „Az Ószövetség a Szentírás el nem hagyható része. Könyveit Isten sugalmazta és maradandó értékük van, mert a régi szövetség soha nem lett visszavonva” – mondja ezen összeállításban a 121. pont (KEK 1992).

Eme gondolat egészen pontosan arra az újszövetségi, szentírási hagyományra tekint és megy vissza, amely – főként – a Galátákhoz írt levélre támaszkodik, és amely szerint Isten szövetségei egész sorát köti meg egymás után az emberiséggel. Ekképpen például az ábrahámi szövetséget követi a történelemben a mózesi szövetség Isten és ember között. Figyelemre méltó, hogy az Ótestamentum és az Újtestamentum elnevezésében nem a szövetség, hanem a *testamentum* szó szerepel. E hangsúly szerint pedig Istennek a keresztényekkel kötött szövetsége egyáltalán nem érvényteleníti a korábbiakat: „Ha mi hűtlenné válunk, Ő hű marad, mert Önmagát nem tagadhatja meg” – ahogy a Timóteusnak írt második levél fogalmaz (2Tim 2,13).

Látjuk tehát azt, és a tanulmányomban pontosan eme meglátást igyekeztem bővebben kibontakoztatni, hogy az a majdnem negyven esztendő, amelyet XVI. Benedek pápa az Egyház közvetlen élvonalában töltött, a hagyományközi, azon belül is a zsidó-keresztény párbeszédnek tulajdonképpen a legizgalmasabb, legforrongóbb időszaka.

Miközben – hármass bontásban – ezen kivételes embernek az életművén végigmentünk, ott sorjázta előttünk a leglényegesebb teológiai kulcsfogalmak is, mint amilyen a hithirdetés (a misszió), a végidők (az eszkatológia), a messianizmus, a szentírástudomány (a biblikus teológia), a megértéstan és értelmezéstan (hermeneutika), a szövetségteológia, a helyettesítés, az üdvösség (a szótériológia), a történelembölcsélet (történelemfilozófia), az erkölcs (az etika), valamint a megbocsátás.

Ezáltal pedig elének tárul a keresztény önazonosság, identitás számára alapvető kétoldalú párbeszéd teljes kérdéskörterképe is, és mindegyik csomóponthoz tudtuk kötni Joseph Ratzinger életművét is, aki előbb hivatalvezető teológusként, majd egyházfőként, végül pedig a háttérben munkálkodó tekintélyként döntő módon tette le a névjegyét a zsidó-keresztény párbeszéd kulcsfontosságú területén is.

Irodalomjegyzék

- II. Vatikáni Zsinat (1965): *Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról*. Online: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_hu.html
- A Hittani Kongregáció Dominus Iesus nyilatkozata (2000): *Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról*. Online: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_hu.html
- A Katolikus Egyház Katekizmusa. A Római Katolikus Egyház tanításának összefoglalása (1992). Online: <https://archiv.katolikus.hu/kek>
- Alapszerződés a Szentszék és Izrael állam között (1993). Ford. Völgyesi Levente. In NAGYPÁL Szabolcs szerk. (2009): *Az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd útja: Hivatalos egyházi megnyilatkozások*. Budapest–Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 80–88.

- BATTISTA RE, Giovanni (2009): *Decree Remitting the Excommunication „Late Sententia” of the Bishops of the Society of St. Pius X.* Online: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_en.html
- XVI. Benedek (2005): *Apostolic Journey to Cologne on the Occasion of the XX. World Youth Day: Visit to the Synagogue of Cologne: Address.* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue.html
- XVI. Benedek (2006): *Pastoral Visit in Poland: Address: Visit to the Auschwitz Camp.* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html
- XVI. Benedek (2007): *Apostolic Letter Given Motu Proprio Summorum Pontificum on the Use of the Roman Liturgy Prior to the Reform of 1970.* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html
- XVI. Benedek (2008): *Apostolic Journey to the United States of America (USA) and Visit to the United Nations Organization (UNO) Headquarters: Meeting with Representatives of the Jewish Community (Park East Synagogue, New York).* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_synagogue-ny.html
- XVI. Benedek (2009): *Pilgrimage to the Holy Land.* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/travels/2009/outside/documents/holy-land.html
- XVI. Benedek (2010): *Visit to the Synagogue of Rome: Address.* Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_synagoga.html
- XVI. Benedek (2013): *A Názáreti Jézus I–III.* Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2018): *Grace and Vocation without Remorse: Comments on the Treatise De Iudæis. Communio*, 45(1). Online: www.communio-icr.com/articles/view/grace-and-vocation-without-remorse
- II. János Pál (1979): *Apostolic Pilgrimage to Poland: Holy Mass at the Concentration Camp: Homily.* Online: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html
- II. János Pál (1986): *The Roots of Anti-Judaism in the Christian Environment: From the Pope's Discourse during His Visit to the Rome Synagogue.* Online: www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-42x_en.html

- II. János Pál (2000): *Jubilee Pilgrimage to the Holy Land: Speech of Visit to the Yad Vashem Museum*. Online: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/2000/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem-mausoleum.html
- KASPER, Walter (2011): A zsidó-keresztény viszony legújabb fejleményei. In DOBOS Károly Dániel – NAGYPÁL Szabolcs (szerk.): *Kizöldülő olajfa: Hivatalos megnyilatkozások a zsidó-keresztény párbeszédben*. Budapest–Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 25–40.
- KOCH, Kurt – FARREL, Brian – HOFMANN SDB, Norbert (2015): „The gifts and the calling of God are irrevocable” (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic–Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of “Nostra Aetate” (No. 4). *Dicastery for Promoting Christian Unity*. Online: www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html
- NAGYPÁL Szabolcs szerk. (2009): *Az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd útja: Hivatalos egyházi megnyilatkozások*. Budapest–Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet.
- NAGYPÁL Szabolcs (2011): A zsidó-keresztény párbeszéd hivatalos megnyilatkozásai az ökumenikus mozgalomban. In DOBOS Károly Dániel – NAGYPÁL Szabolcs (szerk.): *Kizöldülő olajfa: Hivatalos megnyilatkozások a zsidó-keresztény párbeszédben*. Budapest–Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet, 7–16.
- NAGYPÁL Szabolcs (2013): *Párbeszédtükör: A vallásközi találkozások módszertana*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan.
- NEUSNER, Jacob (1993): *A Rabbi Talks with Jesus: An Intermillennial Interfaith Exchange*. New York: Doubleday Publishing.
- Pápai Biblikus Bizottság (2002): *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*. Online: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_hu.html

Vákát

A peritus synodalistól az emeritus pápáig: XVI. Benedek és a tradicionalisták

Elégge elterjedt az Egyházon belüli és kívüli gondolkodásban az a vélekedés, amely szerint a regnáló progresszív pápával, Ferencel szemben valamiféle ellenpontnak lehetett felfogni a konzervatív XVI. Benedeket. Természetesen egy ilyen szembeállításnak van alapja: a két pápa közötti attitűdbeli, gondolkodásbeli különbségek akár így is felfoghatók, hiszen a konzervatív álláspont lehet viszonylagos. Példának okáért a jelenlegi német egyházban zajló „zsinati mozgalomhoz” képest akár maga Ferenc pápa is konzervatívnak tekinthető. Mindebből azonban nem következik az, hogy XVI. Benedek pápa – Ratzinger bíboros – bármilyen értelemben is konzervatív teológusnak lenne nevezhető.

Mindez olyannyira nincs így, hogy a fiatal Joseph Ratzinger a II. Vatikáni Zsinaton épp azoknak a progresszív (modernista) teológusoknak volt a segítője, akik a zsinati nyitást propagálták. Ratzinger ekkor peritusként, azaz szakértőként vett részt a zsinaton, meghozzá Josef Frings bíboros, kölni érsek mellett. A fiatal teológus erről az időszakról írott munkái (RATZINGER 1963) arról tanúskodnak, hogy teljes mértékben egyetértett a zsinati nyitás szellemével:

„A zsinat megnyitásokor – más, »haladó« teológusokkal együtt – attól tartott, hogy a zsinat kimerül előre gyártott határozatok elfogadásában, s végül csak egyfajta »szuperdogmatika« fog megjelenni, ez »pedig többet árt, mint használ az egyház annyira szükséges megújulásának«, hiszen megakadályoz minden további kezdeményezést. Ezt a félelmet erősítette benne a megnyitó istentisztelet barokkos pompája is. Az a »veszélyes archeologizmus jelent itt meg, amelybe a Trentói zsinat nyomán a mise liturgiája bezáródott« (LUKÁCS 2012: 1).

De miféle „archeologizmusról” van itt szó, ami „veszélyes” lehet? Ratzinger itt nyilvánvalóan a latin nyelvű liturgiára utal, és az ún. trienti, vagyis az V. Piusz pápa-féle misére (amit a *Quo primum bulla* vezet be 1570-ben). De mitől lenne ez veszélyes? Attól, hogy ez a katolikus Egyháznak a világból való önkéntes kirekesztését jelenti.

¹ Tanszékvezető egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar, Politológia Tanszék.

„Az antimodernista álláspont, az elzárkózás, az elítélés, a védekezés magatartása helyett az egyháznak (...) új lapot kell kezdenie, és új, pozitív találkozást kezdeményeznie a saját eredetével, a testvéreivel és a mai világgal. (...) Ez a zsinat új kezdeté vált: kinőtt abból, hogy pusztán folytatja az I. Vatikáni Zsinatot; hiszen Trento és az I. Vatikánum az elzárkózást, az elhatárolódást és a biztosítást szolgálta, a mostani zsinat viszont az ott végzett teljesítmény talaján új feladat felé fordul” (LUKÁCS 2012: 1).

Lukács szerint Ratzinger örömmel fogadta, hogy a zsinat először a liturgiával foglalkozik, hiszen „a liturgia, a Szentháromság imádása az egyház szíve közepéhez tartozik”. Ám ha jobban megnézzük, a szöveg maga legalább annyira sokatmondó önmagában is, mint az előző idézetben az a szóhasználat, amely a trienti liturgia fenntartását a bezárkózás jelének tekintí, amely „veszélyes”. Ratzinger *peritus* úgy vélte, hogy az Egyház a kor kihívásaira csak úgy tud választ adni, ha nyit a világ gondolkodása felé, és megpróbálja nem azt meghatározni, hogy melyek a katolikus felekezethez való tartozás exkluzív kritériumai, hanem azt vizsgálja meg, hogy a katolikus tanítás mely elemei váltak valóban „egyetemesekké”, azaz mi az, ami a mai világgal az Egyház húsz évszázadának hagyományát összekötheti. Aki az ellenkezőjét gondolja ennek, az a múltba kapaszkodik. Sajátos módon ennek a gondolkodásnak a szimbolikus formáját a latin nyelvű trienti mise és a nemzeti nyelvű – és tartalmában is jelentősen átalakított – novus ordo konfliktusa jelenti.

„A séma nem éri be a rubrikák megváltoztatásával, hanem egy megújított ekkleziológiából indul ki, szakít »az elmúlt évszázadok hierarchologikus« beszűkülésével. Fel kell oldani »a liturgikus megmerevedést«, helyre kell állítani »az egész liturgikus ünneplés dialogikus, közösségi jellegét« (beleértve a koncelebrációt), meg kell adni az őt megillető helyet az igeliturgiának, ki kell dolgozni a szentírási olvasmányok új, gazdagabb rendjét, lehetővé kell tenni a két szín alatti áldozást. Beszámol arról is, milyen heves viták folytak a liturgia nyelvéről. Idézi Maximos melchita pátriárka hozzászólását: »a latin nyelv abszolutizálását a latin egyházban a keleti egyház teljesen abnormálisnak tartja, hiszen maga Krisztus is a kortársainak nyelvét használta. Az első eucharisztikus áldozatot is arámul, tehát a hallgatói számára érthető nyelven mutatta be...« A beszűkült latin horizont határait le kell bontani: a püspökök ne latinul gondolkozzanak, hanem katolikus módra: a latint nem szabad összekeverni a katolikussággal” (LUKÁCS 2012: 2).

Ennek a gondolkodásnak a szelleme hatja át a fiatal Ratzinger és az időközben barátjává és harcostársává váló Karl Rahner által készített, a kinyilatkoztatásról

szóló dokumentum átfogalmazott szövegét, majd az egyházzal szóló dokumentumot. Ratzinger ezekre a munkákra úgy emlékszik vissza, mint sikerekre (szerinte ezek „jó munkák” lettek). Az egyébként tökéletlen Egyháznak arra kell törekednie, hogy megőrizze örök küldetését, s ennek érdekében „le kell leplezni »százszor szentnek« kikiáltott formulák emberi és korhoz kötött voltát”. Ahogy Lukács fogalmaz: „Ha az istentisztelet valóban az egész egyház, tehát minden hívő istentiszteletévé akar válni, akkor át kell törni a latin nyelv falait, el kell hagyni belőle sok fölösleges részt, amelynek pusztán történelmi jelentősége van. Mindez nem csupán stilisztikai változtatást igényel, hanem a liturgia teológiáját kell megújítani” (LUKÁCS 2012: 3).

A FSPPX papi testvérület² (konfraternitás) véleménye alapján a liturgikus reform az alapja annak a romlásnak, amely bekövetkezett a 20. század második felétől az Egyházban. Véleményük szerint a zsinat valójában megvalósította a francia forradalom hármaskövetelését, és ezáltal megtörte a hagyományokat, ellentmondva számos korábbi határozatnak, állásfoglalásnak vagy megnyilatkozásnak. Az egyenlőség elve – állítják – az ökumenizmus eszményének hangsúlyozásával vált a régiek megtagadásává: hiszen a zsinat előtt a katolikusok azt hitték, az övék az egyedül üdvözítő vallás, ám a zsinat után már azt kellene elfogadniuk, hogy minden vallás egyaránt üdvözít, tehát a katolikus vallásnak nincs semmiféle privilégiuma. Ebből egyenesen következik a szabadság eszméjének védelme, amely minden felekezetet egyenlőnek tekint, ezáltal már nincs „egyedül üdvözítő” út Krisztus egyházán keresztül, hanem valójában bárki választhatja bármely felekezetet. Következésképp, mivel „a vallás magánügy, mindenki szabadon választhatja magának, csak az a lényeg, hogy jó ember legyen. Az államnak és a társadalomnak minden vallással szemben semlegesnek kell lennie. Ezentúl nem létezik többé katolikus állam!”³

Ratzinger és a zsinat modernistái pontosan erre törekedtek: „Az elmúlt százötven évben kevés dolog ártott annyit az egyháznak, mint a merev ragaszkodás az idejét múlt államegyházi pozícióhoz. A Krisztusban megjelenő, abszolút igazságba vetett hitet nem szabad összetéveszteni saját intézményünk abszolút evilági jogigényével” (RATZINGER 1963: 715).

² Szent X. Pius Papi Közösség (Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X).

³ Sz. n.: A Szent X. Pius Papi Közösség álláspontja a Summorum Pontificum motu proprio kijelentéseiről, vagyis annak tisztázása, mit szabad és mit nem egy hagyományhű katolikusnak elfogadnia e kijelentések közül. Online: www.katolikus-honlap.hu/0807/motu.htm

Az ifjú peritus „forradalminak” tartja a zsinati határozatokat, a *Lumen gentiumot* pedig kiemelkedően fontosnak. Ugyanakkor az is nyilvánvaló a számára, hogy az „antimodernisták” ekkorra már kellően megszerveződtek ahhoz, hogy akadályaiává tudjanak válni a zsinati megújulás folytatásának.

Csakugyan így van ez? Az antimodernisták nem részleges engedményekre törekedtek, hanem a saját igazságuk elfogadtatására. Hiszen, mint fogalmaztak később, a francia forradalom hármasszavából az utolsó is megvalósult a zsinati gondolkodásban: a testvériség lett az új vezéreszme. Isten helyére az ember került. „(.) az Egyház új definíciója: az emberek szolgálata! – Mise mint közösségi ünnepély; Egyház mint szociális intézmény; Párbeszéd az emberekkel térítés és az igazság hirdetése helyett; Karizmatizmus, mint e tézis legmagasabb foka; A hitnek szolgálnia kell az embert; vagyis a hit az emberek spirituális boldoggá tételének szolgálatává degradálódik. A pápaság új definíciója: a pápa a globális vallási testvériség kikristályosodási pontja!”⁴

Ezzel szemben Ratzinger azon a véleményen volt, hogy „a skolasztikus teológia abban a formájában, ahogyan megmerevedett, már nem eszköz a korral való párbeszédben a hit átadására. A hitnek ebből a páncélból ki kell lépnie, és új nyelven, a jelen helyzet iránti nyitottsággal kell szólania. Ugyanígy az egyházban nagyobb szabadságnak kell megnyilvánulnia” (RATZINGER 2005: 58).

Mindezekből vajon egy konzervatív teológus képe rajzolódik ki? Vagy inkább egy olyané, aki az Egyház iránti elkötelezettségéből és szeretetéből fakadóan olyan lépéseket is megtesz, amelyek valóban, leginkább a „forradalmi” jelzővel illethetők?

Az csak természetes, hogy a fiatal Ratzinger az antimodernistákat – az akkori konzervatívokat – a zsinaton és azon kívül is ellenfélnek tekintette. De vajon azok voltak-e valójában? Tény, hogy a zsinat első és második ülése között Marcel Lefebvre és Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina, Brazília) érsekek, valamint José Maurício da Rocha, a brazíliai Bragança püspöke úgy döntött, hogy megszervezi a hasonlóan gondolkodó püspökök hivatalosabb csoportját (Coetus Internationalis Patrum).⁵ Ám a később „tradicionalisták” néven ismertté vált irányzat csoportja a legsikeresebb pillanataiban sem számlálhatott többet

⁴ A Szent X. Pius Papi Közösség álláspontja a *Summorum Pontificum* motu proprio kijelentéseiről vagyis annak tisztázása, mit szabad és mit nem egy hagyományhű katolikusnak elfogadnia e kijelentések közül (<http://www.katolikus-honlap.hu/0807/motu.htm>)

⁵ Ezt a kicsiny, a zsinati folyamatra semmi veszélyt nem jelentő csoportot Amleto Cicognani bíboros-államtitkár (1883–1973) a „zsinat megosztásával” vádolta meg, és ezért feloszlatta.

250 főnél – szemben a zsinat többi 2150 résztvevőjével. Igaz, a kis szám nem feltétlenül ártalmatlan, ez ettől még lehetett volna súlyos tehertétele a zsinatnak – de a csoport összetétele sem jelentett különösebb problémát a vitákban. Egész egyszerűen nem volt sem olyan sajtója a tradicionalistáknak, amely őket segítette volna; hiába voltak olyan kiemelkedő teológusaik, mint Réginald Garrigou-Lagrange OP vagy a későbbi bíboros, Pietro Parente. Nem voltak mellettük, akik képesek lettek volna felvenni a versenyt a Nouvelle Théologie képviselőivel, a fénypontján lévő domonkos Yves Congarral, a jezsuita Henri de Lubackal vagy Hans Urs von Balthasarral – nem volt lehetőség a vitára. A konzervatívok annak idején elérték, hogy XII. Pius pápa elmarasztalta őket a *Humani generis* kezdetű enciklikájában (1950-ben), most azonban XXIII. János pápa a főbb képviselőit zsinati teológusnak hívta meg (később többüket bíborosi rangra is emelte). A tradicionalisták legnagyobb tehertétele azonban minden bizonnyal a kulturális kontextusok különbözőségéből fakadt: a csoport kezdeményezte egy olyan dokumentum megalkotását, amely a kommunizmust nyíltan elítéli, ám ehhez a 2400 zsinati atya közül csak 435-nek a támogatását sikerült megszerezniük (WILDE 2004: 589). Ez jól mutatja, hogy a Kúria és a zsinat között alapvető nézetkülönbségek húzódtak: előbbi konzervatív többségű volt, míg a másik dominánsan modernitáspárti, és az Egyháznak tekintettel kellett lennie erre a többségre.

Az aránytalan erők összezsapásának eme vitájában Ratzinger a győzelemre ítélt oldalon állt, ugyanakkor ahogy haladt előre életpályáján, úgy vált egyre toleránsabbá a legyőzött ellenféllel szemben.

A zsinat ugyanis látszólag leszámolt a tradicionalistákkal, vagy legalábbis ezt gondolhatta a felületes szemlélő. Marcel Lefebvre érsek 1970-ben, megszerezve a genfi, lausanne-i és fribourgi püspök, François Charrière jóváhagyását, nemzetközi szemináriumot létesített a svájci Ecône falucskában. A X. Pius Papi Testvériség (latinul *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X*, rövidítése FSSPX, a köznyelvben gyakran Pius Testvériség vagy Pius Testvérek) a katolikus tradicionalisták papi szövetsége. 1970-ben alapította Marcel Lefebvre érsek, hogy elsősorban a római katolikus papok képzésének szentelje magát. A papok számának növekedésével a Testvériség világszerte lelkipásztori központokat hozott létre, amelyeket priorátusoknak nevez. Mindegyik központban több pap él közösségben, és onnan szolgálja a híveket a perjelség kápolnáiban, vagy tanít a testvériséghez tartozó iskolákban. Az 1962-es, tehát az V. Pius-féle trienti liturgiát használják. A Papi Testvériség a római katolikus egyház részének tekinti magát, de elutasítja a II. Vatikáni Zsinatot (1962–1965), különösen annak tanításait

az ökumenizmusról, a vallásszabadságról, a püspökök kollegialitásáról, az egyháznak a nem keresztény vallásokhoz való viszonyáról (*Nostra Aetate* nyilatkozat) és a zsinat utasítására végrehajtott liturgikus reformról, azzal az indokkal, hogy ezek a zsinati tanítások „modernista” tanítások, és szakítást jelentenek az egyház eddigi tanításával. A papság megújítására és a – meggyőződésük szerint – hiteles katolikus tanítás terjesztésére és helyreállítására törekszik.

1975 óta a Testvériségnek nincs rendezett kánoni státusza a római katolikus egyházban,⁶ és intézményei (mint például szemináriumok, papneveldek és kápolnák) a Római Kúria egyházi hatóságainak vagy az adott egyházmegye püspökeinek engedélye és ellenőrzése nélkül működnek. 1988-ban Lefebvre püspökké szentelte a Testvériség tagjait, Richard Williamsont, Alfonso de Galarretát, Bernard Tissier de Mallerais-t és Bernard Fellayt, miután nem sokkal korábban egy tető alá hozott megállapodás a római hatóságokkal a kánoni rendezésre megíúsult. Ebben a rendezésben döntő szerepet játszott Ratzinger bíboros.

A konfliktus sikeres rendezése karnyújtásnyi távolságba került akkor, amikor 1988. május 5-én Lefebvre érsek és Ratzinger bíboros aláírták róla a megállapodást. A dokumentum visszaható hatállyal rendezte a Testvériség tagjai által kiszolgáltatót szentségek helyzetét, érvényesnek nyilvánítva azokat, valamint rendelkezett a pap- és püspökszentelések kérdéséről is.⁷ A Testvériség ekkorra már előkészítette a püspökszentelést, amelyet évek óta (1984) jeleztek a Szentszék felé, és mindaddig csak az esemény elhalasztását kérték, ahogyan 1988 májusában is. Ez volt az a pont, ahol az idős (ekkor már 83 éves) érsek már nem akart visszakozni, hiszen minden további halasztás növelte volna a Testvériség további fejlődésének és működésének kockázatát. Mivel a két félnek nem sikerült meg egyeznie az elviekben Róma részéről jóváhagyott, ám a konkrét személyekre vonatkozó szentszéki jóváhagyást meg nem szerzett esetekben, a Lefebvre által adott határidő lejártával a Testvériség a megállapodás szellemében, de Róma jóváhagyása nélkül bonyolította le az eseményt.

⁶ Az illetékes püspök, msgr. Pierre Mamie felmondta az elődje által biztosított pia unio státust. Lefebvre fellebbezett ez ellen az Apostoli Szigatúránál, de hiába. A Testvériség azzal érvelt, hogy a státusuk megváltoztatása a kánonjogi törvényekbe ütközik, de ezzel csak VI. Pál nyilvános és név szerinti dorgálását érték el (1976. május 24-én). Ezt követően került sor az első papszentelésekre 1976. június 29-én. Erre a Szentszék az akkor hatályos Codex Iuris Canonici 2373-as kánonja alapján egy évre eltiltotta az érseket a további szentelésektől, a felszenteltek számára pedig megtiltotta felszentelésükből következő jogaik gyakorlását. Ez ellen Lefebvre tiltakozott, ám válaszképpen a pápa Lefebvre határozatlan időre történő *a divinis* felfüggesztéséről döntött.

⁷ Lásd a Testvériség honlapján: <https://fsspx.org/en/protocol-agreement-may-5-1988>

Lefebvre püspökszentelésére válaszképpen II. János Pál pápa kibocsátotta *Ecclesia Dei* kezdetű motu proprioját, amelyben ugyan elítélte az engedély nélküli püspökszenteléseket, ám a feszültség enyhítése érdekében lehetővé tette a trienti liturgia használatát. Egyben létrehozta azt a pápai bizottságot (Pontificia Commissio Ecclesia Dei), amely ennek a kérdésnek a megoldásán dolgozott:

„Figyelembe véve az ebben a dokumentumban jelzett probléma fontosságát és bonyolultságát, apostoli tekintélyemnél fogva a következőket rendelem el: a) Egy olyan bizottság alakul, melynek feladata a püspökökkel, a Római Kúriával és az érintett csoportokkal való együttműködés, azzal a céllal, hogy elősegítsék azon papi csoportok, szeminaristák, szerzetesközösségek és egyének teljes közösségét az Egyházzal, akik mindeddig különféle módon a Msgr. Lefebvre által alapított közösséghez tartoztak, és akik egységben akarnak maradni Péter utódjával a Katolikus Egyházban, miközben megtartják lelki és liturgikus hagyományait, annak az egyetértésnek fényében, melyet Ratzinger bíboros és Msgr. Lefebvre május 5-én írtak alá...” (ED).

A „kiközösítés megállapítása” nem egy tévedhetetlen dogma, hanem egy fegyelmi döntés. XVI. Benedek pápa a négy püspök kiközösítését 2009-ben visszavonta. Lefebvre érsek szándékaiban, gondolkodásmódjában mindig hű maradt Rómához, a kiközösítéssel kapcsolatban mindig a kényszerhelyzetre hivatkozott, és nem tekintette a kiközösítést érvényesnek.

1995-ben ismét történt egy kísérlet a helyzet megoldására, ekkor Lefebvre már négy éve elhunyt. Az *Ecclesia Dei* bizottság, amelyet továbbra is Ratzinger vezetett, reagált a SSPX megkeresésére. Ratzinger nevében msgr. Camille Perl válaszolt a rendezést célzó megkeresésre.

„Tisztában vagyunk azzal, hogy [egyházmegyékben] nincs engedélyezve az 1962-es Római Misekönyv szerinti szentmise celebrálása, és megértjük az Ön azon óhaját, hogy a hagyományos misén segédkezzen. Elismerjük továbbá az Ön őszinte vágyát, hogy teljes közösségben maradjon Péter utódjával és az Egyház neki alávetett tagjaival, amely vágy nyilvánvalóan arra készítette Önt, hogy megírja ezt a levelet. Ahhoz, hogy válaszolhassunk kérdéseire, el kell magyaráznunk az Egyház jelenlegi értékelését a Szent X. Pius Társulat helyzetéről.

1. A Szent X. Pius Társulat papjainak felszentelésének érvényességéhez nem fér kétség, azonban fel vannak függesztve a divinis, azaz az Egyház tiltja őket rendjeik gyakorlásától tiltott felszentelésük miatt.

2. Az általuk celebrált szentmisék is érvényesek, de erkölcsileg tiltottnak tekintik, hogy a hívek részt vegyenek ezeken a szentmiséken, kivéve, ha

fizikailag vagy erkölcsileg akadályoztatva vannak abban, hogy egy jóhiszemű katolikus pap által celebrált szentmisén vegyenek részt (vö. Kánonjogi Kódex, 844.2. kánon). Az a tény, hogy nem tudnak az úgynevezett »tridenti« mise celebrálásában asszisztálni, nem tekinthető elegendő indoknak az ilyen miséken való részvételhez.

3. Bár igaz, hogy a Szent X. Pius Társulat kápolnáiban a misén és a szentégeken való részvétel önmagában nem jelent »formális csatlakozást a skizmához«, ez a csatlakozás egy idő után létrejöhet, mivel az ember lassan magába szívja azt a mentalitást, amely elválik a Legfelsőbb Pontifex tanítóhivatalától. Peter R. Scott atya, a Társaság egyesült államokbeli kerületi elöljárója nyilvánosan kijelentette, hogy sajnálja »azok 'liberalizmusát' akik nem hajlandók elítélni az új misét, mint ami teljesen sérti Istent, vagy a posztkoncilliáris egyház vallásszabadságát és ökumenizmusát«. Egy ilyen hozzáállással a Szent X. Pius Társaság ténylegesen arra törekszik, hogy saját ortodoxia kánonokat állítson fel, és ezáltal elszakadjon a Legfelsőbb Pontifex tanítóhivatalától. A 751. kánon szerint az ilyen »a római pápának való alávetettség vagy az egyház neki alávetett tagjainak közösségének megtagadása« skizmát jelent. Ezért nem tudjuk ösztönözni a Szent X. Pius Társulat égisze alatt végzett miséken, szentégeken vagy más szertartásokon való részvételt.”

Bernard Fellay, a Testvériség akkori vezetője szerint 2000-ben Darío Castril-lón Hoyos bíboros, aki abban az évben lett a Bizottság elnöke, megkereste az SSPX püspökeit a kapcsolatok rendezése ügyében, és közölte velük, hogy a pápa kész területi korlátozások nélküli személyes prelatúrát adni nekik – ugyanazt a kánoni struktúrát, amelyet az Opus Dei élvez. Ezt azonban a Testvériség nem fogadta el.

A helyzet tehát a két fél meg-megújuló kísérletei ellenére rendezetlen maradt, egészen Ratzinger bíboros pápává választásáig. A trónra lépő új főpásztor mindenekelőtt a Testvériségből kiszakadt közösségek helyzetét igyekezett rendezni – ahol ez lehetséges volt.⁸

Legjelentősebb döntése kétségkívül a *Summorum Pontificium* kezdetű motu propriója volt (2007. július 7-én), amelyben lehetővé tette a latin nyelvű, „régí rítusú” liturgia szerinti szentmiséket.⁹ Ugyanígy 2007-ben az Ecclesia

⁸ Az FSSP mellett az Institut du Bon-Pasteur (IBP) képviselőivel már 2006-ban megállapodott, míg az 1988-ban kivált Filii Sanctissimi Redemptoris (FSSR) vezetőivel 2008-ban sikerült meg-egyezni.

⁹ „I. cikkely. A VI. Pál pápa által közzétett Római Misekönyv a latin szertartású katolikus Egyház »lex orandi«-jának rendes kifejeződése. A Szent V. Pius által közzétett és Boldog XXIII. János által

Dei Bizottság jogkörét kibővítette, majd 2009-ben úgy rendelkezett, hogy a bizottság vezetője ex officio a Hittani Kongregáció mindenkori feje legyen. A Bizottságot – állítólag a Testvériség kérésére – 2019-ben szüntette meg az új pápa, Ferenc.

A katolikus egyházi törvények szerint illegális felszentelések az összes érintett kiátkozásához vezettek – a *Latae sententiae excommunicatio* azonban csak a személyekre, nem az egész szervezetre vonatkozott. A négy püspök kiátkozását XVI. Benedek pápa 2009. január 21-én feloldotta, ami egy rövid életű tárgyalási és közeledési folyamat kezdetét jelentette, amelynek a Testvériség teljes reintegrációját kellett volna lehetővé tennie, és amely 2011-ben a pápa messzesemő engedményei és Fellay akkori generális főnök jóváhagyása ellenére a Testvériség kulcsfontosságú tagjainak és támogatói körének elutasítása miatt megghiúsult. Azóta az egyesülési törekvések stagnálnak, és a Testvériség kánoni helyzete a hivatalos egyház álláspontja szerint továbbra is a *status quo ante*, a skizma és a hallgatólagos elfogadás közötti szürkezónában van. Az Ecclesia Dei Pápai Bizottság fentebb idézett 1995-ös levele szerint „nincs kétség a Szent X. Pius

újra kiadott Római Miskönyv pedig úgy tekintendő, mint az Egyház ugyanezen »lex orandi«-jának rendkívüli kifejeződése, és tiszteletreméltó és régi használata következtében kellő tiszteletben kell tartani. Az Egyház »lex orandi«-jának e két kifejeződése a legkevésbé sem vezet az Egyház »lex credendi«-jének megoszlására; ugyanis az egyetlen római szertartás két szokását képviselik. Éppen ezért a Római Miskönyv Boldog XXIII. János által kiadott és soha be nem tiltott editio typicája szerinti Szentmisét mint az Egyház liturgiájának rendkívüli formáját szabad ünnepleni. A korábbi feltételeket, melyeket a »Quattuor abhinc annos« és »Ecclesia Dei« kezdetű dokumentumok e Miskönyv használatához megszabtak, a következőkre változtatjuk:

2. cikkely. A nép részvétele nélkül ünnevelt szentmisénél bármely latin szertartású katolikus pap, akár egyházmegyes, akár szerzetes, használhatja a Boldog XXIII. János által 1962-ben kiadott, vagy a VI. Pál pápa által 1970-ben közzétett Római Miskönyvet, mégpedig bármelyik napon, kivéve a Szent Háromnapot (Nagycsütörtök, Nagypéntek, Nagyszombat). A bármely miskönyv szerinti miséhez a papnak sem az Apostoli Szentszéktől, sem saját Ordináriusától semmiféle engedélyre nincsen szüksége.

3. cikkely. Ha az Istennek szentelt élet intézményei, vagy az Apostoli élet társaságai, akár pápai, akár egyházmegyei jogúak, saját kápolnájukban konventmiséjüket, azaz közösségi miséjüket az 1962-ben közzétett Miskönyv szerint akarják végezni, megtehetik. Ha egyes közösségek vagy az egész intézmény, illetve Társaság a szentmisét gyakran, többnyire vagy huzamosan így kívánja végezni, az ügyet a felettes előjárók a jog szabályai, a törvények és statutumok előírásai szerint döntsék el.” Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/hu/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu_proprio_20070707_summorum-pontificum.html

Társulat papjai felszentelésének érvényességét illetően, azonban fel vannak függesztve a divinis.”¹⁰

A megegyezés azonban a Testvériség számára is sürgető lenne, mivel működésüket jogi és anyagi szempontból éppúgy érinti ez a rendezetlen állapot, mint a saját belső fejlődését. Az évek során a Testvériségből több alkalommal szakadtak ki csoportok, amelyek sedepriationista, de akár sedevacantista álláspontra is helyezkedtek,¹¹ elítélve a Szentszékkel szemben kompromisszumokat kereső vezetőket. Ezek a kiválások éppúgy nem segítették a Testvériséget, mint egyes tagjainak meggondolatlan nyilatkozatai.¹² Ennek ellenére a tradicionalista Testvériség jelentős növekedésnek indult: 2020-ban 680 papja mellett hat szemináriumában összesen 217 kispap tanult.

A tradicionalisták legerősebb közössége tehát folyamatosan tükröt tart a zsinati örökséget vállaló, esetenként azt túldimenzionáló egyházi közösségeknek és vezetőiknek, felvetve azt a kérdést, hogy a zsinat beváltotta-e a hozzá fűzött reményeket?

¹⁰ Online: <https://web.archive.org/web/20170201193811/www.ewtn.com/library/CURIA/CEDS/SPX.HTM>

¹¹ Az egyik első kiválás a Robert McKenna OP által vezetett csoportosulás volt, amely 1975-ben jött létre, és az Egyesült Államokban Orthodox Roman Catholic Movement (ORCM) néven azóta is létező sedepriationista közösség. Az 1983-ban alapított Szent V. Pius Társaság (SSPV) nyíltan sedevacantista álláspontot képviselve azután jött létre, hogy négy tagjukat Lefebvre kiközösítette. A hozzájuk csatlakozó öt másik pappal együtt a Kilencek elutasították Lefebvre utasítását, amely az SSPV és a Szentszék közötti megállapodás részeként kötelezte a tagokat az 1962-es liturgia elfogadására. Érvelésük szerint 1958, azaz XII. Piusz pápa halála óta Szent Péter trónján nem ül legitim pápa, így a pápai trón üres (sedevacantismus), következésképp a VI. Pál által hozott valamennyi rendelkezés érvénytelen. Ezzel szemben amikor 1985-ben a Testvériség négy olasz papja elhagyta a közösséget és megalapította az Istituto Mater Boni Consilii (IMBC), azt a nézetet fogadták el, hogy a pápa érvényes megválasztását nem tagadják, de fenntartják, hogy a pápa mindaddig nem gyakorolhatja tanítói hatalmát, amíg nem érvényteleníti a zsinat téves határozatait (Michel-Louis Guérard des Lauriers kiközösített püspök és volt lateráni teológiaprofesszor tézise szerint VI. Pál csak materiális értelemben volt pápa, nem lényegét tekintve). A Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petrit (FSSP) 1988. július 18-án alapította meg a svájci Hauterive apátságban tizenkét pap és húsz szeminarista Josef Bisig vezetésével, akik korábban mindannyian a Testvériséghez tartoztak; ám nem voltak hajlandók követni a Társaságot a Rómától való távolodás folyamatában. Az FSSP egy rendezett kánoni jogállású testvérület, amelynek székhelye a svájci Fribourgbán található.

¹² Különösen az az interjú, amelyet 2009 januárjában az időközben kiutasított püspök és holokauszttagadó Richard Williamson adott, okozott komoly fejfájást XVI. Benedek pápa számára, mivel nem sokkal azután került nyilvánosságra, hogy a pápa feloldotta a kiátkozását, és a sajtóban ez a megnyilatkozás olyan felháborodást váltott ki, amely épp a jószándékú Szentatyára hullott vissza.

„A zsinat óta eltelt időszakban nagy erőfeszítéseket tapasztalunk az egyház részéről annak érdekében, hogy ez a II. Vatikáni Zsinat által létrehozott novum [új dolog] megfelelően áthassa Isten népe egyes közösségeinek gondolkodását és magatartását. Ezzel az erőfeszítéssel párhuzamosan azonban megjelentek olyan tendenciák, amelyek bizonyos nehézségeket okoznak a zsinat gyakorlatba ültetésében. Az egyik ilyen tendenciát a változások iránti vágy jellemzi, amelyek nem mindig vannak összhangban a II. Vatikáni Zsinat tanításával és szellemével, még akkor sem, ha a zsinatra akarnak hivatkozni. Ezek a változások azt állítják, hogy a haladást fejezik ki, és ezért ez az irányzat a »progresszívizmus« nevet kapta. Ebben az esetben a haladás a jövő felé való törekvésben áll, amely szakít a múlttal, anélkül, hogy figyelembe venné a Hagyomány funkcióját, amely alapvető fontosságú az Egyház küldetésében, hogy az Egyház folytassa azt az Igazságot, amelyet Krisztus Urunk és az apostolok adtak át neki, és amelyet a tanítóhivatal szorgalmasan őriz» – írta II. János Pál pápa Ratzinger bíborosnak 1988. április 8-án küldött levelében (II János Pál 1988b).

A szent életű egyházfő ebben az írásában valójában kétfrontos küzdelmet hirdetett meg: nyilvánosan elismerte és egyben bírálta a tradicionalistákat – de a progresszív irányzatot is, azt állítva, hogy utóbbiakat csak a jövő, míg előbbieket csak a múlt foglalkoztatja, holott az Egyház a Múlt hagyományaiból építi a Jövőt. Ez a kettős szorítás mindenképpen állásfoglalásra készítette a mindenkori Kúriát és a különböző pápákat. II. János Pál pápa helyesen látta, hogy a két szélsőség között kell egyensúlyoznia az európaiból valódi világegyházzá vált Egyházat, de nem sikerült megfelelő stratégiát kidolgoznia arra nézve, hogy a progresszívek további radikalizálódásával szemben hogyan lehetne eredményesen fellépni. Mert a két szélsőség nem egyensúlyozta ki egymást: a kettőnek egész más a társadalmi megítélése, kontextusa és ebből következően politikai ereje az Egyházban.

Joseph Ratzinger ezt ismerte fel, és ezért történt az, hogy progresszív múltja ellenére már bíborosként is, a Hittani Kongregáció vezetőjeként is, de legfőképp mint XVI. Benedek pápa igyekezett minden módon fékezni a progresszív szárnyat, keresve a megegyezést a tradicionalistákkal. Hiszen már ő maga megélte a „teológiai forradalom” eltorzulását.

A II. Vatikáni Zsinat utáni diadalmas időszakban a Nouvelle Théologie hamarosan két táborra szakadt. A progresszív Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Karl Rahner, Yves Congar és Marie-Dominique Chenu 1965-ben megalapította a *Concilium* nevű teológiai folyóiratot, míg a mérsékeltabb Henri de Lubac, Von

Balthasar, Jean Daniélou és mások 1972-ben a *Communio* című lapot. Utóbbinak alapítói között találjuk Joseph Ratzingert is.

1970-ben megjelent Hans Küngnek, a radikális progresszívek képviselőjének *Unfehlbar?* (Tévedhetetlen?) című könyve, amely általában a pápaság, különösen pedig a pápai tévedhetetlenség kritikája volt. A könyv óriási vitát váltott ki. A különbségek a „girondista” *Communio*-pártiak és a „jakobinus” *Concilio*-pártiak között egyre nőtt. Kilenc évvel a botrányos könyv megjelenése után a fokozódó bírálat egyik kifejezése volt az 1989. január 25-én közzétett ún. „Kölni nyilatkozat”, amelyet 163 nyugatnémet, svájci, osztrák, luxemburgi és holland teológianár írt alá. Az aláírók a Római Kúria (a pápa és a kongregációk) működését (püspökök kinevezése, nunciusok szerepe), továbbá azt a gyakorlatot bírálták, hogy a Hittani Kongregáció következetesen visszavonta vagy megtagadta a kánoni megbízatást olyan teológiai tanároktól, akik a hit és az erkölcs kérdéseiben nem mindenben igazodnak a „római” teológiához (ez történt éppenséggel Künggel is, az egykori tübingeni professzorral). De a nyilatkozat főleg a születésszabályozásról szóló pápai enciklika, a *Humanae vitae* tanítását bírálta. A nyilatkozat tengeri kigyója tovább gyűrűzött: francia, valamint francia nyelvű belga és svájci teológusok (157-en) levelet intéztek Ratzinger bíboroshoz mint a Hittani Kongregáció prefektusához, és szolidaritást vállaltak a Kölni nyilatkozatot aláíró teológus kollégákkal.

A progresszívek (Küng, Schillebeecx és mások) tanítványa volt a perui Gustavo Gutiérrez, a felszabadítás teológiájának kidolgozója. A marxista osztályharcot és a freudi pszichológiát is felhasználó teológiai irányzat (amely számos ponton ellenkezett a hivatalos egyházi tanítással II. János Pál pápa hosszú pápasága alatt) széles körű támogatásnak örvendett a latin-amerikai katolikus egyházi miliókben, és fokozottan teret nyert az Egyházon belül is. Ferenc pápa maga is levélben köszöntötte Gutiérreznek annak 90. születésnapján, és megköszönte neki „teológiai szolgálatait” és a szegények iránti elkötelezettségét. Ez szöges ellentétben állt a korábbi egyházvezetés hozzáállásával, akik mind Gutiérreznek, mind a hozzá hasonlóan ismert brazil Leonardo Boffot kritikusan kezelték.

A katolikus egyházi hatóságok nem tartották elfogadhatónak Boff nézeteit az egyház vezetéséről. A felszabadítási teológia támogatásában azt is látták, hogy „mindent átpolitizált”, és szemrehányást tettek neki a marxizmushoz való közelségeért. 1985-ben a Hittani Kongregáció, amelyet akkoriban Joseph Ratzinger bíboros (a későbbi XVI. Benedek pápa) irányított, egy évre elhallgattatta őt az *Egyház: karizma és hatalom* című könyve miatt. Boff ezért később „vallási terrorizmussal” vádolta Ratzingert.

1992-ben Róma ismét arra készült, hogy elhallgattassa Boffot, ezúttal azért, hogy megakadályozza a Rio de Janeiró-i *Eco-92 Earth Summit* nevű rendezvényen való részvételét. Boff erre azzal válaszolt, hogy kilépett a ferences rendből, és a papi szolgálatot is elhagyta. Csatlakozott a katolikus tudósok nemzetközi csoportjához, akik 2012-ben, a zsinat lezárásának 50. évfordulója alkalmából kiadták a katolikus egyház tekintélyének reformjáról szóló jubileumi nyilatkozatukat.¹³ Ez a nyilatkozat az alábbi hét pontot tartalmazta:

1. A pápaság szerepét a II. Vatikáni Zsinattal összhangban újra kell definiálni, hogy ne akadályozza az egyházon belül mások hatalomgyakorlását.
2. A püspököknek nagyobb autonómiát kell biztosítani, mind egyházmegegyeik lelkipásztoraiként, mind a nemzeti püspöki konferenciák tagjaiként.
3. A püspökök központi zsinatának részt kell vennie az általános egyházpolitika meghatározásában, a pápával együtt és a pápa mellett.
4. A laikusoknak aktívan részt kell venniük az egyházkormányzásban a lelkipásztori tanácsok révén minden szinten.
5. A püspököket és más egyházi vezetőket, amennyire lehetséges, helyi szinten és demokratikusabban kellene megválasztani. A Vatikáni Zsinat ajánlotta a demokráciát a politikában. Következésképpen – állítják – ez vonatkozik a püspökök kiválasztására is (ráadásul a püspökök megválasztása az ősegyházi időkben is helyi és demokratikus volt).
6. A Római Kúriát meg kell reformálni.
7. A Hittani Kongregációnak független, szakmai tanácsadókat kell alkalmaznia. Ez azt jelenti, hogy ezután megvédi a tudományos kutatás és véleménynyilvánítás szabadságát, ahelyett, hogy elnyomná azt.

A felsorolt pontokat aláíró 200 teológus és pap véleménye tehát az évszázadok alatt kialakult egyházkormányzati modell teljes felrúgását és a világegyház egységének intézményi feltételeinek eltörlését vázolta fel. Ezzel Ratzinger/Benedek természetesen teológiai nézeteiből következően nem értett, helyzetéből fakadóan pedig nem is érthetett egyet. Meglepő-e, hogy ezt követően az Egyház minden

¹³ A Nyilatkozat kezdeményezője egy Johannes Wijngaard nevű, a papi szolgálatát 1998-ban felhagyó, majd laicizált klerikus, aki ezt követően megnősült, és a nők pappá szentelésének ügyét propagáló aktivistaként és civil kutatóként tevékenykedik az általa alapított (és meglepő módon önmagáról elnevezett) nagy-britanniai Wijngaard Institute for Catholic Research nevű intézetben. Számos teológiai tárgyú publikációja mellett Wijngaard kérte 2016-ban Ferenc pápától a női diakonátus bevezetésének engedélyezését, valamint a fogamzásgátlók használatának engedélyezése ügyében is számos esetben állást foglalt.

eszközével igyekezett az egyre kontrollálhatatlanabbul radikalizálódó csoportokkal szemben fellépni? II. János Pálnak még volt legitimációja arra, hogy a kommunizmus áldozatai nevében minden egalitárius ideológia megjelenését elutasítsa, és ezzel a felszabadítás teológiáját bizonyos mértékig visszaszorítsa, de utódjának már sokkal nehezebb dolga volt. Benedeknek mint a mérsékelt Nouvelle Théologie képviselőjének nem volt elegendő személyes varázsa ahhoz, hogy korlátozza az újabb irányzatok megjelenését. Ráadásul helyzetéből fakadóan (a Hittani Kongregáció prefektusaként) a kialakult konszenzus védelmezőjeként lépett fel és vált ellenfelévé a minden oldali elhajlóknak. Ezt a tradicionalisták természetesnek vették, hiszen eleve nem egy oldalról indultak – ám a progresszívek az establishment részévé vált egykori reformert látták benne, akivel szemben (mint a forradalmakban általában) nincs irgalom.

Amikor 2013-ban, mindössze alig több mint hétvényi pontifikátusa után, megromlott egészségi állapotára hivatkozva XVI. Benedek bejelentette lemondását, valójában a kétfrontos küzdelem sikertelenségét ismerte be, és azt az igazságot, amely szerint az ellenségeivel még csak-csak megbirkózik az ember, de a szövetségeseivel aligha. Mindezt csak alátámasztja a lemondása utáni élete, amelynek során tartózkodott mindenféle véleménynyilvánítástól. Ám a Robert Sarah bíborossal közösen jegyzett könyve (SARAH – XVI. Benedek 2020) egyfajta állásfoglalásnak is felfogható volt a konzervatív guineai bíboros, az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció nyugalmazott prefektusa mellett. Halála után megjelent *Testamentuma* utolsó bekezdése is egyfajta állásfoglalás a teológiai divatok ellen:

„Immár hatvan éve kísérem a Teológia útját, különös tekintettel a biblikus tudományokra és a nemzedékváltások során olyan megingathatatlanak tűnő tételek összeomlását láttam, amelyek pusztá hipotézisnek bizonyultak: a liberális nemzedék (Harnack, Jülicher stb.), az egzisztencialista nemzedék (Bultmann stb.) és a marxista nemzedék. Láttam és látom, hogy a hit észszerűsége miként emelkedett ki és emelkedik ki ma is újra a hipotézisek szövevényéből. Jézus Krisztus valóban az út, az igazság és az élet – és az Egyház, annak minden elégtelenségeivel együtt – valóban az Ő Teste” (P. VÉRTESALJAI 2023).

Ha tetszik, tehát ez a bíráló hangnem a progresszív irányzatokkal kapcsolatosan, és a tradicionalisták bírálatának teljes mellőzése is egyfajta vélemény. A véleménynyilvánítás jelentőségét az csak erősíti, hogy mindezt pápasága második évében, 2006. augusztus 26-án, 79 éves korában írta, és 16 évvel később bekövetkezett haláláig így gondolta, azaz véleményét nem másította meg.

Amennyiben mérleget akarunk vonni a 2022. december 31-én elhunyt emeritus pápának a tradicionalistákkal való kapcsolatában, úgy azt kell mondanunk, hogy az egykor a megújuló Egyházért küzdő, az új teológiai irányzatok egyik kiemelkedő képviselőjeként indult Joseph Ratzinger az egyházkormányzat egyre növekvő felelősségének súlya alatt felismerte, hogy a tradicionalista csoportokkal való ki-, illetve megegyezés az Egyház egysége szempontjából kiemelkedően fontos. Az a politika, amelyet az SSPX irányában mutatott, az egyházi appeasement politikája volt, ám nem bizonyult sikeresnek. Akármennyire is korán kezdett hozzá a hídépítéshez Róma és Ecône között, nem sikerült időben tető alá hozni egy megállapodást. Ez tragikusnak bizonyult, mivel időközben a progresszió által áthatott egyházi közvélemény a zsinati elvek bírálatában egyre inkább önmaga legitimációjának aláásását látta. A német „zsinati út” a radikális Nouvelle Théologie mozgalmává nőtte ki magát, amely elszakadva nemcsak a hívők közösségének támogatásától (a Marx bíboros által vezetett mozgalom pasztorációs következményei Németországban a Merkel-korszak politikai következményeire emlékeztetnek),¹⁴ de Rómával is szembefordulva követeli az újabb és újabb vívmányokat.¹⁵ Joseph Ratzinger – „Bruder Joseph”, II. Szent János Pál pápa legközelibb munkatársa – nem tudta sem megnyerni a tradicionalistákat, sem megfékezni a radikális progressziót. Azzal, hogy az egyik felé engedményeket tett, csak még inkább erodálta hitelét a másik oldal számára. Visszatérve tehát a nyitó kérdésre – vajon konzervatívnak mondható-e az elhunyt pápa – stricto sensu azt kell válaszolnunk, hogy nem volt az, de élete második felében a bekövetkező változások miatt az ő következetes ragaszkodása saját teológiai nézetrendszeréhez azt eredményezte, hogy sokan annak tartották.

¹⁴ A katolikus közösség Németországban 1991 óta folyamatosan hanyatlik – ekkor még a lakosság 35,1 százaléka tartozott ehhez a felekezethez (mintegy 28,2 millió hívő), 2018-ra ez az arány 27,7 százalékra és 23 millió főre csökkent. A „zsinati út” meghirdetése azonban nemhogy fékezte volna a hanyatlást, de felerősítette: mindösszesen két esztendő alatt egymillió fövel csökkent a katolikus hívek száma! Források: https://web.archive.org/web/20150223145447/www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Bevoelkerung%20und%20Katholiken%20BRD/2013-Tabelle-Bevoelkerung-Katholiken_1950-2013.pdf és www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-101a-Kirchenstatistik-2021_Flyer.pdf – mindkettő a Német Püspöki Konferencia kiadványa.

¹⁵ Egyelőre ez a követelés nem érte el a célját: 2022. július 21-én Pietro Parolin bíboros államtitkár, Marc Ouellet bíboros, a Püspöki Kongregáció prefektusa és Luis Ladaria Ferrer bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa Öszentsége, Ferenc pápa véleményét képviselve.

Nem ő változott – a hozzá viszonyított Egyház változott, és ebben a változásban ő szükségszerűen arra az oldalra került, amelyen annak idején éppen vele szemben Alfredo Ottaviani bíboros, a zsinati ellenzék vezéregyénisége állt.¹⁶

Irodalomjegyzék

- II. János Pál (1988a): *Ecclesia Dei*. Online: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei_en.html
- II. János Pál (1988b): *II. János Pál pápa levele Ratzinger bíborshoz*. Online: <https://fsspx.org/en/letter-pope-john-paul-ii-cardinal-ratzinger>
- LUKÁCS László (2010): Peritusból pápa. A II. Vatikáni zsinat és Joseph Ratzinger. *Vigilia*, 77(10), 722–730. Online: http://real.mtak.hu/24214/1/Lukacs_Laszlo_Vigilia_2012_10_u.pdf
- P. VÉRTESALJAI László SJ (2023): XVI. Benedek emeritus pápa lelki végrendelete 2006-ból: Maradjatok állhatatosak a hitben! *Vatican.va*, 2023. január 1. Online: www.vaticannews.va/hu/papa/news/2023-01/benedek-emeritus-lelki-vegrendelet-hala-koszonet-huseg.html
- RATZINGER, Joseph (1963): *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Köln: Bachem.
- RATZINGER, Joseph (2005): *A föld sója*. Budapest: Szent István Társulat.
- SARAH, Robert – XVI. Benedek (2020): *Szívünk mélyéből. Papságról, cölibátusról és a Katolikus Egyház válságáról*. Budapest: Szent István Társulat.
- WILDE, Melissa J. (2004): How Culture Mattered at Vatican II: Collegiality Trumps Authority in the Council's Social Movement Organizations. *American Sociological Review*, 69(4), 576–602.

¹⁶ Alfredo Ottaviani (1890–1979) bíboros, a Szent Officium – amely később a Hittani Kongregációvá alakul át – prefektusa 1959 és 1968 között. 1969 őszén egy levélben kérte VI. Pál pápát arra, hogy fogadja el Lefebvre érsek és társainak érvelését, és változtasson mind a novus Ordo Missae-n, mind az új Instructio Generalison. Az Ottaviani-intervenció sikertelennek bizonyult, ám a tradicionalisták a mai napig élnek és fejlődnek.

„Absztrakt, negatív, új”: XVI. Benedek a világi vallásról

A „világi vallás” nem központi téma Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa gondolkodásában, de nem is olyasmi, ami ne lenne összefüggésbe hozható saját, a politikai teológia természetéről és a modernitás értelmezéséről alkotott felfogásával. Az alapvető kérdés ugyanis, amelyet a világi vallás ellentmondásos, de napjainkban ismét egyre gyakrabban használt fogalma felvet, az, hogy helyes-e egyáltalán a modern világot sommásan „szekulárisként” leírni, vagy vannak olyan jellemzői, amelyek burkolt formában ugyan, de a vallási elem továbbélését bizonyítják. A kereszténység, és azon belül a katolicizmus viszonyát a modernséghez lényegileg meghatározza, hogy a kérdésre milyen választ ad: amennyiben elfogadja a szekularizáció narratíváját, a modern (elsősorban nyugati) állam világnézeti semlegességének és morális pluralizmusának tételét, akkor ebben a struktúrában kell megtalálnia helyét, békés együttélésre törekedve az elkerülhetetlenül sokszínűvé vált társadalomban létező más felfogásokkal. Egy pozitív olvasatban ez azt is jelenti, hogy lehetőségként és nem korlátozásként éli meg az állam és az egyház elválasztásának követelményét: olyan esélyt látva benne, amely az evangélium hirdetésének szabadságát garantálja, függetlenül mind a (bármilyen jószándékú) állami gyámkodástól, mind az állami beavatkozás esetleges egyház- vagy kereszténységellenes tendenciáitól. Ha azonban bebizonyosodik, hogy a modern állam valójában csak szavakban szekuláris, és a korábbi, „vallásinak” nevezett hagyományokéhoz hasonló, totális igényű világnézet kialakításán munkálkodik, akkor a megfelelő reakció csak ezek elutasítása, egyfajta keresztény ellenállás – vagy enyhébben fogalmazva, keresztény ellenzékiesség – lehet.

A világi vallás fogalma persze – ahogy a fentiekből is kiderül – eredendően paradox: egyszerre feltételezi, hogy egy adott ideológia szekuláris, tehát vallástalan, és hogy mégiscsak vallásos, jóllehet ezt saját képviselői sem tudják

¹ Tudományos munkatárs, Nemzeti Köszolgálati Egyetem, Eötvös József Kutatóközpont, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar, Politológia Tanszék.

vagy legalábbis nem vallják be. A szóhasználat jellegzetesen homályos, ami elsősorban arra vezethető vissza, hogy legtöbbször az sem derül ki, az adott esetben metaforikus vagy szó szerinti értelemben veendő-e a „vallásra” való hivatkozás. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy hasonló paradoxonok állandóan megjelennek a modernség leírásaiban, és ezek egyike éppen Ratzinger bíborosnak a 2005-ös pápaválasztó konklávé elmondott beszéde a „relativizmus diktatúrájáról”: „Az egyház hitvallásának megfelelő világos hitet gyakran fundamentalizmusnak bélyegzik; míg a relativizmus, vagyis minden nézetkülönbség szabadjára engedése az egyetlen naprakész hozzáállásként jelenik meg. Kialakul a relativizmus diktatúrája, amely semmi mást nem ismer el véglegesnek, és kizárólag saját énjét és kívánságait fogadja el végső mércéként” (MEIER 2022).

A „relativizmus diktatúrája” kifejezés tehát pontosan ugyanabban az értelemben paradox, mint a szekularizmus „világi vallása”: olyasmit jelöl, ami egyszerre relatív és abszolút, befogadó és kirekesztő, szabadelvű és totalitárius, pluralista és monista, vagy – a posztmodern diskurzusból szocializálódott elmék számára – „kis” és „nagy” narratívák zavaros kombinációja. Legalábbis szavakban, mert a paradoxon feloldásának egyetlen lehetséges módja, hogy a világi, relatív, befogadó, szabadelvű, pluralista és hasonló jelzőket végső elemzésben félrevezetőnek tartjuk, és arra hívjuk fel a figyelmet, hogy valójában nagyon is ideologikus, abszolutisztikus, kirekesztő, totalitárius és monista narratívával állunk szemben.

A világi vallás témája nem meglepő módon bukkan fel ugyanebben a kontextusban, amikor is XVI. Benedek és Peter Seewald 2010-es beszélgetései során az interjúkészítő utal vissza a relativizmus diktatúrájának korábbi említésére.² A „relativisztikussá vált világban” – ahogyan Seewald megjegyzi – „mindinkább egy új pogányság veszi át a hatalmat az emberek gondolkodása és tettei felett” (XVI. Benedek 2011: 66). Jellemző tehát, hogy máris egy olyan kétértelmű kifejezéssel találkozunk, amely egyaránt érthető vallásként (amennyiben a pogányságot vallási jelenséggként, hitrendszerként definiáljuk) és vallástalansággként (amennyiben a szó egyfajta köznapit értelmében a vallás, de legalábbis az igaz vallás elutasítását értjük alatta).³ A pogányság („*Heidentum*”) szót ugyanakkor

² A könyv magyarul is megjelent (XVI. Benedek 2011), de a terminológiai pontosság kedvéért az idézeteket a német eredeti alapján módosítottam (XVI. Benedek 2010). A jegyzetekben ugyanakkor a magyar kiadás oldalszámait használom.

³ A „pogány” definíciója általában mindkét jelentésre utal, lásd pl. a *Britannica Dictionary* meghatározását: „1. Olyan személy, aki több istent vagy istennőt, a földet vagy a természetet imádja:

maga Seewald is hamarosan felcseréli az „ellenegyház” („*Antikirche*”) kifejezéssel, amely hasonlóan kétértelmű, elvégre jelenthet általában vett egyházellenességet, de olyan egyházat is, amely egy másik egyház ellenpontjaként jelenik meg, miközben jellegét és funkcióját illetően maga is egyházként viselkedik. Az utóbbi értelmezést látszik alátámasztani, hogy Seewald szerint az Egyház (ez esetben természetesen a Katolikus Egyház) mellett nemcsak vallási értelemben vett „szabad tér vagy vákuum” létezik, hanem „valamiféle ellenegyház jött létre” (XVI. Benedek 2011: 66). A kijelentés erejét ugyanakkor ismét gyengíti a közbeiktatott „valamiféle” („*so etwas wie*”) kifejezés, mintha maga az interjúkészítő is bizonytalan volna abban, hogy jogos-e ilyenkor a szó eredeti értelmében „egyházról” beszélni. Harmadikként pedig beidéz egy olyan fogalmat is, amely semmivel sem kevésbé kétértelmű, mint a korábbiak, és ez a polgári vallás: „A római pápát már csak azért is el kell ítélni, írta egy német újság, mert helyzetével visszaélve »azon vallás ellen támadt«, amely ma »ebben az országban érvényben van«, ez pedig a »polgári vallás«” (XVI. Benedek 2011: 66–67).⁴

A „polgári vallás” („*Zivilreligion*”) fogalma annyiban problematikus, hogy – amióta Rousseau *Társadalmi szerződés* című műve meghonosította a politikai gondolkodásban (ROUSSEAU 1997: 83–89) – állandó viták tárgya, vajon valódi vallásnak tekinthető-e, vagy csupán egy politikai ideológia (általában a patriotizmus vagy a nacionalizmus) áruhája, ha úgy tetszik, „vallási köntösbe öltöztetése”. Németország esetében már csak ezért is kényelmetlen érzéseket kellene keltenie a polgári vallás emlegetésének, különösen, ha tudjuk, hogy Rousseau eredeti elképzelése nemcsak egyértelmű hittételeket fogalmazott meg (hit Istenben, az eljövendő életben, a túlvilági jutalomban és büntetésben, a társadalmi szerződésben és a törvények szentségében), de ezek tekintetében a legkevésbé sem volt toleráns: „Létezik hát egy merőben polgári hitvallás, s a főhatalom dolga, hogy leszögezze a tételeit (...) Senkit sem kötelezhet rá, hogy higgyen e tételekben, de bárkit száműzhet az államból, aki nem hisz bennük; bárkit száműzhet, nem mint istentelen, hanem mint társadalomellenes

akinek vallása a pogányság; 2. (régies + gyakran bántó) Olyan személy, aki nem vallásos, vagy akinek vallása nem a kereszténység, a judaizmus vagy az iszlám.” Online: www.britannica.com/dictionary/pagan

⁴ Az utalás a *Süddeutsche Zeitung* egy 2010-es cikkére vonatkozik, amely elismeri ugyan, hogy a német alkotmány emberképe keresztény értékeken alapul, de egyben figyelmezteti a pápát, hogy legalább ilyen fontos része a „soha többé” gondolata, amely a Szövetségi Köztársaságot „a náci diktatúra államilag szervezett antitézisévé” teszi, és amelynek „polgári vallása” kötelezővé teszi a más nézetek iránti toleranciát. KISTER 2010.

személyt, aki képtelen őszintén szeretni a törvényeket, az igazságot, és szükség esetén feláldozni életét a kötelességért. Ha valaki előbb nyilvánosan elismeri e tantételeket, majd úgy viselkedik, mint aki nem hisz bennük, azt az embert sújtsa halálbüntetés; a legnagyobb bünt követte el, hazudott a törvény színe előtt” (ROUSSEAU 1997: 88).

A *Süddeutsche Zeitung* Seewald által idézett újságírója talán nem olvasta idáig a szöveget, különben a pápára is száműzetést vagy halálbüntetést kellett volna kérnie, de a homályos fogalomhasználat mellett is feltűnő, hogy az úgymond „világi” hitrendszerek abszolút igénye állandóan – és mindkét fél retorikájában – a vallásokhoz teszi őket hasonlatossá (ROUSSEAU 1997). Mindennek ellenére – visszatérve most már a XVI. Benedeknek feltett kérdésre – végül maga a kérdező is visszatér a „világiság” („*Laizismus*”) szóhasználatához, amikor az olasz szenátus korábbi elnökét, Marcello Perát idézve a „laicizmusnak a kereszténység elleni kiterjedt harcáról” beszél (XVI. Benedek 2011: 67). Itt persze ismét szembeötlő, hogy a „laikus” nem a „vallásos” ellentéte, hanem a „keresztényé”, tehát elvileg nyitva marad a lehetőség, hogy magát a laicizmust is vallásos – bár a kereszténységhez képest más módon vallásos – jelenségként jellemezzük.

Ebben a fogalmilag rendkívül sokrétű és ellentmondásos közegben (pogányság, ellenegyház, polgári vallás, laicizmus) kellene tehát a pápának rendet vágnia, és nem csoda, hogy először maga is elfogadni látszik a nehézkes terminológiát. Egy interjú persze nem rendszeres teológiai értekezés, és nem is volna helyes akként olvasni. Valószínűleg akkor értjük meg a legjobban, ha úgy fogjuk fel, mint egy – lépésenként a megoldás felé haladó – platóni dialógust; legfeljebb az marad kérdéses, hogy vajon a beszélgetés végén nem ugyanolyan apóriákhoz jutunk-e, mint a görög filozófus egynémely művében. Egyelőre ugyanis inkább ebbe az irányba haladunk. A kérdésben felvetett paradoxonokhoz XVI. Benedek egy újabbat tesz hozzá, a „tolerancia intoleranciáját”: „Egy új intolerancia van terjedőben, ez teljesen nyilvánvaló. Megvannak a gondolkodás bevett mércéi, amelyeket mindenki alkalmazni kell. Ezeket az úgynevezett negatív toleranciában (*»in der sogenannten negativen Toleranz«*) hirdetik meg. Például amikor azt mondják, hogy a negatív tolerancia okán nem lehet kihelyezni a keresztet a falra a középületekben. Alapjában véve a tolerancia felszámolását (*»Aufhebung der Toleranz«*) éljük meg, hiszen arról van szó, hogy a vallás, a keresztény hit többé nem nyerhet látható kifejeződést” (XVI. Benedek 2011: 67).

A „negatív tolerancia” persze önmagában is nehéz kifejezés, de olyasmit sugall – habár a pápa erre itt nem tér ki –, hogy a tolerancia adott esetben épp

a tolerancia nevében korlátozható, ahogyan például Herbert Marcuse „represszív toleranciája” is azt fejezte ki az 1960-as években, hogy „meg kell fordítani” a tolerancia irányát, megvonva azt a hatalmon lévőkötől, illetve a „jobboldaltól”, lévén az maga is intoleráns a társadalom elnyomott osztályai és az őket képviselő „baloldal” iránt (MARCUSE 1965). Mai olvasatban, amikor a jobboldal már nyilván nehezen azonosítható a hatalmon lévőkkel általában, a keresztiek nyilvános elhelyezésének tilalma inkább arra vonatkozik, hogy a hasonló jelképek sértik a nem keresztények érzékenységét, vagyis egyfajta rendkívül áttételesen értett vallási türelmetlenséget vagy kirekesztést fejeznek ki.

Az, hogy az ilyen „negatív tolerancia” valójában csak játék a szavakkal, amennyiben az intolerancia egy formáját nevezi toleranciának, nehezen vitatható, de a jelen gondolatmenet szempontjából fontosabb azt szemügyre venni, hogy vajon tényleg a vallással *szembeni* intoleranciáról van-e szó, vagy inkább *vallási* intoleranciáról, amely egyik vallásnak a másikkal szembeni türelmetlenségét jelenti. Az, hogy a „vallás” szó mellett rögtön a „keresztény hit” jelenik meg, legalábbis felveti a lehetőséget, hogy – ha nem is feltétlenül szinonim a kettő – azért elsősorban mégis a kereszténységről és a hozzá hasonló vallásokról beszélünk mint az intolerancia tárgyairól, miközben továbbra sem kizárt, hogy az őket kizáró hitrendszer maga is vallási jellegű. Ezt látszik megerősíteni a szöveg folytatása is, amely különböző jelzőkkel ellátva ugyan, de mégis vallásról beszél: „Amikor például a hátrányos megkülönböztetés eltörlésének címszava alatt arra akarják kényszeríteni a katolikus egyházat, hogy változtassa meg a homoszexualitás vagy a nők pappá szentelése kapcsán vallott nézeteit, akkor ez azt jelenti, hogy az egyház nem élheti meg többé identitását, s helyett egy elvont negatív vallás (*»abstrakte Negativreligion«*) válik zsarnoki mércévé, amelyet mindenkinek követnie kell. Látszólag ez a szabadság – már csak azért is, mert ez az eddigittől való megszabadulás” (XVI. Benedek 2011: 67).

Az „elvont” vagy „absztrakt” szó ugyanúgy többféleképpen érthető, mint a „negatív”. Habár pontos magyarázatot nem kapunk, az elvontság leginkább arra látszik utalni, hogy – szemben a kereszténység konkrét, a teremtett világ és az ember adottságaiból kiinduló természetjogi felfogásával – valamilyen merőben elméleti, filozófiai vagy inkább ideológiai nézet az, amely igyekszik saját konstrukciói nevében felülírni a korábbiakat. Nem nehéz kihallani a megfogalmazásból a haladás kultuszának kritikáját sem, amely a szabadság egy hasonlóan absztrakt, a természeti és történeti realitásoktól független fogalmát tekinti dogmatikus igazodási pontnak, azonosítva a szabadságot a múlttól való megszabadulással (*„die Befreiung vom Bisherigen”*). Az, hogy egy absztrakt

vallás ettől még vallás marad-e, továbbra is kérdéses persze, és hasonlóan kérdéses a „negatív vallás” vallási jellege is. A Negativreligion „negatív” előtagja végül is jelenthet akár „tagadót” (ha a negáció eredeti jelentését vesszük alapul), akár valaminek a „fordítottját” (például egy fénykép negatívja esetében), vagy egyszerűen csak „rosszat” (ahogyan a pozitív szó is sokszor pusztán a jó szinonimája a mindennapi nyelvhasználatban). A negatív vallás tehát lehet a vallás tagadása, a vallás valamilyen fordított lenyomata vagy tükörképe, de lehet csupán egy rossz, téves vagy hamis vallás. Hogy mégiscsak az utóbbiról van szó, azt a pápa válaszában további részei sejtetik: „Valójában azonban ez a fejlődés mindinkább egy új vallás intoleráns igényéhez (*»zu einem intoleranten Anspruch einer neuen Religion«*) vezet, amely vallás úgy tesz, mintha általánosan érvényes lenne, mert észszerű, igen, mivel ő maga az észszerűség, amely mindent tud, és ezért azt a teret is kiszabja, amelynek aztán mindenki számára mércéül kell szolgálnia” (XVI. Benedek 2011: 67).

Az elvont és negatív vallásról tehát – amelyet korábban Seewald hol új pogányságnak, hol ellenegyháznak, hol polgári vallásnak, hol nem is vallásnak, hanem laicizmusnak nevezett – mégiscsak kiderül, hogy vallás, jóllehet „új” vallás. A kifejezés itt minden körülírás nélkül szerepel, és csak találgatni lehet, hogy a következő említésben miért kerül idézőjelbe (vajon Benedek érezte úgy, hogy finomítania kell a megfogalmazáson, vagy ez már a szerkesztők leleménye volt), de ennél lényegesebb kérdés, hogy mi is tartozik az akár konkrét, akár átvitt értelemben vett új vallás kategóriájába. Amit a pápa ezen a ponton – visszatérve az intoleráns tolerancia korábbi témájára – konkrétan említ, az a „nyugati ész” vallása: „Valós fenyegetés, hogy a tolerancia nevében felszámolják a toleranciát, ez előtt állunk. A veszély, hogy az ész – az úgynevezett nyugati ész – azt állítja, hogy már tényleg megismerte a helyeset, s ezáltal igényt formál a totalitásra, ami azonban szabadságellenes. Azt hiszem, ezt a veszélyt nyomatékosan a névén kell neveznünk. Senkit sem kényszerítünk arra, hogy keresztény legyen. De ugyanígy senkit sem lehet arra kényszeríteni, hogy az „új vallást” úgy élje meg, mint ami egyedül meghatározó és az egész emberiséget kötelezi” (XVI. Benedek 2011: 67–68).

Az „ész” és főleg a „nyugati ész” főbűnösként való kiemelése első látásra meglepő, de közelebről olvasva egyrészt visszautalásnak tűnik az „elvont” filozófiák totalitásigényére, másrészt felveti azt a lehetőséget, hogy ennél konkrétabb módon a nyugati tudományos racionalitás – helyesebben az ezt abszolutizáló humanista szcientizmus – kritikájaként olvassuk. A pápa maga is megerősíti, hogy nem általában a „tisztá ész” kanti fogalmát utasítja el, csupán

azt a gondolkodásmódot, amely az észszerűséget „a természettudományosan megismerhetőre” („*was man naturwissenschaftlich erkennen kann*”) korlátozza, kizárva mindent, ami azon túlmutat („*was darüber hinausführt*”). A szcientizmus effajta kritikája egyáltalán nem újszerű, és valójában teljesen magától értetődő: elvégre ha a tudomány nevében valaki a tudomány által megismerhető világon kívüli dolgok létezését tagadja, akkor már ezzel az egyetlen aktussal túllépett saját világa határain, és egy másik – számára transzcendens – világról tett kijelentést. Wittgenstein híres megfogalmazását idézve: „Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz” (WITTGENSTEIN 1989).

A szcientizmus története és új vallásként való leleplezése nem tartozik szorosán a jelen írás témájához, noha önmagában is komoly irodalma van.⁵ Viszont érdekes fejlemény, hogy habár korábban a pápa a nemi szerepek átértékelésével, a homoszexualitással és a női papsággal kapcsolatos nézetek kapcsán emlegetett vallási intoleranciát, most maga a beszélgetőtárs, Peter Seewald is az „új ateizmus” – egyes nyugati tudósok vagy inkább tudománynépszerűsítők által hirdetett – új vallása felé tereli a dialógust, és itt a vallás már újfent konkrét, nem idézőjeles formában szerepel: „Azt az agresszivitást, amellyel ez az új vallás fellép, a *Der Spiegel* úgy írta le, mint ’az ateisták keresztes hadjáratát’. Ez a keresztes hadjárat a kereszténységet ’isteni téveszmeként’ gúnyolja ki, és átoknak tekinti a vallást, hiszen minden háború annak számlájára írható” (XVI Benedek 2011: 68).

Az *Isteni téveszme* Richard Dawkins rendkívül népszerű, de – még az egyébként szintén ateista John Gray szerint is – végtelenül idejétmúlt, voltaképpen 19. századi szemléletű könyvének címe (DAWKINS 2007), amellyel a fő gond éppen az, hogy teológiai tudatlanságának és filozófiai sekélyességének köszönhetően észre sem veszi, mennyire átfogó világnézetet hirdet, hasonlóan az általa kritizált „valláshoz”, amelynek fő képviselője természetesen továbbra is a kereszténység, ha ugyan nem annak egy jellegzetesen amerikai formája. Dawkins és az új ateizmus vallásként való leleplezése ugyanakkor még kétségesebbé teszi a világi és a vallási szféra megkülönböztetését. Ha már az ateizmus is jellemezhető vallásként (noha olyasmi, mint „az” ateizmus természetesen nem létezik, csupán különböző ateizmusok vannak), akkor valószínűleg minden világnézet

⁵ Lásd pl. SMITH 1994; SCHREMPF 2012; WILLIAMS 2015; GRAY 2018.

nevezhető tetszés szerint vallásinak, világinak, világi módon vallásosnak vagy vallásos módon világinak, akár szó szerinti, akár metaforikus értelemben.

A „pogány”, „egyházellenes”, „polgári”, „világi”, „elvont”, „negatív” és „új” jelzők mind azt fejezik ki, hogy van valami, ami különbözik a „hagyományos” értelemben vett vallásoktól (elsősorban a kereszténységtől, mert mintha mégis ez maradna a vallástörténet, sőt az egész emberi történelem vonatkoztatási pontja), miközben képtelenek vagyunk megmondani, miért ne lenne egy ilyen ideológia maga is vallásos. A hasonló kifejezések száma történetileg még ennél is nagyobb: ahogy arról magam is írtam korábban (NYIRKOS 2021), a francia filozófus, Condorcet már 1791-ben „politikai vallásként” („*religion politique*”) leplezte le a francia forradalom által megalkotott alkotmány kultuszát; a német nyelvben 1910 körül jelent meg a „pótvallás” („*Ersatzreligion*”) szó; Olaszországban Luigi Sturzo nevezte az állam kultuszát „laikus vallásnak” („*religione laica*”) 1918-ban; 1935-ben pedig az angol nyelvben is megjelent a „világi vallás” („*secular religion*”) kifejezés Guy Stanton Fordnak a modern diktatúrákról kiadott tanulmánygyűjteményében. És ha már a terminológiai kontextusnál tartunk, ne feledkezzünk meg a hivatalos egyházi megnyilatkozásokról sem: 1938-ban például XI. Pius *Non abbiamo bisogno* kezdetű enciklikája beszélt az olasz fasizmusról úgy, mint pogány kultuszról, állami bálványimádásról („*statolatρία*”), sőt vallásosságról („*religiosità*”), amely persze nem rendelkezik a katolikus vallásra jellemző természetfeletti jelleggel (XI. Piusz 1931: 44). Mivel természetesen az enciklika célja sem az volt, hogy a fasiszta rendszert vallástudományi szempontból kategorizálja, csupán annyi, hogy szembeállítsa a katolicizmussal, itt sem kapunk világos választ arra a kérdésre, hogy végső soron „világi” vagy „vallási” jelenséggel állunk-e szemben.

Már ha egyáltalán van értelme ennek a megkülönböztetésnek. Ebben mintha XVI. Benedek sem lenne biztos, mert a Peter Seewalddal folytatott dialógus vége felé mégiscsak „két szellemi világ összecsapásáról” („*das Aufeinanderstoßen zweier geistiger Welten*”) beszél (XVI. Benedek 2011: 72). Érdekes módon tehát a hit és a szekularizmus egyaránt „szellemi” világnak bizonyul, ami ismét csak felveti a gyanút, hogy a maga módján az utóbbi is vallásszerű jelenség, ráadásul nem is egyfajta „új vallás”, hanem olyasmi, ami a történelem során mindvégig jelen volt. A pápa ugyanis konklúzióként nem kevesebbet állít, mint hogy az egész világtörténelem „a szeretet két formája közötti harc”: az önszeretetét, amely akár „a világ elpusztításáig” vezethet, és a mások iránti szeretetét, amely „az önmagunkról való lemondásig” terjed. A két szellemi világ és a kétfajta szeretet küzdelme nem véletlenül ébreszt ágostoni allúziókat: maga a pápa is

Szent Ágostont idézve helyezi ebbe az üdvtörténeti – eszkatologikus, sőt már-már apokaliptikus – kontextusba az eddig elmondottakat. „Ez a harc, amelyet mindig is láthattunk, most is zajlik” (XVI. Benedek 2011: 74). Ami végül is azt az értelmezést erősíti meg, hogy a pogányság, ellenegyház, laicizmus, új vallás, absztrakt és negatív vallás terminológiája voltaképpen félrevezető. Sokkal hasznosabb volna, ha a „világi” és a „vallási” modern megkülönböztetése helyett (amelyet Szent Ágoston még nyilván nem ismerhetett, nem is beszélve a kettő olyan zavaros vegyítéseiről, mint a „világi vallás”) egyszerűen kimondanánk, hogy egyaránt abszolút igényű világnézetek ütközéséről van szó. A kereszténység ugyanúgy nem „vallás”, ahogy a szekularizmus sem vallástalanság. Egy átfogóbb metafizikai perspektívából tekintve – és erre valóban Ágoston a legjobb példa – valami sokkal drámaibbról van szó: a jó és a rossz kibékíthetetlen konfliktusáról, amelyben a kereszténység nem egy nehezen definiálható kategória a esete, hanem mindannak képviselője, ami az embert emberré, és nem pusztán saját vágyainak kiszolgáltatottjává teszi, ennek minden tragikus következményével együtt.

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2010): *Licht der Welt – Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Freiburg: Herder.
- XVI. Benedek (2011): *A világ világossága. Peter Seewald beszélgetései a pápával*. Budapest: Duna International – Új Ember.
- DAWKINS, Richard (2007): *Isteni téveszme*. Ford. Kepes János. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- GRAY, John (2018): *Seven Types of Atheism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- KISTER, Kurt (2010): Wir wollen nicht mehr Papst sein. *Süddeutsche Zeitung*, 2010. május 17. Online: www.sueddeutsche.de/politik/benedikt-xvi-in-der-kritik-wir-wollen-nicht-mehr-papst-sein-1.480752
- MARCUSE, Herbert (1965): Repressive Tolerance. In WOLFF, Robert Paul – MOORE Jr., Barrington – MARCUSE, Herbert: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon, 81–118.
- MEIER, Bertram (2022): Unser Sonntag: Pontius Pilatus – der Funktionär. *Vatican News*, 2022. március 12. Online: www.vaticannews.va/de/kirche/news/2022-03/unser-sonntag-radio-vatikan-fastensonntag-2-2022-bertram-meier.html

- NYIRKOS Tamás (2021): The Proliferation of Secular Religions: Theoretical and Practical Aspects. *Pro Publico Bono*, 9(2), 68–84.
- XI. Piusz (1931): *Non abbiamo bisogno*. Online: www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno.html
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997): *A társadalmi szerződés, avagy a politikai jog elvei*. Ford. Kis János. Budapest: PannonKlett, 83–89.
- SCHREMPP, Gregory (2012): *The Ancient Mythology of Modern Science*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- SMITH, John E. (1994): *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. New York: Macmillan.
- WILLIAMS, Richard N. – ROBERTSON, Daniel N. szerk. (2015): *Scientism: The New Orthodoxy*. London: Bloomsbury.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest: Akadémiai Kiadó.

II. Egyház és társadalom

Vákát

XVI. Benedek és az egyház társadalmi tanításának történelmi hagyományai

Az egyház társadalmi tanítása, noha magára a Megváltóra és az általa több mint kétezer évvel ezelőtt kifejtett alapvető együttélési normákra és a még korábbi zsidó hagyományból átörökölt parancsolatokra nyúlik vissza, viszonylag új keletű a történelmünkben. A modern kort megelőzően nem volt szükség a társadalmi tanítás társadalometikai elveinek és a belőlük adódó társadalomszervezési követelményeknek a rendszerszintű kifejtésére, mivel az egyház mint a megkereszteltek természetes közössége, részese volt a társadalom életének, anélkül, hogy tevékenysége elkülönült volna a gazdaság, a kultúra, a politika, a családi mindennapok világától. A modern kori változások nyomán azonban a francia forradalom, majd az ipari forradalom korától kezdődően az életünk megannyi dimenziója teljesen önállósulni látszik, és a szekularizáció megállíthatatlan előretörésével létünk egyes szegmensei látszólag erkölcsi normáktól és a vallási céloktól függetlenül működnek. Ebben az előbb bizonytalanságot, majd a 20. századra kérlelhetetlen relativizmust szülő helyzetben adott választ a katolikus egyház a Szentlélek által vezérelve, miszerint az ember nem csak anyagi és e világi lény, hanem szellemmel és lélekkel rendelkező, a természetfeletti valóságra nyitott személy, Isten teremtménye és képmása, akire teremtettsége okán örök érvényű együttélési törvényszerűségek vonatkoznak.

Az egyház társadalmi tanítása – amellet, hogy örök érvényű igazságokat fogalmaz meg – természetes módon hordozza saját korának tudományos ismereteit, szemléletét, és így fejlődésében felhasználja a modern társadalomtudományok ismereteit is. Kezdetben ez különösen a szociológia és a közgazdaságtan, valamint a filozófia területét érintette, majd a 20. századi fejlődés során kapcsolódtak be ebbe a modern politikatudománnyal egyre szélesebb ismeretegyüttesek. Vagyis a keresztény társadalmi tanítás nem megmerevedett tanrendszer, hanem együtt halad az élettel. Középpontban mindig az emberi személy áll

¹ Dékánhelyettes, Nemzeti Közszerológati Egyetem, Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar; tanszékvezető egyetemi docens, Nemzeti Közszerológati Egyetem, Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar, Nemzetközi Kapcsolatok és Diplomácia Tanszék.

életével és a maga személyi méltóságával, teljes erkölcsi és szellemi értékeivel, transzcendens rendeltetésével, akit sohasem szabad gazdasági, politikai, társadalmi szempontokért feláldozni. A társadalom az emberért van; az ember pedig erkölcsi és közösségi lény, a társadalmi élet felépítése tehát nem nélkülözheti a kötelező erkölcsi alapokat. Alapvetően a szeretetből születik meg és fejlődik ki, olyan értékek mentén, mint az igazság, a szabadság és az igazságosság. Ezek az erények komplex egységben adják a társadalmi tanítás mindenkori tartalmát, míg a tanítás folyamatosságát néhány antropológiai-társadalomelméleti elv biztosítja. Ezek a társadalmi tanítás fundamentumai minden korban: a személy méltósága és szabadsága, vagyis a személyiség elve. A közjó és az igazságosság elve, amely magában foglalja a politikai közösség feladatainak, valamint a javak egyetemes rendeltetésének elvét is. A szubszidiaritás elve és a hozzá szorosan kötődő participáció. A szolidaritás elve, amely egyszerre jelenti a szolidaritást mint társadalmi alapelveket, és egyszerre erkölcsi erény (HORVÁTH 2004). Noha a tudós Joseph Ratzinger komoly vallástudományi oeuvre-t halmozott fel, mint XVI. Benedek pápa sem vált szociáletikai tanítóvá. E téren gondolatai és munkássága alapvetően a nagy elődök munkáinak folytatását és a folytonosság biztosítását jelentették. Megnyilatkozásai mindvégig a történelmi adottságok között fejlődő társadalmi tanítás eredeti gyökereiből táplálkoztak.

A társadalmi tanítás modern kori fejlődésének hivatalos nyitánya XIII. Leó pápa *Rerum novarum* kezdetű, 1891. május 15-i körlevele volt. Az egyházi körökben ez időben kikristályosodó új nézetek jelentős része képes volt meghaladni a romantikus klerikalizmus és antikapitalizmus korlátait, és különösen a baloldali eszmék térnyerése következtében a fennálló új piacgazdasági rendet fogadta el kiindulási alapként, így a fennálló rendszeren belül igyekezett reformjavaslatokkal előállni. Emellett ugyanilyen fontos alapállássá lett a szekularizált társadalmak individualista, hitét veszített embere felé annak tanúságtétele, hogy a hit és az ész nincs ellentétben egymással, nem is független egymástól, hanem kiegészítik egymást. E gondolatok a leói tanításba a Fribourgi Unió elnevezésű, szociális és közgazdasági témaköröket tárgyaló összejövétel katolikus értelmiségijein keresztül kerülhettek be. A Fribourgi Uniót 1884 októberében a város püspöke, Gaspard Mermillod (1824–1892) vezetése mellett François-René de la Tour du Pin márkis, francia katonatiszt és politikus (1834–1923), Karl Heinrich zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg herceg, a németországi katolikus nagygyűlések egyik fő szervezője (1834–1921), Franz Kuefstein gróf, osztrák szociálpolitikus (1841–1918) és Albert de Mun francia katolikus szociális szervező és politikus (1841–1914) hívta életre az eszmecsere érdekében (PAULHUS 1980: 63;

BOTOS 2006). A közös munka a kör tagjai között azonban nem volt új keletű: XIII. Leó pápa meghívására 1881-ben megalakult Rómában Franz Kuefstein gróf javaslatára és Gaspard Mermillod részvételével a Circolo dei Studi socialie ed economiche. A kör tagjai két éven át vizsgálták a munka természetét, a tulajdon és a társadalom viszonyát a tamási filozófia szellemiségében. Ezzel párhuzamosan Németországban Von Löwenstein herceg elindította a szociális kérdés iránt fogékony német ajkú gondolkodók összejövetelét a Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker egyesülés keretében. Az egyik Klein-Heubachban tartott ülésen részletesen elemezték az államnak a gazdasági és munkaviszonyokkal kapcsolatos feladatait, és rámutattak az állam felelősségére e kérdések terén (BOTOS 2010: 92). Vélhetően e kör találkozóin vetette fel Karl von Vogelsang osztrák politikus (1818–1890) egy összeurópai összejövétel és tanácskozás gondolatát, és ezt követően indult meg a fribourgi találkozók rendszeresítése (PAULHUS 1980: 66–67). Magyar részről a későbbiekben Esterházy Miklós Móric gróf (1855–1925), a főrendiház tagja (1887–1918), az 1894. évi budapesti katolikus nagygyűlés elnöke, majd 1895-től a Néppárt társelnöke vett részt a kör munkájában (GERGELY 2007: 9–11). A Fribourgi Unió vitáin bemutatták az egyes résztvevők hazájuk társadalmi és szociális helyzetét, másfelől a munkacsoportok elemezték a szabadelvű kapitalizmus, a munkabérek, a magántulajdon és különösen a rendi társadalom kérdéskörét (BENE 2013: 76). Az Unió legfontosabb következtetése volt, hogy a szegények, elesett társadalmi csoportok alkalmasszerű segélyezése nem oldhatja meg a probléma mélyén húzódó társadalmi gondokat. Éppen ezért a gazdaság terén sem elégséges immár a keresztény értékek egyéni felkarolása vagy akár filantróp vállalkozások alapítása. A társadalmi igazságosság gondolatát középpontba állítva átfogó megoldással kell a problémához közeledni (BOTOS 2023: 59–88).

Mindezek a gondolatok megkerülhetetlenül hatottak és részben beépültek a korszak pápai enciklikáinak mondanójába is. XIII. Leó 1879-ben kiadott *Aeterni Patris* kezdetű enciklikája már az új társadalmi alapállásnak az előszelét jelentette. „Aki korunk sanyarú állapotait figyelmére méltatja s a közügyek menetét, valamint a magányosok életviszonyait vizsgálja, bizonyára azon meggyőződésre jut, hogy e bajoknak, melyekkel már küszködünk vagy melyektől még csak félünk, áradó forrását azon Isten és világról való téves nézetek képezik, melyek a bölcséleti iskolákból átszivárogtak a társadalom minden rétegébe s majdnem általánosan elfogadtattak...” (AP 2). Ilyen körülmények közepette a körlevél a keresztény világszemlélet Aquinói Szent Tamás és egyben Szent Ágoston szellemében történő megújulását és továbbfejlesztését, „a felvilágosodás

következtében sarkpontjaiból kifordult világ társadalmi és gazdasági viszonyainak jobbítását” állította feladatként a katolikus világ elé (KÉK 2013: 41). A neotomizmus alapja tehát a pusztá hit és a magára hagyott értelem helyett a kettő egymásrautaltsága és egyetértése: a fides és a ratio, az elkötelező hit és a belátó értelem egyaránt a keresztény üzenet lényegét képezik egy hierarchikus társadalmi rendben (HORVÁTH 1998).

Az egyházfő későbbi, *Rerum novarum* kezdetű enciklikájában – folytatva korábbi megnyilatkozásainak szellemiségét – egyben már nemcsak irányt mutatott a korábbi szent életű elődök segítségével, hanem egyértelmű tanítást is adott a kor kérdéseivel kapcsolatban: a kapitalista társadalmi és gazdasági berendezkedést karitatív-szociális intézkedésekkel, a szolidaritás jegyében igyekezett megreformálni. Ezzel megjelenhetett a századfordulóra az egyház új, modern köntösbe öltöztetett társadalmi tanítása, a politikai katolicizmus által is előtérbe állított szolidarizmus eszméje (DONOVAN 2009). Támaszkodva a „szociális katolicizmus” vívmányaira és arra a mozgalomra, amelyet egyesek már ekkor keresztény-demokrata szóösszetétellel is illettek (JANCSÓ 2022), valamint a Fribourgi Unió körében kidolgozott elméletekre, a Szentatya „nem pusztán a konkrét problémák megoldását tűzte ki célul – olyan mindenkire szóló társadalomerkölcsi tanítást akart adni, amely keresztény, valamint egyetemes értékek mentén biztos támaszt jelenthet a munkáskérdés megoldását keresők számára” (KÉK 2013: 39). A *Rerum novarum*ban jelent meg első ízben konkrétan az a szemléletmód, amely – az egyház eszméi szerint – a modern polgári, kapitalista társadalmak humanizálására irányult: a valóságban a társadalom az ipari átalakulás következtében megosztottá vált, ami súlyos problémák forrása; tehát a kettészakítottság és a szembenállás gyökereit kell megszüntetni, magát a munkáskérdést kell kiiktatni, hogy az éledező destruktív eszmék (köztük különösen az ateista és egyházellenes marxizmus) vitorlájából sikerüljön kifogni a szelet. Ehhez szükséges a szolidaritás, a szubszidiaritás és a konkordancia. A szubszidiaritás kifejezés a *Rerum novarum* enciklikában betű szerint nem, de értelmében megfogalmazásra került. Maga a kifejezés az eddigi kutatások szerint első ízben Heinrich Pesch jezsuita közgazdász munkásságában jelent meg (ZACHAR 2021). Pesch fejti ki először explicit módon a szolidarizmus elméletének kidolgozása kapcsán, hogy mindaz, amit az egyének, családok és kisközösségek el tudnak végezni, nem lehet az állam hatásköre (MAZUREK 1980).

Ettől kezdve az egyház egyértelműen a polgári közösségek autonóm cselekvése mellett állt ki és szorgalmazta olyan kis közösségek megszületését, amelyek összefogva a megoldás felé vezethettek. Az állam kötelessége a keretek

biztosítása, a jó kormányzás, az elesettek érdekeinek védelme. A neotomista filozófiából és a katolikus perszonalizmusból táplálkozó szemléletmód a személy feltétlen, abszolút értékét képviselte. Felfogása szerint viszont ez csak a másokkal való közvetlen kapcsolatban tud kiteljesedni, és így tudja a rá bízott talentumokat megfelelően kifejteni. Így minden társadalomban a közös cselekvés adja a kohéziós erőt, ez pedig az erkölcsi alapokon nyugvó közjó szolgálata, előbb a mikroközösségekben (családok), majd a hivatások szerint egymásra utalt embercsoportokban (rendek), végül a társadalom egészében (állam). Éppen ezért a *Rerum novarum* összefoglalta a keresztény szociális tanítás és társadalomfelfogás lényegét, ami segíthet, hogy megvalósuljon a „szervezett társadalom” a közjó érdekében. Ehhez új munkamegosztást hirdetett: az egyház adta a társadalomszervező elveket, az állam kötelessége volt ezeket politikájában megvalósítani, míg a nép, mindenekelőtt a munkásság kötelessége, hogy ezeket elfogadja (GERGELY 1998).

XIII. Leó pápa munkájának újdonsága mindenképpen abban mutatható ki, hogy valós kompromisszumot igyekezett felmutatni a korszak szemben álló eszméi és társadalmi rétegei között. Elvetette a liberalizmus és a szocializmus megoldási javaslatait, és nemcsak a gazdasági élet szemben álló feleit szólította önmérsékletre, de egyben a munkavállalók körében az intézményesített önszegélyezést sürgette, míg az államot figyelmeztette társadalmi, szociális jóléti kötelezettségeire (MAYER-TASCH 1971: 61). Ahogy XI. Piusz pápa későbbi megemlékezésében is nyilvánvalóvá tette: „a *Rerum novarum* nyomán kibontakozó mozgalom döntően hozzájárult a társadalmi felelősség iránt érzéketlen liberalizmus bukásához, egyes állami munkásjóléti intézkedésekhez, illetve a katolikus jótékonyági-önsegélyező egyesületi valamint szakszervezeti mozgalom kibontakozásához” (STRAUSZ 2011).

Azonban e folyamat nem állt meg a 20. század beköszöntével sem, sőt időről időre a pápai tanítások elővették e társadalmi kérdéseket, hiszen végleges megoldásuk nem valósult meg. Így első körben XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikája vitte tovább a fonalat, utat mutatva egy emberközpontú társadalmi-gazdasági rend irányába a szélsőségek korában. A két világháború között végbemenő drasztikus folyamatok, különösen az 1929-es gazdasági válság és világméretű következményei, továbbá az erősödő szélsőséges eszmék egyre komolyabb térnyerése az európai politikában, arra késztették a politikai katolicizmus vezető gondolkodóit és mindenekelőtt XI. Piusz pápát, hogy ismételten foglalkozzanak a társadalmat érintő legfontosabb feszültségekkel és kérdésekkel. Erre kedvező alkalom adódott 1931-ben, a *Rerum novarum* megjelenésének

40. évfordulóján: új enciklikájában a Szentatya a teljes társadalmi rend XIII. Leó által lefektetett megújítását foglalta össze és bővítette. A megoldást a társadalmi igazságosság megteremtésében látta, ami egyfelől a különböző osztályok, illetve rétegek kiegyezése révén érhető el, másfelől ehhez kapcsolódó társadalmi szervezetek létrehozásával és párbeszédével, végül pedig a gazdasági-társadalmi-politikai rendszer megújításában a szolidaritás és a szubszidiaritás segítségével. A *Quadragesimo anno* a katolikus egyház társadalmi tanításának szempontjából mérföldkőnek bizonyult. A tanítás „a katolikus egyház első komoly válasza volt a gazdasági liberalizmusra és a következtében kialakult társadalmi-gazdasági problémákra. Enciklikájában XI. Pius egyaránt felhívja a figyelmet az individualizmus és a kollektívizmus veszélyeinek elkerülésére, kiemelve a közösségi cselekvés, valamint az egység, az egyetértés és a kölcsönös bizalom fontosságát” (KÉK 2013: 44). E gondolatok mögött a Fribourgi Unió továbbélő gondolatosságát, a kialakult szolidaritást, Heinrich Pesch modern jezsuita közgazdasági iskoláját láthatjuk. Heinrich Peschnek tanítványa és egy időben munkatársa volt a jezsuita közgazdasági iskola második generációjának meghatározó alakja, Gustav Gundlach SJ (1892–1963), valamint Franz H. Mueller (1900–1994) katolikus etikaprofesszor, és tanítása komoly hatást gyakorolt Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991) munkásságára is. Pesch szolidaritás tanítványai révén alapvetően hatott XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikájára: Nell-Breuning tagja lett az ún. Königswinteri Körnek, amely Johannes Joseph van der Velden aacheni püspök kezdeményezésére gyűjtötte egybe a társadalmi reform megvalósításán fáradozó keresztény-konzervatív gondolkodókat, és az itt tapasztaltak segítettek, hogy a Societas Jesu akkori generálisa, Wladimir Ledóchowski (1866–1942) felkérésére bekapcsolódjon az új pápai társadalmi tanítás megfogalmazásába (RAUSCHIER 1994). Ugyancsak e kör révén és az enciklika hatására indult meg a *hivatásrendiség* részletesebb kidolgozása, valamint a hivatásrendi gondolat gyakorlatba történő átültetésének több kísérlete (ZACHAR 2016).

A *Quadragesimo anno* révén négy olyan alapelv kristályosodott ki, amelyek az állam, a társadalom, a gazdaság és a politika szempontjából döntő tényezőknek mutatkoznak mind a mai napig. Az első a személyiség elve, vagyis hogy az individualista és a totalitárius tanítással szemben az ember teremtettségéből fakadó személyi méltósága a döntő tényező. A második a társadalmi tanításból a közpolitika területére is átültetett szolidaritás elve, vagyis hogy az egyének csak másokkal együtt vannak jelen a társadalmi-gazdasági folyamatokban, és ezáltal a felelősségen is osztoznak. A harmadik ilyen alapelv a szubszidiaritás, vagyis

az egyének és kis csoportok önrendelkezése olyan ügyekben, amelyeket hatékonyabban tudnak ellátni, mint a közösség egésze. A szubszidiaritás gondolatának az egész egyházra való nyomatékos és egyértelmű kiterjesztésére végül XII. Piusz pontifikátusa alatt került sor. 1946 februárjában a Szentatya az új biborosok beiktatása alkalmával karolta fel az elődei és különösen a *Quadragesimo anno* enciklika által is hangsúlyozott és immár szó szerint is (QA III/6. 79) kifejtett szubszidiaritás gondolatát. Végül ehhez kapcsolódóan jelent meg negyedikként a történetileg legrégebben kitapintható alapelv, a *bonum commune*, a közjó elve, vagyis az állam partnersége a társadalmi csoportok fejlődésében, és hogy ennek segítségével a partikuláris érdekek háttérbe szoríthatók a közösség egészének érdekével szemben.

Ezzel az egyház társadalmi tanítása rendkívüli hozzájárulást jelentett a megszelídített, modern társadalmi szerepet felvállaló, szociális piacgazdaság és egyben államszervezet kialakításához. A magát kifejezetten a két világháború közötti diktatórikus-totalitárius elméletekkel szemben meghatározó, sok elemében liberális indíttatású pluralizmus létrejötté mellett a kezdetektől megfigyelhető volt az érdekek szervezett megjelenítésének, a társadalmi-szociális feszültségek enyhítésének, a gazdaság állami keretek általi szabályozásának a törekvése is. A nyugat-európai társadalmak változásainak eredményeképpen egyre inkább azok az új jelenségek kerültek a tudományos vizsgálódás középpontjába, amelyek valamilyen formában kötődtek a gazdasági-társadalmi interakció növekvő szervezettségéhez, az állami beavatkozás kérdéséhez, illetve az érdekközvetítés és érdekkiegyenlítés új módszereihez. A liberális eszmerendszer számos vezető gondolkodója eltávolodott a libertárius szabadelvűség vadhajtásait jelentő jelenségektől, és közeledett mind a szocialista eszmék társadalmi érzékenységéhez, mind a konzervatív körök közösségpártiságához. A baloldali táborban – a szovjet fejlődés egyre nyilvánvalóbb embertelensége által megerősítve – előtérbe került egy, a piacgazdaságot, a magántulajdont és az emberi méltóságot is elfogadó balközép szociáldemokrácia, míg a konzervatív oldal is alaptézisként fogadta el a liberális szabadságjogok kánonját. Sőt a korábbi korszak pápai enciklikái az egyház modern társadalmi tanításának kidolgozásával az emberi szabadság új katolikus felfogását alapozták meg. Ezzel lehetővé tették az emberi szabadság önrendelkezésként való meghatározását és ennek alapvető következménye lett a demokratikus politikai rendszer szükségességének levezetése.

A liberális gondolat megújításában érdekeltek elsősorban a német nyelvterület liberális gondolkodói köréből kerültek ki, különösen a freiburgi iskola, valamint az emigrációba kényszerült Alexander Rüstow és mindenekelőtt Wilhelm Röpke

sorolhatók azok közé, akik a történelmi tapasztalatok alapján egy új, liberális, ám szociálisan elkötelezett és a társadalmi érdekkiegyenlítést zászlajára tűző gazdasági, társadalmi, állami szféra kialakítását óhajtották. A Walter Eucken (1891–1950) által a nemzetiszocialista diktatúra éveiben elindított értelmiségi diskurzus résztvevői felismerték, hogy az emberi hatalomvágy és a monopóliumok uralma okozta többek között a manchesteri kapitalizmus első jelentős válságát (OSWALT 1999: 82). A német történelmi iskolával szembeni kritika alapján dolgozták ki a működőképes és egyben emberhez méltó gazdasági rend elméletét (WILLGERODT 2006). Ennek a rendnek feltétele a pontosan körülírt állami szabályozás és az állampolgárok fokozott személyes elkötelezettsége. A korabeli közgazdasági felismerések és a két világháború tapasztalata alapján elvetették az átfogó állami beavatkozást, amely korlátozta az egyén döntési és cselekvési szabadságát. Ugyanakkor kritikával viszonyultak a piac korlátlan érvényesüléséhez is. A keresztény szociális tanítást szem előtt tartva szükségesnek ítélték a hatékony törvényi keretfeltételek meglétét, és lehetségesnek tartották az állam korlátozott megjelenését annak beavatkozásával a piacon – különösen a szociális kiegyenlítés érdekében. Ez az ún. „ordoliberalis koncepció” összekapcsolta a személyes szabadságot a gazdasági hatékonysággal és a társadalmi kötelezettségvállalással. Az ordoliberalisok egyaránt elvetették tehát a gazdaságban működő erők teljesen szabad játékának, valamint a semmivel sem törődő államnak a hagyományos libertárius elképzelését, továbbá a túl hatalmas és mindenbe beleszóló, a polgárok szabadságát és felelősségét korlátozó állam etatista-szocialista elképzelését (RÖPKE 1946: 77–78). Olyan, a szabadságon alapuló gazdaságot akartak, amely az önállóan és önmagával szemben felelősségteljesen cselekvő ember működése révén bontakozhat ki. A cél az volt, hogy ez az ember szabadon valósíthassa meg önmagát, és alkotó képességeivel értéket teremtsen az állam által meghatározott gazdasági rend keretében. Az ordoliberalis közgazdászok és államfilozófusok célja tehát egy olyan társadalmi-gazdasági alkotmány létrehozása volt, amelynek középpontjában újra maga az ember áll teljes szabadságával és egyben felelősségével, másrészt pedig a dinamikusan fejlődő gazdaság mint ennek a kibontakozásának a terepe (TAENZER 1992: 95). Összességében elmondható: a társadalmi béke, a gazdasági stabilitás Európa nyugati részében a második világháború után szorosan összekapcsolódott a szervezett érdekek megjelenésével, a piac jogszabályok közé szorításával, az intézményesített érdekegyeztetési folyamatokkal. Ezek a pillanatnyi csoport- és pártérdekektől függetlenül a konkordanciát, a partikuláris osztályérdekek helyett a közjót helyezték

előtérbe. Emellett megjelent a szubszidiaritás, amelynek révén az egyes társadalmi csoportok önkormányzatiságát teremtették meg, illetve amely a szabad versenyt egy erkölcsi normarendszer keretein belül tartotta megvalósítandónak. A francia, német és olasz kereszténydemokrácia nem tudott elvonatkoztatni a pápai tanítástól, még ha azt igyekezett is felekezetek feletti jelleggel és elsősorban szekularizált társadalmi-gazdasági értékekkel felruházni. Ezek nélkül az alapértékek nélkül elképzelhetetlen a modern Európa működése, és feldolgozhatatlan a szociális piacgazdaság modelljének megjelenése a nyugat-európai országokban (ZACHAR 2019).

E folyamatokkal kéz a kézben fejlődött az egyház társadalmi tanítása is, amely a pozitívumok felmutatása mellett minden korban az érzékelhető problémák felszámolását tűzte zászlajára a kereszténység hitrendszeréből levezetett értékek alapján. A teljesség igénye nélkül előbb Szent XXIII. János pápa (1958–1963) *Mater et Magistra* tanítása, a korszakalkotó leó enciklika 70. évfordulóján, megújította a szociális tanítás mibenlétét, különös tekintettel a szubszidiaritás lényegi elemeire, a magántulajdon kettős természetére és az igazságos munkabér fogalmára. Majd a két évvel későbbi *Pacem in terris* enciklikában, a hidegháború kiélesedett szakaszában, a szabadságon, igazságosságon és szereteten alapuló új társadalmi rendszerről tanított a szent egyházfő, részletesen kitérve az állam feladataira, a közéletben való részvételre és a béke feltételeire is. Szent VI. Pál pápa (1963–1978) *Populorum progressio* enciklikája a dekolonizáció korában a szociális tanítás hangsúlyait a valódi humanizmusra, az igazságosság megteremtésének útjára és a népek közös, igazságos és szolidáris fejlődésére helyezte. E sort folytatta a *Rerum novarum* 90. évfordulóján Szent II. János Pál pápa (1978–2005) *Laborem exercens* enciklikája, amely a munka és a társadalmi igazságosság kérdéskörét különböző szempontok alapján, de immár nemcsak a Nyugat keretrendszerében, hanem világviszonylatban járta körül, megerősítve a Fribourgi Unió tagjai által a modern körülményekre alkalmazott alapelveket. Tíz évvel később, 1991-ben a nagy évfordulóra időzített *Centesimus annus* kezdetű enciklikájával pedig II. János Pál az új korfordulóra hívta fel a figyelmet, és egyben az egyház társadalmi tanításának örökérvényűségét mutatta be a változó nemzetközi körülmények közepette is. A rendszerváltoztatás utáni új világrendben is hitet tett az egyház alapértékei mellett, és egyben az új evangelizáció lehetőségére hívta fel a figyelmet a társadalmi tanítás alapértékeinek hirdetésével (TOMKA–GOJÁK 2006). Noha maga XVI. Benedek (2005–2013) nem volt egy klasszikus társadalometikával foglalkozó kutató,

a *Caritas in veritate* enciklika mégis komoly áttörést jelentett számos tekintetben. Igaz, mélységi struktúráiban nem mondott újat, de az aktuális gazdasági és társadalmi válságok közepette képes volt ráirányítani a figyelmet az egyház kétezres éves hagyományaiból fakadó tanításokra: az emberek közötti kapcsolatokat ismét a szeretet és az igazságosság alapján kell berendezni, az igazi fejlődést, a békés és rendezett társadalmi együttélést, a közjó megvalósulását csak az ember-ember és az ember-Isten viszonyrendszer helyreállítása segítheti elő (RÉVÉSZ 2015). Napjainkra pedig Ferenc pápa *Laudato Si'* kezdetű enciklikája a tanítást kiterjesztette az egész teremtett világra.

Amennyiben XVI. Benedek esetében szeretnénk mélyebben megérteni az egyház társadalmi tanításával kapcsolatos nézetrendszert, úgy egy 1985-ös előadása és ennek 1986-os leirata lehet a segítségünkre. A *Marktwirtschaft und Kirche* (Piacgazdaság és egyház) címet viselő értekezés (RATZINGER 1986) a gazdasági etika új megközelítését mutatta be egy sajátos individuális etikai és mikroökonómiai szemléleten keresztül. A leendő 265. katolikus egyházfő, ekkor a Hittani Kongregáció prefektusa, ebben az előadásában és későbbi megnyilatkozásaiban is egyértelművé tette, hogy a gazdasági-társadalmi kérdések esetében nem a tévedhetetlen hitigazságokról nyilatkozik, sokkal inkább arról, hogy a gazdaság pontos felépítése vagy a gazdaságba való kormányzati beavatkozás mértéke a katolikusok megfontolt ítélőképességére tartozik, így további viták tárgyát képezheti (GREGG 2005). Mint szinte minden korábbi pápa, Ratzinger bíboros is kiemelte elemzésében, hogy az előremutató megoldások megtalálásához valójában új gazdasági elképzelésekre lenne szükség, amelyek azonban nem jöhetnek létre megfelelő erkölcsi impulzusok nélkül. Hangsúlyozta, hogy a piacgazdaság működése ugyan ténylegesen megkönnyítette a jólét elérését sokak számára világszerte, de még mindig komoly kihívásokkal néz szembe az emberiség az igazságosság és a szolidaritás tekintetében. Minden jótékony hatás ellenére sem tekinthető a modern kori, sok mindenben finomított kapitalista piacgazdasági modell a világot megváltó („*als das Heil der Welt*”) gazdasági rendszernek (RATZINGER 1986). Különösen nem indokolható, hogy két különálló entitásnak tekintse a világ a kereszténység hitrendszerének következtéseit és a gazdaság rendszerét. (A bíboros elemzése szerint Adam Smith óta hagyomány, hogy a piac összeegyeztethetetlen az etikával, mert az önkéntes „erkölcsös” cselekvések ellentmondanak a piaci szabályoknak, és az erkölcsös vállalkozó nem lehet sikeres, kidobnák a piacról.) Elemzésében azonban a két terület egymásra hatása mozdíthatná elő a közjó megteremtését, mivel sem etikai

kontextus, sem pedig a gazdasági tények és törvényszerűségek ismerete nélkül nem alakítható ki az emberiség egésze számára hasznos kormányzás.²

Joseph Ratzinger elődjeihez hasonlóan hangsúlyozza, hogy a gazdaság nem determinisztikus rendszer, hanem a szabad piaci cselekvés normáinak etikai alapjától függ. A gazdaság nem lehet független az etikától és a vallástól, a szabadságot a gazdaság kulturális alanyának, az embernek a viszonylagos autonómiája biztosítja. De a jó vezetés ethosz és etikai alap nélkül lehetetlen, vagy ha így valósulna meg, akkor semmiképpen sem optimális. A piac és a szabad gazdaság etikai előfeltételei Ratzinger számára – a korábbi enciklikák szellemében – megcáfolják egyfelől a liberalizmus bizonyos formáinak determinizmusba vetett hitét a piac teljes önállóságáról, mindenható jóságáról és önkormányzási feljebbvalóságáról. Másfelől pedig különösen cáfolják a marxizmus determinizmusba vetett hitét, amely determinisztikus jellegében messze túlmutat a liberalizmuson, mert történelemfilozófiájában a történelem fejlődésének gazdasági determinizmusát is feltételezi, és ezáltal a teljes állami szerepvállalás irányába mozdul el (KOSŁOWSKI 2005). Mint a korábbi egyházfők, Ratzinger is elveti mind a liberalizmus, mind a marxizmus determinizmusát, és ezekkel szemben a társadalmi tanításból fakadó etikai elvárásokat ajánlja. A korábbi tanítások mentén elutasítja mind a libertárius, mind a materialista, mind az utilitarista felfogásokat, és aggasztónak látja az ezekből levezetett politikai-gazdasági kultúrákat. Hangsúlyozza, hogy az etikai alapok a társadalmi tanításban érhetők tetten, és ez az oka annak, hogy egyes szakértők és teoretikusok mindmáig úgy látják, a vallási háttér határozza meg a kialakított gazdasági rendszereket. Ratzinger idézi Theodore Rooseveltet és Rockefellert, akik úgy vélték, hogy a piacgazdaság csak a protestantizmus fejlődésével lehetséges, ezért kritizálták a katolikus többségű területeket. Sőt Max Weber tézisé is, miszerint a kapitalizmus szelleme a protestáns etikából ered, épp annak bizonyítékeként hozza fel, hogy a piacgazdaság maga nem gazdasági, hanem vallási meggyőződésekből táplálkozó etikai formákat feltételez (RATZINGER 1986). A gazdaság tehát nem vegytiszta, elkülöníthető entitás, hanem sokkal inkább egy cselekvési kontextus, amelybe gazdasági, etikai és vallási motívumok is beletartoznak. A pápai hagyományban épp emiatt mindig ott van a szkepticizmus a vallási etika nélküli szabad piac gondolatával szemben. Az etika és vallás nélküli piac determinisztikus

² Wir brauchen heute ein Höchstmaß an wirtschaftlichem Sachverstand, aber auch ein Höchstmaß an Ethos, damit der wirtschaftliche Sachverstand in den Dienst der richtigen Ziele tritt und seine Erkenntnis politisch vollziehbar und sozial tragbar wird. RATZINGER 1986.

elméletét Ratzinger relativista liberalizmusként utasítja el. Valójában az egyház társadalmi tanításában szabadon akarja tartani magát az egymással szemben álló társadalmi-gazdasági-politikai rendszerektől, hogy egyedül az emberrel törődhessen. Ebből fakad, hogy a társadalmi igazságosságnak és a társadalmi szeretetnek kell korlátoznia a gazdasági hatalmat (KERBER 1990: 19–20). Joseph Ratzinger osztozik a katolikus társadalmi tanítás hagyományában, a szabadságba vetett hitben és a szabadsággal szembeni szkepticizmusban egyaránt. Hangsúlyozza, hogy a szabadságnak nincs elsőbbsége a helyesen értelmezett élet vagy az igazságban való élet eszméjével szemben, és ha a szabadság mindenekfelettivé és azáltal minden mással szemben elsőbbségét élvező alapelvvé válik, akkor az az igazsággal szembeni „relativizmus”, amellyel szembe kell szállni (KOSŁOWSKI 2005: 6–7). A vallás igazságigényével szemben a relativizmus ugyanis azt vallja, hogy minden igazság, beleértve a hit igazságait is, kizárólag az emberi szabadságban és beleegyezésben rejlik. Ratzinger pedig, már XVI. Benedekként, a *Caritas in veritate* enciklikával ezzel a relativizmussal száll szembe, amely szerinte a modern ember pótvallásává vált. Nagyszabású társadalmi enciklikája éppen arra vezet, hogy a fejlődés a szeretetben és az igazságban Jézushoz köthető, és a szeretet elvezeti az embert az igazság és a béke bátor és nagylelkű követéséhez, a „szeretet az igazságban” az ember igazi hivatása, a válasz Isten tervének igazságára. Az igazság ad értelmet és értéket a szeretetnek, a szeretet tölti meg tartalommal az igazságot. Ez pedig nemcsak mikroszinten, hanem a társadalom, a politika és a gazdaság szintjén is meg kell hogy jelenjen (CSÁK–MIKE–SZALAI 2009). Valójában itt is az egyház hagyományát erősíti meg a pápa, hiszen a társadalmi tanításban is megtalálható volt, hogy „a szeretetnek jelenvalónak kell lennie a társadalmi viszonyokban”, és „azok egészét át kell hatnia, illetve a társadalom emberibbé, az emberi személy méltóságteljesebbé tétele érdekében a társadalmi életben a szeretet szerepét politikai, gazdasági és kulturális szinten újra kell értékelni és a cselekvés legfontosabb normájává kell emelni” (HORVÁTH 2004: 581–582). A közjó megvalósulása egy társadalomban valójában ennek a szeretetnek a megnyilvánulása, így a közjó velejárója az igazságosság lesz. Ennek egyik formája pedig XVI. Benedek szerint az „ingyenesség”,³ amely

³ „A globalizáció korában a gazdasági tevékenység nem szakítható el az érdeknélküliségtől, amely terjeszti és táplálja a szolidaritást, az igazságosságért és a közjóért viselt felelősséget a gazdaság különböző résztvevőiben és szereplőiben. (...) A profitorientált magánvállalkozás és a különböző jellegű állami vállalatok mellett meg kell gyökerezzenek és szóhoz kell jussanak olyan termelő szervezetek is, amelyek a kölcsönösség elvén alapulnak és társadalmi célokat követnek” (CIV).

a szeretet egy gazdasági cselekvésben történő megnyilvánulása. Ez az ajándék jelleg vagy ingyenesség a közjó értelmében vett társadalmi együttélés feltétele is (SCHALLENBERG 2011). Egyrészt a szeretet szolgálata hozzájárul ahhoz, hogy az igazság hitele nyilvánvalóvá váljon. Az igazságosság és a közjó iránti elkötelezettség az isteni szeretet meggyőző erejét mutatja a konkrét társadalmi életben. Másrészt az igazság felszabadítja a szeretet szolgálatára. Az igazság az, ami a lelkiismeretre hívja és felébreszti a társadalmi felelősségérzetet (CIV 2, 5, 6). Ehhez azonban erkölcsi megújulásra is szükség van. Az útmutató pedig minden korban az egyház társadalmi tanítása. Ez ugyanis a múltban már bizonyította, hogy vonatkoztatási pontként és tájékozódási iránytűként szolgálhat, akár konkrét megoldási javaslatokkal is, egy etikai normákkal átitatott modern kapitalizmus megteremtéséhez. Az ember központi helyzete, a szubszidiaritásból eredő személyes felelősség és a szeretetparancsból levezetett közösségen belüli szolidaritás olyan értékek, amelyek nélkül nem létezhet igazságos piacgazdaság. Amennyiben pedig ezt a globális környezetbe sikerül átültetni, úgy ezek olyan erkölcsi normák, amelyekhez minden jóakarátú ember csatlakozhat, kialakítva ezzel egy etikusabb, igazságosabb gazdasági rendszert, a „szeretet ökonómiáját”.

Irodalomjegyzék

- BENE Krisztián (2013): A gazdasági válság és a katolikus rendpártiság Franciaországban. In ZACHAR Péter Krisztián (szerk.): *Gazdaság, társadalom, hivatásrendiség a 20. századi Európában*. Budapest: L'Harmattan, 73–90.
- XVI. Benedek pápa (2009): *Caritas in Veritate (Szeretet az igazságban)*. Budapest: Szent István Társulat.
- BOTOS Máté (2006): La postérité de l'Union de Fribourg dans la mémoire catholique. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 100(4), 305–315.
- BOTOS Máté (2010): Az állam szerepei és értelmezése a keresztényszociális ideológiában, avagy: egy konzervatív politikai gazdaságtan kezdetei. In Heller Farkas Füzetek. *Gazdaság- és esztörténeti tanulmányok*, 8, 89–100.
- BOTOS Máté (2023): A korporatív rendszer és a Rerum novarum. In JANCsó András – DARABOS Ádám (szerk.): *Rerum Novarum 130. Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó, 59–88.
- CSÁK János – MIKE Károly – SZALAI Ákos (2009): A szeretet társadalmi tanítása – Javaslat XVI. Benedek Caritas in veritate enciklikájának értelmezésére. *Kommentár*, 2009(4), 3–15.

- DONOVAN, John F. (2009): Pope Leo XIII and a Century of Catholic Social Teaching. In MATZKO MCCARTHY, David (szerk.): *The Heart of Catholic Social Teaching: Its Origin and Contemporary Significance*. Grand Rapids: Brazos Press, 55–72.
- GERGELY Jenő (1998): XIII. Leó és a keresztényszocializmus. *Vigilia*, 63(11), 826–829.
- GERGELY Jenő (2007): *A keresztény szindikalizmus története a XIX–XX. században. (A Keresztény Szakszervezetek Nemzetközi Szövetsége)*. Budapest: MTA–ELTE Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport.
- GREGG, Samuel (2005): Morality, Economics and the Market in the Thought of Benedict XVI. *Economic Affairs*, 25(3), 52–54.
- HORVÁTH Éva szerk. (2004): *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma összentése II. János Pál pápának a társadalmi tanítás tanítómesterének, az igazságosság és a béke evangéliuma tanúságtevőjének útmutatása alapján*. Ford. Dér Katalin – Horváth Pál. Budapest: Szent István Társulat.
- HORVÁTH Pál (1999): Fides et ratio. *Vigilia*, 64(8), 651–658.
- JANCsó András (2022): Theologians on Modern Politics: Pope Leo XIII. *Hungarian Conservative*, 2022. június 13. Online: www.hungarianconservative.com/articles/philosophy/theologians-on-modern-politics-pope-leo-xiii/
- Kék Emerencia (2013): A hivatásrendiség előzményei a katolikus egyház szociális tanításában a *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* enciklikák alapján. In ZACHAR Péter Krisztián (szerk.): *Gazdaság, társadalom, hivatásrendiség a 20. századi Európában*. Budapest: L'Harmattan, 37–45.
- KERBER, Walter (1990): Ordnungspolitik, Gemeinwohl und katholische Gesellschaftslehre. Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften – JCSW*, 31, 11–33.
- KOSLOWSKI, Peter (2005): Erwartungen an die katholische Soziallehre unter Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. *Progress Foundation*, 2005. szeptember 21. Online: www.progress-foundation.ch/2005/09/21/erwartungen-an-die-katholische-soziallehre-unter-papst-benedikt-xvi-joseph-ratzinger
- XIII. Leó (1879): *Aeterni Patris*. Ford. Prohászka Ottokár. Budapest: Szent István Társulat.
- MAYER-TASCH, Peter Cornelius (1971): *Korporativismus und Autoritarismus. Eine Studie zu Theorie und Praxis der berufsständischen Rechts- und Staatsidee*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- MAZUREK, Franciszek Janusz (1980): Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften – JCSW*, 21, 73–98.
- OSWALT, Walter (1999): Was ist Ordnungspolitik? In EUCKEN, Walter (szerk.): *Ordnungspolitik*. Münster: LIT, 59–96.

- PAULHUS, Normand J. (1980): Social catholicism and the Fribourg Union. In *Selected Papers from the Annual Meeting 1980. Society of Christian Ethics*. (Continued by Annual of the Society of Christian Ethics 1981–2001, 1–21). Ohio: Philosophy Documentation Center, 63–88.
- RATZINGER, Joseph (1986): Marktwirtschaft und Ethik. In: ROOS, Lothar (szerk.): *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*. Köln: J.P. Bachem, 50–58. Angolul szintén elérhető: RATZINGER, Joseph (1986): Church and Economy. *Communio*, 13(3), 199–205.
- RAUSCHER, Anton (1994): Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991). In ARETZ, Jürgen – BRECHENMACHER, Thomas – MÜCKL, Stefan (szerk.): *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Mainz: Grünewald, 277–292.
- RÉVÉSZ Barbara (2015): XVI. Benedek társadalmi tanítása – Globalizáció és gazdaság a Caritas in veritate c. enciklika tükrében. *Grotius – Tanulmányok*. Online: www.grotius.hu/doc/pub/OYFOBU/2015-04-29_revesz-barbara_xvi-benedek-tarsadalmi-tan%C3%ADtasa.pdf
- RÖPKE, Wilhelm (1946): *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*. Erlenbach–Zürich: Eugen Rentsch.
- SCHALLENBERG, Peter (2011): Auf dem Weg zu einem christlichen Humanismus? Die Enzyklika „Caritas in veritate” aus ökumenisch-sozialethischer Sicht. *Catholica*, 65, 136–143.
- STRAUSZ Péter (2011): A Quadragesimo anno és a hivatásrendiség. In DOBÁK Miklós (szerk.): *A gazdasági és társadalmi érdekérvényesítés stratégiai és szervezeti modelljei a 20. században*. Budapest: L’Harmattan, 106–115.
- TAENZER, Uwe (1992): *Soziale Marktwirtschaft: Grundlagen und Aufgaben*. Stuttgart: Ernst Klett.
- TOMKA Miklós – GOJÁK János (szerk.) (2006): *Az egyház társadalmi tanítása – Dokumentumok*. Budapest: Szent István Társulat.
- WILLGERODT, Hans (2006): Der Neoliberalismus – Entstehung, Kampfbegriff und Meinungsstreit. *Ordo*, 57(1), 47–89.
- ZACHAR Péter Krisztián (2016): A hivatásrendi eszme a két világháború között Magyarországon. In ANKA László – HOLLÓSI Gábor – TÓTH Eszter Zsófia – UJVÁRY Gábor (szerk.): *Historia est lux veritatis. Szakály Sándor köszöntése 60. születésnapján*. Budapest: Magyar Napló, VERITAS Történetkutató Intézet, 179–191.
- ZACHAR Péter Krisztián (2019): A német Európa-politika keresztény gyökerei: a szolidaritizmustól a szociális piacgazdaságig. In BOTOS Máté (szerk.) *Semper aequum: tízéves a politikatudomány szak a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen*. Budapest: Typotex, 125–139.
- ZACHAR Péter Krisztián (2021): Heinrich Pesch. In FRENYÓ Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek*. Budapest: L’Harmattan, 276–281.

Vákát

Tágabb értelem – XVI. Benedek pápa tanítása a gazdaságról

A fenti című előadás 2022. május 27-én hangzott el a Nemzeti Közszerológiai Egyetemen, a *Keresztények a pluralista demokráciában: 95 éves Joseph Ratzinger* című konferencián.

XVI. Benedek pápáról sokat hallunk teológiai, filozófiai tanításai miatt, de kevesebb szó esik arról, hogy ő a közgazdaságtanban is jártas, gazdasági tanítása hatást fejt ki számos közgazdászra, gyakorló gazdasági szakemberre is.

A jelen tanulmány címe a „Tágabb értelem” kifejezést viseli, amelyet XVI. Benedek pápa a *Caritas in veritate* kezdetű enciklikájában fejt ki részletesen, mint egy olyan alapelvet, amely mind a gazdaságra, mind más szaktudományra alkalmazható. Tulajdonképpen a helyüket határozza meg a természetes létezésben, a gondolkodás által meghatározott világletezésben.

A pápa azt vallja, hogy egy szaktudomány, így a közgazdaságtan is akkor van a helyén, akkor tekinthetjük egésznek, holisztikusnak, ha vizsgáljuk az emberképét és a célját is. Ezeket a tényezőket legjobban a teológia és a filozófia tudományai segítségével lehet mélységében körüljárni, így a közgazdaságtan-tudomány is akkor lesz egész, teljes, ha – az embert tekintve lényegének – teológiai és filozófiai kérdésekkel is foglalkozik az ember vonatkozásában.

Az ember előtérbe helyezése azt jelenti, hogy az értelem, az erkölcsi rend megelőzi a szűk értelemben vett gazdasági tényezőket, amelyek a jelenlegi főáramú közgazdaságtan-tudomány szerint célok a gazdasági életben, mint a profit maximalizálása, a pénz korlátlan felhalmozása; de a benedeki értelmezésben – és más, a pápát megelőző és követő pápák, közgazdászok szerint is – ezek eszközzé válnak egy értékalapú, emberközpontú, erkölcsi cél megvalósítása érdekében.

XVI. Benedek pápa így fogalmazza ezt meg a *Caritas in veritate*-ben:

„Mert a valódi fejlődés kulcsa az értelem, mert az értelem van abban a helyzetben, hogy képes átgondolni a technikát és felfogni a személy létezésének teljességében rejlő értelmi horizonton az ember cselekedeteinek mélységesen

¹ Egyetemi adjunktus, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Morálteológiai Tanszék.

emberi jelentését. Ha az ember egy műhold vagy egy távirányított elektromos impulzus közbejöttével tevékenykedik, cselekvése akkor is emberi marad, mert felelős szabadságának megnyilvánulása. A technika nagyon vonzó hatást gyakorol az emberre, mivel mentesíti fizikai korlátaitól és kitágítja látóhatárát.” De az emberi szabadság valódi értelemben csak akkor ön maga, ha a technika varázslatára olyan döntésekkel válaszol, amelyek erkölcsi felelősségének gyümölcsei. „Ebből adódik az ember technikával kapcsolatos értelmi felelősségre nevelésének sürgős volta.”

Ennek alapján megtaláljuk a közgazdaságtan és a szaktudományok (technika) helyét a dolgok rendjében: ezek az értelem által meghatározva, az erkölcsi rendbe ágyazva, az emberrel a középpontban eszközként szolgálják az emberközpontú, erkölcsi alapú célokat. A *Deus caritas est* kezdetű enciklikában a pápa értekezik a hit és a tudomány viszonyáról is, s a legvégső célnak mind a szaktudományok, mind a közgazdaságtan vonatkozásában a Visio Beatificát jelöli meg, vagyis az Istennel való kapcsolatot mint az embert végső soron kiteljesítő egységet.

XVI. Benedek pápa gazdasági tanítása számos művében nyomon követhető. Az enciklikák mellett pápai üzenetekben, apostoli levelekben érint gazdasági kérdéseket, ilyen írások a következők:

Enciklikák:

- Deus caritas est, 2006;
- Spe salvi, 2007;
- Caritas in veritate, 2009.

Pápai üzenetek a béke világnapjára:

- Üzenet a béke 41. világnapjára, 2008. január 1.;
- Üzenet a béke 43. világnapjára, 2010. január 1.;
- Üzenet a béke 46. világnapjára, 2012. december 31.

Apostoli levelek, pápai üzenetek:

- Témái: a család, a társadalom, a béke, az elvándorlók, a menekültek, a tömegtájékoztatás a gazdasággal kapcsolatban.

XVI. Benedek pápa a *Deus caritas est*ben is utal a „tágabb értelem” elvre, s leszögezi, hogy „[...] építsük be a gazdaság területére is ezt a nézőpontot.” Erre a nézőpontra az alább kifejtett fogalmakkal lehet utalni, amelyek kulcsát képezik a pápa gazdasági tanításának.

Caritas – agapé. A szeretet nem idegen a gazdaság területétől sem, ezt képviseli számos mai közgazdász (Luigino Bruni, Stefano Zamagni, Pier Luigi

Porta, Helen Alford, David Lutz stb.), de erre mutat rá a skolasztikus hagyomány is Szent Ágostonban, Aquinói Szent Tamásban gyökerezve. Arisztotelész tanítása az *oikonomiáról* burkoltan magában foglalja a gazdasági élet szereteten és erényeken nyugvó alapját is. A 15–18. századi Itália „civil gazdasága” emblematikus példája a szeretet- és erényalapú gazdaságnak, amelynek alappillérei az erényes emberek, s végső célja az ún. „köz-jóllét”, az emberek boldogsága. Antonio Genovesi, a 18. században élt és alkotott katolikus pap és közgazdász, a Nápolyi Egyetem tanszékvezető tanára, az *Értekezések a kereskedelemről, avagy a polgári gazdaságról* című 1765–69-es könyvében lefektette a civil gazdaság alapelveit és gyakorlatát, amely ma is tanulságos olvasmány azoknak, akik szeretnék megismerni az erkölcsi elveken, erényeken nyugvó gazdaságot, a keresztény, az Egyház társadalmi tanításán alapuló közgazdaságtan előfutárát.

Az Egyház társadalmi tanítása a legfőbb vezérelv XVI. Benedek pápa gazdasági tanításában. Mint pápai elődeinél, az ő tanításán is végighúzódnak a társadalmi tanítás alappillérei, az emberi méltóság, az igazságosság, a szolidaritás, a szubszidiaritás és a közös elvei.

A *Deus caritas est* kezdetű enciklikájában, ugyanúgy, mint szent elődje, II. János Pál pápa, érinti a hit és a tudomány viszonyának kérdését; s ezek alapján kiderül, hogy – amint említettem – mind a szaktudományok, mind a közgazdaságtan végső célja nem is csupán az ember, hanem az ő végső kiteljesedése: az Istennel való kapcsolata. A Visio Beatifica, Isten boldog színe látása a végső célja a gazdaságnak is, mint minden emberi teremtménynek.

Az *ész és a hit* mint a „tágabb értelemre” utaló fogalmak szintén megtalálhatók a pápa gazdasági tanításában, mint a gazdaságot meghatározó, azt átható tényezők. XVI. Benedek pápa a jelen gazdasági helyzet elemzése révén ezekre az elvekre támaszkodva írja körül egy másik gazdasági paradigma szükségességét és lehetségeségét, egy olyan gazdaság vízióját, amely fenntartható és az ember kiteljesedésének, boldogságának szolgálatában áll, s etikai háttérre az erényetika.

A *szabadság és a szubszidiaritás* is kulcsfogalmak a tanításban. A szubszidiaritást világméretben is megrajzolja a *Caritas in veritate*ban, egy központi irányító, a „valódi politikai világtekintély” szolgálatával és az államok szubszidiaritáson nyugvó működésével, amelyben önállóságot élveznek és segítséget kapnak a világtekintélytől, ha szükséges. A szabadság, mint az ember legfőbb attribútuma és istenképűségének jele, szintén hozzátartozik egy felelős gazdasági működéshez.

Az erkölcs és az ember kategóriái meghatározói XVI. Benedek pápa közgazdaságtanának, mint említettük, ezen elvekbe illeszkedik bele, merül bele a gazdaság. A gazdaság, mint jobbra az anyagi javakkal foglalkozó szaktudomány, Aquinói Szent Tamás szerint eszköz, a „hasznos javak” körébe tartozó tudományág, s a hasznos javak, vagyis az anyagi javak legfőbb tulajdonsága, hogy eszközök. Eszközök egy erkölcsi cél megvalósításának érdekében. A gazdaság szférája is az eszközök szintjén kell hogy maradjon, szolgálnia kell az erkölcsi szférát, amelynek megvalósítója az ember. XVI. Benedek pápa ilyen – szolgáló – szellemben gondolkodik a gazdaságról, alapozva Aquinói Szent Tamásra s az Egyház társadalmi tanítására.

A pápa a *laikusok szerepéről* is sokat gondolkodik. Őket a gazdasági élet megvalósítóiként vizionálja, azokon az alapokon, amelyeket eddig vázoltunk. Ők a letéteményesei egy keresztény erényetikán alapuló gazdaság létrehozásának. Mind az elméleti, mind a gyakorlati gazdasági életben fontos a szerepük.

A *civil társadalom* fogalma is többször felbukkan a gazdasági tanításban. Ők – a piac és az állam pillérei mellett – a harmadik pólus egy egészséges gazdasági életben, akik megvalósítják a szeretet- és erényalapú gazdaságot, az *ingyenesség*, az *ajándékozás*, a *testvériség és a kölcsönösség* szellemében. Ezek azok a konkrét fogalmak a pápa tanításában, amelyek Antonio Genovesi civil gazdaságról szóló értekezésében is előfordulnak, s kortárs laikus közgazdászok munkáiban is fellelhetők (Stefano Zamagni, Luigino Bruni, Pier Luigi Porta stb.). A nagylelkű, ingyenes adás a cserementálítás helyett, valamint a mások érdekeit, jóllétét is magában foglaló önérdék a szubjektivista, csak önmagával törődő önérdék helyett, a civil s így a keresztény gazdaság sajátja. A kölcsönösség (reciprocitás) fogalma alapszó a civil közgazdaságban. Azt jelenti, hogy az üzleti partnerek képesek nagylelkűen, ingyenesen egymásnak adni, s ha mindkét részlől létrejön ez az ingyenes, nagylelkű gesztus, létrejön a kölcsönösségi kapcsolat.

Az *emberközpontúság* kifejezés összefoglalja az embert a középpontba állító, alapként és célként látó gazdasági rendet. A kifejezés ma már több közgazdasági irányzatban is előfordul, a Budapesti Corvinus Egyetemen és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán is tanítják is a KETEG képzés keretében. Érzékelhetően kifejezi a pénz- és profitközpontú gazdaság kontrasztját, egy másik gazdasági paradigmát, ahol nem a pénz az úr, hanem az ember.

A *közjó* fogalma talán a legfontosabb tanítás a pápánál, habár az Egyház társadalmi tanítása kezdettől fogva nagy hangsúlyt helyez rá. Az Alford–Naughton szerzőpáros egyszerűen így fogalmazza meg: „Emberi kiteljesedés mind egyéni,

mind közösségi szinten egyaránt” (ALFORD–NAUGHTON 2005: 55). Ez az arisztotelészi értelemben vett emberi boldogság kifejezése. A gazdaság tehát nem más, mint ennek a boldogságnak, kiteljesedésnek a megvalósítója, s legfőbb célja a közjó létrehozása. Az emberi kiteljesedés több síkon mehet végbe, hozzátartozik az anyagi javakkal való ellátottság is, de immateriális vonatkozásai is vannak. Ezért ha egy állam meg akarja valósítani a közjót, nemcsak a gazdasággal kell törődnie, hanem ugyanolyan hangsúlyt kell fektetnie a kultúra, az oktatás, az egészségügy, a média, a vallásügy stb. szféráira is, mintegy holisztikusan gondolkodva az ember javáról.

Az *emberi fejlődés* fogalma emblémája lehet XVI. Benedek pápa tanításának. Magában foglalja mindazokat a gondolatokat, amelyeket eddig kifejtettünk az emberről.

A *globalizáció, a profit és a piac* olyan szakszavak, amelyek az elemző és iránymutató pápa szótárához tartoznak.

A következőkben a pápai gazdasági tanítás fenti alapelveit idézetekkel támasztjuk alá, mintegy bizonyítva XVI. Benedek pápa gazdasági szakértelmének gazdagságát.

A *Spe salvi* enciklika 2007-ben a következőket írja az emberről, a családról, az erkölcsi rendről:

„[Marx] azt hitte, hogy ha a gazdaság rendben van, minden magától rendbe jön. Tulajdonképpen tévedése a materializmus: az ember ugyanis nemcsak gazdasági tényezők produktuma, és nem üdvözíthető pusztán kívülről, kedvezőbb gazdasági feltételek megteremtésével.”

A pápa a családot a gazdaság alapsejtjének tekintette, az emberi együttélés, kapcsolatok letéteményesének. Így ír a családról, a család és az anyagi javak kapcsolatáról: „A családi békéhez tehát egyrészt szükséges a nyitottság, a természetfeletti értékek öröksége, ugyanakkor fontos az anyagi javak és az emberi kapcsolatok bölcs és körültekintő kezelése is.”

XVI. Benedek pápa gondolatait a világszint, a globális megközelítés is jellemzi. A *Caritas in veritate*ban kifejtett nézetek csírája már itt, a *Spe salví*ban is megtalálható.

„Olyan gazdaságra van szükség, amely világszinten ténylegesen kielégíti a közjó igényeit.”

„Az erkölcsi követelményt is szem előtt kell tartani, ezért a gazdasági szerveződés ne csak a közvetlen haszonszerzés kegyetlen törvényeinek feleljen meg, amelyek olykor embertelennek bizonyulnak.”

Ez az idézet a pápa kritikáját fejezi ki a haszonelvű gazdasággal szemben, a haszonszerzés gazdasági célját úgy, mint számos pápai és laikus társa, tévesnek, korrigálandónak tartja. Az emberközpontúságtól eltérően ez az elv, a haszonmaximalizálás elve, embertelen.

A *Caritas in veritate* enciklika 21. pontjában helyre teszi a haszon, a profit kérdését, s ez a gondolat támaszkodik Arisztotelészre, Aquinói Szent Tamásra, Antonio Genovesire és Szent II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű enciklikájára is.

„A profit hasznos dolog, ha mint eszköz arra a célra irányul, ami értelmet ad annak, ahogyan megtermelik és ahogyan felhasználják. Ha azonban a profit kizárólagos céllá válik, ha helytelen módon állítják elő, és ha figyelmen kívül hagyja a közjót, mint végső célt, azzal a veszéllyel jár, hogy lerombolja a gazdaságot és szegénységet okoz” (CV 21. pont).

A *Deus caritas est* kezdetű 2006-os enciklikában Benedek pápa a gazdasági élet vezérmotívumait írja le: az igazságosság, a szubszidiaritás, az Egyház társadalmi tanítása, az ész és a természetjog fontosságát.

„...az igazságosság rendjét kellene megteremteni, amelyben mindenki megkapná a maga részét a világ javából...” (DCE 26. pont).

Ferenc pápa is hasonlóképpen gondolkodik és ír, pl. a *Laudato si'* enciklikájában; ez a gondolat az égbekiáltó igazságtalanságot kívánja helyre tenni, ami a Föld javainak elosztása terén uralkodik korunkban. Az igazságosság erényének állami, globális gyakorlásával megszüntethető lenne a nagy fokú szegénység a Földön. Ezt a szubszidiaritás elvének gyakorlásával is el lehetne érni, ahogy Benedek pápa a *Deus caritas est*-ben írja:

„Igaz, hogy az állam alapelvének az igazságosság megvalósításának kell lennie, s hogy az a célja egy igazságos társadalmi rendnek, hogy a szubszidiaritás elvének tiszteletben tartásával mindenki megkapja a maga részét a társadalom javából” (DCE 26. pont).

Az Egyház társadalmi tanításának szükségességét a gazdaság területén az alább benedeki gondolat fejezi ki:

„A mostani nehéz helyzetben, melynek oka épp a gazdaság globalizációja is, az Egyház szociális tanítása alapvető útmutatássá lett, mely az Egyház határain messze túl is mutatja az irányt” (DCE 27. pont).

A további részek azt jelzik, hogy az Egyház szociális tanításának dialogizálnia kell a mai közgazdaságtannal, a gazdaság szereplőivel, meggyőzván őket az emberközpontúság helyességéről mint kivezető útról a jelenlegi válságokból, problémákból.

„Az Egyház szociális tanítása az ésszel és a természetjoggal érvel...” [az ész számára a tisztító erő a hit] (DCE 28. pont).

Itt visszatértünk a „Tágabb értelem” teóriához, az ész elsőbbségéhez és a természetjog relevanciájához mint azokhoz az eszközökhöz, amelyek segítségével a dialógus végbemehet, és egy globális „jó” elérhető. Az Aquinói Szent Tamás nevéhez kötődő természettörvény és az ehhez kapcsolódó természetjog logikája ma is érvényes, vezérelvként működhet a „jó” megvalósulásán.

A *Deus caritas est* 28–29. pontjai továbbfűzik a pápai meglátást az igazságszágról és a szeretetről, s bekapcsolódik a laikusok szerepe is:

„Egy igazságos társadalmi és állami rend fölépítése nem lehet közvetlenül az Egyház feladata.” „A szeretetre – a karitászra – mindig szükségünk lesz...”

„Nem mindent uraló és szabályzó államra van szükségünk, hanem olyan államra, amely a szubszidiaritás elvének megfelelően nagylelkűen elismeri és támogatja a különböző társadalmi erőkből született kezdeményezéseket...”

„(...) a társadalom igazságos rendjéért végzett tevékenység igazában a hívő laikusok közvetlen feladata” [cél: a közjó előmozdítása].

A laikusokkal kapcsolatban a pápa a családhoz fordul a béke 41. világnapjára (2008. január 1.) írt üzenetében a család mint emberi közösség és a gazdaság viszonyának kiemelésével, s leszögezi, hogy lelki, etikai értékek szilárd talajára van szükség, s a családi vagyon szolidáris kezelése a kívánatos, túlzások, pazarlás nélkül.

A béke 43. világnapjára írt 2010. január 1-jei üzenetében, hasonlóan Szent II. János Pál pápához, aki már az 1990-es években felismerte, XVI. Benedek pápa az emberiség legégetőbb és legújabb válságáról ír: az ökológiai válságról, amelyről – hasonlóan II. János Pálhoz – leszögezi, hogy „etikai dolog”. A két pápa egyetért abban, hogy a válság megoldása „erkölcsi szükség – ma is”, s „[a] gazdasági válsághelyzetek is erkölcsi gyökereik”. „Arra is szükség van, hogy a gazdasági tevékenység jobban tiszteletben tartsa a környezetet.” „Minden gazdasági döntés erkölcsi jellegű következményekkel jár.” XVI. Benedek pápa tehát követi elődjének felismerését, s megerősíti azt, felhívva a figyelmet az erkölcsi szféra elsődlegességére.

A következő idézetek arra utalnak, hogy XVI. Benedek pápa a civil gazdaság és az emberközpontú gazdaság elveinek talaján áll, megmutatva a tradíció és a modern kor folytonosságát, a tradíció megtermékenyítő hatását. A civil gazdaság kategóriái, gondolatai gyógyírként hathatnak a válságokkal terhelt mai gazdasági életre.

A *Caritas in veritate* 35–36. pontjai erről tanúskodnak, és forradalmi állításoknak tűnhetnek a főáramú közgazdászok szemében. Nem véletlen, hogy a nagy pénzügyi válság után az arra adott válaszul íródott, 2009-ben.

„A piac (...) nem számolhat csupán önmagával, mivel nincs abban a helyzetben, hogy önmaga teremtsen elő azt, ami túl van a kompetenciáján. Erkölcseiért kell méritenie (...)” (35. pont).

„(...) a piac a maga póré állapotában – nem létezik. Formáját kulturális tényezőktől nyeri, ezek adják meg a piac sajátosságait és irányítják azt (...) A gazdaság és a pénzügy eszközök, amelyeket lehet rosszul használni, ha irányítóit tisztán önző célok ösztönzik.” (36. pont).

A civil gazdaságra való utalást a következő idézetben láthatjuk:

„(...) a kereskedelmi kapcsolatokban az ingyenesség elve és az ajándékozásnak, mint a testvériség kifejeződésének logikája is megtalálhatja a maga helyét a normális gazdasági tevékenység keretében.” (36. pont).

Ezek a kifejezések a civil közgazdászoknál találhatók meg (Genovesi, Zamagni, Bruni stb.), s a következő idézet szó szerint hozza az „emberközpontú” gazdaság fontosságát.

„A válság megoldása egy új emberközpontú szintézist igényel” (CV 21. pont).

A *Caritas in veritate* 34–42. pontjai továbbfűzik a civil gondolatot:

„Az ember ajándékozásra, önmaga meghaladására, nagylelkűsége teremt, így az ingyenesség, adás, szolidaritás, bizalom, emberi kapcsolatok fogalma értelmet nyer a gazdasági tevékenységen belül is” (36. pont).

„A piac tisztán nem létezik, kulturális meghatározottsága van. A piacgazdaság a társadalmi igazságosságot van hivatva megvalósítani, széles körű emberi kapcsolatok útján” (36. pont).

„A piacnak vannak kompetencia határai, nem támaszkodhat csak teljesen önmagára” (35. pont).

XVI. Benedek pápának a piacról szóló eszmeifuttatásai éles kritikát jelentenek a főáramú közgazdaságtan hayeki piacelfogására, amely szerint a piac önálló, vezérlő tényezője a gazdaságnak, az Adam Smith-i „láthatatlan kéz” helyszíne. A piac önálló működése és a láthatatlan kéz hivatott létrehozni a piaci egyensúlyt, ami sokszor felborul a piac rendellenes működése miatt. A benedeki felfogásban a piaci egyensúly akkor jön létre, ha a piaci szereplők erényes, erkölcsös emberek, s gyakorolják az ajándékozás, a kölcsönösség elvét. A kölcsönösségi alapon működő tranzakciók hozzák létre a piaci egyensúlyt.

Tovább folytatva az idézeteket, a pápa lefekteti a legfőbb gazdasági szabályt:

„A gazdasági tevékenység célja a közjó, ez más, mint a pusztán haszonfelhalmozási cél.”

Paradigmaváltásnak lehetünk itt tanúi, az ilyen gazdaság, ahol nem a profit-maximalizálás a legfőbb cél, emberközpontú, s elvezet a fenntartható, boldog emberi élethez.

Az Egyház társadalmi tanításának talaján álló közgazdászok szerint a gazdasági életnek három alappillére van: a piac, az állam és a civil társadalom, amelyek nem mások, mint a kölcsönösség, a szolidaritás és az ingyenesség megvalósítói.

A következő gondolatmenet, amelynek lényege Szent II. János Pál *Centesimus annus* (1991) kezdetű enciklikájában és a *Caritas in veritate*ban (2009) is megtalálható, s Stefano Zamagni egy 2008-as genfi előadásában is szemléltette, jól jelzi ezt.

Ha egy nemzetgazdaság életében csak az állam és a piac játszik szerepet, „jóléti államról” beszélünk. Ha csak a piac és a civil társadalom képezik az alappilléreket, létrejön a „neoliberális” állam, s ha csupán az állam és a civil társadalom áll egymással kapcsolatban, létrejön a „kommunitáriánus” társadalom. Ha viszont az állam, a piac és a civil társadalom együtt van jelen a gazdasági életben, ahol az állam a szükséges redistribúciót és méltányosságot, a piac az egészséges (piac)gazdasági működést, a civil társadalom az erkölcsi értékeket biztosítja, létrejön az emberközpontú, háromdimenziós gazdaság, amelynek vertikális, felfelé mutató oszlopában megvalósul a három pólus összjátékaként a „testvériség, ingyenesség, ajándékozás”. Így nemcsak egy háromszög, hanem egy kúp szimbolizálja az emberközpontú gazdaság modelljét.²

A *globalizáció* XVI. Benedek pápa egyik legjelentősebb témája. Mélységében és szélességében elemzi a jelenséget mint jelenkorunk világgazdaságának legjellemzőbb állapotát. Nem elítéli, hanem most is, mint a profitot, helyre teszi, megmondja, milyennek kellene lennie, hogy jól működjön. Így ír róla a *Caritas in veritate* 53–67. pontjaiban:

„A globalizáció sem nem jó, sem nem rossz eleve. Azzá lesz, amivé az emberek teszik” (42. pont).

„Ki kell küszöbölni a globalizáció – olykor igen súlyos – működési hibáit.” „Alapvető változásokra szorul” (42. pont).

„(...) a kapcsolat, közösség, és megosztás fényében megélni és irányítani az emberiség globalizációját” (42. pont).

² Forrás: Stefano Zamagni előadása az *Observatoire de la Finance* konferencián Genfben, 2008. október 5–7-én. Vö. BARITZ 2016.

Osztja Szent II. János Pál nézetét: ha a globalizáció a „Népek családja” lesz, *lehetőséggé* válik a világ életében.

A „valódi politikai világtekintély”, amely kifejezés a *Caritas in veritate*-beli (53–67. pontok) előfordulásán kívül olvasható még a *Gaudium et spes, Sollicitudo rei socialis* enciklikákban, valamint az Egyház társadalmi tanítása kompendiumának 441. pontjában is, sok félreértést indukált a laikus világban. Valamiféle diktatúra megvalósítását magyarázták bele, holott – ahogy az eddigiekből is kiderült – XVI. Benedek pápa a szubszidiaritás elvének talaján áll minden időben és minden szinten. Ez a „valódi világpolitikai tekintély” arra hivatott, hogy koordinálja, elősegítse, szolgálja a globalizáció folyamatát, a jó irányba terelje, hogy létrehozza a „Népek családjának” állapotát a szubszidiaritás elve alapján. Az ENSZ vállalhatná ezt a szerepet az emberközpontú működés talaján. XVI. Benedek pápa a valódi világpolitikai tekintély szükségességét a leszerelés, a béke támogatásával, a környezetvédelemmel és a migráció megoldásával magyarázza.

A pápai globalizáció működési elve a következőket tűzi ki maga elé: az emberi fejlődés megvalósítása a szolidaritás, a szubszidiaritás mentén a „szeretet az igazságban” elv alapján, vagyis jöjjön létre egy mindenki által elfogadott *globális közjó*.

„Képes legyen megvalósítani az erkölcsi rendnek megfelelő társadalmi rendet, amelyeket már az Egyesült Nemzetek Alapokmánya is kifejtett” (CV 67. pont).

A *Caritas in veritate* további, 68–77. pontjai a *technológiai, technikai fejlődésről*, annak visszasságairól és lehetséges emberközpontú megoldásairól szólnak a „Tágabb értelem” elv jegyében. „Prométheuszi elbizakodottságnak” nevezi az ember mai hozzáállását a technológiához, aki önközpontú, gögös, elbizakodott attitűddel nem szolgálni, hanem uralni akarja a technológiai vívmányokkal a világot.

„Az ész hit nélkül a mindenhatóságába vetett hit illúziójában bukdácsol” (68. pont).

Az önközpontú technológiahasznalet irracionálissá válik, tagadja az értelmet és az értéket. A technológia, ha helyesen alkalmazzuk, a morális felelősség gyümölcse. A közjó követelményei között van a helye, az emberiség valódi szolgálatára, sőt, a technológia a szeretet (jóakarát) gyümölcse kell hogy legyen. Írja a pápa a *Caritas in veritate* 68–77. pontjaiban.

A *Caritas in veritate* után a Szentatya gazdasági tanítása az elemzésről a jövő felé fordul, a béke világnapjára írt 2012. december 1-jei üzenete ezt támasztja alá.

„A fejlődés új modelljére van szükség, a gazdaságra is másként kell tekintenünk.”

„A fenntartható fejlődés és a közjó megfelelő értékrendet kívánnak meg.”

„Végső igazodási pont: Isten.”

„Helyes magatartás, amely elismeri a szellemi dimenzió elsőbbségét.”

„A 2008-as válságot túllépi a kreativitás, új gazdasági modell elképzelése.”

„A régi modell: profitmaximalizálás, fogyasztás maximalizálása, önző, individualista látásmód, verseny-kíválmaknak megfelelés.”

Ezeket a gondolatokat olvashatjuk az üzenetben, amelynek lényege, hogy egy új gazdasági modell elképzelését sürgeti, amely túllép a 2008-as válságot okozó neoklasszikus gazdasági modellen. Ennek az új gazdasági modellnek a megalkotásán fáradozik egész gazdasági tanításával, pápasága óta.

„*Boldogok a békeszerzők*” a mottója a most vizsgált üzenetnek, amelyben körvonalazza is az új gazdasági modell mibenlétét:

„Új modell: magam odaadása, önzetlenség, testvériség, ajándékozás logikája, bizalom, kölcsönösség, közjó mint gazdasági cél, egyéni érdekeken túlmutató munka a jövőndő nemzedékekért, másokért = *békeszerző ember*. Az állam, társadalom fejlődéséért *demokratikus jogállam* szükséges, szolidáris színterek. Monetáris, kereskedelmi piacok *etikos* felépítése, ellenőrzöten. *Fenntartható gazdaság* szükséges.”

Végül összegezzük XVI. Benedek pápa gazdasági tanítását egy kortárs kiadvány szavaival, amely kifejezi az ő tanításának lényegét. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem könyve, *A piac és az állam az ember szolgálatában* (szerk. Katona Klára, Budapest: Pázmány Press, 2018) leszögezi, hogy *a gazdasági cél: a közjó, de Benedek pápa ennél is tovább megy: végső gazdasági cél: a teljes ember fejlődése*.

„Az ember az egész gazdasági és társadalmi élet forrása, központja és végső célja” (CV 25. pont).

Amint látjuk, Benedek pápa egész gazdasági tanítása az emberről szól, aki – az emberközpontú gazdaság tanítása szerint – alapja, alanya és célja a gazdasági életnek.

Amint ő így fejezi be a gazdasági tanításának gerincét alkotó *Caritas in veritate* enciklikáját, mi is így emlékezzünk rá, ahogy buzdít minket:

„Nálam nélkül semmit sem tehettek” (Jn 15,5).

„Szűz Mária (...) oltalmazzon minket, és őrizze meg számunkra azt az erőt, reményt és szeretetet, amelyre szükségünk van, hogy továbbra is annak a nagyszabású kötelezettségünknek szenteljük magunkat, amely a teljes ember és minden ember fejlődésének megvalósítása” (CV 79. pont).

Irodalomjegyzék

- ALFORD OP, Helen J. – NAUGHTON, Michael J. (2005): *Menedzsment, ha számít a hit. Keresztény társadalmi elvek a modern korban*. Budapest: Kairosz.
- Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa (2007): *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest: Szent István Társulat.
- BARITZ Sarolta Laura OP (2016): *Háromdimenziós gazdaság. Lehet gazdálkodni erényetikaik paradigmában*. Budapest: Kairosz.
- XVI. Benedek (2006): *Deus caritas est (Az Isten szeretet)*. Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2008): *Spe salvi (A keresztény reményről)*. Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2009): *Caritas in veritate (Szeretet az igazságban)*. Budapest: Szent István Társulat.
- XVI. Benedek (2008): *Üzenet a béke 41. világnapjára, 2008. január 1.* Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=192>
- XVI. Benedek (2010): *Üzenet a béke 43. világnapjára, 2010. január 1.* Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=243>
- XVI. Benedek (2012): *Üzenet a béke 46. világnapjára, 2012. december 31.* Online: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/uzenet-a-beke-46-vilagnapjara>
- XVI. Benedek pápa írásai. Online: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=407>
- BRUNI, Luigino – ZAMAGNI, Stefano (2013): *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jólét*. Budapest: L'Harmattan.
- BRUNI, Luigino – PORTA, Pier Luigi szerk. (2007): *Handbook on the Economics of Happiness*. Cheltenham–Northampton: Edward Elgar.
- GENOVESI, Antonio (2016): *Értekezések a kereskedelemről, avagy a polgári gazdaságról*. Budapest: Kairosz.
- II. János Pál pápa (1987): *Sollicitudo rei socialis*. In TOMKA Miklós – GOJÁK János szerk. (2005): *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest: Szent István Társulat, 487–530.

- II. János Pál pápa (1991): Centesimus annus. In TOMKA Miklós – GOJÁK János szerk. (2005): *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest: Szent István Társulat, 531–585.
- Vatikáni Zsinat: Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról. In CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád szerk. (1975): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okai*. Budapest: Szent István Társulat, 415–510.

Vákát

XVI. Benedek és a Szentszék diplomáciája

Bevezetés

Szokása az elemzőknek, olykor a Vatikán-szakértőknek is, a római pápákat különféleképpen kategorizálni: vannak például teológus pápák, lelkipásztor pápák és diplomata pápák. Könnyű volna kijelenteni, hogy XVI. Benedek bizonyára nem diplomata pápa volt, hanem inkább teológus.

A három említett kategóriát mélyebben vizsgálva azonban kitűnik, hogy valójában ugyanannak a péteri szolgálatnak (tehát a pápa hivatalának) három különböző aspektusáról van szó.² Legalábbis valamiképpen megfelleltethetők a teológusok által az Egyház hármass feladataként megjelölt tanítói, megszentelői és kormányzati feladatnak (ERDŐ 2003). Következésképpen minden pápa működésében, szolgálatában megtalálható mindhárom vonás, igaz, részben személyiségüktől függően más-más hangsúllyal.

A kormányzati hatalomra visszavezethető pápai diplomácia azért sem megke-
rülhető Péter egyetlen utóda számára sem, mert a Szentszék maga is nemzetközi tényező, ráadásul a nemzetközi kormányközi kapcsolatok szuverén szereplője, amely kiterjedt diplomáciai képviseleti hálózattal rendelkezik,³ illetve megfigyelőként vagy rendes tagként részt vesz számos nemzetközi szervezet munkájában.⁴

¹ Vallásdiplomáciai főtanácsadó, Külgazdasági és Külügyminisztérium

² A pápai hivatalról bővebben lásd ÉRSZEGI 2014.

³ Lásd: nunciatúrák.

⁴ A pápai diplomáciával kapcsolatos fogalmak definícióját, intézményeinek leírását lásd BÁBA-SÁRINGER 2021.

A szentszéki diplomáciai álláspont főbb forrásai

A pápai diplomácia főbb tulajdonságai között szokás kiemelni a diszkréciót. Ez pedig nem könnyíti meg az elemzők, kutatók munkáját, amikor a Szentszék diplomáciájáról kívánnának értekezni. Mégsem reménytelen a helyzet, mert a péteri szolgálat gyakorlásának egyik fő eszköze a kimondott szó, s így van ez a diplomáciai tevékenység során is. A Szentszék diplomáciájának főbb aspektusaival megismerkedhetünk tehát bizonyos pápai megnyilatkozásokból. Műfajukat tekintve a legfontosabbak ebből a szempontból a Katolikus Egyház által január 1-jén ünnepelt béke világnapjára írott üzenetek, amelyek a béke témáját járják körül.⁵ Még nagyobb visszhangot kiváltó megnyilatkozások a karácsonykor, illetve húsvétkor elhangzó ún. Urbi et Orbi üzenetek, amelyekben a világ főbb problémáira, konfliktusaira reflektálva kíván a Szentatya reményt adni és megoldásra buzdítani (ÉRSZEGI 2014: 138).

A legátfogóbb diplomáciai megnyilatkozásnak a Szentszéknél akkreditált diplomáciai testület előtt elmondott beszédek tekinthetők. Régi és általános szokás, hogy az államfő az újévi jókívánságok átadása végett fogadja a nála (tehát az adott országban) akkreditált diplomáciai testületet. Uralkodók – így a pápa – esetében kihallgatásról beszélünk, köztársaságokban inkább fogadásnak nevezik. Az államfő ilyenkor a nagyköveteknek – s rajtuk keresztül az országgal kapcsolatban álló más államoknak – címzett beszédben összegzi az elmúlt évet, reflektál aktualitásokra, és irányt mutat az új esztendőre.

Pontosan így történik ez a pápai udvarban is (amit ma már Pápai Háznak neveznek). A vatikáni diplomáciai testületet rendre a vízkereszt ünnepe (január 6.) utáni hétfő délelőttjén fogadja a Szentatya, méghozzá az Apostoli Palota ún. Királyi termében („*Sala Regia*”), amelyet pontosan az állami protokollrendezvényekre építettek a 16. században, és amelynek falain Giorgio Vasari monumentális freskói az akkori pápaság szempontjából legrelevánsabb nemzetközi fejleményeket jelenítik meg (köztük például a lepatóí ütközetet).

XVI. Benedek és a Szentszék diplomáciaja témakörének átfogó bemutatására ennél fogva kiváló forrásnak bizonyul az újévi diplomáciai beszédek sora, amelyek amúgy nagyjából tartalmazzák a béke világnapi üzenetek főbb

⁵ A béke világnapját VI. Pál kezdeményezésére kezdte el ünnepelni a Katolikus Egyház 1968-ban, arra minden évben üzenetnek nevezett dokumentumot fogalmaz meg a pápa, rendszerint december 8-i (a Szeplőtelen Fogantatás ünnepe) dátummal.

elemeit is. Néhány szervezeti jellegű kiegészítés segíthet kontextusba helyezni a szentszéki diplomácia működését a 2005 és 2013 eleje közötti időszak vonatkozásában.

A benedeki diplomácia főbb témakörei

Megválasztása után nem egészen egy hónappal XVI. Benedek – amúgy a szokásokat követve – rendkívüli kihallgatást biztosított a vatikáni diplomáciai testületnek, s rövid beszédében előzetes összefoglalását adta a Szentszék nemzetközi törekvéseinek, az általa követett elveknek:

„Az Egyház nem szűnik hirdetni és védelmezni az alapvető emberi jogokat (...) s azon munkálkodik, hogy elismerjék minden ember jogát az élethez, a táplálékhoz, az otthonhoz, a munkához, az egészségügyi ellátáshoz, a család védelméhez és társadalmi fejlődésének előmozdításához, mindezt az Isten képmására teremtetett minden ember és nő méltóságának tiszteletben tartásával. (...) a Katolikus Egyház továbbra is felajánlja együttműködését minden ember méltóságának védelméhez és a közjó szolgálatára. A maga számára nem kér semmilyen előjogot, csupán a küldetése teljesítéséhez jogosan szükséges cselekvési szabadság biztosítását. A nemzetek körében mindig a népek egyetértését szorgalmazza, valamint a tisztességes, diszkrét és szívélyes hozzáállásra építő együttműködést” (XVI. Benedek 2005).

A Szentszék mindenkori diplomáciájának klasszikus elveiről és témáiról van itt szó, amelyeket a későbbiekben néhány további kérdéskörrel egészített ki. Az ő idejében továbbra is fókuszban maradt a béke előmozdítása, a társadalmi igazságosság és az emberi fejlődés támogatása, az Egyház közreműködő szerepének felajánlása. Ám XVI. Benedek a megközelítésben és a szemléletben hozott igazán újat (vö. GAGLIARDUCCI 2012).

Például 2007-től kezdve rendszeresen megjelent a pápai beszédekben a migráció kérdése, amelynek kezelésében „a jogos biztonsági igények és a sérthetetlen emberi méltóság” összehangolását szorgalmazza (XVI. Benedek 2009). A 2009-ben kiadott *Caritas in veritate* enciklika (vö. ÉRSZEGI 2009) megállapításait ugyancsak alkalmazta a nemzetközi kapcsolatokra. Így rávilágított a gazdasági világválság mélyebb okaira is: az önző és materialista mentalitásra, amely megfelel a teremtmények sajátos korlátairól (más szóval: az ember Istennek képzei magát). Ráadásul ez a mentalitás a környezetet is veszélyezteti (XVI. Benedek 2010).

A Ferenc pápa 2015-ös *Laudato Si'* enciklikája keltette lelkesedés nyomán meglepően hangozhat, de XVI. Benedek volt az, aki a természetvédelem ügyét az Egyház és hangsúlyosan a Szentszék diplomáciai napirendjére tűzte. Sőt, a 2010-es béke világnapi üzenetét teljes egészében ennek a kérdésnek szentelte. Igaz, ő nem a „közös otthon gondozásáról” beszélt, mint Ferenc, hanem a teremtet világ, „a teremtés védelméről”.

A benedeki megközelítés igazi sajátossága azonban az istennélküliség veszélyére való figyelmeztetés volt. Ami különösen a mai pluralista demokráciában jelent kihívást – és persze küldetést – a keresztények számára. A pápa óva intett hát mind a vallásnak a társadalomból – s így a nemzetközi kapcsolatokból – történő kirekesztésétől, mind pedig a vallás fanatikus felhasználásától a szervezett terrorizmus által.

Ennek egyik ellenszerül szorgalmazta a vallásközi párbeszéd kiterjesztését. Ezt eleinte kulturális-civilizációs kérdésnek tekintette, így például a Római Kúria két illetékes hivatalát lényegében össze is vonta egy időre.⁶ Nemsokára azonban a vallásilag motivált terrorizmus, illetve a hagyományos (mondhatni, természetjogi) értékeket veszélyeztető folyamatok láttán felértékelte a vallásközi párbeszédet, és éppen ezen területeket jelölte meg az együttműködés céljául (lásd: XVI. Benedek 2006a; XVI. Benedek 2007; XVI. Benedek 2008).

Az Istentől elszakadt ember egyben elszakad a természetes rendtől is, s ez az antropológiai felfordulás (válság) magával hozza az emberi jogok értelmezésének átalakulását is:

„Sajnálatos módon, főként Nyugaton, számos félreértés támad az emberi jogok és a kapcsolódó kötelességek jelentése körül. Az ember önállóságának autoreferenciális értelmezése nem nyitott az Istennel és másokkal való találkozásra, hanem csakis az önnön vágyak kielégítésére törekszik. Az igazi jogvédelem ezzel ellentétben az emberi személy egyéni és közösségi dimenziójának egészét figyelembe veszi” (XVI. Benedek 2013).

Benedek pápa szerint a demokrácia gyakorlása a relativizmus diktatúrájába csaphat át, amikor az ember természetével és méltóságával összeegyeztethetetlen antropológiai elképzeléseket tesz magáévá (XVI. Benedek 2007). Ráadásul a teremtésvédelem sem elválasztható az emberi természet védelmétől. Benedek pápa szerint ha az ember nem tiszteli tulajdon természetét, hogyan is viselhetne felelősséget a természeti környezet iránt? Éppen ezért hogyan is

⁶ A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának elnökévé a Kultúra Pápai Tanácsa elnökét nevezte ki.

lehetne szembeállítani a természet védelmét és az emberi személy életének védelmét – beleértve a még meg nem születetteket is? (XVI. Benedek 2010)

A bioetikai kérdések is hangsúlyosan jelentek meg a szentszéki diplomáciában XVI. Benedek idején. S nem csupán az abortusz kérdéséről volt szó, hanem mindazon törekvésekről, amelyek veszélyeztetik az egy férfi és egy nő házasságán alapuló család természetes struktúráját (XVI. Benedek 2007), sőt a diszkrimináció elleni küzdelem jegyében „a nemek közti különbség biológiai alapjait támadják” (XVI. Benedek 2010).

Kiemelt fontossággal jelent meg XVI. Benedeknél a vallásszabadság védelme. Visszatérően felemelte szavát az üldözött keresztény kisebbségek védelmében, így a közel-keleti és az afrikai, pl. a nigériai keresztényellenes erőszakkal szemben. Számára azonban a fókusz a nyugati világban megfigyelhető keresztényellenességen volt. Az Egyház és az egyes hívő emberek szabadságának tereit szűkítő, sőt végső soron lelkiismereti erőszakot eredményező folyamatokra ő hívta fel az elsők között a figyelmet.

„Nyilvánvaló – mondta –, hogy amennyiben a relativizmust tekintik a demokrácia lényegi alkotóelemének, akkor a laicitást a vallási tényező kirekesztéseként, avagy társadalmi jelentősége elutasításaként fogják értelmezni” (XVI. Benedek 2010). Ez a megközelítés azonban megosztottságot és ellentétet szül. Ezért ő mindig a pozitív, nyitott laicitást szorgalmazta, ami a világi és a lelki valóság jogos autonómiájára épül, és helyes együttműködésre, osztott felelősségvállalásra ösztönöz (XVI. Benedek 2010). Óva intett attól, hogy a vallást éppen a pluralizmusra és a toleranciára történő hivatkozással rekesszék ki a közéletből. Továbbá azon elvárásoktól, miszerint a keresztényeknek nem volna szabad szakmájuk gyakorlása közben saját vallási és erkölcsi meggyőződésük szerint cselekedniük, sőt akár azokkal ellentétesen is kellene tenniük, különösen is bizonyos szakmákban (oktatás-nevelés, gyógyítás stb.) (XVI. Benedek 2011). Hasonlóképpen elítélendőnek nevezte, hogy bizonyos országokban olyan szexuális nevelési tanfolyamokat kényszerítettek rá az iskolákra, amelyek „állítólagosan semleges emberkép koncepcióját képviselik, ám valójában a hittel és a józanésszel ellentétes antropológiát tükröznek” (XVI. Benedek 2011).

XVI. Benedek diplomáciájának kulcsa: az igazság

Ezen veszélyes folyamatok ellenszeréül tulajdon pápai jelmondatából – *Coope-
ratores veritatis* (az igazság munkatársai) – kiindulva a nemzetközi napirenden

szereplő ügyek vonatkozásában is felvetette az igazság kérdését, amely által az értelem (a józan ész) szerepét kívánta előtérbe helyezni. Mindezt „négy egyszerű kulcsmondat” körül fogalmazta meg (XVI. Benedek pápa 2006a).

1. Az igazság iránti elkötelezettség adja az igazságosság lelkét.

Az igazság szeretete természetéből fakadóan minden nehézség ellenére a méltányos megértésre törekszik. Ezért a nemzetközi kapcsolatokban az igazság keresése segít felismerni a felek jogos igényeit, illetve azokat tiszteletben tartani. Segít kiemelni azt, ami a különböző népekhez és kultúrákhoz tartozó emberek természetében közös. Ugyanakkor a különbözőségek és az egyenlőség felismerése és elismerése segíthet a problémák igazságos megoldásában.

2. Az igazság iránti elkötelezettség alapozza meg a szabadságjogokat és ad erőt nekik.

Az ember képes az igazság megismerésére, s akarja is azt, de erre csak a szabadságban nyílik lehetőség. Különösen érvényes ez az élet nagy kérdéseire vonatkozó igazságokra, amelyek az életvezetésre is hatással vannak, ezért az államok sem lehetnek közömbösek iránta. A személyiségi jogok nemzetközi védelme során nem lehet eltekinteni azoknak az egyes államokon belüli érvényesülésétől, mind a közéletben, mind a magánéletben. Az emberi alapjogok mindenütt ugyanazok, s köztük is első helyen áll a vallásszabadsághoz való jog, mert az az ember legfontosabb kapcsolatát, az Istennel való viszonyt érinti: „A nemzetek felelőseinek azt szeretném mondani: ha nem féltek az igazságtól, nem félhettek a szabadságtól!” A Szentszék mindenütt elvárja a szabadság biztosítását a Katolikus Egyház számára, de ezáltal tulajdonképpen mindenki más részére is hasonlóképpen elvárja azt.

3. Az igazság iránti elkötelezettség megnyitja az utat a megbocsátás és a kiengeztelődés előtt.

Mivel az igazságról másoknak különböző elképzeléseik vannak, sokan inkább konfliktusforrásnak tekintik a törekvést az igazság érvényesítésére. Benedek pápa szerint ez csak akkor van így, ha az igazság keresésével összeegyeztethetetlen (pl. erőszakos, kényszerítő) eszközökkel élnek, ugyanis az igazságot csak a szabadságban lehet elérni. A bocsánatkérés és a megbocsátás pedig elengedhetetlenek a békéhez. Hiszen „nincsen béke igazságosság nélkül, s nincsen igazságosság megbocsátás nélkül”. A diplomácia nagy feladatának nevezte Benedek pápa, hogy megértesse a szemben álló felekkel: nem lehet nem elismerniük tulajdon hibáikat is – nem csak a másikat –, s nem utasíthatják vissza a bocsánatkérést. A kiontott vér ugyanis nem bosszúért kiált, hanem inkább az élet tiszteletére és a békére szólít.

4. A béke iránti elkötelezettség új reményt ad.

Minthogy az ember képes az igazság megismerésére mind egyéni életében, mind társadalmi kapcsolataiban, ez érvényes nemzeti és nemzetközi szinten is. Az igazság ismerete pedig Benedek pápa szerint a nemzetközi kapcsolatokban is új dinamikákat vezet be, és egyfajta önfenntartó béke felé vezet.

A diplomáciai testülethez intézett utolsó beszédében XVI. Benedek még egyszer visszatért az igazság és a béke kérdéskörére, s azt az Isten ismeretének kérdésével kötötte össze:

„Olykor hajlunk azt gondolni manapság, hogy az igazság, az igazságosság és a béke utópia volnának, s hogy kölcsönösen kizárnák egymást. Lehetetlennek tűnik az igazság megismerése, érvényre juttatása pedig gyakran erőszakba torkollik. Másfelől elterjedt a meggyőződés, miszerint a béke a népek közötti, vagy az adott ország polgárai közötti együttélést garantáló kompromisszumok keresése volna csupán. A keresztény megközelítésben ezzel ellenkezőleg bensőséges összefüggés van Isten dicsőítése és az emberek békéje között a földön. Ekképpen a béke nem pusztán emberi erőfeszítések eredménye, hanem Isten szeretetének része. S éppenséggel az Istenről történő megfélelkezés, nem pedig az ő dicsőítése az, ami erőszakot szül. Amikor ugyanis már nem egy objektív és transzcendens igazság a viszonyítási pont, hogyan lehetséges valódi párbeszédet megvalósítani? Hogyan lehet ez esetben elkerülni, hogy a nyílt vagy rejtett erőszak legyen az emberi kapcsolatok végső szabálya? A transzcendens nyitottság nélkül ugyanis az ember könnyen a relativizmus áldozatául esik, aminek következtében nehezebbé esik igazságossággal cselekedni és a békére törekedni. Az Istenről való megfélelkezés mellett ott van még Isten valódi arcának helytelen ismerete: ez az oka a vallási alapú fanatizmusnak (...). Amint már mondtam, a vallás meghamisításáról van itt szó, mert amaz éppenséggel arra törekszik, hogy az embert Istennel összebékítse, megvilágosítsa és megtisztítsa a lelkiismeretet, s rámutasson, hogy minden ember a Teremtő képmása” (XVI. Benedek 2013).

Diplomáciai kapcsolatok XVI. Benedek idején

A benedeki diplomácia szervezeti kereteinek rövid áttekintése során láthatjuk, hogy a 2005-től 2013-ig terjedő időszakban 174-ről 180-ra nőtt azon államok száma, amelyek teljes diplomáciai kapcsolatot tartanak fenn a Szentszékkel. Közülük a későbbi fejlemények szempontjából érdemes kiemelni az Egyesült

Arab Emírségeket (2007-ben), valamint az Orosz Föderációt (2009-ben), amely addig csupán képviseleti irodát tartott fenn a Szentszéknél.⁷ Ugyancsak nagykövetségi rangú misszióval képviseltette magát a Szentszéknél az EU és a Szuverén Máltai Lovagrend is (miként ma is).

Kevés olyan ország maradt, amely elzárkózik a Szentszékkel való diplomáciai kapcsolatoktól. Utóbbiak közül azonban Vietnámmal 2010-ben jelentős előrelépés történt. A folyamatos párbeszéd jegyében a vietnámi hatóságok ugyanis beleegyeztek, hogy a pápa egy nem rezidens képviselőt nevezzen ki Vietnám számára.⁸

Fordított az eset Koszovóval, amelyet a Szentszék nem ismert el mind a mai napig. Benedek pápa még 2008 elején kifejtette a Szentszék – azóta is változatlan – álláspontját: „Koszovó végleges státusa vegye figyelembe az érintett felek jogos követeléseit és garantálja minden lakójának biztonságát és jogait, hogy véglegesen eltávolodjék az erőszakos szembenállás veszélye” (XVI. Benedek 2008). Ugyanakkor a pápa egy nem diplomáciai jelleggel bíró ún. apostoli delegátussal képviselteti magát a koszovói katolikus egyháznál.

Az időszak elején a Szentszék megfigyelőként vett részt az ENSZ és nyolc szakosított szervezete munkájában, míg teljes jogú tagsággal bírt hét szakosított ENSZ-szervezetben vagy -ügynökségben. Ezeken felül öt regionális szervezetnek volt tagja vagy megfigyelője (vö. ÉRSZEGI 2014: 69–70). 2012 decemberében a Szentszék teljes jogú taggá vált a Migrációs Világszervezetben, 2013 januárjában pedig régió kívüli megfigyelőként kapcsolódott be a Közép-amerikai Integrációs Rendszerbe (Sistema de la Integración Centroamericana – SICA). Ugyancsak 2012-ben a Délkelet-ázsiai Nemzetek Szövetségéhez (Association of Southeast Asian Nations – ASEAN) is nunciust akkreditált.

A kétoldalú megállapodások a szentszéki diplomácia fontos eszközei. 2005-ben a Szentszék megállapodást kötött Hamburggal a Katolikus Egyház és a tartomány kapcsolatairól, valamint Franciaországgal egy római ingatlan hasznosításának módosításáról. 2006-ban alapszerződést kötött Bosznia-Hercegovinával, egyúttal kiegészítő jegyzékben beleegyezett, hogy az államosított egyházi javak kérdését egy majdani törvény szabályozza (tehát lemondott a megállapodásban vállalt határidőről). 2007-ben kiegészítő jegyzőkönyvet fűztek a bajor konkordátumhoz

⁷ Ezeken kívül 2006-ban diplomáciai kapcsolat létesült Montenegróval, 2008-ban Botswana-val, 2011-ben pedig Malajziával.

⁸ Megjegyezzük, ez a modell a Magyarország és a Szentszék között az 1960–70–80-as években alkalmazott megoldásnak feleltethető meg.

az állami egyetemeken működő teológiaoktatásról. A Fülöp-szigeteki Köztársasággal megállapodás kötött a helyi katolikus kulturális javak védelméről (benne a gyarmati idők templomaival, gyűjteményekkel). Albániával pedig gazdasági és adóügyi kérdésekben született megállapodás, nevezetesen a helyi katolikus egyház számára biztosítandó könnyítések témájában. 2008-ban írták alá a Szentszék és az Andorrai Hercegség közötti megállapodást az urgelli püspök helyzetéről (társállamfő), a Katolikus Egyház ottani jogállásáról, az egyházi házasságkötésről, a katolikus hitoktatásról és az egyháztámogatási rendszer kérdéseiről. Brazíliával szintén egy átfogó kérdéseket szabályozó megállapodás született a Katolikus Egyház jogállásáról, a diplomák elismeréséről, a hitoktatásról az állami iskolákban, az egyházi házasságkötésről és adóügyi kérdésekről. Végül pedig Franciaországgal egyezmény született a felsőoktatási fokozatok és diplomák kölcsönös elismeréséről. 2009 folyamán a Szentszék megállapodást kötött Schleswig-Holstein Tartománnyal a Katolikus Egyház helyzetéről, Ausztriával pedig aláírták a VI. Kiegészítő Megállapodást vagyoni természetű kérdésekről. 2010-ben a Szentszék és Alsó-Szászország Tartomány megállapodásban módosította a korábbi, 1965-ös megállapodást a katolikus iskolák jogi helyzetéről. Hamburg városállammal pedig teológiai és hittanárképző felsőoktatási intézmény létesítéséről állapodtak meg. Bosznia-Hercegovinával megállapodás született a fegyveres erőben szolgáló katolikus hívók lelkipásztori ellátásáról (tábori püspökség és lelkési szolgálat felállítása). 2011-ben Azerbajdzsánnal, Montenegróval és Mozambikkal írt alá alapszerződést, amely a Katolikus Egyház helyi jogállásával és működésével kapcsolatos főbb kérdéseket rögzíti. 2012-ben Burundival és Egyenlítői-Guineával ugyancsak keretmegállapodást írtak alá.

Jelentősége okán kiemelendő a 2009-ben a Vatikánvárosi Állam és az Európai Unió között létrejött pénzügyi egyezmény,⁹ amely a 2000-ben megkötött első hasonló egyezmény helyébe lépett. Ennek indoka, hogy a Lateráni Szerződés¹⁰ értelmében Vatikánváros pénzügyi uniót alkot Olaszországgal, s így követte utóbbit az uniós közös valuta bevezetésében is. Azon ritka nemzetközi szerződések egyikéről van szó, amelynek a Vatikánvárosi Állam a részese, nem pedig a Szentszék. Igaz, a városállam nevében a Pápai Államtitkárság jár el – mint

⁹ *Monetáris megállapodás az Európai Unió és a Vatikánvárosi Állam között* (2010/C 28/05), (HL C 28., 2010.2.4., 13.), magyar szövegét lásd [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/PDF/?uri=CELEX:02010A0204\(01\)-20180412&from=CS#:~:text=Lo%20Stato%20della%20Citt%C3%A0%20del%20Vaticano%20ha%20il%20diritto%20di,c%20alle%20monete%20in%20euro](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/PDF/?uri=CELEX:02010A0204(01)-20180412&from=CS#:~:text=Lo%20Stato%20della%20Citt%C3%A0%20del%20Vaticano%20ha%20il%20diritto%20di,c%20alle%20monete%20in%20euro).

¹⁰ Lásd ÉRSZEGI 2014: 161–163.

ahogyan az EU nevében Olaszország járt el ebben az esetben. A megállapodás értelmében a Vatikánváros átveszi az EU egyes vonatkozó jogszabályait a pénzmosás és a hamisítás elleni küzdelem érdekében. A szerződés alkalmazása körüli vitákban pedig az Európai Unió Bíróságának illetékességét kötötték ki. Ez a megállapodás volt tehát az utóbbi években folyamatosan alakuló vatikáni pénzügyi jogszabályalkotás kiindulópontja.

Egyes relációk és feszültségek

XVI. Benedek pápasága nem volt mentes diplomáciai feszültségektől sem.¹¹ Emlékeztet, hogy a 2006. szeptember 12-én, a Regensburgi Egyetemen elmondott beszéde (XVI. Benedek 2006) – pontosabban annak félreértelmezése – heves indulatokat váltott ki a muzulmán világban, tudniillik abba egy középkori bizánci császárnak a muzulmánokra nézve kedvezőtlen véleményét is beleszötte. A diplomáciai reakciók közül megemlítendő, hogy a marokkói uralkodó hazarendelte vatikáni nagykövetét, és – eleddig ismertlen tartalmú – levélben tiltakozott a pápánál (Sz. n. 2006). A helyzet súlyosságát mutatja, hogy négy nappal később Tarcisio Bertone bíboros államtitkár magyarázó nyilatkozatot tett közzé (BERTONE 2006), szeptember 25-én pedig maga a Szentatya fogadta a Szentszéknél akkreditált muzulmán országok nagyköveteit, hogy magyarázatot adjon bírált beszéde szándékolt értelméről. A reakciók – a közhiedelemmel ellentétben – meglehetősen pozitívak és előremutatók lettek. 2006 októberében Jordániából diplomáciai úton érkezett meg a Vatikánba a Ghazi bin Muhammad bin Talal herceg vezetete 38 muzulmán tudós nyílt levele, amelyben a regensburgi beszédre reagálva párbeszédet kezdeményeztek (vö. MAGISTER 2006). Egy évvel később már 138 muzulmán tudós írta alá a párbeszédet minden korábbinál magasabb szintre helyező újabb dokumentumot, amely *A Common Word Between Us and You* címen vált ismertté.¹²

Ugyancsak a muzulmán világot érintette az Egyiptommal kapcsolatos feszültség, amely pont a 2011-es diplomáciai éértékelő beszéd nyomán robbant ki. Az újév napján Alexandriában egy kopt templom ellen elkövetett merényletről szólva Benedek pápa sürgette „a térség országait”, hogy hatékony intézkedésekkel védelmezzék a vallási kisebbségeket. Az egyiptomi külügyminiszter

¹¹ Átfogó értékelését lásd MATUZZI 2021

¹² Online: www.acommonword.com/

úgymond a belügyeikbe történt beavatkozás miatti tiltakozásul nyomban hazarendelte konzultációra vatikáni nagykövetüket (Sz. n. 2011a), akit azonban távozása előtt még fogadott Dominique Mamberti vatikáni külügyminiszter, tájékoztatván őt a pápa szavainak értelméről (LOMBARDI 2011). A találkozó érdekesnek nevezhető, hiszen általában nem szokás hazarendelt nagyköveteket búcsúlátogatáson fogadni, s a Pápai Államtitkárságnak amúgy sem szokása ilyen formában bekéretni nagyköveteket.

Az egyházi pedofilbotrányok ügye ebben az időszakban diplomáciai szinten leginkább az Írországgal való kapcsolatokat terhelte meg. Az ún. Ryan-, illetve Murphy-jelentések¹³ 2009-es közzététele ugyanis jelentős belpolitikai hullámokat vetett, majd a feszültség 2011 nyarán csúcsosodott ki az újabb, ún. Cloyne-jelentés (Department of Justice 2006) nyomán. Az ír kormányfő a parlamentben (Sz. n. 2011b) szinte precedens nélküli kritikával illette magát a Szentszékét a botrányok kezelésének módja miatt, amiért az – állítása szerint – az írországi nyomozásokat is akadályozni próbálta volna (Sz. n. 2011b). A hevült belpolitikai vita során egyes szereplők a nuncius kiutasítását és a gyónási titok megszüntetését is felvetették (AGNEW 2011). A helyzet súlyosságát mutatja, hogy a Pápai Államtitkárság konzultációra hazarendelte a dublini nunciust, márpedig hasonló lépésre emberemlékezet óta nem volt példa, mert nem tartozik a pápai diplomácia rendes eszköztárába (Szentszék Sajtóterme 2011a). A Cloyne-jelentésre a Szentszék később hosszú választ küldött (Szentszék Sajtóterme 2011b), amelynek nyomán az ír külügyminisztérium nyilatkozatában üdvözölte a Szentszék elkötelezettségének kinyilvánítását a visszaélésekkel szembeni küzdelem terén, úgymond „a fennálló hatalmas különbségek ellenére is” (Ír Kormány 2011). Ezt követően 2012 elején Írország bezárta vatikáni nagykövetségét – hivatalosan anyagi okokból (hogy aztán 2014-ben újranyissa).

Az Európai Unió vonatkozásában 2007-ben a római szerződés 50. évfordulója adott alkalmat a Szentatya számára, hogy az előkészületben levő alkotmányos szerződéssel kapcsolatban azon elvárásának adjon hangot, hogy az védelmezze az emberi méltóság alapját képező értékeket, különösen a vallásszabadságot, annak mindegyik dimenziójában (értsd: a közösségiben is), továbbá az egyházak intézményes jogait. Utóbbinak megvalósultát aztán a 2008-as beszédében

¹³ *Report by Commission of Investigation into Catholic Archdiocese of Dublin*; www.justice.ie/en/JELR/Pages/PB09000504

üdvözölte is, méltatva a lisszaboni szerződés 17. cikkét.¹⁴ Ugyanakkor arra is figyelmeztetett, hogy nem lehet elvonatkoztatni a földrész tagadhatatlan keresztény örökségétől, amely nagyban hozzájárult „a nemzetek és népek Európájának alakításához” (XVI. Benedek pápa 2007). Figyelemmel követve a lisszaboni szerződés aláírását követő időszak uniós fejleményeit, a pápa emlékeztetett, hogy az Egyház érdemben képes és akar is hozzájárulni Európa egyesüléséhez. Visszatérően figyelmeztetett, hogy Európa ne tagadja meg keresztény gyökereit (XVI. Benedek 2008).

Magyar vonatkozásban mindenekelőtt a felső szintű látogatásokat érdemes kiemelni.¹⁵ Mádl Ferenc köztársasági elnök 2005. július 1-jén kereste fel Benedek pápát, Sólyom László 2006. november 6-án, Schmitt Pál pedig 2010. szeptember 10-én. A kormányfők sorában Bajnai Gordont 2009 novemberében, Orbán Viktort pedig 2010 decemberében fogadta XVI. Benedek a Vatikánban. Magyarországi pápalátogatásra ezekben az években nem került sor, és a körülmények folytán arra is kevesen emlékeznek, hogy az 1956-os forradalom 50. évfordulója megemlékezéseire Angelo Sodano bíboros, a Bíborosi Kollégium dékánja érkezett pápai legátusként Budapestre. Kapcsolatainkban kiemelkedő alkalom volt, hogy – azóta is példa nélküli figyelmességgént – Magyarország az Európai Unió Tanácsának soros elnökeként 2011. május 27-én ünnepi hangversenyt adott Benedek pápa tiszteletére a vatikáni VI. Pál Csarnokban,¹⁶ amelyen részt vett Schmitt Pál köztársasági elnök és Orbán Viktor miniszterelnök mellett a magyar kormány több tagja is. Megemlíthetjük még, hogy a vatikáni szerződés módosítását célzó magyar–szentszéki vegyes bizottsági tárgyalások is Benedek pápasága alatt, 2012 őszén indultak meg – és 2013 októberében zárultak, immár Ferenc pápa¹⁷ idején.¹⁸

¹⁴ Az Európai Unió működéséről szóló szerződés 17. cikke szerint „Az Unió tiszteletben tartja és nem sérti az egyházak és vallási szervezetek vagy közösségek nemzeti jog szerinti jogállását a tagállamokban. (...) Elismerve identitásukat és különleges hozzájárulásukat, az Unió nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fenn ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.” Lásd: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/?uri=celex%3A12012E%2FTXT>

¹⁵ Lásd ÉRSZEGI 2021.

¹⁶ A pápa beszédének eredeti, olasz szövegét lásd: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110527_concerto.html

¹⁷ Lásd FEJÉRDY 2015.

¹⁸ Megállapodás, amely létrejött egyfelől Magyarország, másfelől az Apostoli Szentszék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéssről szóló, 1997. június 20-án aláírt Megállapodás módosításáról, Budapest, 2013. október 21.

Benedek pápa újévi diplomáciai beszédeiben egyetlen alkalommal bukkant fel hazánk. 2007-ben megemlítette a „budapesti felkelés” előző évi 50. évfordulóját, amely „a múlt század drámai eseményeire emlékeztetett, s ami minden európaiat arra kell vezéreljen, hogy elnyomástól és ideológiai kötöttségektől mentes szabad jövőt, baráti és testvéri kötelekeket építsen, odafigyeljen és gondoskodjon a kicsinyekről és a szegényekről”. Hasonlóképpen fontosnak nevezte „a múlt feszültségeinek megtisztítását, minden szinten a kiengesztelődésre törekedve, mert csakis az teszi lehetővé a jövő építését” (XVI. Benedek 2007).

E sorok szerzője személyesen is megtapasztalhatta XVI. Benedek figyelmét Magyarország és történelme iránt. 2018. február 6-án abban a megtiszteltetésben részesített ugyanis, hogy vatikáni rezidenciáján, a Mater Ecclesiae-monostorban fogadott. Rövid beszélgetésünk során egyebek mellett felvetette: „Magyarország nagyon sokat szenvedett az első világháború után. Sokkal többet, mint mások. De miért kellett így történnie?” Majd hozzátette: „De Magyarország egy nagy nemzet maradt, és egy fontos ország ma is, habár most újra támadják, nemde?” Ezt követően érdeklődött, hogy Romániában, illetve Szlovákiában „a magyar kisebbségek kulturális jogai biztosítva vannak-e”. Alkalmat nyújtva így, hogy pár mondattal tájékoztathassam az emeritus pápát a magyar diplomácia aktuális kérdéseiről.

Számos meghatározását adták már a diplomáciának, azonban XVI. Benedek definíciója nagyon is jellemzőnek tekinthető az ő megközelítésére nézve, s egyben programot adhat a keresztények számára a plurális demokráciában – különösen itt, a volt „keleti blokk” országaiban: „A diplomácia valamiképpen a reménység művészete. A reményből táplálkozik, és arra törekszik, hogy annak akár a legcsekélyebb jeleit is észrevegye. A diplomáciának reményt kell adnia” (XVI. Benedek 2008).

Irodalomjegyzék

- AGNEW, Paddy (2011): 'Irish question' in Vatican now more political than spiritual. *The Irish Times*, 2011. július 26. Online: www.irishtimes.com/news/irish-question-in-vatican-now-more-political-than-spiritual-1.609625
- BÁBA Iván – SÁRINGER János szerk. (2021): *Új diplomáciai lexikon. A nemzetközi kapcsolatok kézikönyve*. Budapest: Kairosz.

- XVI. Benedek (2005): Discorso di Sua Santità Benedetto XVI agli Eccellentissimi Ambasciatori del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. *L'Osservatore Romano*, 2005. május 13. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20050512_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2006a): Discorso di Sua Santità Benedetto XVI al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. *L'Osservatore Romano*, 2006. január 9–10. 7–8. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060109_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2006b): *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html; magyarul: *XVI. Benedek pápa beszéde a regensburgi egyetemen*. Online: www.magyardurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen
- XVI. Benedek (2007): Discorso di Sua Santità Benedetto XVI al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. *L'Osservatore Romano*, 2007. január 8–9. 7–8. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070108_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2008): Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno. *L'Osservatore Romano*, 2008. január 7–8. 4–5. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080107_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2009): Discorso del Santo Padre Benedetto XVI agli eccellentissimi membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno. *L'Osservatore Romano*, 2009. január 9. 8. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20090108_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2010): Discorso del Santo Padre Benedetto XVI agli eccellentissimi membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno. *L'Osservatore Romano*, 2010. január 11–12. 8. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2011): *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI agli eccellentissimi membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps.html

- XVI. Benedek (2012): *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI in occasione della presentazione degli auguri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html
- XVI. Benedek (2013): *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI in occasione della presentazione degli auguri degli eccellentissimi membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130107_corpo-diplomatico.html
- BERTONE, Tarcisio (2006): Dichiarazione dell'em. mo card. *Bollettino*, 2006. szeptember 16. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2006/09/16/0455/01275.html>
- Department of Justice (2006): *Report by Commission of Investigation into Catholic Diocese of Cloyne*. Online: www.justice.ie/en/JELR/Pages/Cloyne-Rpt
- ERDŐ Péter (2003): *Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat.
- ÉRSZEGI Márk Aurél (2009): Caritas in veritate – a teljes értékű emberi fejlődés lehetősége. *Magyar Nemzet Magazin*, 2009. július 18, 30.
- ÉRSZEGI Márk Aurél (2014): *Pápa – Szentszék – Vatikán*. Budapest: Szent István Társulat.
- ÉRSZEGI Márk Aurél (2021): Magyarország diplomáciai kapcsolatai: Apostoli Szentszék. In BÁBA Iván – SÁRINGER János (szerk.): *Új diplomáciai lexikon. A nemzetközi kapcsolatok kézikönyve*. Budapest: Kairosz, 272–275.
- FEJÉRDY András (2015): *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolatai 1920–2015*. Budapest–Róma: Balassi Intézet – METEM.
- GAGLIARDUCCI, Andrea: Nella verità, la storia di Benedetto XVI. Tra vita, Pontificato e diplomazia. *Korazym.org*, 2012. április 17. Online: www.korazym.org/3702/nella-verita-la-storia-di-benedetto-xvi-tra-vita-pontificato-e-diplomazia/
- Ír Kormány (2011): Statement by the Government of Ireland on the response of the Holy See regarding the report of the Commission of Investigation into the Catholic Diocese of Cloyne. *Department of the Taoiseach*, 2011. szeptember 8. Online: https://web.archive.org/web/20120309123518/www.taoiseach.gov.ie/eng/Government_Press_Office/Government_Press_Releases_2011/Statement_by_the_Government_of_Ireland_on_the_response_of_the_Holy_See_regarding_the_report_of_the_Commission_of_Investigation_into_the_Catholic_Diocese_of_Cloyne_.html
- LOMBARDI, Federico (2011): Dichiarazione del direttore della sala stampa. *Bollettino*, 2011. január 11. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2011/01/11/0018/00051.html>

- MAGISTER, Sandro: Effetto Ratisbona: la lettera aperta di 38 musulmani al papa. *Chiesa.espressione.it*, 2006. október 18. Online: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/90182.html>
- MATRUZZI, Matteo (2021): *Il santo realismo. Il Vaticano come potenza politica internazionale da Giovanni Paolo II a Francesco*. Róma: Luiss University Press.
- Szentszék Sajtóterme (2011a): Dichiarazione della Sala Stampa della Santa Sede. *Bollettino*, 2011. július 25. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2011/07/25/0454/01129.html>
- Szentszék sajtóterme (2011b): Response to Mr Eamon Gilmore, Tánaiste and minister for foreign affairs and trade of Ireland, concerning the Cloyne Report. *Bollettino*, 2011. szeptember 3. Online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2011/09/03/0511/01226.html>
- Sz. n. (2006): Morocco recalls ambassador to Vatican. *ZeeNews*, 2006. szeptember 16. Online: https://zeenews.india.com/news/world/morocco-recalls-ambassador-to-vatican_323137.html
- Sz. n. (2011a): Cairo protests against the Vatican. Another Christian killed and five wounded. *AsiaNews*, 2011. december 12. Online: www.asianews.it/news-en/Cairo-protests-against-the-Vatican.-Another-Christian-killed-and-five-wounded-20476.html
- Sz. n. (2011b): Enda Kenny speech on Cloyne Report. *RTE*, 2011. július 20. Online: www.rte.ie/news/2011/0720/303965-cloyne1

Jancsó András¹

„Ami a világot összetartja”: megjegyzések egy történelmi vitához

Idén éppen húsz éve, hogy 2004. január 19-én a Bajor Katolikus Akadémián a 20. századi európai szellemtörténet két nagy alakjának – Jürgen Habermasnak és Joseph Ratzingernek – történelmi jelentőségű vitája lezajlott. Ahogy Florian Schuller, az Akadémia elnöke fogalmazott: „a köztudatban egyikük a liberális, individuális, szekuláris gondolkodás, másikuk a katolikus hit megszemélyesítője” (SCHULLER 2007: 13).

Az elmúlt két évtizedben számtalan tanulmány született, amely a vitát és annak kontextusát elemezte. A nemzetközi érdeklődést kiváltó dialógust új perspektívába helyezte, amikor 2005 áprilisában Ratzinger bíborost, a Hittani Kongregáció prefektusát XVI. Benedek néven pápává választották. Habermasszal folytatott diskurzusa mint a „hitvédelem mai formája” (KRÁNITZ 2018: 80) pápaságának várható irányvonalát elemző cikkekben köszönt vissza, rámutatva a német pápa tudományos felkészültségére és intellektuális nyitottságára.

E tanulmányban nem vállalkozom a vita teljes rekonstruálására, még csak a nemzetközi tudományos reflexiók teljes körű bemutatására sem teszek kísérletet. Dolgozatomban kizárólag Ratzinger hozzászólására fókuszálok, amely *Ami a világot összetartja* címmel jelent meg nyomtatásban. Ebben a szövegben jól körvonalazható módon sűrűsödnek össze a későbbi pápa politikáról, társadalomról, hit és ész viszonyáról szóló gondolatai. Ahogy Thomas Rourke fogalmazott: „[a párbeszéd] azokat a politikával kapcsolatos alapvetően fontos aggályokat érintette, amelyekkel Benedek egész pályafutása során foglalkozott” (ROURKE 2010: 96). Ebből fakadóan útjelzőül szolgálhat Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa (politikai) gondolkodásának megértéséhez.

¹ Tudományos segédmunkatárs, Nemzeti Közszerológiai Egyetem, Eötvös József Kutatóközpont, Vallás és Társadalom Kutatóintézet; tudományos titkár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa Kutatócsoport.

Az állam politika előtti alapjai²

A vita témája a *szabadelvű állam morális alapjaira* vonatkozott, amelyről maga Habermas állapította meg, hogy „arra kérdésre emlékeztet, melyet a hatvanas évek közepén Ernst Wolfgang Böckenförde [...] fogalmazott meg” (HABERMAS 2007: 17). Ratzinger a vitában nem utalt a korábbi német alkotmánybíróra, ugyanakkor – meglátásom szerint – az ún. Böckenförde-paradoxonra vonatkozó álláspontja megalapozta a vitában képviselt pozícióját. Erre utal Ines-Jacqueline Werkner is, aki úgy fogalmaz, hogy Ratzinger „teljes egyetértésben találja magát Böckenfördével” (WERKNER 2007: 384).

Böckenförde 1964-ben fogalmazta meg híres tézisé, miszerint „a szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga sem tud garantálni” (PÁLFY–JANCÓS 2020: 47). A Böckenförde-paradoxon *Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyama* című előadásban hangzott el. Ahogy a cím is előrevetíti, a szöveg azt a folyamatot mutatja be történelmi perspektívában, amely során az investitúraharcoktól kezdődően a francia forradalomig az állam és az egyház fokozatos szétválása nyomán létrejött a modern állam. A nagyvívű történelmi áttekintés végén, az előadás lezáró szakaszában fogalmazza meg az állam alapjaira vonatkozó kérdését és adja meg válaszát a paradoxon formájában.

Böckenförde nem állítja, hogy a modern állam alapja kizárólag a kereszténységtől függ (UERTZ 1995). A szekularizáció folyamatának vizsgálata során ugyan az állam alapjainak keresztény motívumaira fókuszál, de amikor az állam homogenitását biztosító erőt keresi, a keresztény – vagy sokkal inkább vallási ihletettségű – morál csak egy a lehetséges opciók közül. Böckenförde különféle lehetőségeket mutat be a homogenitás új formáira, mint a nemzet, a „természetes morál” vagy az állampolgárok eudaimonista etika szerinti életének biztosítása. Böckenförde úgy véli, hogy az emberek politikai egysége nem természetes adottság, azt folyamatosan építeni kell.

Ratzinger – húsz évvel Böckenförde előadása után – 1984-ben *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában?* című előadásában csatlakozik Böckenförde tételéhez, és „radikalizálja” azt. Ratzinger a pluralista demokrácia fenyegetettségét vizsgálja, ennek során idézi Böckenförde megállapítását, majd rögzíti: „beigazolódott Böckenförde tézise, miszerint a modern állam *societas imperfecta* – nem csak abban az értelemben tökéletlen, hogy intézményei mindig

² Jelen szakasz egyes részei megjelentek az alábbi tanulmányomban: JANCÓS 2021.

olyan tökéletlenek maradnak, mint lakosai, hanem más értelemben is: rajta kívüli erőkre van szüksége, hogy maga fennállhasson” (RATZINGER 2008: 268). Meglátásom szerint Ratzinger „radikalizációja” abban áll, hogy egyértelművé teszi azt a – társadalom és vallás közötti – kölcsönös függést, amely a Böckenförde-paradoxonból csak implicit módon következik, de a tézis lényegét jelenti: „saját meggyőződés-nélküliségünkkel megfosztjuk a társadalmat attól, ami objektíve nélkülözhetetlen számára: emberségének és szabadságának szellemi alapjaitól” (RATZINGER 2008: 279).

Ratzinger cselekvésre késztet és programot kínál, ami a keresztény belső igazságból fakadó meggyőződés nyilvános megvallása. Fontos látni azonban, hogy a ratzingeri kíváncsi elhatárolja magát mindennemű teokratikus igényétől, és a hit nyilvánosságát a plurális állam keretein belül kívánja elérni, ragaszkodva a vallási tolerancia elvéhez. Ez azonban nem jelentheti Ratzinger szerint az állam értéksemlegességét, hanem „meg kell tanulnia, hogy létezik az igazságnak egy olyan állománya, ami nincs alávetve a konszenzusnak, hanem megelőzi és lehetővé teszi azt” (RATZINGER 2008: 278).

Ratzinger úgy érvelt 1984-es előadásában, hogy „a keresztény hit fölébreszti a lelkiismeretet és megalapozza az éthoszt” (RATZINGER 2008: 275). A keresztény hit tehát alkalmas lehet a morál destabilizációjának megelőzésére. Még tovább megy, amikor úgy fogalmaz, „nélkülözhetetlen az állam hivatkozása a keresztény alapra, kimondottan, ha állam akar maradni és pluralista akar maradni” (RATZINGER 2008: 275). Maga Ratzinger is belátja, hogy ez a kíváncsi egy olyan apóriát eredményez, amelyben ha az Egyház feladja a nyilvánosságra vonatkozó abszolút igényét, akkor épphogy alkalmatlanná válik azoknak a morális erőknek a közvetítésére, amelyek a morál destabilizációjának megakadályozásához szükségesnek mutatkoznak. Robert Spaemannra hivatkozva úgy véli, hogy ezzel az Egyház a társadalomban ható egyéb erők szintjére kerül (RATZINGER 2008: 277). Ezzel ellentétben, ha az állam fogadja el az Egyház abszolút igényét, akkor „megszűnik pluralista lenni és közben az állam és az Egyház is elveszíti önmagukat” (RATZINGER 2008: 277). Ennek áthidalására, továbbá az állam pluralizmusának és vallási toleranciájának megőrzésére sürgeti annak belátását, hogy a toleranciából nem fakadhat értéksemlegesség, és fel kell ismernie az államnak a keresztény gyökereit, amelyek biztosítják, hogy „létezik az igazságnak egy olyan állománya, ami nincs alávetve a konszenzusnak, hanem megelőzi és lehetővé teszi azt” (RATZINGER 2008: 278).

A párbeszéd hangneme

Amennyiben Ratzinger 1984-es előadása kapcsán úgy fogalmaztam, hogy „radikalizálja” a Böckeförde-paradoxont, úgy újabb húsz évvel később, a 2004-es vitán mintha ez a radikális álláspont eltűnt volna, de legalábbis jelentősen finomodott. Rourke is felhívja rá a figyelmet, hogy „azok számára, akik ismerik Benedek gondolkodását [...] első pillantásra úgy tűnhet, hogy bizonyos szempontból feszültségben állnak az ő tipikus hangsúlyaival” (ROURKE 2010: 97). Egyes kommentátorok szerint ez a vita közönségében egyeseket (Robert Spaemannt) „láthatóan zavart” (DIRSCH 2008: 260). Rourke meglátása szerint azonban nem történt érdemi változás Ratzinger álláspontjában, csupán „a párbeszéd kontextusából közelíti meg ezeket a témákat” (ROURKE 2010: 98). Ahhoz, hogy a párbeszéd hangneme kihallhatóvá váljon, mindenekelőtt szükséges röviden felvázolni Ratzingernek a vitában elfoglalt pozícióját.

Ratzinger hozzászólását „legkeményebb kritikusának” (SEEWALD 2021: 162), Hans Küng világethosz-konceptiójának megidézésével kezdi. Ugyan Robert Spaemann „éles szemű” kritikája nyomán elutasítja Küng projektjét, de annak a sürgető problémának a jelentőségét nem vitatja, amely arra vonatkozik, „hogyan az egymással találkozó kultúrák miképpen lelhetnek olyan etikai alapokra, amelyek mindjártuknak segítenek megtalálni a helyes utat, és amelyekre fel lehet építeni a hatalom megfékezésének rendezett és jogilag kölcsönösen számonekérhető formáját” (RATZINGER 2007a: 35). Az így meghatározott etikai válság feltárásában két kulcsfontosságú kérdés rajzolódik ki Ratzinger vizsgálódásában: az első arra vonatkozik, hogy mi az ember és mi az ember szerepe a globalizálódó világban; a második pedig, hogy ebben a világban a hatalom és a jog között milyen viszonyoknak kell fennállnia.

Bernt Oftestad úgy fogalmaz, hogy „Ratzinger metafizikai megközelítést alkalmaz” (OFTESTAD 2019: 184) a vitában, amennyiben szükségesnek tartja, hogy a politikát megelőző dolgokra reflektáljon, és az embert teremtményi valóságában szemlélje (WERKNER 2007: 384). Mind az emberre, mind pedig a hatalom és a jog viszonyára vonatkozó kérdés megválaszolásához – Ratzinger szerint – a prepolitikai szférában kell kutatnunk, ugyanis önmagában a tudomány nem képes elégséges válasszal szolgálni. A filozófia feladatáént rögzíti, hogy a tudományt kritikus vizsgálat alá vonja, és a tudomány (rész)eredményeit a valóság egészére való reflexióban értelmezzé: „rálátást nyújtson az egészre, az emberlét valóságának távolabbi dimenzióira” (RATZINGER 2007a: 36).

Realisztikus helyzetértékelése fájó pontossággal írja le a posztmodern kor alapélményét: „a kultúrák találkozásának és egymásra hatásának folyamatában meglehetősen szétföredeztek azon etikai bizonyosságok, amelyek a korábbiakban meghatározók voltak. Távolról sem kapunk választ arra az alapvető kérdésre, hogy mi volna – kivált adott kontextusban – a jó, és miért kellene a jót cselekedni, akár saját hátrányunkra is” (RATZINGER 2007a: 35–36). Ratzinger javaslata a morális alapok újrafelfedezésére a világ politikai rendjének elemzésében bontakozik ki. Megfogalmazása szerint „a politika feladata konkrét: a jog mércéjét kell alkalmaznia a hatalomra, így szabályoznia kell annak értelmes használatát” (RATZINGER 2007a: 36). A politika így felfogott feladata azonban átvezet a politikát megelőző szféra valóságához, amelyben a jog kialakulására vonatkozó kérdés artikulálódik. A jog mércéjének alkalmazása ugyanis csak akkor tud az igazságosság – nem pedig az önkény – eszközévé válni, ha a jog keletkezésére és belső mércéire a politikát meghaladó és megelőző választ tudunk adni. Ellenkező esetben csak a hatalmasok „jog bitorlásáról” (RATZINGER 2007a: 37) beszélhetünk.

Ratzinger hozzászólásában bírálja azt a felfogást, amely szerint kizárólag a többségi elv³ és a demokratikus eljárások révén a jog etikai alapjaira vonatkozó kérdés megválaszolható volna. A későbbi pápa rámutat, hogy már az újkorban korlátozzák a többségi elv alkalmazhatóságát, és felismerik, hogy vannak „önmagukban megálló értékek, amelyek az emberi lét lényegéből fakadnak, és ezért e lényeg minden birtokosára nézve kétségszövegbevonhatatlanok” (RATZINGER 2007a: 38). Így kapcsolódik össze az emberre vonatkozó kérdés a hatalom és a jog viszonyára vonatkozó kérdéssel. Amennyiben a hatalom feladata a jog alkalmazása, ám vannak olyan értékek, amelyek megelőzik és mintegy megalapozzák a jogot, és ezen értékek az ember lényegéből olvashatók ki, akkor a hatalom feladata csak az ember helyes felfogásában tud jogossá válni.

Ratzinger a természetjog mint észjog – Hugo Grotius és Samuel von Pufendorf által kidolgozott – eszméjét villantja fel, „mely túllép a vallási határokon, és az ész teszi meg a közös jogalkotás orgánumává” (RATZINGER 2007a: 42). Ugyanakkor némi katolikus önkritikával megfogalmazza, hogy a természetjog érvei „sajnos megkoptak”. Ennek egyik oka, hogy az egyház általában a természetjogot használja, ha a saját fogalmi keretein kívül próbál a jog erkölcsi elveiről vitázni. A másik, ennél súlyosabb probléma, amelyet Ratzinger detektál, hogy az evolúciós elmélet megjelenésével már a természet sem tűnik észszerűnek.

³ A többségi elv kritikájáról lásd bővebben: NYÍRKOS 2018.

Ebből fakad, hogy már egyedül csak az emberi jogok – mint a természetjog utolsó elemei – számíthatnak elismerésre. Az emberi jogok azonban csak akkor értelmezhetők, ha elfogadjuk, hogy az ember pusztán emberi létezése okán alanya a jognak, azaz „léte önmagában értékeket és normákat hordoz, melyeket nem kitalálni kell, hanem megtalálni kell” (RATZINGER 2007a: 44).

Még tovább megy a német bíboros, amikor a problémát az emberiség egésze felől szemlélve a keresztény kultúra (*Christentum*) és a nyugati észak kultusz egyetemességét vitatja, ezzel „explicit lemond az »Európa-centrikusságáról«” (GERÉBY 2005: 1389). Ez a lemondás egyúttal felhívás is a hit és az ész „egymás kölcsönös gyógyítására”, amelyhez arra van szükség, hogy mind a vallás, mind az ész „kóros tüneteit” képesek legyünk felülvizsgálni. Ratzinger tehát a posztsekuláris társadalom olyan vízióját fogalmazza meg, „amelyben vallás és szekuláris tudat saját autonómiáját megőrizve megfér egymást mellett, elfogadja az egyetértés tartós hiányát, és kölcsönösen lemond a kizárólagosságot igényéről” (GÉREZ 2008: 138). Ebben valóban a párbeszéd hangnemet figyelhetjük meg, amely ugyan nem mond le az 1984-es előadásban megfogalmazott tételről – miszerint a keresztény hit megalapozhatja a morált –, azonban a keresztény alapokra való hivatkozás „nélkülözhetetlenségének” érvényességét az emberiség interkulturális eszmecseréjében megkérdőjelezi.

Útjelzők

Mindezek ellenére – Rourke-kal egyetértve – a párbeszéd hangneme nem fedi el Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa (politikai) gondolkodásának alapmotívumait. Melyek a 2004-es vita azon csomópontjai, amelyekből jól kitűnik Ratzinger sajátos gondolkodása? Két szempontot szeretnék felvillantani, amely álláspontom szerint útjelzőként szolgálhat Ratzinger, majd XVI. Benedek pápa megértéséhez. Először Ratzinger emberképére térek ki, majd az újkori észfogalom ratzingeri kritikáját, valamint a hit és az ész szükségszerű kapcsolatát mutatom be röviden.

Ratzinger antropológiai megfontolásai szorosan kapcsolódnak a hagyományos, katolikus bibliai emberképhez. A *Szentírás*on alapuló emberkép a teremtés csodájában bontakozik ki: „az ember Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve” (Ter 1,26). Ebből fakad az emberi lény isteni méltósága, ami eredetének és sorsának egyedüliséget biztosít (RATZINGER 1991: 12). Az így vázolt bibliai emberkép kulcsmomentuma az „isteni méltóság”, amely biztosítja minden

egyes személy szabadságát és méltóságát. Azonban az „isteni méltóság” nem összetévesztendő a tökéletességgel, ugyanis az emberi dolgok szükségszerűen tökéletlenek. Ezért van szüksége az embernek transzcendenciára – véli Ratzinger –, hogy az ember a „mindig tökéletlen világát úgy alakíthassa, hogy emberhez méltóan élhessen benne” (RATZINGER 2008: 268). A transzcendenciára való nyitottság pedig az észszerűség elfogadását implikálja. A szabadság a jóra irányuló törekvésként értelmezendő, amely során a jót (így az abszolút Jót is) az ész „a közösségtől és a hagyománytól segítve” fedezi fel (RATZINGER 1991: 13). Ratzinger szerint a szabadság fogalma megköveteli, hogy további két fogalommal közösen kerüljön értelmezésre: ez a jog és a jó fogalma. Ratzinger felfogásában ugyanis a tartalom nélküli szabadság saját magát számolja fel (RATZINGER 2006). Meglátásom szerint Ratzinger antropológiai megfontolásai nélkül a 2004-es vita emberi jogi megközelítése sem értelmezhető, valamint meghatározza gondolkodásának alapvető irányát. Pápasága során a *Caritas in veritate* kezdetű enciklikájában is hangsúlyozza a keresztény emberképben rejlő mélységet, amelyben az emberi személynek „feltétlen értéke van” (XVI. Benedek 2009: 18).

A felvilágosodás eszményéből fakadó újkori észfogalom kritikája szintén végigvonul Ratzinger munkásságán. Francis Baconhoz kapcsolja a mennyiségi ész 19. századi diadalmenetét, számára csak „a számításban és kísérletezésben használt ész tűnik egyáltalában észnek, minden más aracionális” (RATZINGER 2008: 265). Megvilágítóan fogalmazza meg Romano Gaurdini nyomán, hogy „a logoszt egy bizonyos fajta racionalitásra korlátozták és minden más az alogikus területre lett kítaszítva” (RATZINGER 2008: 265). Az újkori észfogalomhoz kapcsolódó szabadságfelfogást is elutasítja. A „zárt fórumként” önmagára irányuló ész mellett a szabadság a felszabadulás értelmében jelentkezik. Ebben a felfogásban az ember minden olyan megkötöttségtől mentesül, amely „az egyes embert akadályozza abban, hogy a saját maga igazát kövesse” (RATZINGER 1991: 13). Fontos látni ugyanakkor, hogy Ratzinger nem – ahogy a 2004-es vitában sem – az ész ellen foglal állást, éppen ellenkezőleg, a hit és az ész kapcsolata központi helyet foglal el már korai munkáiban is.

Az 1968-ban megjelent *Bevezetés a kereszténységbe* című munkájában amellet érvel, hogy a hit nem önmagunk vak kiszolgáltatása az irracionalitás hatalmának (RATZINGER 2007b: 63). Értelmezésében a János-evangéliumban megtestesülő Ige (logosz) – Jézus Krisztus – végső soron maga az Értelem.⁴

⁴ Hit és ész egymásrautaltságának jelentőségéről lásd bővebben: JANCsó 2023.

Ebből következik, hogy a hit nem az irracionalitás felé törekszik: „Ellenkezőleg: éppen a »Logosz«, a »Ráció« felé, tehát az értelem és az igazság felé közeledünk. Végül is az alap, amelyre az ember az életét építi, mégsem lehet más, mint maga a megnyilatkozó igazság” (RATZINGER 2007b: 63). Tehát Ratzinger arra alapozza hit és ész eredendő egymásrautaltságát, „hogy a világot teremtő értelem, a Logosz azonos Istennel” (LUKÁCS 2016: 277). Hitnek és értelemnek – a vitában javasolt – „kölsönös gyógyítása” így válik végső soron egy metafizikai dimenzióban Isten útjának keresésévé.

Összegzés

Jelen tanulmányban arra vállalkoztam, hogy az idén éppen húszéves – történelmi jelentőségű – Habermas–Ratzinger-dialógust egy sajátos szemszögből megvizsgáljam. A fentiekben kizárólag a későbbi pápa hozzászólására fókuszáltam.

Alláspontom szerint a 2004-es vitában Ratzinger állásfoglalásában megjelennek azok a kulcs gondolatok, amelyek végigkísérték gondolkodói pályafutását. A tanulmányban három – általam sűrűsödési pontnak vélt – részletet emeltem ki.

Elsőként bemutattam, hogy Ratzinger politikáról való gondolkodásában hogyan jelenik meg az egykori német alkotmánybíró nevéhez köthető ún. Böckenförde-paradoxon. Láthattuk, hogy egy húszéves gondolkodói íven hogyan alakult Ratzinger „radikális” Böckenförde-értelmezése, és hogyan vált az interkulturalitás és a párbeszéd jegyében megengedőbbé. Ratzinger hozzászólásának rövid rekapitulálása után további két pontot emeltem ki. Röviden bemutattam Ratzinger antropológiai felfogását, amely klasszikus katolikus-keresztény emberképként a teremtménység „isteni méltóságából” megalapozza az erkölcsi és – ebből fakadóan – jogi felfogását is. Végezetül a hit és az ész eredendő egymásrautaltságának kiemelt szerepére világítottam rá, amely egyfajta programként vonul végig Ratzinger életművén.

A müncheni vita óta eltelt két évtized csak megerősíti Ratzinger szavait, és egyre sürgetőbben áll előttünk a feladat: „az ész is figyelmeztetni kell határaitra, és az észnek is nyitottnak kell lennie az emberiség nagy vallásos hagyományaival szemben. Ha az ész teljesen emancipálódik, és elveszíti e tanulási készséget, ha lemond arról, hogy máshoz mérje magát, akkor rombolóvá válik” (Ratzinger 2007: 47).

Irodalomjegyzék

- XVI. Benedek (2009): *Caritas in veritate*. Ford. Dér Katalin – Horváth Pál. Budapest: Szent István Társulat.
- DIRSCH, Felix (2008): Rezension: Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat by Detlev Horster. [Recenzió: Jürgen Habermas és a pápa. Hit és ész, igazságosság és szeretet a szekuláris államban by Detlev Horster]. *Zeitschrift für Politik*, 55(2), 260–262.
- GERÉBY György (2005): Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger vitája. *Holmi*, 17(11), 1383–1392.
- GÉRECZ Imre (2008): Közös lehet: a szolidaritás. Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger: A szabadelvű állam morális alapjai. *Pannonhalmi Szemle*, 16(3), 135–138.
- HABERMAS, Jürgen (2007): A demokratikus jogállam politika előtti alapjai. In HABERMAS, Jürgen – RATZINGER, Joseph: *A szabadelvű állam alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és a vallásról*. Ford. Horváth Károly. Budapest: Barnakovics István Alapítvány – Gondolat, 17–32.
- JANCÓS András (2021): Katolikusként a demokráciáért. Ernst-Wolfgang Böckenförde jelentősége a 21. századi keresztények számára. *Valóság*, 64(2), 32–39.
- JANCÓS András (2023): Joseph Ratzinger politikai gondolkodása. *Kommentár*, 2023/2, 125–132.
- KRÁNITZ Mihály (2018): A teológia formálódása, a hitvédelem szükségessége és a hit-tudomány párbeszédkészsége. In KRÁNITZ Mihály: *A keresztény hit kialakulása és védelme*. Budapest: Szent István Társulat, 65–82.
- LUKÁCS László (2016): *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve*. Budapest: Szent István Társulat.
- NYÍRKOS Tamás (2018): *The Tyranny of the Majority*. New York – London: Routledge.
- OFTSTAD, Bernt T. (2019): *The Catholic Church and Liberal Democracy*. London – New York: Routledge.
- PÁLFY Eszter – JANCÓS András (2020): Böckenförde emlékezete. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata. *Valóság*, 63(2), 33–51.
- RATZINGER, Joseph (1991): Az emberi élet fenyegetettségének problémája. Ford. N. F. Távlatok, 1(4), 12–20.
- RATZINGER, Joseph (2006): A szabadság, a jog és a jó. In RATZINGER, Joseph: *Értékek az átalakulás idején*. Budapest: Don Bosco, 39–46.

- RATZINGER, Joseph (2007a): Ami a világot összetartja. In HABERMAS, Jürgen – RATZINGER, Joseph: *A szabadelvű állam alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és a vallásról*. Ford. Horváth Károly. Budapest: Barnakovics István Alapítvány – Gondolat, 34–48.
- RATZINGER, Joseph (2007b): *Bevezetés a keresztény hit világába*. Budapest: Vigilia.
- RATZINGER, Joseph (2008): Keresztény orientáció a pluralista demokráciában? In RATZINGER, Joseph: *A közép újrafelfedezése – Alapvető tájékozódások*. Ford. Szopkó Márk. Budapest: Szent István Társulat, 260–279.
- ROURKE, Thomas R. (2010): *The Social and Political Thought of Benedict XVI*. [XVI. Benedek társadalmi és politikai gondolkodása.] Lanham: Lexington Books.
- SCHULLER, Florian (2007): Előszó. In HABERMAS, Jürgen – RATZINGER, Joseph: *A szabadelvű állam alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és a vallásról*. Ford. Horváth Károly. Budapest: Barnakovics István Alapítvány – Gondolat, 9–14.
- SEEWALD, Peter (2021): *XVI. Benedek. Egy élet II*. Budapest: Szent István Társulat.
- UERTZ, Rudolf (1995): Die Christliche Demokratie in der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Eine Problemskizze. [Kereszténydemokrácia a történeti és társadalomtudományi kutatásban. A probléma felvázolása.] *Historisch-Politische Mitteilungen*, 2(1), 1–24.
- WERKNER, Ines-Jacqueline (2007): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates bei Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger. [A demokratikus jogállam pre-politikai alapjai Jürgen Habermasnál és Joseph Ratzingernél.] *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 17(2), 379–392.

Ferenc Hörcher¹

Natural Law in Pope Benedict's Thought²

This paper aims to show that there is a substantial teaching of natural law in the work of Joseph Ratzinger, the late Pope Benedict XVI. Benedict has a rather detailed and complex oeuvre about the law, collected in Pope Benedict XVI's Legal Thought. A Dialogue on the Foundation of Law, edited by Marta Cartabia and Andrea Simoncini (CARTABIA–SIMONCINI 2015). Although it is impossible to give a detailed account of that teaching here, I would like to show that the pope has a detailed teaching about Natural Law. In what follows I hope to substantiate four points beyond the simple claim that there is such a teaching in this oeuvre. The first one is that Ratzinger offers us a clear distinguishing mark, to separate positive law from natural law. Secondly, that this natural law teaching closely links to the Bible and the Catholic Catechism. Thirdly, that it connects to our moral conscience. And finally, that Benedict connects the notion to key concepts of his time, human dignity, introduced in the German Grundgesetz after WW2, and human rights, the key concept of the United Nations, taken over, among others, from Jacques Maritain's relevant ideas.

The paper will use the following texts written by Ratzinger: Address to Members of the International Theological Commission (2007, AM), Address to the Participants in the International Congress on Natural Moral Law (2007, AP), Caritas in Veritate (2009, CV), The Listening Heart, Reflections on the Foundations of Law, Address to the Reichstag (2011, AR). Certainly, there would be a number of other texts, where the author touches upon the problem of natural law, but for the sake of the clarity of the argument, I choose to select these four ones for further examination.

Let us start with the last point above, the relationship between positive law and natural law, with the help of AR.

¹ Research Professor and Head of the Institute, Ludovika University of Public Service, Eötvös József Research Centre, Research Institute for Politics and Government; Senior Research Fellow, HUN-REN Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy.

² An earlier version of this paper has been presented at the conference "Christians in a Pluralist Democracy, Joseph Ratzinger 95", organised at the University of Public Service on 27 May 2022.

Positive Law and Natural Law

To talk about natural law requires a certain courage, claims Benedict, because the mainstream theory of law stigmatises this terminology, claiming that it is based on an exclusively Catholic understanding of law. “The idea of natural law is today viewed as a specifically Catholic doctrine, not worth bringing into the discussion in a non-Catholic environment, so that one feels almost ashamed even to mention the term” (AR). This is because the rather radical positivist view of the law propagated by Hans Kelsen, came to become the dominant voice of legal theory. In this framework, “an ‘ought’ can never follow from an ‘is’, because the two are situated on completely different planes”. Behind this conception, and the radical separation of the two planes, is a novel understanding of nature, based on an account of the objective world, in the rather reductive language of the ideology of the natural sciences. This description takes nature as “an aggregate of objective data linked together in terms of cause and effect”.³

The courage of Benedict is that he provokes and challenges this understanding of nature. In fact, Benedict positions himself in direct opposition to the Kelsenian account of the objective world. Or, to be more precise, he is able to show an internal contradiction in the oeuvre of the Austrian scholar. As he sees it, the late Kelsen realised that one cannot distinguish reason and nature the radical way he used to do. “Let us come back to the fundamental concepts of nature and reason, from which we set out. The great proponent of legal positivism, Kelsen, at the age of 84 – in 1965 – abandoned the dualism of ‘is’ and ‘ought’” (AR). Benedict does not give evidence for this claim, but he seems to imply that the late Kelsen accepts the Kantian anthropology, according to which the human being is nature and reason at the same time: “Man is not merely self-creating freedom. Man does not create himself. He is intellect and will, but he is also nature, and his will is rightly ordered if he respects his nature” (AR). In Benedict’s interpretation, Kelsen cannot help but to accept this anthropological insight, and if that is accepted, adds Benedict, one cannot easily stop without also accepting the fact that this will in nature, like it or not, lead us to reflect on the intention of a God.

In order to substantiate this point, Benedict has some harsh words criticising not simply the substance of a positivist kind of thinking, but also its tendency to present all alternatives as invalid or insufficient. This criticism is specifically aimed at in Europe. It is here emphatically true that lawyers claim that

³ This is an expression used in WALDSTEIN 2010.

a positivist *Weltanschauung* is the only legitimate basis of the law. A natural science-based positivism seems to be in a hegemonic situation, dispensing with any and all alternatives. While cultures are usually characterised by a diversity of perspectives, and Europe especially was a hotbed of different and competing explanations of the world, positivism does what it accused the Church to do: it tries to monopolise the right to determine the norms of acceptability. Positivism wants to have the exclusive right to say what is legitimate, and it wants to say that the only source of legitimacy is itself.

Culture is a wide and colourful tapestry, which is turned into a black-and-white and narrow one by this self-understanding of positivism about its own role within Europe. This claim of exclusivity threatens to demolish variety within culture, which requires freedom of thought and the free choice between different ways of life and forms of thought. The arrogance of positivism may cause a spiritual vacuum, which may lead to the spread of unwanted and unwelcome “extremist and radical movements” (AR).

So variety is crucial within cultures – and also among them. Variety, however, of a culture, or of cultures should not mean divergence or disintegration. In fact, humans need within cultures and even among cultures, a kind of convergence. Benedict calls it “ethical convergence”. The readiness for this convergence is there in all of us, the consequence of our common human nature: “In all cultures there are examples of ethical convergence, some isolated, some interrelated, as an expression of the one human nature, willed by the Creator; the tradition of ethical wisdom knows this as the natural law” (CV par. 59). In the sense Benedict refers to it, natural law is the expression of the one human nature, and it consists of examples of ethical convergence. Benedict also identifies natural law as “universal moral law”. He finds it universal in the sense that it appears in all different cultures, due to the common human nature of members of different human communities. Of course, Western, multicultural societies represent a challenge in this sense, too. They, too, however, have the preconditions to enable the operation of natural law: “The multi-faceted pluralism of cultural diversity does not detach itself from the common quest for truth, goodness and God” (CV par. 59). Neither does cultural diversity, Benedict claims, exclude the possibility of a common quest for truth. Even a secular culture does not detach itself from the common quest for truth (CV par. 59). To be sure, Benedict makes use of another formulation of natural law, when he refers to “the law etched on human hearts” (CV par. 59). This is, of course, a direct reference to the text of the Bible: “the law is written on their hearts” (Roman 2:15) or, with

the words of God: “I will put my laws on their hearts, and write them on their minds” (Hebrew 10:16). This formulation of natural law does not represent it as something external to humans, as a supernatural control over human behaviour, but as an internal drive, something close – but not quite similar – to our present day concept of conscience – “...while their conscience also bears witness...” (Roman 2:15). While conscience is closely linked to a modern understanding of the human personality, or even individualism, the Biblical law written on the hearts of people is not dependent on an anthropology of individualism. On the contrary: this voice helps to bring one closer to the other, by teaching to take into account the other’s perspective.⁴ This is why Benedict says: “Human freedom is always a freedom shared with others [...] the harmony of freedom can be found only in what is common to all” (AP).

The major point in importing the external concept into the heart and mind of the human being is not at all subjectivism, or relativism. Rather, to ensure that one’s final judgement should not be simply determined by cultural contexts, but based on the individual’s own responsibility. This move makes it, indeed, “a sound basis for all cultural, religious and political dialogue” (CV, par. 59). Benedict’s view is crucial, in this respect, as it opens up the concept of natural law, beyond the truth of philosophy and the God of theology, to cultural and political issues, and allows it to thrive in rather different local cultures, as well.

The theme of the internalised natural law, the law written on the hearts and minds of people, brings up the question of the relationship between heart and mind, if you like, that of “fides” and “ratio”.⁵ The crucial point here, as for John Paul II, for Benedict XVI is the harmonisation of the two sources of knowledge, instead of the conflict between them, traditionally supposed: “Reason and faith work hand in hand to demonstrate to us what is good, provided we want to see it” (CV par. 75). One can translate this statement as a defence of the harmonious cooperation of faith and reason. But it also reveals a certain tendency towards disharmony inbuilt in human nature. Natural law, in this respect, helps to arrive at a proper balance between opposing inclinations. In fact, Benedict tries to connect the listening heart to reason, “open to the language of being” (AR). It is this crucial connection, which guarantees that fides and ratio can arrive to the same conclusions, which he found endangered in Europe, after the Second World

⁴ Benedict refers to the work of WALDSTEIN 2010.

⁵ See the *Encyclical Letter Fides et Ratio of the Supreme Pontiff* by John Paul II (1998) to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason.

War.⁶ The “positivist approach to nature and reason” does not allow to make the connection between heart and reason. This is why we find in this framework ethics and religion assigned to the subjective field. With the establishment of the monopoly of the positivist account of the law Benedict diagnoses in Europe a state of “culturelessness” (“Kulturlosigkeit”).

What is missing is a consideration of the external world, human and natural. Positivism functions like a “concrete bunker with no windows” (AR). It does not accept the fact of the external world, or does not take it into account. Benedict wants us to turn towards nature – hence to natural law. Yet nature is not only outside us, it is also inside us. If we carefully consider nature as it manifests itself in us, this will help us avoid subjectivism. For we find objective reason in it, as in the external world of nature. We have to regain that perspective which looks at the inside and the outside of our being as a continuum, with its objective reason. Once we are ready to do so, we can regain the most valuable treasure of our culture, our religious belief in a Creator God. In fact, it was kept intact until the drawing of the Declaration on Human Rights and the German Basic Law. Our well-defined sense of justice grew up in “the encounter between Jerusalem, Athens and Rome”, in other words, “the encounter between Israel’s monotheism, the philosophical reason of the Greeks and Roman law”. These are all crucial pillars of “the inner identity of Europe” (AR). Without the listening heart of King Solomon, we are still unable “to discern between good and evil” (AR). In other words, without the connection between reason and heart, external and internal nature, we cannot “establish true law, to serve justice and peace” (AR).

The Bible and Natural Law

Benedict addressed this issue in particular in his Address to Members of the International Theological Commission.⁷ As he put it: “I would like here to reflect in a special way on the theme of natural moral law.” The occasion for these reflections was the meeting of the international theological commission. The effort of the commission was part of the project to “justify and describe the foundations of a universal ethic that is part of the great patrimony of human

⁶ For Benedict’s late views on faith and reason see BENEDICT XVI 2006. Here, too, he wishes that “we overcome the self-imposed limitation of reason to the empirically falsifiable”.

⁷ It took place in the Hall of Popes, on Friday, 5 October 2007.

knowledge” (AM).⁸ Yet, although he finds this topic universal, and not “a theme of an exclusively or mainly denominational kind”, he focuses on its Christian understanding, and in particular, on its explanation in the Catechism of the Catholic Church, which “sums up well the central content of the doctrine on natural moral law” (AM). The Catechism hinges partly upon one’s belief in God (this is a simplification of Benedict’s own terminology), and “upon the sense that the other is one’s equal” (AM). Here we arrive at a major point: Benedict claims that there is an implanted sense operating in us, which makes it possible for us to see that the others are our equals. Benedict has a long quote, where the Catechism explains what natural law means. With it, he wants to show two things. First, that what is natural is not necessarily outside of us. On the contrary, nature is also in us, and we are part of nature. So when we say that the moral law is in us, we do not say anything else than when we say the moral law is natural, “a norm inherent in human nature itself” (AM). Secondly, as it stands, this moral natural law, being part of the universal order, which is open to rational enquiry, this moral law is open to rational enquiry. Which fact prepares the ground for the rational dialogue of the believer and the “civil and secular society” (AM).

In the same address, Benedict achieves something else, as well. He shows that in contrast with the prevailing opinion, the key values of the law should not be taken as open to majoritarian choice. While democracy has a very powerful legitimacy in the contemporary Western world, Benedict daringly claims that there are certain crucial social-political-legal values, which should not be made the subject of majority votes. Votes on those issues might result in ethical relativism. Now ethical relativism represents a real danger, because it could question such unalienable basic rights as “the fundamental requirements of human dignity, of human life, of the family situation, of a fair social order” (AM). In this sentence we find not only a reference to one of the central concepts of the social teaching of the church (i.e. human dignity), but it reveals the encyclical’s connection with the key value of the basic document of the United Nations, The Universal Declaration of Human Rights. Now this document was born as an effective response to the shameful laws that the Nazi party in Germany accepted in a formally legitimate manner, after its victory in the elections of 1933. This is why Benedict’s proposal that a natural moral law should exercise a controlling power over positive law sounds so convincing: “No law devised by

⁸ See my own overview of the possibility of a universal morality in HÖRCHER et al. 2015.

human beings can subvert the law that the Creator has engraved on the human heart without the indispensable foundations of society itself being dramatically affected" (AM). In this line of thought Benedict achieves to identify "the law that the Creator has engraved on the human heart" and what he calls "collective conscience" (AM). In this way, Benedict not only defends the moral foundations of a Christian religious view of the world and human life, but also defends "the foundations of the democratic order" against the voluntarism and relativism that might come from a simple positivistic logic of majority vote. His address is also an encouragement of moral activism for all well-informed citizens, irrespective of their ideological orientation, to "create the necessary condition for the inalienable value of the natural moral law in culture and in civil and political society to be fully understood" (AM). This way the pope reaches out to the world beyond the Church, finding the means to identify the moral foundations, as prerequisites of the democratic order. He also urges not only Christians, but also all those who want to ensure the survival of democratic regimes to return to what he calls the moral natural law as the safeguard of such a regime.

Natural Law as moral conscience

Benedict very consciously tried to build up the doctrinal foundations of an up-to-date concept of natural law during his reign. It is to push forward this issue that he called together the International Congress on Natural Moral Law.⁹ It took place in the same year as the document we dealt with above, in 2007. The two documents read together show the dedication and devotion of the pope for this cause.

As we see from the concept he uses to refer to *lex naturalis* (natural moral law), the pope's ambition is to fuse the concepts of moral law and natural law.¹⁰ His further invention is to connect this theme with the problem of natural and environmental preservation. He is aware of the anxiety among the younger generations caused by the destruction of nature. He attributes the destruction to a misconception of nature, "a concept of nature that is no longer metaphysical, but only empirical" (AP). He means that contemporary humanity disregards

⁹ See the Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the International Congress of Natural Moral Law, Clementine Hall, Monday, 12 February 2007.

¹⁰ The term is translated into Italian and German as *legge morale naturale*, *Natürliche Sittengesetz*.

the inherently normative dimension of nature. This failure of recognising the normative dimension is the more severe as our own intellectual makeup enables us to sense that dimension. Benedict refers to the Apostle Paul, who famously refers to the law written on the heart of man.¹¹

Among the basic virtues, which determine our way of life, Benedict mentions the following ones: to do good, to respect human life, to seek the truth and the freedom shared with others. This last point is particularly remarkable. Freedom is most often seen as belonging to the individual, while for Benedict, the fact that you can share it with others is crucial to make sense of freedom. He talks about the “harmony” of freedom, which he identifies as “what is common to all: the truth of the human being, the fundamental message of being itself, exactly the *lex naturalis*”.

But why exactly should the *lex naturalis* consist of these values? Benedict proposes that the above values, together with such other ones, as justice and solidarity, are “unbreakable and contingent” norms, “norms that precede any human law”. In this sense, no legislator or State can override them.

But how do we know them, and how are we sure that they are indeed so valuable? It is in this context that moral conscience appears in Benedict’s argument. As it is inscribed on our heart, it is indeed our first guide to judge values. This is something born with us, but we have a responsibility to cultivate it, in order to allow its maturation. Benedict talks about a “progress of the moral conscience”, a very specific understanding of the progress of human character.

To be sure, an argument to lean on one’s own moral sentiment seems to be a slippery slope towards subjectivism and relativism. It is not so in Benedict’s own line of argument. For him, if the moral law is written on the human being’s heart, it means that it is part and parcel of human nature. In other words, it is there, factually, and even natural scientists can study it. His example is marriage. The institution of marriage gets its support from the confirmation of divine law, which makes it, as *Gaudium et Spes* makes it clear, a “sacred bond”. On the other hand, as such, it is not simply dependent on “human decision”. As members of our communities we have got our responsibility, which cannot be eliminated: we are responsible for our actions, and for others who depend on us. Interestingly, Benedict adds that “scientists must also contribute to help understand the depth

¹¹ “...the requirements of the law are written on their hearts, their consciences also bearing witness, and their thoughts sometimes accusing them and at other times even defending them” (Romans 2: 14–15).

of our responsibility for man". Moral conscience is not simply a free choice, but something which is part of our nature, of which we cannot get rid, and which offers us a direct link to the values which serve human needs and guarantee the thriving of our community.

Natural Law, human dignity, human rights

If a mistaken notion of the relationship between Natural Law and moral conscience might lead to a sort of moral relativism, we can commit a mistake on the opposite pole as well. Natural law is by its very definition universal. But as soon as we suppose that there is a universal moral standard, we seem to destroy the particular mores and traditions on which our different communities and societies are built. How can Natural Law fulfil its function, to provide a universal standard, without questioning and destroying the local traditions?

In this section we look at Pope Benedict's *Address to Members of the International Theological Commission*. This brief reflection from 2007 makes an effort to think about natural law in the context of what Benedict calls "the great patrimony of human knowledge". Let us reflect on the notion of patrimony (in the German language version "Erbe") for a moment. The concept comes from Roman Law, meaning the heritage or donation coming from one's father. While obviously when Benedict calls Natural Law as part of the great patrimony of human knowledge, he refers to its God-given nature. Yet equally importantly, he identifies the whole human kind as inheritor of this heritage, which means that it is indeed part of a "universal ethic", which can find its place in all forms of human culture, even if "the doctrine of natural moral law is illuminated and developed to the full in the light of Christian revelation".

A further move of his argument, beyond identifying the whole of humanity as the inheritor of that patrimony, to which Natural Law belongs, is to identify Natural Law with human reason as such. Rationality is not culture specific, as far as its basic notions and operations are concerned. Human rationality by definition belongs to all humans. It is, just like moral conscience, a "norm inherent in human nature". It means that rationality is "accessible to any rational creature", irrespective of their particular culture and religion or disbelief. What is more, it is not only accessible to rational beings, but it is "inherent in human nature".

It is at this point that Pope Benedict brings in his most surprising, but also most promising argument. He connects Natural Law with two of the most widely

held political-legal ideas of his age, the concepts of human dignity and human rights. The connection is this. Human dignity and the basic human rights belong to the “indispensable foundations of society”. They need to be protected. Natural Law is there to guarantee them. If any man-made law questioned the content or legitimacy of Natural Law, the mentioned function of guaranteeing these indispensable foundations, including human dignity and human rights, would be endangered. Further on, natural law helps people to live in freedom, and protects them from “ideological manipulation” or “arbitrary [...] power”. He supposes the existence of a “collective conscience”, without which a “crisis of human civilization” is inevitable. This point certainly refers to the totalitarian regimes of the 20th century, including both Nazism and Communism. The German *Grundgesetz* and the *Universal Declaration of Human Rights* both reacted on WW2, the responsibility of the Nazi regime. On the other hand, Pope Benedict was John Paul II’s successor, and the two had an intimate friendship, which also opened Benedict’s eyes to the destruction caused by Communism. By connecting natural law with human dignity and the human rights, Pope Benedict offered a platform on which all the different cultures and religious or non-religious denominations could find a common ground. As he puts it: “With this doctrine the foundations are laid to enter into dialogue with all people of good will.” In order to achieve this desirable goal, he is ready to make one more concession, and talks about the vista opened by this dialogue as “the advance of individuals and society on the path of authentic progress”.

Conclusion

This paper argued that Pope Benedict XVI had an elaborate view on Natural Law, which tried to make it defensible in the context of contemporary secularism, as well. It presented the following four points. First, that in spite of the contemporary preference for positive law, in fact there are certain, unalienable barriers in front of human legislation, and those barriers are set up by Natural Law. Secondly, it showed that according to Pope Benedict Natural Law is part of the teachings of the Bible, and therefore that it can be derived from our revealed religion. Thirdly, it showed that on the other hand it is revealed by every individual’s moral conscience – while also referring to the existence of a collective conscience, too. Fourthly, it showed that the fact that Natural Law practically operates as an individual’s moral conscience does not make it subjective or

relativistic. On the contrary, it relies on the rational part of every human being, which leads logically to the claim that certain things are rationally excluded from what is morally right. This way Benedict connects natural law with human values, especially the moral demands of human dignity and the establishment of basic human rights.

It is regrettable that despite its nuanced and dialogue-opening stance, Pope Benedict's arguments in defence of Natural Law failed to convince or at least to encourage reflections on it by most believers of non-Christian religions or non-believers.

References

- BENEDICT XVI (2006): *Meeting with the Representatives of Science. Lecture of the Holy Father. Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*. Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg, 9–14 September 2006. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- CARTABIA, Marta – SIMONCINI, Andrea eds. (2015): *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A Dialogue on the Foundation of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HÖRCHER, Ferenc – MESTER, Béla – TURGONYI, Zoltán eds. (2015): *Is a Universal Morality Possible?* Budapest: L'Harmattan.
- WALDSTEIN, Wolfgang (2010): *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.

Vákát

Mario Alexis Portella¹

Natural Law within the Political Teachings of Benedict XVI

Introduction

The title of my discourse is *Natural Law Within the Political Teachings of Benedict XVI*. Joseph Ratzinger who then became Benedict XVI is a theologian and not a political scientist. What then would be the link? Before I begin, I would like to start with a passage from Benedict's Angelus message of 24 July 2011.

The Pontiff spoke of the Old Testament account from the Book of 1 Kings when God “appeared to Solomon in a dream by night and promised to grant him what he asked in prayer”. And here we see the greatness of Solomon's soul. He did not ask for a long life, nor wealth, nor the elimination of his enemies; instead he said to the Lord: “Give your servant, therefore, an understanding heart to judge your people and to distinguish right from wrong.” Therefore, he prayed God to grant him ‘an understanding heart’. What do these words mean? In Solomon's case, the request was motivated by the responsibility of leading a nation, Israel, the people whom God chose to show the world his plan of salvation. The King of Israel, therefore, had to try always to be in tune with God, listening to word, in order to guide the people on the paths of the Lord, the path of justice and of peace (BENEDICT XVI 2011a).

God did not, subsequently, infuse Solomon with political knowledge. Rather, He inspired, if not guided him to seek knowledge and wisdom by listening to, as St. Bernard of Clairvaux would instruct his brethren, the voice of God that “speaks in the silence of our hearts”.

It is this innate voice, that natural capacity from God to decipher good from evil that Ratzinger reminds us about in his numerous speeches, homilies and writings on natural law. His teachings are not a mere spiritual or philosophical reflection. Rather, they are an invocation to the individual person to ponder

¹ Archdiocesan Chancellor of Florence.

on God's unwritten law inscribed in his or her heart so that they may better contribute to the common good of society.

Benedict's purpose in promoting natural law in the body politic reflects what Thomas Jefferson wrote in the U.S. Declaration of Independence. It is to make evident to rulers that if "the Laws of Nature and of Nature's God entitle them" with authority to rule, they have to therefore recognise "...that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness".

This is why in his 2005 Encyclical *Deus Caritas Est* (*God is Love*), Benedict stated: "The just ordering of society and the State is a central responsibility of politics... [it is based on] reason and natural law, namely, on the basis of what is in accord with the nature of every human being" (BENEDICT XVI 2005).

Today, however, there has been a complete rupture from natural law in both private and public sectors. This has brought about, what then-Cardinal Joseph Ratzinger coined, a dictatorship of relativism that does not recognise anything as definitive and whose ultimate standard consists solely of one's own ego and desires. As a result, acts that directly contradict the laws of nature, such as abortion, euthanasia, sexual exploitation – same-sex unions, transgenderism and the renting of the uterus – are not only deemed natural, but they are imposed on society as human rights by state legislatures, judicial sentences, the European Council and non-governmental organisations, such as the United Nations.

Unlike human law, which St. Thomas Aquinas defined as "an ordinance of reason for the common good"² and needs to be continually adapted in order to confront new and spontaneous predicaments in society, natural law is *unchangeable*. This has always been accepted from Antiquity right through the Middle Ages. For Ratzinger, there is no departure in the matter.

Natural law or the law of nature as defined by *Black's Law Dictionary* is a "philosophical system of legal and moral principles purportedly deriving from a universalised conception of human nature of divine justice rather than from legislative or judicial action" (GARNER 2009: 1127).

The term *natural* in natural law refers to the concept that every human being is a participant in a common moral order, i.e. in accord with the regular course of things in the universe and without accidental or purposeful interference. In other words, the voice that speaks in the silence of our hearts St. Bernard spoke of is not a mere emotion. It is rather, our conscience, i.e. our sound judgement

² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologicæ* I, IIæ, 90, a. 4.

guided by faith and reason. Yet for lack of a clear and unified expression over the past few centuries as a result of subjective interpretation and fluctuation on natural law, it has been ambiguous, if not altogether difficult to define, which is why Ratzinger has tried to set it straight.

In order to comprehend Benedict XVI's teaching on the matter, it serves first to briefly go over some key historical phases, or rather, individuals who contributed to the development of the notion natural law. Here we shall look at Cicero and St. Thomas Aquinas for their classical contribution; third Hugo Grotius, who inadvertently, at least changed the view of the law of nature. I shall then discuss Benedict's understanding of natural law, the link between natural law and his political teachings, and lastly his reason for restoring natural law in society, specifically the body politic.

Historical development of natural law

The concept of a (natural) law based on man's rationality Ratzinger talks about can be traced back to Heraclitus of Ephesus (c. 536–470 BC). He taught that there was an eternal and harmonious norm, which is immutable for which there was a fundamental law, i.e. a divine *logos*, which for him is the principle order of knowledge.³ Cicero (106–43 BC), however, whom I identify as a synthetic political philosopher more than an orator, did not just speak of this natural capacity, he made it into a point of reference for the body politic of his time.

Cicero's discourse on natural law

Man, according to Cicero, has an inborn concept of what is right and what is wrong. There is a natural concept in law in that it rests upon nature itself, not on the arbitrary rule of a ruler or the laws of the many. This is because man is naturally born free. Therefore, the right to be treated with justice under the law of nature is not founded on man's opinion but upon nature. This is, as can be seen in his Oration *For Titus Annius Milo*, an unwritten law in the heart of man that comes from the God of Reason:

³ "What is Logos According to Heraclitus", in *Freefall into Reality* (<https://freefallintoreality.com/2013/04/30/what-is-logos-according-to-heraclitus-of-ephesus-c-535-c-475-bce/>).

“This, therefore, is a law, O judges, (*non scripta sed nata lex*) not written, but born with us, which we have not learnt, or received by tradition, or read, but which we have taken and sucked in and imbibed from nature herself; a law which we were not taught, but to which we were made, which we were not trained in, but which is ingrained in us...” (CICERO 1911).

It is, as he says in his *Republic*, “one eternal and unchangeable law will be valid for all nations and all times, and there will be one master and ruler, God, over us all, for he is the author of this law, its promulgator, and its enforcing judge” (CICERO 1928).

Cicero, as can be seen, distinguished and placed natural law as the supreme law above all others. Accordingly, it is communitarian because it brings humanity together through justice and happiness into a common spirit – the task of what every politician is expected to do. This commonly shared morale is tied to a want and search for both wisdom and knowledge on the part of the individual, which is manifested through the inherent common gift of reason that comes from God: “There is nothing better than reason, and reason is present in both man and God, there is a primordial partnership in reason between man and God” (PHILLIPS 2018).

The salient contribution of Cicero is that in what was a watershed moment, he linked the law of nature to civil norms. He was the first to say it, because man had a natural right to possess material things, government was justified as a means of protecting private property. Essentially, he laid out a socio-political blueprint with natural law as the point of reference.

Aquinas's discourse on natural law

Natural law for the Angelic Doctor is fundamentally tied to his political theory. The law of nature is the substratum for the individual who is preordained by God's divine Providence, i.e. those (good) things pre-existing in the mind of God that are governed by Him and directed toward their end.

He thus associates natural law to eternal law, which is the Supreme reason that governs the world and is unchangeable. It is the understanding in the mind of God of all that created things in their diversity outside his divine nature. It is promulgated because the Divine Word, i.e. God himself, is eternal – distinct from divine law, i.e. the norms found in the Old and New Testaments.

Natural law is therefore “the law that is in a person in so far as he partakes of the rule and measure of things”.⁴ Man partakes in the eternal law, in so far as, namely, from its being imprinted in his nature. The *raison d’être* of a ruler, for Aquinas, is to assure that man can arrive at this. Inadvertently, Aquinas speaks of natural rights, although he does not classify them as such, that need to be safeguarded. One can then conclude that this is the underpinning duty of the government when he says that a ruler is entrusted with the care of governing not for his personal aggrandisement, let alone for his benefit, but rather for those who are ruled.

Hugo Grotius and the disavowal of natural law

The classical understanding of natural law and its relation to the State and its citizenry that began with Cicero was ultimately challenged and eventually disavowed in the beginning of the Modern Era with the advent of the Dutch scholar and jurist Hugo de Groot, better known as Hugo Grotius (1538–1645). Recognised as the *Father of Modern Natural Law*, Grotius remoulded the universally held concept of man’s participation in the *logos* when he said the law of nature would still exist *etiamsi daremus Deum non esse* (even if we were to say there is no God). In essence, it was theoretically possible for man to infer between good and evil without God’s assistance.

Cardinal Ratzinger, in his 2005 discourse on “Europe’s Crisis of Culture”, touched upon this revolutionary notion. Ironically, he singled it out as an achievement, at least in this respect:

“In the opposition of the confessions and in the pending crisis of the image of God, an attempt was made to keep the essential values of morality outside the contradictions and to seek for them an evidence that would render them independent of the many divisions and uncertainties of the different philosophies and confessions. In this way, [Grotius] wanted to ensure the basis of coexistence and, in general, the foundations of humanity” (RATZINGER 2006).

Grotius had the best of intentions, specifically to furnish a peaceful resolution to the wars that the Christian absolute monarch states were carrying out among themselves. As a devout Arminian, he never refuted the existence of God, but wanted to dispel the belief that emerged when John Calvin’s teachings became

⁴ *Summa Theologiae* I, IIæ, Q. 91, a. 2. See also I, IIæ Q. 99, a. 2, ad. 1 and 2.

prevalent, particularly the tenet that God only renders justice by an ‘absolute decree’, which in turn leaves no room for free will. In fact, Grotius’s religious writings emphasised that the truths of Christianity, which were held in common by Catholics, Calvinists, Lutherans and Arminians, were fundamentally more important than the peripheral points on which they felt they differed.

Francis Russell Hittinger, Warren Chair of Catholic Studies and Research Professor of Law at the University of Tulsa, parallels Ratzinger’s positive outlook on Grotius’ dictum with his view of the Enlightenment, which was not in itself atheistic in its early stages. Historically, some *philosophes* sought to not just break away from the precepts of the absolute monarch, but to depart from the Protestant doctrine of *sola scriptura* as the exclusive moral guide. They insisted the use of reason had to come into play – there is a reflection here on Catholic teaching that faith alone is not sufficient, but as St. James wrote in his epistle (James 2:24), it needs to be accompanied by good works; this is something Protestants still have an issue with. The point of no return occurred when “faith” was equated to subjective experience, thereby reducing “knowledge” to what is empirically verifiable. This is the secularism that became associated with the Enlightenment; it came afterwards when the *philosophes* abandoned all reference to the *logos*. According to Ratzinger, Grotius never perceived excluding God from natural law.

Men, however, like Samuel von Pufendorf (1632–1694) and Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) would go onto exploit the notion of *etiamsi daremus Deum non esse* and eschew any appeal to God or His divine mandates as a point of reference for the welfare of society and of the individual person by sustaining that natural law does not extend beyond the limits of this life. They and others would altogether eradicate the *logos* from man’s capacity to reason, and thus an absolute concept of natural law, *as if God did not exist*, would become prevalent.

By the 20th century, in what would be defined as positivism – the idea that all knowledge is based on the “positive” data of experience – the jurist Hans Kelsen, who was a fierce opponent of natural law, held that a law could never be morally justified. He taught that in a democracy laws are directed most fundamentally at officials of the legal system, such as judges, telling them what sanctions to apply to citizens on the basis of the latter’s conduct. Therefore, laws had to be obeyed simply because they were authoritative (KELSEN 1967: 10–11).

This, together with the Darwinian doctrine of “survival of the fittest”, became the *natural law* and the cornerstone for the National Socialists and the Fascists during the 1930s and 1940s, and of course, the former Soviet Union. I personally hold that this is a prime reason why, unlike the United States which in theory

interprets and applies its Constitution via the *the Laws of Nature and of Nature's God* from the Declaration of Independence, there is no European country that makes any reference to natural law in its written constitution.

It was such anti-Christian and positivist notions that crept into the constitutions of European countries through the craftiness of the United Nations, and likewise propagated by the European Union. And this is what we Christians in today's pluralistic democracy are challenged with.

"The idea of natural law", as Benedict XVI said during his 2011 visit to the *Budenstag*, "is today [regrettably] viewed as a specifically Catholic doctrine, not worth bringing into the discussion in a non-Catholic environment, so that one feels almost ashamed even to mention the term" (BENEDICT XVI 2011b). However, the exclusion of natural law is not just a malady in civil society but in the Church, too.

As recent as 2019, in his essay *The Church and the Scandal of Sexual Abuse*, the Pontiff Emeritus recalled the error of the Church, and consequently, that of society in rejecting natural law as a point of reference for our moral guidance:

"Until the Second Vatican Council [1962–1965], Catholic moral theology was largely founded on natural law, while Sacred Scripture was only cited for background or substantiation. In the Council's struggle for a new understanding of Revelation, the natural law option was largely abandoned, and a moral theology based entirely on the Bible was demanded" (BENEDICT XVI 2019).

Benedict was not suggesting that the Holy Writ was to play a secondary role to natural law. On the contrary, he was pointing to the inconsistency or the lack of harmony between the use of both divine Revelation and natural law that led to its exclusion of the *logos* in both the ecclesial and socio-political realms.

Benedict's understanding of natural law

Benedict's teaching on natural law, as already discussed, has always been expressed in terms of its rapport between moral truths and the State, namely the formulation of positive norms. He made this clear during his General Audience of 16 December 2009, when he stressed there exists "an objective and immutable truth, the origin of which is in God, a truth accessible to human reason and which concerns practical and social activities. This is a natural law from which human legislation, and political and religious authorities, must draw inspiration in order to promote the common good" (BENEDICT XVI 2009).

God, in His divine plan, created us with the capacity to naturally discern how to act, whether we are aware of His Commandments or not, as can be seen in the Genesis story of Cain and Abel.

After Cain murdered his brother, “the Lord said to Cain, ‘*Where is your brother Abel?*’ Cain replied, ‘*I don’t know [...]. Am I my brother’s keeper?*’” (Gen. 4: 9).

The context of this passage indicates that Cain, like Adam and Eve after committing original sin, hid himself from God since he knew he had violated His precept, even though God had not yet given the Decalogue to Moses – the Commandment ‘Thou shall not kill’ had not yet been given to man. Cain naturally knew the truth, though he did not want to embrace it.

The discernment of “truth, or rather any claim to know the truth, is, [that] there must be law that derives from the nature, from the very being, of man himself” (RATZINGER 2007), not in the sense that man is the creator of his own moral tenets, but that they are innate to his human nature.

Perhaps the best understanding of Benedict’s teaching of natural law can be seen in his 2007 address to the participants of the International Congress on Natural Moral Law:

“The capacity to see the laws of material being makes us incapable of seeing the ethical message contained in being, a message that tradition calls (*lex naturalis*) natural moral law [...]. From it flows the other more particular principles that regulate ethical justice on the rights and duties of everyone. So does the principle of respect for human life from its conception to its natural end, because this good of life is not man’s property, but the free gift of God. Besides this is the duty to seek the truth as the necessary presupposition of every authentic personal maturation. Another fundamental application of the subject is freedom. Human freedom is always a freedom shared with others. It is clear that the harmony of freedom can be found only in what is common to all: the truth of the human being, the fundamental message of being itself, exactly the *lex naturalis* [natural moral law]” (BENEDICT XVI 2007).

Two points to be immediately looked at. First, the Pontiff’s use of the term *lex* and not *ius*. While both terms are parallel, they are nevertheless distinct:

Ius (law, right), stems from the root verb *iungere*, to join; it is law in the abstract that refers to a *right* rather than a statute. It denotes an entire body of principles, rules – established and authoritative standards – and statutes, whether written or unwritten, by which the public and the private rights, the duties and

the obligations of men, as members of a community, are defined, inculcated, protected and enforced.⁵

Lex (law) is statutory law or positive law. It refers to rules or norms enforced by a head of state or legislature and are binding for its citizens and those within the confines of a State. Of course, it is understood that those who promulgate laws are invested to do so by the people under their jurisdiction or those who are found within it.⁶

Ius was the preferred term for church jurists right through the Middle Ages so as to separate it from the arbitrariness of human law. According to the medieval historian Kenneth Pennington, Benedict separated and obfuscated the two traditions of *ius naturale* and *lex naturale* when he mentioned that particular principles flow from the *law of nature (lex naturalis)*.

This does not disqualify Ratzinger's teaching on natural law, especially since in continental Europe both *ius* and *lex* are synonymous, just as *diritto* and *legge* are in Italy. The argument here is not necessarily one of juristic semantics.

Pennington holds that modern thinkers (not just Benedict) have embraced positivistic sets of rules, prohibitions, and norms, shaped, and fashioned according to each of their belief systems, that are and always have been the defining feature of *lex* (PENNINGTON 2008: 591). Medieval and early modern jurists, instead, understood *ius naturale* as a set of precepts, rights, and duties that were engulfed in *ius*. Benedict, I believe, was merely following the juridical concept of St. Thomas Aquinas who opts for *lex naturalis*, as opposed to *ius*.

The second point to be looked at in Benedict's address at the International Congress on Natural Moral Law is that he does not just say "natural law" but "moral natural law". This is the heart of his intention in promoting it in the political world.

Natural law expresses the fact that nature itself conveys a moral message. The spiritual content of creation is not merely mathematical and mechanical. That is the dimension which natural science emphasises in the laws of nature. But there is more spiritual content, more "laws of nature" in creation. It bears within itself an inner order and even shows it to us.

Advocates of natural law hold that it is an entity of norms which offers to analyse and guard against positions made in the discourse of moral argument,

⁵ "Iūs (for iurs, from iuro), iūris" in *Lexicon of the Latin Language*, ed. F. P. Leverett. Boston: Wilkins, Carter, & Co., 1850, 466. See also *Black's Law Dictionary*, 936.

⁶ Lēx, lēgis in *Lexicon of the Latin Language*, 486. See also *Black's Law Dictionary*, 991.

politics and law. To quote a modern Islamic scholar, Ali Ezzati: “Natural law is natural because it is a system that challenges the systems which are not natural to man, such as positivism and scepticism” (EZZATI 2002: 12–13).

For the Pontiff Emeritus, natural law is not a *law in force*. Rather, it is a moral *lex* (or *ius*) that demonstrates that which is under the ethical-juridical aspect that can legitimately be a *law in force*. Accordingly, the juridical character of positive law, under an ethical component, depends on its agreement with natural law, which has been well-developed in the history of Western jurisprudence. Otherwise, as it happened in Germany under the National Socialists, the State [becomes] an instrument of destroying law (*ius*) and becomes itself the law.

The politics of Benedict and natural law

In his political teachings, as András Jancsó wrote in his article *‘Theologians’ on Modern Politics: Joseph Ratzinger, Benedict* “adopts an approach to the history of ideas that can be understood as a general critique of the modern period and progressive modernity” (JANCÓS 2021). They are based on the what is recorded in the Gospel of Matthew: “Render unto Caesar what is Caesar’s and to God what is God’s” (Mt. 22:21).

Ratzinger makes a point by saying that freedom of worship is the basis of all human rights and the ultimate obstacle to totalitarianism. This was essentially the unique contribution of the early martyrs to the progress of civilisation. “As a religion of the persecuted, and as a universal religion that was wider than any one state or people, [Christianity] denied the government the right to consider religion as part of the order of the state, thus stating the principle of the liberty of faith” (RATZINGER 2006). While the State may not impose religion, it must nevertheless guarantee its citizens and residents the freedom to worship, which along with freedom of speech, is the basis of our liberty.

Ratzinger highlights how fundamental is the distinction between what belongs to Caesar and what belongs to God. This does not mean, however, that Caesar renders nothing to God – he must! Hence, as Jancsó stated in his article, Ratzinger’s “political thinking is also based [...] in the necessity of finding a connection between [faith and politics]” (JANCÓS 2021).

This, I hold, can be seen the Preamble of the new Hungarian Constitution, which not only declares itself to be Christian, but consequently seeks to safeguard the institution of the family. And this is a primordial duty of the State! If the

family is not protected by the State, society then collapses because as has always been recognised by the human race, the family provides both structure and civilisation to mankind.

Part of the link between faith and politics is reflected in the Church's socio-political teaching as Benedict says in *Deus Caritas Est*. He "argues on the basis of reason and natural law, namely, on the basis of what is in accord with the nature of every human being. It recognises that it is not the Church's responsibility to make this teaching prevail in political life [...]. [Although] the Church cannot and must not take upon herself the political battle to bring about the most just society possible [and] cannot and must not replace the State, at the same time she cannot and must not remain on the sidelines in the fight for justice" (BENEDICT XVI 2005: 28).

The task of the Church in the political sphere is to educate in order to "break open the prison of positivism and awaken man's receptivity to the truth, to God, and thus to the power of conscience". Otherwise, the moral relativism Ratzinger spoke about becomes a political moralism.

Political moralism, which pretentiously preaches universal peace, does not open the way to a regeneration of true peace, it impedes it. "The same is true", as Ratzinger said in 2005, "consequently, also for a Christianity and a theology that reduces the heart of Jesus' message, the 'kingdom of God,' to the 'values of the kingdom,' identifying these values with the great key words of political moralism, and proclaiming them, at the same time, as a synthesis of the religions" (RATZINGER 2006).

In the wake of this form of political rationale, "Europe has developed a culture that, in a manner unknown before now to humanity, excludes God from the public conscience, either by denying him altogether, or by judging that his existence is not demonstrable, uncertain and, therefore, belonging to the realm of subjective choices, something, in any case, irrelevant to public life" (RATZINGER 2006).

The fact that natural law in the political realm has become obsolete, divine law, which underlines man's ultimate goal, is subsequently altogether rejected. Other forms of beliefs or philosophies, like Buddhism are hailed over Christian virtues and are proposed as a solution for man's harmony.

Buddhism, for example, has relativised ethics with the cosmic, ethical and political worlds, thereby categorising the world as a cycle of suffering, where man's hope is not found in the cosmos, i.e. the heavens, but in his escape from it. Hence, life tends to be one in which inner peace can never be attained.

If man is capable through reason to know the truth, and like Cain after he killed his brother Abel, knows that he knows, any faltering leads him to cede to the whims of empiricism and eventually sentimentalism as the basis to claim to know or not know the truth. Materialism and affective altruism logically become the goal of the individual, if not a precondition, for man's human harmony with his fellow man – God no longer is part of this. Hence, political moralism is presented under the banner of justice, peace and conservation of creation, and not an appeal to moral values which we are in real need. "But this moralism, Ratzinger says, "[is] vague and thus slides, almost inevitably, into the political-party sphere. It is above all a dictum addressed to others, and too little a personal duty of our daily life. In fact, what does justice mean? Who defines it? What serves towards peace?" (BENEDICT XVI 2005: 28).

Restoring natural law

In his Regensburg Address of 2006, which became famous for citing the Byzantine Emperor Manuel II Palaeologus's criticism of the prophet Muhammad, Benedict made an appeal to restore faith and reason in all fields of sciences.

His talk was aimed at the scientists at the University of Regensburg. And if I may be so bold, seeing the mission of the University of Public Service here in Hungary, I would make the same appeal to the faculty and student body of this university and all those who are involved in higher education.

The Pontiff acknowledged the university's traditional openness to approaching God through the use of reason. He went on to contrast this approach with the Islamic tenet that God transcends man so completely that "His will is not bound up with any of our categories, even that of rationality" (BENEDICT XVI 2006).

According to this perspective, man can never seek to understand God, who is free to act in whatever way he chooses, for good or for evil, and is never bound to reveal the truth to man. The transcendence of Allah is rationalised via our state of imperfection. Since man is naturally humble, a trait the Islamic *god* cannot possess, man cannot claim transcendence, superiority, or exaltedness or dispute with the Creator over the exclusive characteristics of his divinity and lordship. In essence, Allah created man not because he loves his creation or wants to be a part of it, as Christians teach, but only because man must acknowledge that Allah exists and that he must be worshiped: "I did not create jinn and mankind, save to worship me" (Sura 51:56).

Benedict explained how in this context, the Western synthesis between faith and reason is all the more important:

“The truly divine God is the God who has revealed himself, [as in the Prologue of the Gospel of John], as *logos* [...] and has acted and continues to act lovingly on our behalf [...]. Consequently, Christian worship is [...] worship in harmony with the eternal Word and with our reason.” This convergence of faith and reason “created Europe and remains the foundation of what can rightly be called Europe” (BENEDICT XVI 2006).

In like manner, the problem according to Ratzinger is that many who take pride in their reasonability “no longer offer any perspective on the fundamental questions of mankind”, such as his participation in the eternal law as St. Thomas Aquinas had taught. This is because such individuals cannot give an explanation, for example, from a scientific or economic point as to why we should find cures for diseases and eliminate poverty.

Ratzinger’s intention at Regensburg was not necessarily to consider the disparities between Christianity and Islam, let alone judge the individual Muslim. Instead, it was to re-awaken the sense of reason within the heart of ‘Western’ man himself. His teachings reflect a profound consciousness that Christianity took shape in the world because of the encounter between the faith of the prophets and apostles with all that was best and purest in the Socratic tradition – the desire to follow the argument wherever it leads in the light of reason. In this regard we are reminded of what Pope St. John XXIII said in his Apostolic Constitution *Veterum Sapientia*:

“The wisdom of the ancient world, enshrined in Greek and Roman literature, and the truly memorable teaching of ancient peoples, served, surely, to herald the dawn of the Gospel which God’s Son, ‘the judge and teacher of grace and truth, the light and guide of the human race’, proclaimed on earth” (JOHN XXIII 1962).

In Ratzinger’s mindset, *nature* is not a morally obligatory norm for knowing the Creator God, but rather it is the natural judgment of reason where the good is formulated, as well as its practical use of reason in relation to the good in itself that becomes morally obligatory.

In the evolution of history, as the State became more skeptical in the eyes of the Church, the acceptance of natural law was greatly emphasised as the foundation for developing norms that would serve the common good. In this sense, Benedict is convinced that there exist “true” and “just” moral norms for law and not mere opinion or question of the majority that would facilitate an external convenience. And this is also, where both “faith” and “reason” must

meet with “politics”. There is a Christian foundation that has furnished Europe, and the West, with a socio-political structure.

Faith without reason gives rise to fundamentalism. Reason without faith produces a secularism that cannot address the most fundamental of human questions about origin, destiny and meaning. And this is where we Christians find ourselves in today’s pluralistic democracy. “Not to act reasonably, not to act with *logos*, is contrary to the nature of God” (BENEDICT XVI 2006) said Manuel II. It is to this great *logos*, to this breadth of reason Ratzinger invites all, us here today, to engage into a serious dialogue.

References

- BENEDICT XVI (2005): *Deus Caritas Est*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- BENEDICT XVI (2006): *Meeting with the Representatives of Science. Lecture of the Holy Father. Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*. Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg, 9–14 September 2006. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- BENEDICT XVI (2007): *Address to the Participants of the International Congress on Natural Moral Law*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html
- BENEDICT XVI (2009): *Address During General Audience*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091216.html
- BENEDICT XVI (2011a): *Angelus Message*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110724.html
- BENEDICT XVI (2011b): *The Listening Heart. Reflections on the Foundations of Law*. Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- BENEDICT XVI (2019): *The Church and the Scandal of Sexual Abuse*. *Catholic News Agency*, 10 April 2019. Online: www.catholicnewsagency.com/news/41013/full-text-of-benedict-xvi-essay-the-church-and-the-scandal-of-sexual-abuse
- CICERO (1911): *Rhetorica, Tomus II*. A. S. Wilkins. Oxonii e Typographeo Clarendoniano. www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-pro_milone/1931/pb_LCL252.17.xml

- CICERO (1928): *De Res Publica*. Online: www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-de_re_publica/1928/pb_LCL213.211.xml
- EZZATI, Ali (2002): *Islam and Natural Law*. London: Saqi Books.
- GARNER, Bryan A. ed. (2009): *Black's Law Dictionary*. St. Paul: West Group.
- JANCSÓ, András (2021): 'Theologians' on Modern Politics: Joseph Ratzinger. *Hungarian Conservative*, 06 September 2021. Online: www.hungarianconservative.com/articles/philosophy/theologians-on-modern-politics-joseph-ratzinger/
- JOHN XXIII (1962): *Veterum Sapientia*. Online: www.vatican.va/content/john-xxiii/la/apost_constitutions/1962/documents/hf_j-xxiii_apc_19620222_veterum-sapientia.html
- KELSEN, Hans (1967): *Pure Theory of Law*. Trans. by Max Knight. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- PENNINGTON, Kenneth (2008): Lex Naturalis and Ius Naturale. *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry*, 68(2), 569–591. Online: <https://doi.org/10.1353/jur.2008.0027>
- PHILLIPS, Matthew (2018): Reason and Wisdom. *Historia et Memoria*, 11 February 2018. Online: <https://wp.cune.edu/matthewphillips/2018/02/11/reason-and-wisdom/>
- RATZINGER, Joseph (2006): *Europe's Crisis of Culture*. Online: www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/cardinal-ratzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html
- RATZINGER, Joseph (2007): *Europe. Today and Tomorrow*. San Francisco: St. Paul Press.

Vákát

András Máté-Tóth¹ – George Joseph Vellankal²

Relativism According to Joseph Ratzinger: An Attempt to Understand Central and Eastern Europe

Europe and the world after 1989

In the summer of 1989, as Gyula Horn and Alois Mock cut the barbed wire at Sopron dividing their countries, Francis Fukuyama reflected on the political weather of that time in *The End of History*. Just as Western liberalism had defeated fascism in the Second World War, it would once again emerge victorious against Marxism, he predicted, foreseeing the imminent collapse of the Soviet Union. The more important argument by Fukuyama was that the fall of communism would end the progression of history as a dialectical process conceptualised by Hegel and taken forward by Marx (FUKUYAMA 1989: 3). History had reached an absolute moment in which a final, rational form of society would come into being through the universalisation of Western liberal democracy as the ultimate form of human government (FUKUYAMA 2006: 11). At that moment, events unfolded as Fukuyama had attempted to interpret them. Democratic movements arose and strengthened across Central and Eastern Europe like a chain reaction, and new governments were established in the true sense of the word. The Soviet Union ceased to exist in 1991. China, that called itself Communist, and India, a mixed-economy until then, were heading in the direction of liberal economic order with large-scale reforms. Free markets and consumerist culture showed signs of becoming universal.

¹ Professor, University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Religious Studies. Head researcher, HUN-REN-SZTE Convivence Religious Pluralism Research Network.

² PhD candidate, University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences, Doctoral School of Philosophy.

A decade later, however, the world began to see the triumph of ideological heritages radically different from that of liberalism. The terrorist attacks in the previous two decades testify to the fact of fundamentalism in our contemporary world. Communist authorities were replaced by nationalist authoritarian governments in several post-Soviet countries. China represents the combination of technocratic economic rationalism and illiberal non-democratic government. Russia resurged as a faux democracy. The West Asian countries prove that economic prosperity need not have democracy and education as preconditions, but it can also come about through potential variables such as oil. The Arab Spring failed to install liberalism in other countries of the same region. Communal ideologies began to determine democratic votes in South Asia – first in Pakistan and now in India. Notwithstanding the fact of illiberalism in politics, the cultural revolution in consumerist lines is real everywhere as the countries modernise economically and technologically even without being liberal democracies. The continuous exchange of values prompted by mass media, massive migration and internet in our times of globalisation connect people across the planet and relativise the value system of communities around the world. Fukuyama's observation about life after the end of history, that is, the consequence of liberal democratic advancement is relevant even today. In spite of innumerable freedoms, the rule of law and political accountability, the time of common marketisation will be "a very sad time", perhaps "centuries of boredom" with "economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands", he observed (FUKUYAMA 1989: 18). "We need a better theory of the human soul," he wrote several years later (FUKUYAMA 2018: 19).

In around the same time Fukuyama had said about the end of history, Joseph Ratzinger also attempted to reflect on the causes and consequences of what had happened in Eastern Europe. "The fact that closed doors have opened, that separating walls have collapsed and that there is more freedom – these are the consoling and encouraging events [...] and remain signposts of and a basis for hope" but "the collapse of Marxism does not of itself bring about a free state and a healthy society", he remarked. "One who abandons Marxism has not thereby automatically found a new foundation on which to base his life", he added (RATZINGER 1994: 42). Ratzinger said that the intellectual vacuum that has come into being after the failure of the Marxist experiment must be filled up with right contents and foundations in order to secure a stable future. Otherwise, he foresaw the possibility for the building up of relativistic culture on the ruins

of Marxism. “In many situations a dash of relativism, a bit of scepticism, can be useful”, but “where relativism is consistently thought through and lived, either it becomes nihilism or else it expands positivism into the power that dominates everything, thus ending again in totalitarian conditions”, Ratzinger warned (RATZINGER 1994: 32).

Ratzinger’s appeal to the people of post-communist Europe is to confidently contemplate about the formative values of this continent. The Pre-Christian marriage between the monotheistic faith of Jerusalem, the philosophy of Greece and the legal tradition of Rome was synthesised and nurtured by Christian faith through centuries. “Our cultural memory is marked by these rational insights”, Ratzinger tells about the harmony between faith and reason which originated in this continent and helped shape the ends of the earth (BENEDICT XVI 2011). But after three centuries of radical critique of religion, reason was totally separated from faith, giving way for the hegemony of agonistic and atheistic ideologies. Furthermore, in the age of empires, the idea of Europe as a common and binding cultural matrix was forgotten, giving way for extremist nationalism. In the backdrop of industrialisation, inequalities became so severe that Marx charted a radically new programme to build a completely new world. Their consequences – the traumatic dramas of national socialism, fascism and communism – are our wounded collective memory today, and this memory makes the citizens of this part of the world more vigilant against any form of totalitarianisms (MÁTÉ-TÓTH 2018). But, unlike the totalitarianisms of twentieth century which were loud and dominating and therefore quite visible, the relativism of our times – according to Ratzinger’s understanding – is a silent totalitarianism because it is disintegrative, hidden and parasitic. In the next part of our paper, we will summarise the arguments and the logic of Ratzinger concerning the worldview processes.

Intensification of relativism

Two developments in religion after the Second World War intensified relativism at least in the Western part of Europe. Firstly, there was the interaction of Enlightenment philosophy with Asian religions. Ever since Enlightenment, the Western world was characterised by scepticism about the traditional structures of Christianity. Modern science had taken God’s non-existence as the working hypothesis to explain the universe. After the high tide of atheistic philosophies,

the dominant line taken by secularisation in the Western world since the seventies of the previous century was agnosticism (RATZINGER 2006: 25). To deny the existence of God altogether was too difficult a claim to prove and, therefore, outright atheism was increasingly replaced by agnostic worldview. “In the leaden loneliness of a God-forsaken world, in its interior boredom, the search for mysticism, for any sort of contact with the divine, sprung up anew”, observes Ratzinger (RATZINGER 2004a: 16). Religion did not simply disappear, rather it became modern. “Wherever there is a report of apparition, thousands travel there, in order to discover, perhaps, a crack in the world through which heaven might look down on them and send them consolation”, observes Ratzinger about the new search for religion (RATZINGER 2004a: 16). In the seeking for divine after the waves of secularisation, the Enlightenment philosophical tradition of Europe found new appeal in Asian religions, particularly those of the Indian subcontinent (RATZINGER 1996). Hinduism and Buddhism are not institutionally structured, nor are they dogmatically determined (RATZINGER 2004a: 17). From these models, it was assumed that religious faith need not necessarily have any particular creed or mandatory catechism. Both of these religions emphasised orthopraxis and not orthodoxy. This seemed to be more convenient and reasonable for the enlightened sensibilities of the post-modern man.

Although relativism is a typical offshoot of the Western world and its irreligious and pragmatic forms of philosophical thought, John Hick and Paul Knitter point to the curious similarity between the post-metaphysical philosophy of the West and the philosophical and religious intuitions of India (RATZINGER 1996). The starting points of both these traditions are different; the directions they provide for human existence are also different. However, the point of convergence is in the understanding of Indian religions that the divine cannot enter unveiled into the world of appearances in which we live (RATZINGER 1996). The essential idea of Hinduism is the experience of unity between oneself and the total cosmic reality. This worldview of universal harmony was first established by the notion of ‘Tat vam asi’ in ancient Upanishads and it was recently clarified in neo-Hinduism represented by Sarvepalli Radhakrishnan. The understanding that the divine which is absolute transcendence can express itself in the world of appearances only in relative reflections is embedded in the Hindu worldview (RADHAKRISHNAN 2009). This religious intuition finds ally in Immanuel Kant’s distinction between phenomena and noumena.

Let us make a brief excursus to understand the historical encounter of Western Christianity and Asian religions following Ratzinger's argumentation in order to grasp the background within which their post-modern interaction later happened. In the age of colonialism and missionary movements, unlike Africa or Latin America, the Christian message could not be convincing for the vast majority of people in India, China, or Japan precisely because the high religious cultures in these regions had already produced a great legacy of sacred texts and writings of theological reflection (RATZINGER 1993). In Africa and Latin America, pre-literary tribal cultures had lost their inner credibility and vitality, and there was a longing for monotheism, for one God over all the gods. Thus, Christian and Islamic proclamation were here the interiorly awaited answers. On the other hand, in India and China, philosophical reasoning had already interpreted the world as a whole and, in so doing, assigned a rational structure for life and culture of people. Hence Christianity could not be experienced here as a new stage of life, rather it appeared more as a foreign culture and religion establishing itself next to one's own and threatening to supplant it (RATZINGER 1993). Therefore, the effects of encounter between Christian and Asian religious worlds were minimal as long as the West was characterised by Christian Churches.

But the situation began to change once pluralist theology became the feature of Europe and America. As the Western philosophy advanced in Kantian lines, there too, it began to be held that the absolute reality could not enter history. Jesus of Nazareth was consequently relativised by a historical-critical method and he began to be understood by many as a mere religious figure. Once the figure of Jesus was relativised and pluralist religion became part of the Western consciousness, the philosophy of the West could find points of convergence with Indian religious cosmology. The concept of an impersonal God in Buddhism became appealing to many. According to this understanding, there is no truth in the world. We find truth only when we leave the world. The entire world is the source of suffering with cycles of re-incarnation. In order to break free from this endless entanglement, we must take the path of enlightenment. For many, this mystical enlightenment in the God-concept of Asian religions appeared to be more humble and respectful to the great mystery of God and man, than the dogmas of Christianity (RATZINGER 2004a: 17).

We must now look into the result of this syncretism. Wherever this synthesis was applied, it was told that faith is not required. Instead, psychological therapies

and practices began to be emphasised. It began to be held that such rational-cognitive remedies are completely aware of all scientific findings and that they are based more on scientific knowledge than the method of faith and prayer (RATZINGER 1994: 44). But in the background culture of materialism and hedonism, all the intensities of ecstasies were depicted as joy of the infinite. Intoxicating music, frantic lights, dark shadows and rhythms of raves were held as legitimate methods to forget the agony of the finite and to experience eternity. Magic and occultism became appealing once again. Rational and irrational elements compounded weirdly, and the re-entry of Gnosticism through the New Age School of thought ended up as a new paganism (RATZINGER 1994: 44). This pattern of interaction is a grave philosophical loss for both parties because it relativises both systems of ethics (FERGUSON 1987: 464). It undermines some of the great values of Indian orthopraxis which has sustained the large masses of people in unity despite diversities over millennia. It also overlooks the fundamental aspects of Christian orthodoxy which had matured in the West and served as the formative idea of modern liberal democracy. In sum, relativism regards religion as a self-satisfying programme. The new assumption is that no single form of revelation can fully reveal the mystery of the Divine. We can never comprehend God himself, rather everything is merely a symbol. It is also understood today that the great peace among religions today requires the relativising of faiths. Thus, an assertive relativism in turn becomes intolerant to all religions that remark about doctrines of truth. This is also a situation in which substantial proportions of people are left in ethical confusion.

Let us now examine the second train of thought, which according to Ratzinger, relativised ethics towards the end of the previous century: Marxism. Its political career was kick-started with the promise of universal justice, peace, and the abolition of inequitable master–servant relationships. It claimed that it knew the fundamental pattern of world history and proposed to use that knowledge to firmly guide society into the future in the right direction. Many believed that Marxism would provide a universally valid formula for the right configuration of historical action. All the unfulfilled promises of religions seemed attainable through its scientifically based political praxis (RATZINGER 2004a: 13–14). Over the course of century, Marxism assumed various forms. While the communist political regimes in Central and Eastern Europe and the Marxist-inspired student revolution of 1968 were largely atheistic, Marxism joined hands with religion in Latin America for the pursuit of liberation theology. The atmosphere in the Christian countries of Latin America in the 1980s was that millions had been

gradually tortured by structural injustice. It seemed that class struggle was a reality. As the orthopraxy of religion became badly deficient, its orthodoxy was also called into question. Against this background, Marxism was proposed as a hermeneutical system for interpreting the Bible (RATZINGER-MESSORI 1985: 190). To refuse the validity of this theology was considered an escape from reality as well as a denial of reason and morality. Ratzinger observes about then existing state-of-affairs: "In fact, in the background there is always the same observation: We experience a world that does not correspond to a good God. Poverty, oppression, all kinds of unjust domination, the suffering of the just and the innocent constitute the signs of the times and of all times. And we all suffer. From this the theology of liberation deduced that the situation could only be overcome through a radical change in the structures of this world, which are structures of sin and evil. Overthrow of sin will come about not through individual conversions but through struggle against the structures of injustice. This struggle ought to be political because the structures are consolidated and preserved through politics. Redemption thus became a political process for which Marxist philosophy provided the essential guidelines" (RATZINGER 1996).

The radical theology of liberation ended in the late eighties but its synthesis with the pluralist religion that was being strengthening in Europe since the mid-twentieth century had created a more lasting impact on the common mindset of our times. The syncretic understanding of liberation theology and pluralist religion deduces that absolute reality could not be understood, but it may be constructed. A system of right *orthopraxis* could effectively exclude all inconvenient *orthodoxy* of religion (RATZINGER 2008: 64). In this way, truth is suspected and only praxis is counted, and radical positivism replaces and relativises the values confirmed by long historical experiences.

Post-communist societies where atheistic Marxism once prevailed are also prone to relativism, but in a different way. The communist political and economic system shattered because of its own internal weaknesses. Wherever the Marxist philosophy of liberty had been faithfully applied, a total lack of freedom had evolved, whose horrors were exposed (RATZINGER 2004b: 38). The material failure of the Marxist system in the economic and social realm also resulted in people's loss of conviction. The disintegration of Marxism does not instinctively lead towards the emergence of liberal and fair societies. We must keep in mind that all the questions once raised by Marxism were not sufficiently addressed and the non-fulfilment of the hope once instilled by Marxism has brought a great disillusionment which is alive even today. Therefore, Ratzinger warns that new

forms of Marxism can continue to emerge and influence the people in the future (RATZINGER 1996). If the void left by Marxism is not replaced by solid ethical foundations, society can sink into the pathologies of liberalism itself. “This is demonstrated today, on the one hand, in the way that science treats human life: man is becoming a technological object while vanishing to an ever greater degree as a human subject, and he has only himself to blame. When human embryos are artificially “cultivated” so as to have “research material” and to obtain a supply of organs, which then are supposed to benefit other human beings, there is scarcely an outcry, because so few are horrified any more. Progress demands all this, and they really are noble goals: improving the quality of life – at least for those who can afford to have recourse to such services. But if man, in his origin and at his very roots, is only an object to himself, if he is “produced” and comes off the production line with selected features and accessories, what on earth is man then supposed to think of man? How should he act toward him? What will be man’s attitude toward man when he can no longer find anything of the divine mystery in the other, but only his know-how?” (RATZINGER 2004: 15–16).

It then becomes clear that Marxism was only the radicalisation of an ideological concept that even without Marxism significantly determined the signature of the previous century (RATZINGER 1994: 37). Absolutisation of the belief in progress and scientific-technological civilisation shattered and relativised the traditional ethos that had given shape to the liberal culture of democracy. More lasting ethics require of us to overcome mere current opinions and embrace more tranquil demands made by the greater truths.

Conclusion

According to Ratzinger, these two developments in post-war religiosity, however, has deeper roots in the two intellectual revolutions in philosophy (RATZINGER 2004a: 42). Almost a hundred years after Luther announced the freedom of conscience, Descartes grounded philosophy in self-awareness (*cogito, ergo sum*) and later, Kant famously pronounced *Sapere Aude* (*Dare to use your reason*) (LAMBERT 2006: 55–67). Since then, conscience was detached from objective moral truth and the notion of reason is understood as subjective. The second movement started from Hegel for whom the world is not a firm housing of Being, rather, *Being* is a historical process (RATZINGER 2004a: 44). Marx shaped

Hegel's philosophy into a concrete plan for shaping history. Since then, the notion of reason was understood as *techne* – makability – the ability to re-shape the world is the core of reason. As a result, the ideology of progress, discourse of freedom, and scientific advancements became key orientations in the modern man's thinking, and the whole spectrum of reason has today reduced to a narrow ghetto of scientific-positivist category. This reduction in the notion of reason is the philosophical deficiency of relativism. Ratzinger says that this reason looks like “a concrete bunker with no windows, in which we ourselves provide lighting and atmospheric conditions, being no longer willing to obtain either from God's wide world” (RATZINGER 2011).

This deficient reason makes its manifestation in every sphere of the life of contemporary man. The exclusion of classical sources of knowledge such as religious ethics, historical traditions and collective memory from the realm of reason relativised time-tested values, thereby disintegrating the structures of solidarity in society. Technical growth without adequate moral criteria is reflected in today's economic inequalities and grave bioethical problems (RATZINGER 2005). Radically individualistic anthropology based on utilitarian and hedonist ideologies perverts the idea and purpose of freedom (RATZINGER 2007: 387–390). Exclusive reliance on majority principle and the neglect of axiological principle in the procedural tradition of legal positivism at times result in the triumph of legality over justice.

We must therefore affirm with Böckenförde: “A liberal state is sustained by conditions it cannot itself guarantee” (BÖCKENFÖRDE 2020 [1967]). We must contemplate on the potentiality of nature and reason as the true sources of law. On the academic level, Natural Law must engage in fruitful dialogue with contemporary philosophy, particularly the Critical Social Theory, and make itself once again intelligible and compatible with the fact of pluralism and the aspirations of liberalism. As for Europe, the pre-political moral foundations for orienting her states and societies require the resources of Christian faith which is the bedrock of its civilisation and progress. It may take longer time for Christian faith to convince its hope to our secularised world. But Ratzinger's life and works is an illustrious example for us to continue with confidence in this pursuit, like a voice in the wilderness, that takes more time to make itself heard. Let us recall the proclamation by John Paul II at Warsaw which set the chain reaction for the political transformation in Poland and Europe: “Let Your Spirit descend. Let Your Spirit descend and renew the face of the earth – of this earth.” Along with John

Paul II and Joseph Ratzinger, we also believe that this Spirit is the source of all pre-political moral foundations, and the same Spirit is the promised support for Christians and for the Church in seeking and formulating relevant answer to the questions of the Signs of the Times.

References

- BENEDICT XVI (2011): *The Listening Heart. Reflections on the Foundations of Law*.
Online: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (2020) [1967]: The Rise of the State as a Process of Secularization. In KÜNKLER, Mirjam – STEIN, Tine (eds.): *Religion, Law, and Democracy. Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press. 152–167.
- FERGUSON, Marilyn (1987): *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in our Time*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- FUKUYAMA, Francis (1989): The End of History? *The National Interest*, (16), 3–18.
- FUKUYAMA, Francis (2006): *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan.
- FUKUYAMA, Francis (2018): *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- GORBACHEV, Mikhail (1988): *Address at the UN General Assembly*.
- LAMBERT, Gregg (2006): Sapere Aude? *Symploke*, 14(1–2), 55–67.
- MÁTÉ-TÓTH, András (2018): *Wounded Collective Identity. Interpreting Central and Eastern Europe*. Lecture organised by the CEU Center for Religious Studies.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (2009): *Indian Philosophy*. Volume I. Oxford: Oxford University Press.
- RATZINGER, Joseph (1993): *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia, Hong Kong.
- RATZINGER, Joseph (1994): *A Turning Point for Europe? The Church in the Modern World. Assessment and Forecast*. San Francisco: Ignatius Press.
- RATZINGER, Joseph (1996): *The Current Situation of Faith and Theology*. Guadalajara: Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America.
- RATZINGER, Joseph (2004a): *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- RATZINGER, Joseph (2004b): *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius Press.

- RATZINGER, Joseph (2005): *Europe's Crisis of Culture*. Convent of Saint Scholastica, Subiaco, Italy: Acceptance Speech upon receiving the St. Benedict Award for the Promotion of Life and the Family in Europe.
- RATZINGER, Joseph (2006): *Christianity and the Crisis of Cultures*. San Francisco: Ignatius Press.
- RATZINGER, Joseph (2007): The Problem of Threats to Human Life. In THORNTON, John F. – VARENNE, Susan B. (eds.): *The Essential Pope Benedict XVI. His Central Writings and Speeches*. New York: Harper Collins.
- RATZINGER, Joseph (2008): *Church, Ecumenism and Politics. New Endeavours in Ecclesiology*. San Francisco: Ignatius Press.
- RATZINGER, Joseph – MESSORI, Vittorio (1985): *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church*. San Francisco: Ignatius Press.

Vákát

Keresztények a pluralista demokráciában – e címmel rendezett ünnepi konferenciát 2022. május 27-én az akkor 95 éves Joseph Ratzinger tiszteletére a Nemzeti Közszerzői Egyetem Eötvös József Kutatóközpontján belül működő Vallás és Társadalom Kutatóintézet. A konferencia címe a későbbi XVI. Benedek pápa egyik nagy jelentőségű előadására reflektált, amelyben a szekuláris, pluralista demokráciák jövőjét – s benne a keresztények szerepét – vizsgálta. Jelen kötet az e konferencián elhangzott előadások kibővített, szerkesztett változatát tartalmazza. A könyv mégis több, mint egy konferenciakötet, ugyanis magyar nyelven még nem született átfogó, többszerzős munka az egykori német pápa sokrétű munkásságáról. XVI. Benedek emeritus pápa 2022. december 31-én visszaadta lelkét Teremtőjének, de a hozzánk intézett tanítása ma is aktuális. E kötet az elhunyt pápa munkásságának tanulmányozásához kínál tudományos hátteret, hiszen életművét különböző – történeti, teológiai, filozófiai – megközelítésekkel vizsgálják a kiváló szerzők nagyívű tanulmányai.

