

## NYÍRI TAMÁS

# Egyház, állam, demokrácia

A protestáns *Otto Dibelius* és a katolikus *Romano Guardini* szállóigévé vált mondása szerint a XX. század az „egyház százada”. Teljesen igazuk volt abban az értelemben, hogy századunkban mindkét egyház újrafogalmazta önfelfogását, s a társadalomhoz és az államhoz fűződő viszonyát.

### A II. Vatikáni zsinat tanítása

A katolikus egyházban a II. Vatikáni zsinat végezte el ezt a feladatot. Bár nem dolgozott ki teljes rendszert, mégis jelentősen továbbfejlesztette az államról és társadalomról vallott korábbi egyházi nézeteket. A „*Lumen gentium*” dogmatikai konstitúcióban (*Lumen gentium*, 1-3) kifejtett egyházi önértelmezést a „*Gaudium et spes*” lelkipásztori konstitúció a világ szolgálataként konkretizálja (*Gaudium et spes*, 40-45). A 76. pontban ezt mondja: „Az egyház, feladatát és illetékességét tekintve, semmiképpen sem tévesztendő össze a politikai közösséggel, nincs kötve egyetlen politikai rendszerhez sem, s egyúttal az emberi személy transzcendenciájának jele és védelmezője. A politikai közösség és az egyház a maguk területén függetlenek egymástól és autonómok. Mindkettő — bár más és más címen — ugyanannak az embernek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja. Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél jobban ápolják egészséges együttműködésüket egymással, tekintettel a hely és a kor követelményére... Maga az egyház is él az ideigvalókkal, amennyiben megkívánja küldetése. Nem veti azonban reményét a világi tekintélyektől felajánlott privilégiumokba. Sőt, le is fog mondani bizonyos törvényesen szerzett jogainak a gyakorlásáról, mihelyt bizonyos, hogy ezeknek a jogoknak a gyakorlása kétséges teszi tanúságtétele őszinteségét, vagy ha az új életkörülmények más rendezést igényelnek. De mindig és mindenhol legyen meg a joga, hogy igazi szabadságban hirdethesse a hitet, előadhassa szociális tanítását, akadálytalanul teljesíthesse küldetését az emberek között, és hogy erkölcsi ítéletet mondhasson a politikai rendet illető dolgokról is, ha megkövetelik az emberi személy alapjogai vagy a lelkek üdvössége, s felhasználhassa mindazokat az eszközöket — de csakis azokat —, amelyek a különféle korokhoz és körülményekhez mérten összhangban vannak az evangéliummal és mindenki javával” (*Gaudium et spes*, 76). Az állam és az egyház viszonyának közelebbi meghatározását nyújtja a „*Dignitatis humanae*” konstitúció: az egyház dogmatikai igazságigényének fenntartása mellett a viszony rendezésének alapját az emberi méltóságban gyökerező vallásszabadságban látja, tekintettel a vallásszabadság individuális és korporatív szempontjára.

---

Elhangzott 1991. nov. 23-án a MTA kongresszusi termében.

E tanok újdonsága — állapítja meg *Joseph Listl* — „az állam vallásilag semleges jellegének az elismerése”. A modern állam nem vallásilag alapozza meg önmagát, következésképpen nem dönthet többé arról, hogy vallási szempontból mi az „igaz” és mi a „téves”. A modern állam lemond az államegyháziságnak az ókorig visszanyúló posztulátumáról, és nem azonosul egyetlen felekezettel sem. A II. Vatikáni zsinat utáni katolikus álláspontot *J. Listl* a következőképpen foglalja össze. 1. Az egyház önfelfogása szerint hitbéli, kegyelmi és jogi közöség. 2. Az egyház és az állam különbözik egymástól mind eredetüket, mind céljukat és lényegüket tekintve. 3. Akár az állam, akár az egyház önálló és egymástól kölcsönösen független. *Listl* szerint a zsinat átveszi a *societas perfecta*-t, bár csak tartalmilag, anélkül, hogy hivatkoznék *XIII. Leó* pápa tanítására. *VI. Pál* pápa viszont „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*” (1969) kezdetű motu proprio-jában az egyház követküldési jogát kifejezetten ebből a tanból vezeti le. 4. Az emberi méltóság tisztelete és a közjó előmozdítása megköveteli az államtól, hogy biztosítsa mind az egyéni, mind a közösségi vallásszabadságot. 5. A mindkét társasághoz tartozó emberek java megkívánja az állam és az egyház együttműködését, vagyis a zsinat elutasítja radikális szétválasztásukat. 6. A zsinat a konkordátumokat továbbra is az állam és az egyház viszonyát rendező adekvát eszköznek tekinti.

### A *societas perfecta*-tan

E rövid előadás keretében nem lehetséges felsorolni az állam és az egyház közti viszony rendezésének valamennyi történetileg megvalósult, illetve elméletileg lehetséges modelljét. A spektrum nagyon széles. Az egyház és az állam szoros összetartozásától a radikális szétválasztásig terjed, a laicisztikus ellenséges viszonytól a barátságos kooperatívig. Ezek a modellek nem azonos neműek, s funkcionálisan sem egyenértékűek. Felmerül tehát a kérdés, hogy van-e egy igaz vagy akár kiváltképpen célszerű modell tekintettel mind a társadalom és az állam mai önértelmezésére, mind az egyház küldetésére és feladatára.

*Ernst-Wolfgang Böckenförde* szerint napjainkban már nem tekinthető mértékadónak a hagyományos *societas perfecta*-tanon nyugvó modell, amely az invesztitúra küzdelem eredményeként jött létre abból a célból, hogy megalapozza az egyház önálló jogállását az állammal szemben. Ez a tan az állam és az egyház jogegyenlőségét vallja, és nagyon leegyszerűsítve valamiféle hatványozott és tökéletes lelki államnak tekinti az egyházat. Az állam és az egyház különbözősége nem e kétféle *societas* létmódjában és struktúrájában rejlik, hanem eltérő céljaikban és feladatukban. Az egyház célja a lelkek üdve, a *salus animarum*, az államé a polgárok földi jóléte és boldogulása, ami meghatározza és legitimálja a politikai rendet. Mivel mindkét cél tökéletes és végső a maga területén, azaz nem partikuláris, ezért mindkét társaság tökéletes, *perfecta societas*. Mindkettő rendelkezik a célja eléréséhez szükséges eszközökkel és felhatalmazásokkal is. Ehhez tartozik a hitnek hűségként (fides) való értelmezése következtében a vallási-politikai egységet alkotó környezetben bizonyos külső hatalom, a szó tulajdonképpeni értelmében vett potestas is. Mivel a lelki és a világi terület tárgyilag nem választható el egymástól, mivel valamely dolognak vagy cselekedetnek egyidejűleg lelki és világi aspektusa van, az egyház lelki hatalma kihát a világi-politikai területre is. Ez a felfogás csapódik le az egyház közvetett világi hatal-

máról, „potestas indirecta in temporalibus” szóló tanban. E.-W. Böckenförde szerint azonban ez az elmélet egyrészt olyan föltételekre épül, amelyek a politikai-szociális berendezések gyökeres átalakulásával az utolsó száz évben már megszűntek, másrészt belső ellentmondásoktól sem mentes. A modern állam nem fogadja el saját jogelveként az objektív igazság jogilag is mértékadó és érvényesíthető voltára való hivatkozást, márpedig ez él a *societas perfecta*-tan mögött. J. Listl említett nézetével ellentétben azon a véleményen van, hogy a II. Vatikáni zsinaton maga az egyház is lemondott az állammal szemben a *societas perfecta*-tan szellemében régebben támasztott bizonyos követelményekről. E.-W. Böckenförde szerint a zsinat nem azt tanítja, hogy az egyház tökéletes társaság, hanem hogy önálló és független, *societas independens*. A zsinat azt hangsúlyozza, hogy az egyház jogi személy, önálló és független intézmény s a társadalmon belül saját szervezeti szabályzata van. Amint a „*Lumen gentium*” konstitúció is tanítja, az egyház „alkotmányos és rendezett társaság”, *societas constituta et ordinata*. Ez a belátás szolgáltatja a megfelelő kiindulási pontot az egyház és az állam viszonyának megfelelő rendezéséhez. Ám nem ez a lényege a *societas perfecta*-tannak, amely ugyan az állam és az egyház egyenrangúságát hirdeti, végeredményben azonban az egyház fölérendeltségére irányul.

## Kétféle modell

### *Az egyház mint egyesület vagy érdekvédelmi szövetség*

Az állam és az egyház szétválasztásának sokféle modellje közül most csak kettővel foglalkozunk. Az egyik szerint — s feltehetően ez a modell áll a jelenlegi hazai viták mögött — az egyházat egyesületi jogállás illetné meg az állami jogrend keretei között. Az egyházat érdekvédelmi szervezetnek tekintik, s ezen a síkon kívánják biztosítani működésének a feltételeit. Ez a felfogás nemcsak az állam és az egyház intézményes és „természetszerű összetartozását” (*Sapientiae christianae*, 1890) vonja kétségbe, hanem az egyház és az állam szigorú értelemben vett mellérendelt viszonyát is: az egyház nem áll egy szinten az állammal, s nem tarthat igényt különleges helyzetre a többi társadalmi alakulattal szemben. A szekularizált és plurális társadalomban az egyház nyilvános jellegű szervezet ugyan, ám csak egy a többi közül, amelyekből abban különbözik, hogy sajátos vallási érdekeket képvisel és juttat érvényre. Elismerik ugyan az egyház igényét a nyilvános jellegre, de ez a nyilvánosság nem különbözik minőségileg a többi nagy szervezetétől és szövetségétől, mint amilyen például a szakszervezet. Az egyházat is megilleti a tevékenység minden olyan lehetősége, amely egy szabad társadalomban nyitva áll a polgárok különféle társulásai számára. Ugyanakkor, a többi társuláshoz hasonlóan, az egyház is alá van rendelve az állami jogrendnek. Nincs ugyan különleges jogállása, ám a többi nyilvános jellegű egyesüléshez hasonlóan biztosítani kell a működéséhez elengedhetetlen belső autonómiáját.

A szekularis társadalom szempontjából nem tagadható e modell bizonyos plauzibilitása, s nem kell a priori egyházellenességgel gyanúsítani — állapítja meg E.-W. Böckenförde. A szekularizált társadalomfelfogásban a vallási-egyházi tevékenység a társadalom egyik szegmentuma a többi szegmentum, a gazdaság, a kultúra, a tudomány stb. közül. A különféle társadalmi szegmentumok sajátos érdekeit szövetségek és szervezetek képviselik, s érvényesítik az osztársadalmi

összefüggéseken belül. Nem állítható, hogy az egyház egyesületként való beillesztése a társadalomba elvileg mondana ellent küldetésének vagy erőszakot tenne rajta. A liberális-pluralista társadalom önfelfogásában egyszerűen nincsenek meg azok a kategóriák, amelyekkel az a maga semleges álláspontján meg tudná ragadni az egyház sajátosságát, bár az egyesülési szabadság tiszteletben tartása esetén elgondolható, hogy ez a modell is biztosíthatja az egyház akadálytalan működését.

Az igazi probléma máshol rejlik. Ebben a rendszerelméleti modellben a társadalom átfogó cselekvésrendszer, amely különféle, azonos szinten levő alrendszerekre tagolódik, mint például a közigazgatás, gazdaság, oktatási rendszer. Ide tartoznak az intézményesült egyházak is. Mindegyik alrendszernek megvan a maga sajátos tárgyköre és érdekszférája, ezeket igyekszik megszervezni és érvényesíteni. E felfogás szerint nemcsak az egyház, hanem az állam is ilyen társadalmi alrendszer, amelynek illetékessége a kötelező érvényű politikai döntésekre és a pénz elosztására terjed ki. A modell bírálói szerint azonban sem az állam, sem az egyház nem helyezhető el alrendszerként az össztársadalmi összefüggésrendszerbe. Az államnak átfogó törvényhozói, végrehajtói és bírói feladatköre van. Következésképpen szemben áll valamennyi alrendszerrel, s ezek alá vannak vetve a jogszerű állami hatalomnak. De az egyház sem tekinthető pusztán egy alrendszernek: a Jézus Krisztus által szerzett üdvösség közvetítőjeként univerzális igénnyel lép fel, amely az emberi egzisztencia valamennyi dimenziójára kiterjed. Az emberi transzcendencia jele- és védelmezőjeként nem szűkíthető le az egyház bizonyos alrendszer érdekérvényesítő és érdekképviselői szervezetre. Az egyház tevékenységének merőben empirikus megjelenési formáján túl olyan jelentése is van, amely a transzcendenciára utal, s ez ellentmond mindenmű partikuláris szemléletnek.

A rendszerelmélettel egyébként is csinján kell bálnunk. A rendszer világában a társadalmi kapcsolatokra a célszerűség nyomja rá bélyegét. A rendszer tagjai, elemei szerepeket öltönek magukra, és az azokkal járó magatartási normákat szigorúan meg kell tartani a rendszer működése érdekében. A rendszer tehát elsősorban a funkciókhoz való alkalmazkodást kívánja meg. A rendszer elemei ebből következően alapvetően cserélhetőek, nem pótolhatatlanok, önmagukban nincsen értékük, csak szerepük függvényében — állapítja meg *Várnai Jakab*. A rendszervilág mellett létezik azonban az „életvilág”, a közvetlenség és a szubjektivitás tere is — hangsúlyozza *Jürgen Habermas*. A szubjektum világában a társadalmi kapcsolatok kevésbé formalizáltak, meghittebb kapcsolatok teremtésére és ápolására nyílik lehetőség. Ez az a terület, ahol az emberi élet értelmességének a tapasztalata is megszerezhető. A két világ szétszakítja az embert, és egymásnak ellentmondó viselkedési normák elé állítja. A rendszer világában a viselkedés kényszere, a szubjektum világában pedig a viselkedés játéktere érvényesül, s a kettő ellentétben van egymással. *J. Habermas* híres mondása szerint a rendszer világa gyarmatosítja a szubjektum világát: fölébe kerekedik és korlátozza érvényesülését. Természetesen vonatkozik ez a vallásra is, hiszen *J. Werbick* helyes megfigyelése szerint a hitnek és a vallásnak igazi közege inkább az életvilág, mint a rendszervilág. Mindez nem zárja ki a hit és a vallás, a vallás társadalmi alakulatainak, az egyháznak rendszerszemléletű szociológiai vizsgálatát. Az egyházi megnyilatkozások csupán az ilyen megközelítés kizárólagosságát vetik el: „...az egyházi közösséget nem lehet megfelelő módon megmagyarázni, ha azt csupán és egyszerűen szociológiai vagy pszichológiai valóságként

fogjuk fel” — mondja II. János Pál pápa (Christifideles laici, 19). Bár a rendszerelméleti modell is biztosíthatja az egyház szabadságát és működési feltételeit, a benne rejlő társadalmi-funkcionális redukcióra irányuló tendenciák miatt nem felel meg teljes egészében az egyház valóságának.

### *Societas independens*

Mind az egyház önfelfogásának, mind az állami rend alapelveinek jobban megfelel az a modell, amely az egyház intézményes önállóságából s a vallásszabadság elvéből kiindulva kívánja rendezni az állam és az egyház kapcsolatát. Az egyház abban az esetben sem mondhat le arról, hogy önálló intézményként, (*societas independens*) álljon szemben az állammal, ha biztosított működésének a szabadsága, s ha hívein keresztül gyakorolhat is hatást a társadalomra és az államra. Az egyház igehirdetésével és vallási életmegnyilvánulásával egy terület — a spiritualia, a „lelki célok” — megtestesítőjeként és képviselőjeként lép fel, amely területre a vallásilag-világnézetileg semleges állam nem terjeszti ki illetékességi körét, de amely terület mégiscsak sokféleképpen érinti az emberi együttélés politikai-világi rendjét. Ezért van értelme, hogy az egyház ne csak társadalmi alrendszerként működjék, hanem a „lelki célok” önálló képviselőjeként álljon szemben az állammal — természetesen külső hatalmi eszközök nélkül. Csak ebben az esetben beszélhetünk igazán a kétféle terület, a lelki és a világi, a spiritualia és temporalia elválasztásáról, amelyhez megfelelő normatív alapot nyújt a vallásszabadság elve. Az egyház számára biztosítja önálló működésének és megfelelő szervezeti formájának feltételeit, természetesen a pluralista állam jogrendjének keretein belül, s nem kényszeríti tevékenységét a magán-szférába. A vallásszabadság elve azonban mindenekelett olyan közös jogalap, amelyet az általános szabadságelv részeként ismer el a maga számára az állam, s így az állam saját alkotmányos elvei rendezik kapcsolatát az egyházzal, nem pedig törékeny szerződések és konkordátumok.

Tartalmilag nézve a kérdést, elsősorban az egyház önállóságát és szabad tevékenységét kell említenünk. Az önállóságon azt értjük, hogy az állam nem avatkozik bele az egyház belső életébe. A szabad tevékenység az egyház életmegnyilvánulásainak külső akadálytalanságát jelenti az államilag szabályozott jogrend keretein belül. Az önállóság és szabad működés az egyház státusára vonatkozik az állammal és társadalommal szemben. Nem foglalja azonban magában, hogy az állami és társadalmi jogrend okvetlenül keresztény jellegű legyen. Az önállóság és a szabad működés biztosítja ugyan a lehetőséget, hogy az egyház hatással legyen a közélet alakítására, ez azonban a plurális társadalomban gyakran konfliktusokhoz vezet. Az egyháznak — akár a hierarchiának, akár a hívek közösségének — el kell fogadnia, hogy olyan jogrendben él, amely nem felel meg mindenben a keresztény hit követelményeinek. Az élet jóformán valamennyi területén támadhatnak összeütközések, de ezek nem az egyház státusát és működését érintik, hanem bizonyos tárgyi kérdésekre szorítkoznak, körülhatároltak s a konfliktusmegoldás általános szabályai szerint feldolgozhatók. Semmiképpen sem vall őszinte szándékra, ha tárgyi konfliktusokból az egyház jogállására vonatkozó következtetéseket vonnak le.

Az egyház önállósága és szabadsága nem tévesztendő össze az állam és az egyház jogi értelemben vett partneri viszonyával sem. Az önállóságból nem következik, hogy csak azok a jogszabályok köteleznék az egyházat, amelyekre

nézve megegyezett az állammal. Az egyház alá van vetve az állami jogrendnek, ez azonban a vallásszabadság elvi talaján állva nem gátolhatja az egyházi tevékenységet.

### Kiegyensúlyozott elválasztás

A vallásszabadság talaján sikerülhet az állam és az egyház **kiegyensúlyozott elválasztása** is. Bár a szétválasztásnak történelmileg bizonyos egyházellenes iránya volt, tárgyilagosan tekintve mind az állam, mind az egyház önállóságát szolgálja. A kiegyensúlyozott elválasztás nem egyoldalú, amely az egyházat függővé teszi az államtól, hanem kétoldalú, amely mindkét társadalmi intézmény önállóságát biztosítja. Éppen azért képesek önállóan működni, mert egymástól elválasztott szervezetek lévén saját küldetésüknek megfelelően fejthetik ki tevékenységüket. Az elválasztás **kiegyensúlyozott**, mert az egyházat — bár nem részesül a közhatalomból — semmi nem korlátozza törekvésében, hogy a **meggyőzés** eszközével igyekezzék érvényt szerezni felfogásának bizonyos, az államot és társadalmat érintő ügyekben. A meggyőzést csak rosszindulat vagy tudatlanság tévesztheti össze hatalomra való törekvéssel. A kiegyensúlyozott szétválasztáshoz hozzátartozik az is, hogy senkit sem érhet hátrány egyházi-vallási tevékenysége miatt. Az állam számára is kiegyensúlyozott ez az állapot, mivel az egyház alá van vetve az állami jogrendnek, amelynek természetesen lényegi eleme az egyház szabadságtátusa is. A kiegyensúlyozottságot biztosítja továbbá, hogy a polgári és állampolgári jogok és köteleességek függetlenek a vallási-egyházi hovatartozástól, valamint az, hogy egyházon belüli jogviták esetében az egyház nem számíthat a „brachium seculare” segítségére.

Felveti ez a modell az egyházak jogi státusának kérdését is, nevezetesen azt, hogy vajon e modell szerint szükségképpen **közjogi testületek-e** az egyházak? Belátható, hogy nemcsak akkor szabad és önálló valamely egyház, ha közjogi testület. De az is belátható, hogy a közjogi státus félreérthetetlenül kifejezésre juttatja, hogy az egyházak nem csupán a polgárok vallási érdekeinek kifejezésére és védelmére alakult szervezetek. Az egyházak az állam feladataitól elvileg különböző „lelki célkitűzések”, spiritualia, jogilag megfogható képviselői. Ebből a szempontból egyenrangúak is az állammal, mivel a lelkiek területére nem terjed ki az állami kompetencia. Az optimális megoldásnak mutatkozó testületi jelleg semmiképpen sem jelenti azt, hogy az egyházakat csak önfelfogásuk mértéke szerint kötelezi az állami jogrend.

### Egyház és a demokratikus társadalom

A modern demokratikus, plurális és szekularizált állam alapjait illetően nagyon kényes helyzetben van. A régebbi politikai rendszerekben a vallás és az egyház volt a legerősebb összefogó, rendező és szilárd alapokat nyújtó erő. A vallási megalapozást váltotta fel később a nemzetállam eszméje, amely hamarosan teljesen alkalmazatlannak bizonyult — legalábbis Európában — a hozzá fűzött remények beváltására. Napjainkban az alapértékekre irányuló konszenzusról vagy „civil vallásról” szoktunk beszélni. A plurális társadalmat csak bizonyos „értékkonszenzus” képes megóvni a teljes széteséstől, ami egyúttal arra utal,

hogy a modern, szekularizált, pluralista állam olyan feltételekből él, amelyeket képtelen magának biztosítani. A modern plurális és demokratikus állam, jóllehet nem világnézeti válasz — nem az emberi élet kérdésére adott felelet — legitimálja rendjét, mégis rászorul arra, hogy valami szentesítse alapelveit. Ezeket a részben nagyon igényes alapelveket, mint a szabadság és a jogi egyenlőség, az emberi személy méltósága, az emberi jogok és az alapjogok elismerése, olyan értelmességgel kell felruházni, amely nagyon széles társadalmi evidenciával rendelkezik. Milyen szerepe van ebben az egyházaknak?

### *Az értékek megalapozása*

Az alapelvek tiszteletben tartása nélkül működésképtelen és szétesik a demokratikus állam és társadalom. Azokat a kategóriákat, amelyek az alapelvek érvényét biztosítják napjainkban, értéknek szokás nevezni. Korántsem világos azonban, s egységes felfogás sem alakult ki arra nézve, hogy tulajdonképpen mik ezek az értékek, ők maguk miben gyökereznek, s honnan merítik kötelező erejüket. Felettébb árulkodó *Max Scheler* és a többi értékfilozófus meggyőződése, miszerint „az értékek nem léteznek, az értékek érvényesek”. A kérdés mármost az, hogy honnan szerzik érvényüket? Alaposabban megnézve kiviláglík, hogy az értékek voltaképpen valamely közösségben elfogadott vagy posztulált felfogások, meggyőződések, célok és alapelvek, amelyeket becsben tartanak, amelyekre törekednek. Az értékek érvénye tehát a ténylegesen meglévő vagy posztulált konszenzuson nyugszik. Az érték kifejezés olyan látszatot kelt, mintha transzcendentális-metafizikai valóságról lenne szó, holott az értékek érvényességének s ezzel a társadalom megalapozásának a kérdése — egy pluralista társadalom keretfeltételeit tekintve — továbbra is megoldatlan.

Aki az értékekre hivatkozik, az tulajdonképpen átjátssza a labdát: bevallja, hogy a társadalmi rend értelmét meg kell alapozni, ám maga ez a hivatkozás képtelen erre. Az állam és a társadalom szempontjából ésszerűnek látszik, hogy ezt a feladatot, amit maguk képtelenek ellátni, továbbadják az egyházak. A rendszerelméleti felfogásban úgy tűnik, hogy az egyház, bár nem kizárólagosan, hanem a művészet, a költészet, a filozófia mellett megkülönböztetetten illetékes a társadalmi rend értelmességének megválaszolására, illetve biztosítására. Az egyház pedig a maga részéről csakugyan alkalmas arra, hogy saját értelemközvetítő potenciáljával jó részét megalapozza annak is, amit a pluralisztikus társadalom és állam értékalapjának vagy alapértékeinek mondunk. A demokratikus rend alapposztulátumai — a személy méltósága, szabadság, igazságosság (egyenlőség), szeretet, hűség, tolerancia, szolidaritás, szubszidiarizmus, közjó, béke, család stb. — és a keresztény hit között már eredetüket tekintve is szoros kapcsolat van. Jóllehet a szubjektum szabadságesszményének, a jogegyenlőségnek, minden egyes ember méltóságának, a toleranciának és a többi demokratikus eszménynek az egyházi intézmény makacs ellenállása ellenében kellett érvényesülnie, mégsem tagadható keresztény eredetük. Még a szekularizáció alapjelenységét sem nézi többé merőben negatívan az egyház, hanem olyan pozitív mozzanatokat is észrevesz benne, amelyek a keresztény kinyilatkoztatásból erednek.

A demokratikus rend egyházi megalapozása természetesen nem pusztán immanens. A transzcendenciára és a kinyilatkoztatásra nyúlik vissza, ahonnan az ember tulajdonképpeni meghatározását meríti. Nem magától értetődő, s nem következik semmiféle tudományos igazságból, hogy az ember élete sérthetetlen,

s hogy az embertárs személyének középpontja ki van vonva mindennemű emberi rendelkezés alól. Századunk meggyőződött róla, hogy nemcsak az emberek testével tudunk úgy bánni, mint valami dologgal, hanem a lelkével, az érzelmeivel is. Csak akkor tiszteljük a személy méltóságát, ha sérthetetlennek tekintjük személyes önrendelkezését. E mögött pedig az a meggyőződés rejlik, hogy az ember az Isten képmása, s hogy ilyenformán az Isten méltóságát veszi semmibe, aki nem tiszteli az emberi személy méltóságát. A neutrális és szekularizált állam is elfogadhatja ezt a transzcendentális megalapozást, feltéve, hogy tárgyilagosan és nyitottan értelmezi saját neutralitását és pluralitását. Annál nyugodtabban teheti, mivel a plurális társadalmi kontextusban az értékek kötelező erejének transzcendentális megalapozása szükségképpen ajánlatként történik: csak azzal szemben lép fel kötelező erővel, aki már előzőleg elfogadja. Persze, ezzel aztán ismét problematikussá válik az értékek mindenkire nézve kötelező megalapozása. A neutralitás és pluralitás alapján elvileg megoldhatatlannak látszik ez a probléma.

### *Az integráló funkció*

Gyakorlatilag kissé más a helyzet. Az alapértékekben való egyetértés, a konszenzus társadalompszichológiai feltétele az egyes csoportokon és csoportönzésekben felülemelkedő összetartozandóság érzése. Az egyházak értékközvetítése pedig mindig azáltal történik, hogy fenntartják és vallásilag megalapozzák a szociális kötelekeket. Ezért járulnak hozzá rendkívüli módon a konszenzus kialakításához és megerősítéséhez, hiszen, amint már mondtuk, az egyházi alapértékek többnyire egybeesnek az általános demokratikus társadalmi konszenzus alapjaival.

Az egyház integráló hatása természetesen csak tényleges következménye társadalmi tevékenységének, s nem következik belőle ilyen irányú egyházi köteletség. Nem tartozik az egyház spirituális küldetéséhez, hogy megfelelő konszenzus kialakításával szükségképpen hozzájáruljon a plurális társadalom integrálásához. J. B. Metz szerint „a vallás legrövidebb definíciója: félbeszakítás”. A saját küldetéséhez való hűség éppenséggel arra is kötelezheti az egyházat, hogy egy adott társadalom dezintegrálódásának az irányába hasson. Saját azonossága és szavahihetősége arra kötelezi, hogy ne mozdítson elő olyan társadalmi integrációt, amely ugyan még a szabadságot tisztelő és demokratikus, de már nem keresztény alapokra épül. A plurális társadalom alkonszenzusát szükségképpen a többségnek kell hordoznia, óhatatlanul tartalmaznia kell tehát bizonyos levonásokat és kompromisszumokat. A kereszténységnek viszont, amelyet az egyház képvisel és hirdet, sokkal nagyobb igényekkel kell fellépnie. A szekuláris társadalomban már csak egy kognitív kisebbség fogadja el a keresztény tanítást s megrövidítetlen igényeit, ezért nem számíthat arra, hogy többségi vélemény legyen. Ezért olyan nagyon problematikus a politikai pártok keresztény címkével való megjelölése. Mert vagy a teljesség igénye nélkül lépnek fel, hogy politikailag elfogadhatók legyenek, s akkor felvizezik legalábbis a keresztény nevet, vagy kitaranak a keresztény igény teljessége mellett, s akkor politikailag elfogadhatatlanok. Persze mindezen nem kell különösképpen csodálkoznunk. A Szentírás szerint az egyház sohasem lehet olyan integráló tényező, amely a többség által elfogadható konszenzus alapján áll (Jn 17,6-26).

Hasonló a helyzet az egyház legitimáló erejével is. Az állami rend legitimál-



lása, azaz az állam iránti lojalitás, engedelmesség és áldozatkészség közvetítése és növelése természetesen fakad az egyház tevékenységéből, amennyiben a keresztény hit elvileg igenli a világi rendet, a politikait is, s a keresztényeket a rend szolgálatára biztatja. De valamely konkrét államalakulat legitimálása nem tartozik az egyház feladatai közé, a legjobb esetben is csak közvetve, amilyen mértékben egybeesnek a hit posztulátumai az államrend elfogadásával, netán helyeslésével. Bár ez a megegyezés a szabadságot tisztelő demokratikus államforma esetében meglehetősen messzire terjed, mégsem beszélhetünk elvi helyeslésről. Ezért van szükség az állam és az egyház közötti egyensúlyozásra. Az egyház tevékenysége a legitimáció megvonására is irányulhat, ha az állami és társadalmi tevékenység és a keresztény üzenet meg nem egyezésére kell rámutatnia, netán összeegyeztethetlenségére.

### *A prófétai feladat*

Ezzel függ össze az egyház társadalomkritikai vagy prófétai feladata is. Az egyház kritikai funkciójának alapja síkraszállása Krisztus megrövidítetlen üzenete mellett. A keresztény igazság, a megváltás és üdvösség jó híréhez hozzátartozik az ember méltóságának a hirdetése is: az ember transzcendens küldetéséről, jogairól és szabadságáról szóló üzenet. A keresztény üzenet nem szorítkozik a lélek bensőségességére, kiterjed a szociális és politikai területre is. A Krisztus igazságának a hirdetésére hivatott egyház így nem tehet mást — mondja *II. János Pál* pápa —, minthogy belebonyolódik azért a méltóságért folytatott küzdelembe, amit Krisztusban elnyert minden egyes ember (Redemptor hominis, 10,11). A vallásilag neutrális állam kialakulásával, azzal, hogy az állam nem kötelezi el magát a keresztény elvek mellett, erőteljesen megnövekedett az egyház prófétai funkciója, akár a hierarchiáé, akár a hívő közösségéé.

Természetesen tisztában kell lennünk azzal a veszéllyel is, ami a prófétai funkcióban rejlik: hogy tudniillik a kritika kiválik az igehirdetésből s egyfajta vallásilag motivált intézményesített kritikává önállósul. Az egyházi igehirdetés kontextusában ugyanis nem a bírálat a célja, hanem az ember Krisztusban megnyilvánult méltóságának és emberségének a biztosítása az evangélium rövidített hirdetése által. A transzcendencia jeleként és képviselőjeként nem a politikai-szociális rendszerekkel fordul szembe, hanem Isten elközelgett országáról tesz tanúságot, anélkül, hogy előlegezni kívánna pusztán külső beteljesedését már ebben a világban.

### *Az egyház és az erkölcs*

Az egyház bizonyos értelemben minden társadalomban az erkölcsi rend őre (Jer 6,16; Ez 33,7) is. El kell látnia a „nyilvános lelkiismeret” feladatát is. Biztosítania kell az erkölcsi és a jogrend bizonyos elemi adottságait, ha nem kívánja megtagadni saját küldetését. Ezek az etikai posztulátumok és alapértékek egyúttal az állami és társadalmi rend működésének alapfeltételei is.

Az egyház prófétai funkciója természetesen magába foglalja ennek az etikai minimumnak az őrzését is. Am nem egyezhet bele, hogy az állam egyrészt kisajátítsa ilyen irányú szolgálatait, másrészt csakis az etikai minimumra korlátozza. Az egyház nem etikai minimumot hirdet, hanem az élet teljességét Krisztusban (Kol 1,19; 2,9). Az egyház az ember Krisztusban bekövetkezett kiengeszt-

telődését hirdeti Istennel, Isten országának beköszöntését Krisztusban, s ennek beteljesülését az abszolúte értelmes isteni jövőben. Ilyenformán nemcsak a totalitárius állammal szemben kell fellépnie, vagy az emberi együttélés etikai-erkölcsi alapjait kilúgozó társadalmi gyakorlattal. Oda kell állnia a saját problémái miatt csaknem kétségbe eső, s az immanenciába menekülő rezignált társadalom elé, hogy hitelesen képviselje a megváltást Jézus Krisztusban, az Úr közelségét s Isten országának az ígéreteit. Az egyház feladata nem olcsó moralizálás, nem merőben a bűnök kárhozzátása vagy az erények apellatív felsorolása. Az egyház küldetése, hogy reményével bírálja a reménytelenséget, örömhírével törje fel a rezignált kiábrándulást, s a jövő üres horizontját Krisztus eljövételének az ígéretével töltsse be.

Felhasznált irodalom: *J. Listl*: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978. *E.-W. Böckenförde*: Staat-Gesellschaft-Kirche, in: *Böckle, Kaufmann, Rahner, Welte*: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg, Basel, Wien 1982, Bd. 15, 5-120. o. *Várnai J.*: A szubjektum fogalma J. B. Metz fundamentális teológiájában, Budapest 1991. (disszertáció) *Jürgen Habermas*: Theorie des kommunikativen Handels, Frankfurt a. M. 1981, I-II. *J. Habermas, N. Luhmann*: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971. *T. Parsons*: Essays in sociological theory, Glencoe/Illinois 1954. *J. Werbick*: System und Subjekt, in: *Böckle...* Freiburg 1981, Bd. 24, 101. 139. o. *J.-B. Metz*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

